



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Θεοδώρα Μώρου
Α.Μ.: 2159

Η θέση των μη κρατικών δικαίων στο Συγκριτικό Δίκαιο

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΑΘΗΝΑ, 2021

Θεοδώρα Μώρου

Η θέση των μη κρατικών δικαίων στο Συγκριτικό Δίκαιο

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ: κα Ελίνα Μουσταΐρα	
ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: κα Ελίνα Μουσταΐρα, κα Αθηνά Δημοπούλου, κος Ανδρέας Χέλμης	
ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ	
κα Ελίνα Μουσταΐρα	κος Σπύρος Βλαχόπουλος
κα Αθηνά Δημοπούλου	κος Βασίλης Βουτσάκης
κος Ανδρέας Χέλμης	κα Ρεβέκκα- Εμμανουέλα Παπαδοπούλου
κος Φίλιππος Βασιλόγιαννης	

Copyright © [Θεοδώρα Μώρου, 2021]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

*Στην μνήμη της θείας μου
Ματίνας Μπαρκά
και των γιαγιάδων μου
Αγάθης Μπαρκά
και Θεοδώρας Μώρου*

Περιεχόμενα

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	12
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ	16
Από την Θεωρία της Υπόσχεσης στην Υπόσχεση μιας Θεωρίας.....	16
A. Ορθόδοξο Συγκριτικό Δίκαιο	19
α. Εκπορευόμενοι από το κράτος κανόνες ως <i>tertium comparationis</i>	20
β. Νομικός Κεντρισμός, Νομικός Θετικισμός, Νομικός Μονισμός.....	21
Η «Αχίλλειος πτέρνα» του Συγκριτικού δικαίου	21
I. Δικαικός γνωσιολογικός μονισμός	22
i. Ιστορικές καταβολές. Η Απώλεια της Μνήμης.....	25
1. Κωδικοποίηση του δικαίου	28
2. Θεωρητική αποτύπωση του νομικού θετικισμού.....	30
ii. Δικαική νεωτερικότητα. Δικαικές «μετα-αφηγήσεις» ή «μεγάλες αφηγήσεις».....	38
II. Πηγές του δικαίου εκπορευόμενες από το κράτος ως ειδικότερη έκφανση του νομικού κεντρισμού ή από που αντλούσε το υλικό του ο συγκριτικολόγος.....	40
γ. Ομοιότητες.....	41
δ. Ο συγκριτικολόγος ως παρατηρητής των υπό σύγκριση δικαίων.....	44
Η επιρροή της μεταφυσικής της υποκειμενικότητας	44
ε. Αποτέλεσμα: συγκρίσεις δικαίων ως αναπαραστάσεις.....	49
B. Νομαδικό Συγκριτικό δίκαιο	51
α. Τα δικαικά προβλήματα ως <i>tertium comparationis</i>	54
β. Η υπόθεση του νομικού πλουραλισμού.	58
«Τα φτερωτά παπούτσια του Ερμή» για το Συγκριτικό δίκαιο.....	58
I. Προσέγγιση του νομικού πλουραλισμού	62
II. Καταγωγή του νομικού πλουραλισμού. Η Ανάκτηση της Μνήμης.....	65
III. Εκδηλώσεις του νομικού πλουραλισμού μέσα από την θεωρία.....	70
i. Κρατικός Νομικός Πλουραλισμός	71
ii. Κριτικός Νομικός Πλουραλισμός (Critical Legal Pluralism)	73
IV. Πρόσβαση στον νομικό πλουραλισμό. Δικαικός γνωσιολογικός πλουραλισμός.....	75
V. Πλουραλισμός των πηγών του δικαίου ως ειδικότερη έκφανση του νομικού πλουραλισμού ή από που καλείται να αντλήσει το υλικό του ο συγκριτικολόγος.....	78
i. Νομικά Συστατικά (Legal Formants).....	78
ii. Η επισφάλεια των λέξεων. Η σημασία της αναζήτησης των εννοιών.	80
Μια έκφανση των εν μέρει προφανών νομικών συστατικών.....	80
iii. Το Άφωτο δίκαιο. Μια έκφανση των κρυποτύπων.....	82
γ. Διαφορές.....	83
δ. Ο συγκριτικολόγος ως ερμηνευτής των υπό σύγκριση δικαίων.	87
Η επιρροή της ερμηνευτικής	87
I. Ρίζες: Ερμηνευτική.....	89
i. Το ερμηνευτικό υποκείμενο στην φιλοσοφία	89
του Martin Heidegger και του Hans-Georg Gadamer	89
ii. Η ερμηνεία ως μια «αλήθεια» ενός συγκεκριμένου χώρου και χρόνου.....	92
II. Η σύγκριση δικαίων ως ερμηνεία.....	94
III. Τα εγγενή όρια της κατανόησης του συγκριτικολόγου	95
IV. Η ευθύνη του συγκριτικολόγου προς την δικαική ετερότητα.....	97
ε. Αποτέλεσμα: συγκρίσεις δικαίων ως μέρη μιας διαδικασίας αέναης επανάληψης..	98

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ103

Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια103

A. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας106

- α. Κοινωνικές και πολιτικές κοσμοθεωρίες 107
- β. Ο σκοπός ή το πνεύμα που διέπνεε τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια..... 111
- γ. Βασικοί άξονες των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων..... 111
- δ. Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών 114
 - I. Ο ρόλος των παροιμιών στην αφρικανική αυτόχθονη δικαιοπρακτική. Κύριος ή επικουρικός; 118
 - II. Η χρήση των όρκων στην αφρικανική αυτόχθονη δικαιοπρακτική..... 122
- ε. «Εθιμικό Δίκαιο» (Customary Law). Κάποιοι προβληματισμοί αναφορικά με την χρήση του όρου 124

B. Δικαιικές επιρροές. Το ισλάμ και η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία στην Αφρική.....127

- α. Η επιρροή του ισλάμ και του δικαίου του στην Αφρική..... 127
 - I. Το μουσουλμανικό δίκαιο εν γένει..... 128
 - II. Η υποδοχή του μουσουλμανικού δικαίου στην Αφρική 129
- β. Ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και δίκαιο 130
 - I. Γενική πολιτική των αποίκων όσον αφορά το δίκαιο 131
 - i. Ο «διαχωρισμός της Αφρικής» (scramble for Africa) και η αναμόρφωση του δικαίου ως βάση της «νομιμοποίησης» της παρουσίας των Ευρωπαίων αποίκων στα αφρικανικά εδάφη..... 131
 - ii. Περί δικαίου μύθοι για την Αφρική ως βάση για την εισαγωγή των ευρωπαϊκών δικαίων 134
 - II. Ειδικές πολιτικές των αποίκων στον χώρο του δικαίου..... 137
 - i. Το δίκαιο στις αποικίες των Βρετανών. Το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» ... 138
 - 1. Ο Frederick Lugard ως εισηγητής του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης» στην Αφρική..... 138
 - 2. Η επέκταση του συστήματος της έμμεσης διακυβέρνησης και σε άλλες βρετανικές αποικίες της Αφρικής..... 141
 - α. Τα Τοπικά Δικαστήρια στις βρετανικές αποικίες..... 142
 - β. Τα Αγγλικά Δικαστήρια στις Βρετανικές αποικίες 144
 - I. Τι νοείται ως αγγλικό δίκαιο και πώς αυτό εισήχθη στις βρετανικές αποικίες; 144
 - II. Πώς αντιμετωπίζονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια από τους Άγγλους δικαστές; 146
 - III. Περιορισμοί στην εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων από τα Αγγλικά Δικαστήρια 147
 - ii. Το δίκαιο στις γαλλικές αποικίες. Το σύστημα της «άμεσης διακυβέρνησης»..... 149
 - 1. Το δίκαιο που εφαρμοζόταν στους αυτόχθονες..... 151
 - α. Η εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων 151
 - β. Η εφαρμογή του indigénat 152
 - I. Η φύση του indigénat 152
 - II. Η υιοθέτηση του indigénat 153
 - III. Αναθεωρήσεις του indigénat 154
 - 2. Το δίκαιο που εφαρμοζόταν στους Γάλλους πολίτες..... 155
 - III. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας 156
 - IV. Το δίκαιο στην τριλογία του Chinua Achebe: «Things Fall Apart», «No Longer at Ease», «Arrow of God». Μια έκφανση της κίνησης «Δίκαιο και Λογοτεχνία» (Law and Literature movement) 157
 - i. Η κίνηση «Δίκαιο και Λογοτεχνία» 157
 - ii. Ο βίος και το έργο του Chinua Achebe 160
 - iii. Το δίκαιο στο Things Fall Apart..... 167
 - iv. Το δίκαιο στο No Longer at Ease..... 175
 - v. Το δίκαιο στο Arrow of God..... 179

Γ. Η διαμόρφωση των δικαιών των αφρικανικών κρατών από την περίοδο της ανεξαρτησίας και έπειτα. Ποιός είναι ο ρόλος των αφρικανικών αυτόχθονων δικαιών στην σύγχρονη αφρικανική δικαιοπρακτική;	186
α. Μετάβαση από την αποικιοκρατία στην ανεξαρτησία. Δικαιικά ζητήματα	187
I. Ο ρόλος των Συνταγμάτων στην ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών και έπειτα	187
II. Η διατήρηση των αποικιακών συνόρων και του «εισαγόμενου» κράτους-έθνους στην Αφρική	188
III. Η ενοποίηση του δικαίου προς τον σκοπό διαμόρφωσης εθνικής ενότητας	192
i. Κωδικοποιήσεις	194
1. Ο αιθιοπικός Αστικός Κώδικας του 1960. Μια έκφραση του «νομικού μιμητισμού»	195
2. Ο Αστικός Κώδικας της Μαδαγασκάρης του 1962	196
ii. Το «Πρόγραμμα Καταγραφής του Αφρικανικού Δικαίου» (Restatement of African Law Project)	198
iii. Η κίνηση «Δίκαιο και Ανάπτυξη» (Law and Development movement) ως ιδεολογική βάση της ενοποίησης στον χώρο του δικαίου	200
β. Δικαιικές μεταρρυθμίσεις από την περίοδο του εκδημοκρατισμού των αφρικανικών κρατών και έπειτα	204
γ. Η Δικαστηριακή Πρακτική	207
δ. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια στην ανεπίσημη σφαίρα της σύγχρονης αφρικανικής δικαιοπρακτικής	208
ε. «Το Τραγούδι της Lawino» (Song of Lawino) και «το Τραγούδι του Ocol» (Song of Ocol) του Okot p' Bitek. Δίκαιο και Ποίηση	212
ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ	220
Το ινδουιστικό δίκαιο	220
A. Πρώιμες εκφάνσεις του ινδουιστικού δικαίου	225
α. Ο όρος του ντάρμα	225
β. Οι πηγές του ντάρμα	230
I. Οι Βέδες	231
II. Τα κείμενα των αναμνήσεων	234
i. Τα νταρμασούτρας	234
ii. Τα νταρμασάστρας	235
iii. Οι σχολιασμοί ή τίκας	238
iv. Οι επιτομές σχετικά με το ντάρμα ή νταρμανμπάντχας	239
III. Οι τοπικές πρακτικές	241
γ. Η σημασία της τάξης και του σταδίου ζωής για τον προσδιορισμό του ντάρμα	243
δ. Το σύστημα επίλυσης των διαφορών στις ινδουιστικές κοινωνίες	252
B. Οι μουσουλμανικές εκστρατείες και η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία στην ινδική χερσόνησο. Η επιρροή τους στο ινδουιστικό δίκαιο	259
α. Η εισβολή των μουσουλμάνων στην ινδική χερσόνησο και πιο συγκεκριμένα στην σημερινή Ινδία. Δικαιικά ζητήματα	259
β. Η ευρωπαϊκή επέκταση στην ινδική χερσόνησο και το δίκαιο	262
I. Το δίκαιο κατά την περίοδο της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών	265
i. Η αξιοποίηση των pundits, των ειδημόνων του ινδουιστικού δικαίου στα αποικιακά δικαστήρια	269
ii. Συνθέσεις και μεταφράσεις ινδουιστικών νομικών κειμένων	271
iii. Περί νομικού οριενταλισμού	275
II. Το δίκαιο κατά την περίοδο της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από το Βρετανικό Στέμμα	279
i. Η εδραίωση του κανόνα της δεσμευτικότητας των δικαστικών προηγούμενων στο αποικιακό νομικό σύστημα	280
ii. Νομοθετικές παρεμβάσεις των αποικιοκρατών	283

III. Ο ρόλος των panchayats κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας.....	289
Γ. Το δίκαιο της Ινδίας από την ανεξαρτητοποίησή της και έπειτα. Η επιρροή του ινδουιστικού δικαίου	290
α. Δικαικός εκσυγχρονισμός ή επιστροφή στην αυτόχθονη δικαιοκή πρακτική; Το δίλημμα που ετέθη στον χώρο του δικαίου στην Ινδία μέσα από την οπτική του Bhimrao Ramji Ambedkar και του Mohandas Karamchand Gandhi.....	292
β. Το Σύνταγμα της Ινδίας	306
γ. Η διαμάχη για τον Ενιαίο Αστικό Κώδικα (Uniform Civil Code).....	312
δ. Λίγα λόγια περί των τακτικών δικαστηρίων της Ινδίας	317
ε. Τα Nyaya Panchayats.....	321
στ. Τα Lok Adalats	326
ζ. Τα Gram Nyayalayas	332
η. Τα συμβούλια των χωριών και τα συμβούλια των καστών	334
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	338
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	341
SUMMARY	342
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	343
I. Αυτοτελή έργα.....	343
II. Συλλογικά έργα	371
III. Αρθρογραφία.....	383

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

*«Pour un jour de synthèse il faut des années d' analyse»
Fustel de Coulanges*

Για τα χρόνια ανάλυσης που οδήγησαν στην συγγραφή της διδακτορικής μου διατριβής, θα ήθελα, κατ' αρχήν, να ευχαριστήσω από καρδιάς την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, κυρία Ελίνα Μουσταίρα για την εμπιστοσύνη, την στήριξη και την συμπόρευση, όχι μόνο στα ακαδημαϊκά αλλά κυρίως στα ανθρώπινα. Θα ήθελα επίσης, να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου στην κυρία Αθηνά Δημοπούλου και τον κύριο Ανδρέα Χέλμη, μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής της διατριβής μου για την καθοδήγηση και την ενθάρρυνσή τους καθ' όλη την διάρκεια των διδακτορικών μου σπουδών, καθώς και στα υπόλοιπα μέλη της επταμελούς εξεταστικής επιτροπής: τον κύριο Φίλιππο Βασιλόγιαννη, τον κύριο Σπύρο Βλαχόπουλο, τον κύριο Βασίλη Βουτσάκη και την κυρία Ρεβέκκα-Εμμανουέλα Παπαδοπούλου, για την συμμετοχή τους στην κρίση της διδακτορικής μου διατριβής.

Τις ευχαριστίες μου θα ήθελα επίσης, να εκφράσω στα μέλη της οικογένειάς μου, την μητέρα μου, Γιώτα Μπαρκά, τον πατέρα μου, Σωσίπατρο Μώρο και την αδελφή μου, Αγάθη Μώρου καθώς και τους φίλους και τις φίλες μου για την στήριξη και την κατανόησή τους στις προσπάθειές μου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μόλις από τις πρώτες μέρες του στην Νομική Σχολή, ο σπουδαστής διδάσκεται ότι το δίκαιο συνίσταται σε κανόνες δικαίου που εκπορεύονται από το κράτος. Αυτή η πεποίθηση λαμβάνεται αργότερα ως δεδομένη για τα περισσότερα από τα μαθήματα που παρακολουθεί κατά την διάρκεια των σπουδών του. Ένας από τους κλάδους δικαίου που λάμβαναν επί σειρά ετών ως αυτονόητη την συγκεκριμένη θεώρηση του δικαίου ήταν και εκείνος του Συγκριτικού δικαίου.

Το Συγκριτικό δίκαιο, υπό τον συνήθη, συμβατικό τρόπο διδασκαλίας και πρακτικής του, βασιζόταν σε μια κατανόηση του δικαίου ως συνιστάμενου αποκλειστικά και μόνο από τα δίκαια των κρατών. Οι συγκρίσεις δικαίων έτσι που επιχειρούντο λάμβαναν υπόψη τους μόνο τα κρατικά δίκαια και τα συμπεράσματά τους περιορίζονταν μόνο σ' αυτά. Εν προκειμένω, υποστηρίζεται ότι η προσέγγισή του αυτή οφείλετο στο θεωρητικό πλαίσιο γύρω από το οποίο ήταν δομημένο, το οποίο -μεταξύ άλλων του επιλογών- λαμβάνοντας τις δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις ως φυσικές και καθολικές, τις έθετε ως κριτήριο για την ύπαρξη δικαίου στις διάφορες ανθρώπινες κοινότητες.

Είναι αλήθεια ότι μετά τον Διαφωτισμό και την Γαλλική επανάσταση ορισμένες απόψεις που εκφράστηκαν για το δίκαιο ρίζωσαν και σημάδεψαν τους δυτικούς -και όχι μόνο- νομικούς πολιτισμούς για περισσότερα από διακόσια χρόνια. Μια από αυτές τις απόψεις είναι ότι το κράτος και το δίκαιο ανήκουν το ένα στο άλλο. Η σύνδεση αυτή έχει γίνει σιωπηρό και παραδειγματικό μέρος της κατανόησής μας αναφορικά με το ποιο θεωρείται έγκυρο δίκαιο και ποιος είναι ο νόμιμος παραγωγός έγκυρων κανόνων. Μπορεί η συγκεκριμένη πεποίθηση να προωθήθηκε τόσο πολύ, ώστε πλέον να θεωρείται η μόνη αληθής, ωστόσο δεν είναι ακριβής. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια «αθεράπευτα περιοριστική» -τόσο χρονικά όσο και χωρικά- προσέγγιση του δικαίου. Η γνώση του τι είναι δίκαιο δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση, όπως συχνά μπορεί να προβάλλεται, όχι μόνο για τον νέο σπουδαστή αλλά και για έναν έμπειρο νομικό. Το ερώτημα του «τι είναι δίκαιο, παρατηρούσε ήδη από το 1797 ο Kant, προκαλεί στον νομικό την ίδια αμηχανία που προκαλεί στον ειδικό επί θεμάτων λογικής τι είναι αλήθεια»¹. Δεν μπορεί παρά να προκαλεί εντύπωση συνεπώς, η βεβαιότητα, η οποία συνόδευσε την θεώρηση του δικαίου ως αποκλειστικού δημιουργήματος του κράτους.

Δεν υπάρχει καμία πλέον αμφιβολία ότι το Συγκριτικό δίκαιο έχασε μεγάλο μέρος της πνευματικής του κληρονομιάς, εγκαταλείποντας σχεδόν από την εγκαθίδρυσή του ως επιστήμης δικαιοτικές εκφράσεις που δεν πληρούσαν τις προϋποθέσεις που έθεταν οι δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις για το τι συνιστά δίκαιο, όταν δημιούργησε το θεωρητικό του πλαίσιο, το οποίο λάμβανε ως δεδομένη την αποκλειστικότητα και την

¹ Παύλος Σούρλας, *Justi atque injusti Scientia*. Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 1995, 19

καθολικότητα των κρατικών δικαίων. Επισημαίνεται δε, ότι μέσω των πορισμάτων του συνέβαλε περαιτέρω στην προώθηση των κυρίαρχων δικαικών πεποιθήσεων και απέτρεψε την ανάδειξη άλλων.

Τις τελευταίες δεκαετίες, κυρίως, πολλές από τις βεβαιότητες του παρελθόντος αμφισβητήθηκαν. Κλάδοι του δικαίου όπως η Ανθρωπολογία του Δικαίου, η Κοινωνιολογία του δικαίου καθώς και νέες προσεγγίσεις του Συγκριτικού δικαίου συνέβαλαν στην «αποκαθήλωσή» τους.

Το ερώτημα που τίθεται πλέον επιτακτικά στον χώρο του Συγκριτικού δικαίου είναι: τι είδους συγκρίσεις δικαίων θέλουμε; Και συνακόλουθα πόσο μακριά και βαθιά είμαστε, ως συγκριτολόγοι, διατεθειμένοι να φτάσουμε; Το Συγκριτικό δίκαιο, ως κλάδος έχει ένα «διαπλαστικό χαρακτήρα», όχι τόσο λόγω της ρευστότητας των αντικειμένων του -των συγκρινόμενων δικαίων, τα οποία συνεχώς, ακόμα και την ώρα που γράφουμε, εξελίσσονται- αλλά κυρίως λόγω της εμπλοκής του ίδιου του συγκριτολόγου. Ο ρόλος του συγκριτολόγου είναι καίριος κατά την διαδικασία της σύγκρισης δικαίων. Είναι εκείνος, ο οποίος μέσω των επιλογών του, κατευθύνει την έρευνα και καθορίζει ενεργά τα πορίσματα των συγκρίσεων. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι καθένας γνωρίζει τα συγκρινόμενα δίκαια, όπως εκείνος είναι διατεθειμένος να τα γνωρίσει. Δεδομένης της βαρύτητας του ρόλου του, είναι σε εκείνον που, επί της ουσίας, απευθύνεται ο ως άνω προβληματισμός. Θα συνεχίσει ο συγκριτολόγος να βλέπει ότι έχει εκπαιδευτεί να παρατηρεί, θα αποδεχτεί -όπως έχει αναφέρει σε άλλο πλαίσιο ο Edward Said- τους κυρίαρχους ορίζοντες που συνιστούν ταυτόχρονα και περιορισμούς ή θα προσπαθήσει ως ανθρωπιστής να τους αμφισβητήσει;² Το εάν θα υπάρξει χώρος για όλες τις δικαικές εκφράσεις στις συγκρίσεις δικαίων εξαρτάται άμεσα από τις θεωρητικές επιλογές, στις οποίες ο εκάστοτε συγκριτολόγος θα προβεί. Πρωταρχικός στόχος της παρούσας μελέτης είναι να προσπαθήσει να αναζητήσει ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο για το Συγκριτικό δίκαιο, το οποίο θα είναι σε θέση να διανοίξει τους ορίζοντες του κλάδου στον αμείωτο δικαικό πλούτο.

Πιο συγκεκριμένα, η παρούσα διδακτορική διατριβή διαρθρώνεται σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος, το οποίο φέρει τον τίτλο: «Από την Θεωρία της Υπόσχεσης στην Υπόσχεση μιας Θεωρίας» καταπιάνεται με ζητήματα που άπτονται της θεωρίας του Συγκριτικού δικαίου, η κριτική εξέταση της οποίας είναι καθοριστικής σημασίας προκειμένου να έχουμε επίγνωση του τι συγκρίσεις δικαίων επιχειρούμε. Τις περισσότερες φορές, το θεωρητικό πλαίσιο κάθε κλάδου λαμβάνεται ως φυσικό, δεδομένο, σαν να βρισκόταν πάντοτε εκεί. Βασική μας θέση είναι ότι κανένα θεωρητικό πλαίσιο δεν μπορεί να υιοθετείται άνευ εξέτασης. Στο πρώτο κεφάλαιο, το οποίο τιτλοφορείται: «Ορθόδοξο Συγκριτικό Δίκαιο» συγκεντρώνονται ορισμένες θεωρητικές επιλογές του κλάδου, οι οποίες θεωρείται ότι οδήγησαν στον αποκλεισμό των μη κρατικών δικαίων από το πεδίο της σύγκρισης. Ενώ, στο δεύτερο κεφάλαιο, το

² Βλ. Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004, 75-76.

οποίο τιτλοφορείται: «Νομαδικό Συγκριτικό Δίκαιο» γίνεται μια απόπειρα διαμόρφωσης ενός νέου θεωρητικού πλαισίου, η αξιοποίηση του οποίου θα μπορούσε να συμβάλει στην αποκατάσταση της θέσης των μη κρατικών δικαίων κατά τις συγκρίσεις δικαίων. Η διάνοιξη νέων οριζόντων του Συγκριτικού δικαίου ως κλάδου, που δύναται να προσφέρει η συγκεκριμένη θεωρητική προσέγγιση, δεν είναι σημαντική μόνο για το ίδιο αλλά για σύνολη την επιστήμη του δικαίου καθώς μπορεί να συμβάλει στην αναδιαμόρφωση των πεποιθήσεών μας για το δίκαιο. Το Συγκριτικό δίκαιο, ως επιστήμη έχει τα χαρακτηριστικά εκείνα που μπορούν να του επιτρέψουν να αποτελέσει μια «σχολή αλήθειας» (école de vérité)³ για το δίκαιο. Κι αυτό, γιατί πρόκειται εκ των πραγμάτων για μια επιστήμη που μπορεί να προσφέρει θέαση σε μια πλουσιότερη ποικιλία δικαιοκτών λύσεων από μια νομική επιστήμη που είναι αφιερωμένη μόνο στα κράτη-έθνη. Έχει λεχθεί σχετικά με αυτή του την διάσταση: «οι εθνικές (νομικές) τάξεις είναι ψευδαισθήσεις, το αληθινό δίκαιο είναι μοναδικό και επαφίεται στο Συγκριτικό δίκαιο να το αναπαραστήσει»⁴.

Στην συνέχεια, στο δεύτερο και τρίτο μέρος εξετάζονται, υπό μια ιστορική οπτική, δύο εκδηλώσεις μη κρατικών δικαίων, οι οποίες απουσίαζαν επί σειρά ετών από τις συγκρίσεις δικαίων: τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια και το ινδουιστικό δίκαιο. Σημείο καμπής για την ανάλυση αυτών αποτελεί η περίοδος της αποικιοκρατίας. Ειδικότερα, εξετάζονται: τα χαρακτηριστικά αυτών πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας, οι παρεμβάσεις που επισυνέβησαν σ' αυτά κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας και τέλος, οι εκδηλώσεις αυτών από την ανεξαρτητοποίηση των κρατών αυτών και έπειτα. Επελέγη η ιστορική ανασκόπηση της πορείας τους καθώς χωρίς αυτήν, η κατανόηση εκ μέρους μας της παρούσας κατάστασης των δικαίων αυτών δεν θα ήταν παρά επιφανειακή και εμποτισμένη από τις κυρίαρχες δικαιοκές πεποιθήσεις που θέλουν τα δίκαια των αφρικανικών κρατών και της Ινδίας ως «εκδυτικισμένα» μετά την αποικιοκρατία. Είναι εξαιρετικά πιθανό, αν απουσίαζε η ιστορική ανασκόπηση, να μην ήταν δυνατή η ανεύρεση, η μελέτη και η κατανόησή τους. Σημειώνεται ότι στα μέρη αυτά της διατριβής επιχειρείται η κατανόηση αυτών των δικαίων. Δεν επιδιώκεται μια άμεση τουλάχιστον σύγκριση δικαίων. Έμμεση σύγκριση δικαίων μπορεί να συνιστά αναπόφευκτα, γιατί η κατανόηση εκ μέρους μας εμπεριέχει την σύγκριση με τα όσα ήδη γνωρίζουμε. Είναι γνωστό ότι κατανοούμε το άγνωστο πάντα με βάση το οικείο. Τα μέρη αυτά δεν συνιστούν έτσι μια έκφανση του «εφαρμοσμένου Συγκριτικού δικαίου» (droit comparé appliqué). Βρίσκονται σε ένα πρότερο, πλην αναγκαίο και κρίσιμο στάδιο, εκείνου της κατανόησης πριν την σύγκριση. Η κατανόηση των συγκρινόμενων δικαίων προηγείται της σύγκρισής τους και η σύγκριση δικαίων εμπλουτίζει την κατανόηση αυτών.

³ Dunia P. Zongwe, Equality has no mother but sisters: The Preference for comparative law over international law in the equality jurisprudence in Namibia στο: International Law and Domestic Human Rights Litigation in Africa (Magnus Killander, ed.), Pretoria University Press, Pretoria 2010, 123, 137

⁴ Otto Pfersmann, Le droit comparé comme interprétation et comme théorie du droit, 2 Revue Internationale du Droit Comparé 2001, 275, 277

Είναι σημαντικό σε αυτό το σημείο να διευκρινιστεί ότι ο όρος «μη κρατικά δίκαια» είναι εξαιρετικά ευρύς και περιλαμβάνει πέρα από τα μη κρατικά δίκαια που εντοπίζονται εντός του κράτους και τα μη κρατικά δίκαια εκτός αυτού -υπερεθνική νομοθεσία (Διεθνείς Συμβάσεις, νομοθεσία Ε.Ε.), Πρότυποι νόμοι (UNCITRAL, κανόνες ICC), κανόνες: *lex mercatoria*, *lex maritima*, *lex petrolea*, *lex sportiva*. Αντικείμενο της εν λόγω διατριβής αποτελεί η σχέση των εντός του κράτους μη κρατικών δικαίων με το Συγκριτικό δίκαιο. Γι' αυτό και η αναφορά στον όρο «μη κρατικά δίκαια» στο πλαίσιο της εν λόγω διατριβής εξαντλείται στην περιγραφή αυτών.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Από την Θεωρία της Υπόσχεσης στην Υπόσχεση μιας Θεωρίας⁵

Στις ακαδημαϊκές παραδόσεις και κλάδους των νομικών σπουδών της Δύσης, η μελέτη των μη κρατικών δικαίων είχε περιθωριοποιηθεί. Το Συγκριτικό δίκαιο δεν απετέλεσε εξαίρεση. Υποστηρίζεται ότι προσέλαβε έναν ισχυρό, εθνοκεντρικό προσανατολισμό⁶, ο οποίος το οδήγησε στον αποκλεισμό των μη κρατικών δικαίων από το πεδίο της σύγκρισης. Πού οφείλεται αυτή του η κατεύθυνση; Σκόπιμη κρίνεται μια συνοπτική αναδρομή στην ιστορική του πορεία, η οποία θα μπορούσε να φωτίσει αυτόν τον προσανατολισμό του και να αναδείξει ένα νέο -μεταξύ άλλων- πεδίο ενδιαφέροντος γι' αυτό.

Το Συγκριτικό δίκαιο είχε αναμφίλεκτα μια ιδιαίτερη σχέση με τα κρατικά δίκαια. Πριν ακόμα από την καθιέρωσή του ως επιστημονικού κλάδου συνέβαλε στην προετοιμασία διάρθρωσης των κρατικών δικαίων⁷. Με την καθιέρωσή του πλέον ως αυτόνομου

⁵ Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford University Press, Stanford, 2003, 6

⁶ Ο εθνοκεντρικός προσανατολισμός διακρίνεται σαφώς από την εθνοκεντρική καταγωγή. Η εθνοκεντρική καταγωγή θεωρείται ότι δεν μπορεί να αρθεί δεδομένου ότι συνιστά εγγενές χαρακτηριστικό του κάθε προερχόμενου από τον δυτικό κόσμο συγκριτολόγου. Κάθε συγκριτολόγος επιχειρεί το συγκριτικό εγχείρημα κατ' ανάγκη από μια συγκεκριμένη οπτική. Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν συνεπάγεται ότι η συγκριτική έρευνα θα έχει απαραίτητα και εθνοκεντρικό προσανατολισμό. Ο Pierre Legrand έχει χαρακτηριστικά υποστηρίξει ότι οι συγκρίσεις δικαίων μπορούν να έχουν ως αφετηριακό σημείο τις δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις αλλά όχι ως καταληκτικό. Ο συγκριτολόγος καλείται να ακολουθήσει το κέλευσμα του T.S. Eliot: «Δεν θα πρέπει να σταματήσουμε την εξερεύνηση. Και το τέλος της εξερεύνησής μας θα είναι να φτάσουμε εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε και να γνωρίσουμε τον τόπο αυτό για πρώτη φορά» (We shall not cease from exploration. And the end of our exploring will be to arrive where we started and know the place for the first time), βλ. Pierre Legrand, *Comparative Legal Studies and the Matter of Authenticity*, 1 *Journal of Comparative Law* 2006, 365, 391, Thomas Stearns Eliot, *Τέσσερα Κουαρτέτα*, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2012, 130-131.

⁷ Η μελέτη της ιστορίας του δικαίου μπορεί να δείξει ότι το Συγκριτικό δίκαιο είχε έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση των κρατικών δικαίων. Η δημιουργία των κρατικών δικαίων βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στην καταγραφή και μείωση των προϋπαρχόντων δικαίων -διαδικασία που απαιτούσε την συμβολή του Συγκριτικού δικαίου, βλ. Markku Kiikeri, *Comparative Legal Reasoning and European Law*, Springer, Dordrecht, 2012, 303. Ο Thomas Duve αναφέρεται στις συγκρίσεις δικαίων την συγκεκριμένη περίοδο ως το «συγκριτικό δίκαιο πριν το συγκριτικό δίκαιο» (comparative law before comparative law), βλ. Thomas Duve, *Legal Traditions: A Dialogue between Comparative Law and Comparative Legal History*, 6 *Comparative Legal History* 2018, 15, 27. Ανακύπτει ευλόγως το εξής ερώτημα: πότε γεννήθηκε το Συγκριτικό δίκαιο; Παρόλο που οι σύγχρονοι συγκριτολόγοι τείνουν να τοποθετούν την απαρχή του Συγκριτικού δικαίου στον 19^ο αιώνα, μια τέτοια άποψη δεν θεωρείται πλέον απολύτως ακριβής. Ο Charles Donahue σημειώνει ότι θα ήταν περίπλοκο και δυσχερές να αναφερθεί κανείς με βεβαιότητα σε μια ορισμένη περίοδο ως την απαρχή του. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι το Συγκριτικό δίκαιο υπήρχε ήδη από την αρχαιότητα. Παρά την πολλαπλότητα των πηγών του δικαίου δεν εντοπίζεται στην αρχή και την μέση της περιόδου του Μεσαίωνα. Ωστόσο, υπάρχουν νύξεις γι' αυτό στο τέλος του Μεσαίωνα. Υποστηρίζει, επίσης, ότι ήταν γνωστό στους Γάλλους νομικούς του 16^{ου} αιώνα και ότι κανείς μπορεί να παρατηρήσει μια σχετικώς καθαρή πορεία του από τον 16^ο αιώνα μέχρι τον 19^ο αιώνα. Στην σύγχρονη μόνο μορφή του το Συγκριτικό δίκαιο «χρονολογείται στον 19^ο αιώνα, στην σύνταξη των μεγάλων ευρωπαϊκών κωδίκων» και στις συνακόλουθες προσπάθειες να εντοπισθεί και να εξερευνηθεί ένας παγκόσμιος πυρήνας όλων των «πολιτισμένων» νομικών συστημάτων, βλ. Charles Donahue, *Comparative Law before the Code*

επιστημονικού κλάδου τον 19^ο αιώνα, ασχολείται με την συνακόλουθη επιθυμία δικαιοσύνης αναμόρφωσης που αυτά είχαν θέσει -τόσο εσωτερικά αυτών: κάλυψη κενών, βοήθεια στην κατανόηση των κρατικών δικαίων, όσο και εξωτερικά: συγκρίσεις δικαίων με γνώμονα τα κρατικά δίκαια.

Θα μπορούσε να λεχθεί ότι αφού δημιούργησε τα κρατικά δίκαια, «τέθηκε στην υπηρεσία τους». Ακόμα και αν η συνδρομή του Συγκριτικού δικαίου ήταν καθοριστική για την δημιουργία των κρατικών δικαίων, δεν χρειαζόταν να έχει τόσο ενεργό ρόλο στην λειτουργία τους ούτε να συνδεθεί αναπόσπαστα με τις επιδιώξεις τους. Είναι όμως τόσο απλά τα πράγματα;

Μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα μπορούσε να δοθεί μόνο αν αναλογιστεί κανείς τις συνθήκες εκείνης της εποχής. Ποιά ήταν η θέση του Συγκριτικού δικαίου στον νομικό κόσμο, στου οποίου την δημιουργία συνέβαλε; Η μόνη θέση γι' αυτό ήταν αυτή μιας φαινομενικά αυτόνομης επιστήμης, σύγχρονης με την εποχή της, η οποία στην πραγματικότητα ήταν άρρηκτα συνυφασμένη με το κράτος και το δίκαιό του⁸. Στο πλαίσιο αυτό, έχει γίνει λόγος για ένα «ενσωματωμένο Συγκριτικό δίκαιο» (*droit compare integré*)⁹. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι το Συγκριτικό δίκαιο «παγιδεύτηκε» από το ίδιο του το δημιούργημα.

Από την στιγμή που το Συγκριτικό δίκαιο συνδέθηκε με την κρατική έννομη τάξη, στρατεύθηκε και υπηρέτησε τους στόχους που αυτή είχε θέσει. Απέκτησε, προς τούτο, έναν εθνοκεντρικό προσανατολισμό. Διεξήχθησαν συγκρίσεις δικαίων που δεν συνιστούσαν αποτέλεσμα μιας ειλικρινούς αποτύπωσης των συγκρινόμενων δικαίων αλλά μιας κακόπιστης παρέμβασης επ' αυτών. Η διαδικασία αυτή μεθοδεύθηκε με την διαμόρφωση ενός «κατάλληλου» προς τους σκοπούς που είχαν τεθεί, θεωρητικού πλαισίου. Πρόκειται για ένα θεωρητικό πλαίσιο το οποίο δεν ανταποκρινόταν στην δικαιοκή εμπειρία. Αντίθετα, ήθελε και κατάφερε να διαμορφώσει μια άλλη παράλληλη σ' αυτή. Επί της ουσίας, η θεωρία αυτή συνιστούσε ένα μέσο ελέγχου των αντικειμένων της, των συγκρινόμενων δικαίων. Είναι σαφές ότι η κατεύθυνση αυτή πέραν των κινδύνων που συνεπάγεται για τα συγκρινόμενα δίκαια, συνιστά ταυτόχρονα και περιορισμό του πεδίου έρευνας του Συγκριτικού δικαίου.

Το Συγκριτικό δίκαιο, όπως κατέστη φανερό, δεν προϋπήρχε απλά της δημιουργίας των κρατικών δικαίων αλλά απετέλεσε και αναγκαία συνθήκη για την θεμελίωσή τους.

Napoleon στο: *The Oxford Handbook of Comparative Law* (Mathias Reimann, Reinhard Zimmermann, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 3, 3.

⁸ Αξίζει να σημειωθεί ότι αμφισβητήθηκε από κάποιους ακόμα και η ιδιότητα του Συγκριτικού δικαίου ως επιστήμης. Ο Frederick Pollock στο Διεθνές Συνέδριο Συγκριτικού δικαίου στο Παρίσι, το 1900 υποστήριξε χαρακτηριστικά ότι «το Συγκριτικό δίκαιο...δεν είναι παρά η εισαγωγή της συγκριτικής μεθόδου στο δίκαιο», στο κρατικό δίκαιο, βλ. *Congrès International de droit comparé tenu à Paris du 31 juillet au 4 août 1900. Procès-verbaux des séances et documents*, τόμος I, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1905, 60.

⁹ Βλ. Patrick Glenn, *Vers un droit comparé intégré?* 51 *Revue Internationale de droit comparé* 1999, 841, 841 επ..

Η δημιουργία των κρατικών δικαίων δεν ήταν παρά ένα βήμα στην πορεία του, ακόμα και αν κατέληξε να είναι το επιδραστικότερο.

Το πεδίο έρευνας του Συγκριτικού δικαίου είναι εγγενώς απεριόριστο. Σκόπιμος κρίνεται ένας επαναπροσδιορισμός του ρόλου του. Βρισκόμαστε σε μια περίοδο επιστημολογικά πλεονεκτική, που μας επιτρέπει να δούμε ότι μια περίοδος στην ιστορία του δικαίου -η περίοδος των κρατικών νομικών συστημάτων- φαίνεται να εξαντλείται και άλλες μορφές δικαιοσύνης έκφρασης κερδίζουν όλο και περισσότερο έδαφος¹⁰. Το μονοπώλιο του κρατικού δικαίου διαβρώνεται τόσο από «μέσα» όσο και από «έξω». Εάν το Συγκριτικό δίκαιο επιθυμεί να προσεγγίσει την μέγιστη νοητή δικαιοπραγματοκρίση των συγκρινόμενων δικαίων και να αναδείξει (και) τα μη κρατικά δίκαια, δεν μπορεί να συνεχίσει να βασίζεται στο θεωρητικό πλαίσιο που οδήγησε στον αποκλεισμό τους.

Προκειμένου να εξασφαλιστεί η ανάδειξη των «νοημάτων του δικαίου στις ζωές εκείνων που πρόθυμα αγνοούσε, υπέτασσε, περιθωριοποιούσε ή εξαιρούσε»¹¹, προτείνεται ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο γι' αυτό. Πρόκειται για ένα θεωρητικό πλαίσιο το οποίο δεν σκοπεί στην διαμόρφωση της δικαιοπραγματοκρίσης. Αντίθετα τροφοδοτείται απ' αυτήν και είναι συνεχώς ανοιχτό στις αλλαγές της. Δεν αποτελεί ένα ολοκληρωτικό μέσο στα χέρια του συγκριτικολόγου αλλά ένα μέσο που δύναται να πολλαπλασιάσει τις δυνατότητές του. Η προσέγγιση αυτή ακολουθεί την δικαιοπραγματοκρίση και αποτελεί κινητήρια δύναμή της¹². Δεν συνιστά μια θεωρία που υπόσχεται αλλά την υπόσχεση μιας θεωρίας που γνωρίζει ότι δεν μπορεί να κρατηθεί και η χάρη της συνίσταται ακριβώς σ' αυτό¹³.

Το προτεινόμενο θεωρητικό πλαίσιο δύναται να επεκτείνει το πεδίο ενδιαφέροντος του Συγκριτικού δικαίου. Η χωρική αυτή επέκταση του Συγκριτικού δικαίου και η συνακόλουθη απομάκρυνση από την κυρίαρχη νομική συνείδηση θεωρούνται εξαιρετικά σημαντικές για την θεωρία του δικαίου εν γένει. Άλλωστε, το Συγκριτικό δίκαιο αποτελεί έναν προνομιακό τόπο στοχασμού που δύναται να αναμορφώσει την θεωρία του δικαίου¹⁴.

¹⁰ Βλ. Patrick Glenn, *La tradition juridique nationale*, 55 *Revue Internationale de droit comparé* 2003, 263, 264.

¹¹ Robin West, *Literature, Culture, and Law at Duke University* στο: *Teaching Law and Literature* (Austin Sarat, Catherine O. Frank, Matthew Daniel Anderson, eds.), Modern Language Association, New York, 2011, 98, 100

¹² Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Praise of Theory. Speeches and Essays*, Yale University Press, New Haven, London, 1998, 32.

¹³ «Je suis la promesse qui ne peut être tenue et ma grâce consiste en cela même», βλ. Paul Claudel, *La Ville, Deuxième Version*, Mercure de France, Paris, 1967 (1898), 490.

¹⁴ Βλ. Pascal Richard, *Le jeu de la différence. Réflexions sur l' épistémologie du droit comparé*, Les Presses de l' Université Laval, Quebec, 2007, 15.

Το Συγκριτικό δίκαιο είναι ανεπαρκές όσο μένει στον εθνοκεντρικό του προσανατολισμό. Όπως αναφέρει ο Rodolfo Sacco: «Θα πρέπει να επισπεύσουμε. Έχουμε αργοπορήσει»¹⁵.

A. Ορθόδοξο Συγκριτικό Δίκαιο

Το Συγκριτικό δίκαιο είχε, όπως έχει υποστηριχθεί, επί μακρόν έναν εθνοκεντρικό προσανατολισμό¹⁶. Ο προσανατολισμός του αυτός, όπως είναι φανερό, δεν βασιζόταν στην επιθυμία μιας πιστής αποτύπωσης των υπό σύγκριση δικαίων αλλά στις επιδιώξεις του περιλάλητου «δυτικού κόσμου»¹⁷ επέκτασης και διαιώνισης των δικών του περί δικαίου αντιλήψεων. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι από την καθιέρωσή του ως επιστημονικού κλάδου τον 19^ο αιώνα το Συγκριτικό δίκαιο «επιστρατεύθηκε» προς την επίτευξη αυτού του σκοπού.

Ο τρόπος με τον οποίο το Συγκριτικό δίκαιο συνέβαλε στην πραγμάτωση αυτού του στόχου μπορεί να αναζητηθεί στο θεωρητικό πλαίσιο γύρω από το οποίο ήταν δομημένο, οι επιλογές του οποίου δεν ήταν ούτε τυχαίες ούτε άδολες¹⁸. Στην ως άνω προσέγγιση θα αναφερθούμε με τον όρο «ορθόδοξο Συγκριτικό δίκαιο»¹⁹ ή παραφράζοντας τα λόγια του Christoph Eberhard, «συγκρίσεις δικαίων»²⁰

¹⁵ Rodolfo Sacco, L' enseignement du droit comparé et l' enseignement comparatif du droit στο: Rapports nationaux italiens au XVIe Congrès International du droit comparé, Giuffrè, Milan, 2002, 61, 79

¹⁶ Βλ. Werner Menski, Comparative Law in a Global Context. The Legal Systems of Africa and Asia, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, xi, William Twining, Comparative Law and Legal Theory: The Country and Western Tradition στο: Comparative Law in Global Perspective (Ian Edge, ed.), Transnational Publishers, New York, 2000, 21, 21 επ., Nora Demleitner, Combating Legal Ethnocentrism: Comparative Law Sets Boundaries, 31 Arizona State Law Journal 1999, 737, 737 επ., Maurice Adams, Dirk Heirbaut, Prolegomena to the Method and Culture of Comparative Law στο: The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, Oregon, 2014, 1, 8, Patrick Glenn, Against Method? στο: The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, Oregon, 2014, 177, 184-185, Jacinta Ruru, Concluding Comparatively: Discovery in the English Colonies στο: Discovering Indigenous Land: The Doctrine of Discovery in the English Colonies (Robert Miller, Jacinta Ruru, Larissa Behrendt, Tracey Lindberg, eds.), Oxford University Press, Oxford, New York, 2010, 247, 247.

¹⁷ Στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης, ο όρος «δυτικός κόσμος» ή «Δύση» δεν αναφέρεται παρά μόνο στην δυτική Ευρώπη, μια περιοχή του κόσμου που για πολλούς λόγους, και κυρίως από τον 16^ο αιώνα και έπειτα επεδίωξε και κατάφερε σε μεγάλο βαθμό να επιβάλλει τις δικές της έννοιες και αντιλήψεις στον υπόλοιπο κόσμο.

¹⁸ Για τον λόγο αυτό, οι νομικές σπουδές δεν πρέπει να περιορίζονται στην άκριτη εφαρμογή μιας θεωρίας αλλά θα πρέπει «να εξετάζουν τον τρόπο με τον οποίο σχηματίζεται μια νομική θεωρία», βλ. Elina Moustaira, The Art Work As a Text Through Which to Explore Legal Ideas (Το έργο τέχνης ως κείμενο προς εξερεύνηση νομικών ιδεών), Κοινοδίκιον, 2002, 195, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3197226 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.11.2018), 1, 8.

¹⁹ Ο Pierre Legrand αναφέρεται μ' αυτό τον όρο σε κάποιες κλασσικές προσεγγίσεις του Συγκριτικού δικαίου, οι οποίες οδήγησαν σε πλήθος παρερμηνεύσεων αναφορικά με τα συγκρινόμενα δίκαια. Η αναφορά στον συγκεκριμένο όρο, εν προκειμένω, δεν σημαίνει ότι αυτός έχει το ίδιο περιεχόμενο ή ότι λαμβάνει τις ίδιες διαστάσεις που έδωσε σ' αυτόν ο Γαλλο-Καναδός συγκριτολόγος, βλ. Pierre Legrand, Negative Comparative Law, 10 Journal of Comparative Law 2016, 405, 411 επ..

²⁰ Ο Christoph Eberhard αναφέρεται στο «δίκαιο» με μικρό το γράμμα (δ) όταν εννοεί το κρατικό δίκαιο ενώ στο «Δίκαιο» με κεφαλαίο το γράμμα (Δ) όταν αναφέρεται στο δίκαιο ως ένα δικαϊκό φαινόμενο,

Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί ότι η ως άνω κατεύθυνση αποτελεί έκφραση της «δυτικής διαπολιτισμικής υπεροψίας» (western intercultural arrogance)²¹ στον γνωσιακό χώρο, η οποία οδήγησε σε πληθώρα παρανοήσεων με απειλητικές και συχνά καταστροφικές συνέπειες τόσο για τα συγκρινόμενα δίκαια όσο και για το Συγκριτικό δίκαιο.

α. Εκπορευόμενοι από το κράτος κανόνες ως *tertium comparationis*

Της αναζήτησης ομοιοτήτων και διαφορών μεταξύ των υπό σύγκριση δικαίων προηγείται ο προσδιορισμός από τον συγκριτολόγο του *tertium comparationis*. Ο συγκριτολόγος καλείται να βρει μια «ελάχιστη κοινή ομοιότητα» ανάμεσα στα συγκρινόμενα δίκαια επί τη βάσει της οποίας θα επιχειρηθεί η σύγκριση. Ελλείψει αυτής της ομοιότητας είναι απίθανη η σύγκριση δικαίων. Όπως έχει λεχθεί: «η απόλυτη σύγκριση είναι αδύνατη»²².

Είναι γεγονός ότι ο προσδιορισμός του *tertium comparationis* από τον συγκριτολόγο αποτελεί ένα εγγενώς περιοριστικό και εξαναγκαστικό εγχείρημα προς τα συγκρινόμενα δίκαια. Καθορίζεται δε, σε μεγάλο βαθμό από τις δικαιοκές αντιλήψεις της κοινωνίας στην οποία ανήκει ο συγκριτολόγος. Επί σειρά ετών, αυτό το κοινό σημείο ήταν κάποιος εκπορευόμενος από το κράτος κανόνας. Ο προσδιορισμός του *tertium comparationis* από εκπορευόμενους από το κράτος κανόνες ενέχει τον κίνδυνο να συμβάλει στην διαίωνιση των δυτικών δικαιοκών αντιλήψεων και να αποτρέψει την ανάδειξη νέων. Γεγονός που επαληθεύθηκε μέσω της στάσης του εκάστοτε συγκριτολόγου. Ο συγκριτολόγος θεωρούσε ότι με τον προσδιορισμό αυτής της ομοιότητας δημιουργούσε μια σχέση μεταξύ των δικαίων, η οποία ήταν στατική. Για εκείνον, τεκμαιρόταν ότι η σχέση αυτή ήταν εκεί. Το *tertium comparationis* γινόταν αντιληπτό σαν ένα δεδομένο που θα έπρεπε να κατευθύνει την σύγκριση και να επαληθευθεί. Ο ρόλος του συγκριτολόγου ήταν, έτσι, κυρίως σχολιαστικός προς τον σκοπό επιβεβαίωσης του δεδομένου που είχε τεθεί. Ως εκ τούτου, δεν μας κάνει εντύπωση ότι σε πληθώρα συγκρίσεων η έναρξη και το τέλος της συγκριτικής έρευνας

το οποίο δεν είναι αναγκαστικά συνδεδεμένο με το κράτος. Παραφράζοντας τα λόγια του γίνεται αναφορά εν προκειμένω σε «συγκρίσεις δικαίων» όταν αυτές λαμβάνουν υπόψη τους μόνο τα κρατικά δίκαια και σε «συγκρίσεις Δικαίων» όταν αυτές λαμβάνουν υπόψη τους και τα μη κρατικά δίκαια, βλ. Christoph Eberhard, *Préquis épistémologiques pour une approche interculturelle du Droit. Le défi de l'altérité*, 46 *Droit et cultures* 2003, 9, 9, Christoph Eberhard, *L'anthropologie du Droit: Un itinéraire entre altérité, complexité et interculturelité*, Conférence donnée à l'Université Jules Verne de Picardie, 2002, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberaltcomplinter.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης 13.11.18), 1, 1.

²¹ Elina Moustaira, *Who Needs Comparative Law?! What a question!*, *Comparazione e Diritto Civile*, 2017, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3149502 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.10.2018), 1, 3

²² Ralf Michaels, *Comparative Law by Numbers? Legal Origins Thesis, Doing Business Reports, and the Silence of Traditional Comparative Law*, 57 *The American Journal of Comparative Law* 2009, 765, 785

βρίσκονται στο ίδιο σημείο. Ο συγκριτικολόγος παραμένοντας αγκυλωμένος σ' αυτό, είναι καταδικασμένος στην διατύπωση γενικεύσεων προς τα υπό σύγκριση δίκαια που δεν ανταποκρίνονται στην δικαιοκή εμπειρία.

Συνοψίζοντας, πέραν του ότι ο καθορισμός του *tertium comparationis* αντανάκλα κατ'ανάγκη τις δικαιοκές πεποιθήσεις του συγκριτικολόγου, ο προσδιορισμός του βάσει εκπορευόμενων από το κράτος κανόνων από κοινού με τον ρόλο που ο συγκριτικολόγος θέτει σ' αυτό ως μιας στέρεης γνωσιακής γέφυρας συμβάλλει στην διατήρηση ενός εθνοκεντρικού προσανατολισμού, ο οποίος δρα ηγεμονικά προς τα συγκρινόμενα δίκαια.

β. Νομικός Κεντρισμός, Νομικός Θετικισμός, Νομικός Μονισμός.

Η «Αχίλλειος πτέρνα» του Συγκριτικού δικαίου

«A way of seeing is, indeed, always a way of not seeing»²³

Kenneth Burke

*«To see is therefore paradoxically not only to perceive
but also not to perceive: to actively determine an area as invisible,
as excluded from perception,
as external by definition to visibility»²⁴*

Shoshana Felman

Η προσέγγιση των «αλλοδαπών δικαίων» κατά τις συγκρίσεις δικαίων γινόταν αποκλειστικά με την χρήση της δικαιοκής επιστημολογίας της Δύσης. Σύμφωνα με την εν λόγω δικαιοκή επιστημολογία, το δίκαιο εκπορεύεται από μία πηγή [«νομικός μονισμός» (legal monism)], το κράτος [«νομικός κεντρισμός» (legal centralism)] και ένα *ex ante* κριτήριο -καθορισμένο από το ίδιο- διακρίνει αυτό που είναι δίκαιο από αυτό που δεν είναι [«νομικός θετικισμός» (legal positivism)].

Ουδείς δύναται να αμφισβητήσει τις ως άνω δικαιοκές αντιλήψεις. Το πρόβλημα δεν έγκειται στις δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις *per se* αλλά στο γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκαν με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε να θεωρούνται οι μόνες αληθείς [«δυτικός δικαιοκός επεκτατισμός»]²⁵. Η έρευνα στις αλλοδαπές έννομες τάξεις καθοριζόταν από το τι συνιστά δίκαιο κατά τον «δυτικό κόσμο». Οι δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις ετέθησαν ως μοναδικό και απόλυτο κριτήριο για την ύπαρξη ή όχι

²³ Kenneth Burke, *Permanence and Change. An Anatomy of Purpose*, University of California Press, California, 1935, 70

²⁴ Shoshana Felman, *Writing and Madness (Literature, Philosophy, Psychoanalysis)*, Stanford University Press, Palo Alto, 2003, 209-210

²⁵ Θα πρέπει κανείς να διακρίνει ανάμεσα στις θέσεις του εκάστοτε γνωσιολογικού συστήματος και του τρόπου και του βαθμού που αυτές χρησιμοποιούνται στην πράξη.

δικαίου κατά τις συγκρίσεις δικαίων. Εάν γινόταν αντιληπτό ότι τα υπό σύγκριση δίκαια δεν είχαν δίκαιο, όπως αυτό καθορίζεται από τις δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις, τότε εθεωρείτο ότι υπήρχε παντελής έλλειψη δικαίου ακόμα και αν κάτι τέτοιο ήταν απίθανο. Παρατηρείται ότι η αντίληψη του ισχυρού για το τι συνιστά δίκαιο υπερίσχυε και αναγόταν ως μέτρο των συγκρίσεων. Όπως έχει λεχθεί σχετικά: «εκείνος που έχει το μεγαλύτερο ραβδί έχει και τις περισσότερες πιθανότητες να επιβάλλει τις δικές του ερμηνείες της πραγματικότητας»²⁶. Ωστόσο, δεν πρέπει να παροράται το γεγονός ότι: «έχοντας ως αναφορά τις δικές μας αξίες και έννοιες, σιωπηρά οι αξίες και οι έννοιες των άλλων δομούνται στην πραγματικότητα ως ιεραρχικά κατώτερες»²⁷, αν όχι ως ανύπαρκτες.

Η προσέγγιση των δικαϊκών φαινομένων με την χρήση μόνο της δυτικής επιστημολογίας αποτελεί μια μεροληπτική και αυθαίρετη επιλογή. Πέραν τούτου, η εν λόγω επιστημολογία συνιστά ένα «κλειστό σύστημα γνώσης»²⁸, το οποίο έχει ηγεμονικό χαρακτήρα και αυτό που κάνει είναι να αναπαράγει το κυρίαρχο δικαϊκό πρότυπο. Θα μπορούσε να θεωρηθεί αυτή ως «δικαϊκός γνωσιολογικός μονισμός» ή ως «μονοπολιτισμός της δικαϊκής γνώσης» (monoculture of legal knowledge)²⁹.

I. Δικαϊκός γνωσιολογικός μονισμός

*«Empty eyeballs knew
That knowledge increases unreality, that
Mirror on mirror mirrored is all the show»³⁰
William Butler Yeats*

Η επιστήμη του δικαίου, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην Δύση, μπορεί να απαντήσει σε ορισμένα ερωτήματα, τα οποία αφορούν κάποιους ανθρώπους. Η κριτική που της ασκείται βασίζεται στο γεγονός ότι προσποιείται ότι απαντά σε όλα τα ερωτήματα και

²⁶ Peter Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin, London, 1966, 127

²⁷ Christoph Eberhard, *Towards an Intercultural Legal Theory: the Dialogical Challenge*, 10 *Social and Legal Studies* 2001, 171, 178

²⁸ Η διάκριση ανάμεσα σε «κλειστά» και «ανοιχτά» συστήματα γνώσης γίνεται με βάση το κατά πόσον αυτά αποδέχονται άλλα συστήματα γνώσης. Το κλειστό σύστημα γνώσης δεν δέχεται άλλες μορφές γνώσης, ενώ το ανοιχτό σύστημα γνώσης αποδεχόμενο την σχετικότητα της δικής του γνώσης επιτρέπει την ανάδειξη και την λήψη υπόψη και άλλων.

²⁹ Αν και ο Pierre Legrand αναφέρεται στο καταναγκαστικό εγχείρημα της νέο-αποικιακής επιβολής ενός «μονοπολιτισμού της δικαϊκής γνώσης», υποστηρίζεται εν προκειμένω ότι το φαινόμενο αυτό είχε βαθύτερες και ευρύτερες ρίζες. Αξίζει να σημειωθεί, ότι και ο Boaventura de Sousa Santos αναφέρεται σε ευρύτερο πλαίσιο στην κυριαρχία ενός «μονοπολιτισμού της γνώσης», του «μονοπολιτισμού της σύγχρονης επιστήμης», βλ. Pierre Legrand, *Foreign Law: Understanding Understanding*, 6 *Journal of Comparative Law* 2011, 67, 107, Boaventura de Sousa Santos, *Public Sphere and Epistemologies of the South*, 37 *Africa Development* 2012, 43, 52, Boaventura de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, 30 *Review* 2007, 45, 66.

³⁰ William Butler Yeats, *The Statues στο: The Collected Works of W.B. Yeats, The Poems*, τόμος I, Scribner, New York, 1997, 344-345

για όλους. Θέλει να προβλέπει, να οργανώνει και να επιβλέπει τα πάντα³¹. Δεν υπάρχει, ωστόσο, καμία άχρονη και καθολική έννοια επιστήμης που να είναι σε θέση να διεκπεραιώσει εγχειρήματα σαν τα προηγούμενα. Συνάγεται ακολούθως ότι και η απάντηση στο ερώτημα του «τι είναι δίκαιο» δεν μπορεί να είναι ενιαία³², όπως αυτή φαίνεται να καταφάσκει.

Η ειδοποιός διαφορά της επιστήμης του δικαίου σε σχέση με άλλα συστήματα γνώσης που επιδιώκουν να προσεγγίσουν τα δικαίως φαινόμενα είναι ότι την διαμόρφωσή της την συνόδευσε ένα αφήγημα εγγενούς της ανωτερότητας. Σκοπός αυτού του συστατικού της αφηγήματος ήταν η προώθηση της δικής της αντίληψης για το δίκαιο ως μόνης αποδεκτής. Πώς, όμως, δημιουργήθηκε αυτό το αφήγημα; Η δικαιοκή επιστημολογία της Δύσης έγινε επιδεικτική, θορυβώδης και αλόγιστη. Δεν δέχτηκε ότι η προσέγγιση των δικαιοκών φαινομένων που επιχειρούσε ήταν κατ'ανάγκη μονοδιάστατη. Αντίθετα, παρουσιάζοντάς την ως αντικειμενική επεδίωξε και κατάφερε να την προωθήσει ως την μόνη αληθή προσέγγιση του δικαίου.

Υπό αυτή την έννοια, είναι πολύ πιο κοντά στον μύθο απ' ό τι η ίδια είναι προετοιμασμένη να παραδεχτεί³³. Έχει υποστηριχθεί ότι ο μύθος που δημιούργησε η επιστήμη του δικαίου της Δύσης προς τον σκοπό προώθησης της αντίληψής της για το τι συνιστά δίκαιο ως μόνης αποδεκτής, θα μπορούσε να θεωρηθεί μέρος αυτού που ο Jacques Derrida αποκάλεσε «λευκή μυθολογία»³⁴. Σαν σύστημα έγινε η δική της «θετική» κοινωνική πραγματικότητα στην οποία η θέση των δικών της μύθων δεν μπορούσε να αμφισβητηθεί³⁵. Επισημαίνεται, ωστόσο, ότι ένας τέτοιος μύθος μπορεί να γίνει δεκτός μόνο απ' όσους έχουν αποφασίσει ήδη υπέρ μιας ιδεολογίας ή δεν έχουν εξετάσει επαρκώς τις καταβολές και τα όριά της. Αξίζει να σημειωθεί ότι, η δικαιοκή

³¹ Στο πλαίσιο αυτό ο Γάλλος φιλόσοφος Michel Serres έχει υποστηρίξει ότι: «η επιστήμη είναι καλή, κανείς δεν δύναται να το αρνηθεί, και είμαι ακόμα σίγουρος ότι είναι χίλιες φορές καλύτερη από χίλια άλλα πράγματα που είναι επίσης καλά, αλλά εάν ισχυρίζεται ότι είναι το μόνο καλό και όλο το καλό, και εάν συμπεριφέρεται κατ' αυτό τον τρόπο, τότε εισέρχεται σε μια δυναμική παραφροσύνη. Η επιστήμη θα γίνει σοφή όταν σταματήσει να κάνει όλα όσα μπορεί να κάνει... Είναι πιθανό για τις επιστήμες να γίνουν σοφές. Θα ήταν αρκετό για αυτές να μάθουν να κατανοούν, να επιφυλάσσονται και να κάνουν πίσω», βλ. Michel Serres, *The Troubadour of Knowledge*, The University of Michigan Press, Michigan, 1997, 122.

³² Βλ. Elina Moustaira, *Explicit-Implicit Legal Pluralism* στον: Τόμο στην μνήμη του Αθ. Παπαχρίστου, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2019, 1159, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3196067 (Ημερομηνία πρόσβασης: 14.11.2018), 1, 6.

³³ Αναφερόμενος στην επιστήμη εν γένει, ο Paul Feyerabend υποστηρίζει ότι: οι μύθοι αυτοί είναι αυτοδύναμοι γιατί η λογική δομή τους μας προσφέρει την απόλυτη αλήθεια, βλ. Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, London, 1978, 295, John Preston, Feyerabend, Polity Press, Cambridge, 1997, 78.

³⁴ Βλ. Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law*, Routledge, New York, 1992, x. Ο Derrida σημειώνει ότι: «η λευκή μυθολογία επανασυναρμολογεί και αντικατοπτρίζει τον πολιτισμό της Δύσης: ο λευκός άνθρωπος θεωρεί την δική του μυθολογία -την ινδοευρωπαϊκή μυθολογία, τον δικό του Λόγο, ο οποίος είναι ο μύθος του ιδιώματός του, σαν την καθολική μορφή αυτού που θα πρέπει να ονομάζεται Λογική», βλ. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, 213.

³⁵ Βλ. Drucilla Cornell, *The Thinker of the Future-Introduction to The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice*, 6 *German Law Journal* 2005, 125, 140-141.

μυθολογία -η οποία αποτελεί συχνά επέκταση μιας πολιτικής μυθολογίας- συνιστά σχεδόν πάντα μια ανακατασκευή της ιστορικής μνήμης³⁶. Αυτή η διαδικασία ακολουθήθηκε κυρίως σε περιόδους πολιτικής αναδιαμόρφωσης, όπως αυτή της δυτικής Ευρώπης ανάμεσα στον 16^ο και στον 19^ο αιώνα³⁷.

Δεν υπάρχει, ωστόσο, μόνο ένα σύστημα γνώσης και προσέγγισης των δικαϊκών φαινομένων. Η δυτική δικαϊκή επιστημολογία αποτελεί μόνον ένα -από πληθώρα άλλων, ισότιμων- σύστημα γνώσης. Υπάρχουν περισσότερα, τα οποία πριν «καταστραφούν» από τον δυτικό πολιτισμό ήταν αποτελεσματικά υπό την έννοια ότι κρατούσαν τους ανθρώπους ζωντανούς και έκαναν την ύπαρξή τους κατανοητή³⁸. Στην «καταστροφή» αυτών των γνώσεων καθώς και των πολιτισμών αυτών των πληθυσμών, των μνημών και των αρχέγονων συνδέσμων, του τρόπου σχετίζεσθαι με τους άλλους και με την φύση που αυτή συνεπάγεται, ο Boaventura de Sousa Santos αναφέρεται με τον όρο της «επιστημοκτονίας» (epistemicide)³⁹.

Η επιστήμη του δικαίου στην Δύση, προκειμένου να κατορθώσει να επιβληθεί, δεν δίστασε να αγνοήσει ή ακόμα και να αρνηθεί «μη πρόσφορα» επιχειρήματα που αναφέρονται στην επιμονή του δικαίου ως τοπικής γνώσης⁴⁰. Η δημιουργία της, ακολούθως, δεν συνιστά παρά μια τεχνητή διαδικασία που βασίστηκε σε πράξεις εξαίρεσης. Κατέστειλε άλλα δικαϊκά φαινόμενα και δεν έλαβε υπόψη της άλλες περι δικαίου γνώσεις μέσω της επιβολής προαπαιτούμενων και παραμέτρων καθορισμένων από το δυτικό πνεύμα. Ό, τι δεν υπαγόταν σ' αυτά εξαιρέθηκε και εισήχθη στο χώρο της άγνοιας. Η επιστήμη δικαίου της Δύσης λειτούργησε με μια επιλεκτική ορατότητα τόσο ώστε να είναι μέρος αυτού που ονομάζεται «επιστημολογία της τυφλότητας» (epistemology of blindness)⁴¹.

Καθίσταται φανερό ότι η επιστημονική γνώση που μας έφερε εδώ δεν είναι δυνατόν να μας βγάλει από εδώ. Η δυτική δικαϊκή επιστημολογία είναι ανεπαρκής, όπως και κάθε επιστημολογία, η οποία μένει εντός των τειχών της. Κάθε δικαϊκή επιστημολογία έχει τα όριά της. Δεν αποτελεί ένα άχρονο και ατοπικό γνωσιολογικό σύστημα, το

³⁶ Η ανακατασκευή της ιστορικής μνήμης έχει υποστηριχθεί ότι παραμένει μια παλαιά και αποτελεσματική μέθοδος πολιτικής προπαγάνδας, βλ. Eric Heinze, *Selecting the Memory, Controlling the Myth: The Propaganda of Legal Foundations in Early Modern Drama*, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2715696 (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.11.2018), 1, 15.

³⁷ Βλ. Emmanouel Melissaris, *The More the Merrier*, 13 *Sociological and Legal Studies* 2004, 57, 59.

³⁸ Βλ. Paul Feyerabend, *Killing Time. The Autobiography of Paul Feyerabend*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1995, 143.

³⁹ Βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South and the future*, 1 *From the European South* 2016, 17, 18.

⁴⁰ Βλ. Pierre Legrand, *On the Singularity of Law*, 47 *Harvard International Law Journal* 2006, 517, 522.

⁴¹ Βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Toward an Epistemology of Blindness. Why the New Forms of "Ceremonial Adequacy" neither regulate nor emancipate*, 4 *European Journal of Social Theory* 2001, 251, 251 επ.. Είναι χαρακτηριστικά -αν και σε άλλο πλαίσιο- τα λόγια του Πορτογάλου συγγραφέα José Saramago: «Γιατί τυφλωθήκαμε, Δεν ξέρω, ίσως μια μέρα να καταφέρουμε να μάθουμε τον λόγο, θέλεις να σου πω αυτό που νομίζω, Λέγε, Νομίζω ότι δεν τυφλωθήκαμε, νομίζω ότι είμαστε τυφλοί, τυφλοί που βλέπουν, τυφλοί που δεν βλέπουν και ας βλέπουν», βλ. José Saramago, *Περί Τυφλότητας (Ensaio Sobre a Cegueira)*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2010, 381.

οποίο δύναται να εφαρμόζεται αδιακρίτως. Η μη σωστή εκτίμηση ή η άρνηση αυτών των ορίων, μπορεί να καταστεί ιδιαίτερα επικίνδυνη κατά τις συγκρίσεις δικαίων.

Η απόρριψη του «δικαιικού γνωσιολογικού μονισμού» που αυτή υπογραμμίζει συνιστά μια δύσκολη αλλά πολύτιμη διαδικασία. Δύσκολη γιατί η ασφάλεια που προσέφερε δίνει την σειρά της σε μια αβεβαιότητα. Πολύτιμη, όμως, γιατί η αβεβαιότητα αυτή μπορεί να εμπλουτίσει ανυπολόγιστα το «οπλοστάσιο» του συγκριτικολόγου. Ο δικαϊκός κόσμος δεν είναι ένας κόσμος με περιορισμένες πιθανότητες, όπως αυτή φαίνεται να προκρίνει. Προτού όμως φτάσουμε ως εκεί κρίνεται απαραίτητη η ανασκόπηση της ιστορίας διαμόρφωσής της. Πώς δημιουργήθηκε και με ποιο τρόπο απέκτησε έναν τόσο ενεργό και πρωταρχικό ρόλο στον καθορισμό των δικαϊκών φαινομένων;

ι.Ιστορικές καταβολές. Η Απώλεια της Μνήμης

Η διαμόρφωση της σύγχρονης επιστήμης του δικαίου στην Δύση έλαβε χώρα κατά τον 19ο αιώνα. Η δημιουργία της ήταν μια πολύπλοκη και πολυπαραγοντική διαδικασία, η οποία απετέλεσε ουσιαστικά αποτέλεσμα ιστορικών και κοινωνικών διεργασιών που είχαν προηγηθεί.

Μέχρι τον 16^ο αιώνα, η εκκλησία ήταν ο κύριος ρυθμιστής της ανθρώπινης ζωής. Η πίστη και ο σεβασμός σ' αυτήν εξασφάλιζαν στον άνθρωπο ασφάλεια και σταθερότητα. Κατά την διάρκεια του 16^{ου} αιώνα δημιουργείται αντίδραση εντός της καθολικής εκκλησίας και μεγάλοι πληθυσμοί -Λουθηρανοί, Καλβινιστές, Αγγλικανοί- διαμαρτύρονται για τα λάθη της καθολικής εκκλησίας και κατ' επέκταση του καθολικού ηγεμόνα και αποσπώνται δημιουργώντας τις δικές τους ανεξάρτητες εκκλησίες. Η οξύτατη αμφισβήτηση των παγιωμένων θέσεων της εκκλησίας, οι αντιδράσεις των διαμαρτυρούμενων καθώς και οι συγκρούσεις που ακολούθησαν δίχασαν τους ανθρώπους. Δημιουργήθηκαν έριδες και έλλειψη σταθερότητας. Ένα κύμα ανασφάλειας κάλυψε όλη την δυτική Ευρώπη. Υπήρχε η πεποίθηση ότι τα θεμέλια πάνω στα οποία βάσιζαν την ζωή τους τόσα χρόνια είχαν κλονιστεί.

Ο παράδεισος της απολεσθείσας βεβαιότητας έπρεπε να αναζητηθεί κάπου αλλού. Αναγκαίο αντίβαρο της ανασφάλειας που είχαν δημιουργήσει οι θρησκευτικές συγκρούσεις συνεπεία της Θρησκευτικής Μεταρρύθμισης του 16^{ου} αιώνα απετέλεσε -σε φιλοσοφικό επίπεδο- η ανάδειξη της έννοιας του «ορθολογισμού»⁴² τον 17^ο αιώνα και -σε πολιτικό επίπεδο- η σταδιακή μετατόπιση του κέντρου βάρους στο κράτος-

⁴² Ο Πορτογάλος ποιητής και συγγραφέας Fernando Pessoa έχει επισημάνει σχετικά ότι: «το να περνάς από τις οπτασίες της πίστης στα φαντάσματα της λογικής, είναι απλώς σαν να σου αλλάζουν κελί... μεγαλοθυμικές ιδέες και κοινωνικές ανησυχίες- είδωλα και αυτά», βλ. Fernando Pessoa, Το βιβλίο της Ανησυχίας (Livro do Desassossego), τόμος I, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 2004, 65.

έθνος⁴³. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, η ενίσχυση της κρατικής κυριαρχίας δεν οφείλεται μόνο σε εσωτερικές διεργασίες, υποβοηθήθηκε και από τις απαιτήσεις της αποικιακής επέκτασης. Όπως έχει λεχθεί, τόσο η εξωτερική όσο και η εσωτερική κυριαρχία ξεκίνησε να αλλάζει προς το μητροπολιτικό κέντρο⁴⁴.

Παρόλο που το εθνικό κράτος καλούνταν να αποτελέσει το θεμέλιο της ζωής εν κοινωνία, κάτι τέτοιο δεν ήταν εύκολο. Κι αυτό γιατί, οι ρητορικοί σκοποί που είχαν εκφραστεί δεν ανταποκρίνονταν στην περίοδο αυτή κοινωνικό-δημογραφικά. Τα κράτη δεν ήταν την περίοδο αυτή ομοιογενείς οντότητες. Αντίθετα, αποτελούνταν από ετερόκλητους μεταξύ τους εθνικούς πληθυσμούς. Έτσι, θα μπορούσε να λεχθεί ότι η κρατική ενότητα ήταν περισσότερο ένα ιδεώδες που έπρεπε να επιτευχθεί. Το κράτος προκειμένου να επεκτείνει την επιρροή του και να αναπτύξει την εξουσία του σε βαθιά ετερογενείς κοινωνίες, έπρεπε να αποδυναμώσει και να αρνηθεί τις ενδιάμεσες κοινότητες με τις οποίες συνδέονταν τα άτομα και να διαιωίσει ένα μύθο ενότητας.

Προκειμένου να μειωθεί αυτή η ποικιλομορφία την οποία το κράτος αδυνατούσε να ελέγξει, εκφράστηκε η επιθυμία δημιουργίας «εθνικής ταυτότητας». Η δημιουργία εθνικής ταυτότητας δεν ήταν μια φυσική ή άδολη διαδικασία. Επιδιωκόταν μέσω αυτής ο έλεγχος και ο συντονισμός των ποικίλων εθνικοτήτων υπό μία κεντρικά οργανωμένη πολιτική εξουσία, το κράτος. Γι' αυτόν τον λόγο έχει γίνει αναφορά στο έθνος ως «φανταστική κοινότητα» (imagined community)⁴⁵ και «επινοημένη παράδοση» (invented tradition)⁴⁶.

Παράλληλα, η θεωρία συναισθανόμενη τις κοινωνικές αλλαγές επιχείρησε να συμβιβάσει τον πολιτικό στοχασμό με την νέα κοινωνική πραγματικότητα. Σημαντική

⁴³ Καταλυτικό ρόλο στην δημιουργία των σύγχρονων κρατών έπαιξε η σύναψη της Συνθήκης της Βεσφαλίας, το 1648. Με την Συνθήκη αυτή, η Ευρώπη χωρίστηκε σε ανεξάρτητα, κοσμικά, κυρίαρχα κράτη. Όσον αφορά τις θρησκευτικές διενέξεις που είχαν προηγηθεί, η Συνθήκη της Βεσφαλίας επανέφερε τον κανόνα που είχε συμφωνηθεί στην Συνθήκη του Augsburg, το 1555. Η Συνθήκη του Augsburg καθιέρωνε την αρχή «cujus regio, ejus religio», ήτοι ότι σε κάθε γερμανικό κράτος η θρησκεία του ηγεμόνα είναι και το θρήσκευμα των πολιτών. Όσοι αποτελούσαν θρησκευτική μειονότητα, μπορούσαν να μεταβούν σε άλλο κράτος. Η Συνθήκη αυτή παραχωρούσε την δυνατότητα αυτή, ωστόσο, μόνο στους Λουθηρανούς. Οι υπόλοιποι προτεστάντες έπρεπε να περιμένουν την αναγνώριση της δυνατότητάς τους αυτής από την Συνθήκη της Βεσφαλίας. Θα πρέπει να σημειωθεί, επίσης, ότι οι προβλέψεις της Συνθήκης της Βεσφαλίας αφορούσαν σε μεγαλύτερη χωρική έκταση καθώς δεν περιοριζόταν μόνο στα εδάφη της σημερινής Γερμανίας.

⁴⁴ Βλ. Douglas Osler, *The Myth of European Legal History*, 16 *Rechtshistorisches journal* 1997, 393, 409-410.

⁴⁵ Το έθνος αποτελεί κατά τον Benedict Anderson μία «φανταστική κοινότητα» υπό την έννοια ότι «κανένα μέλος ακόμη και του μικρότερου έθνους δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη... ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως καθένα έχει την αίσθηση ότι ανήκει σ' αυτό», βλ. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, New York, 2006, 6.

⁴⁶ Πρόκειται τόσο για παραδόσεις που στην πραγματικότητα έχουν επινοηθεί και έχουν τεθεί επισήμως όσο και για παραδόσεις που έχουν αναδυθεί με λιγότερο ανιχνεύσιμο τρόπο μέσα σε μια σύντομη χρονική περίοδο και έχουν καθιερωθεί εξαιρετικά γρήγορα. Χαρακτηριστικό τους γνώρισμα είναι ότι προσπαθούν, όπου αυτό είναι εφικτό, να δημιουργήσουν μια συνέχεια με ένα κατάλληλο ιστορικό παρελθόν, βλ. Eric Hobsbaum, *Inventing Traditions στο: The Invention of Tradition* (Eric Hobsbaum, Terence Ranger, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 1, 1, 13-14.

προς τους σκοπούς που είχαν τεθεί, ήταν η διατύπωση των θεωριών του «κοινωνικού συμβολαίου». Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ως όρος περιλαμβάνει ποικίλες -ως προς τα μέσα που χρησιμοποιούσαν⁴⁷- θεωρίες που αναπτύχθηκαν από τον 17ο έως και τον 19ο αιώνα. Ωστόσο, κοινός σκοπός όλων ήταν η θεμελίωση της εξουσίας του κράτους και του δικαίου του.

Τα ως άνω γεγονότα δεν θα μπορούσαν να αφήσουν ανεπηρέαστο τον χώρο του δικαίου. Άλλωστε οι δικαικές ρυθμίσεις αποτελούν πάντοτε αντανάκλαση των ιστορικών εμπειριών της εποχής. Η επιρροή τους, όπως είναι λογικό, ήταν περισσότερο εμφανής στις χώρες του επονομαζόμενου «ηπειρωτικού δικαίου» (civil law). Η αναδιαμόρφωση του δικαίου θεωρήθηκε ως ένας από τους τρόπους με τους οποίους το κράτος θα μπορούσε να κατορθώσει την πολυπόθητη ενότητα και μέσω αυτής να επιβληθεί.

Εκφράζεται η επιθυμία δημιουργίας ενός εξορθολογισμένου δικαίου⁴⁸ με κέντρο βάρους, το κράτος-έθνος⁴⁹. Το δίκαιο καλούνταν να απομακρυνθεί από τον κόσμο των γεγονότων και να οδηγηθεί σε μια ορθολογική συστηματοποίηση⁵⁰. Αποφασιστικής

⁴⁷ Ο Thomas Hobbes στο έργο του, *Λεβιάθαν (Leviathan)*, διαβλέπει την αιτία εμφάνισης του κυρίαρχου στην επιθετικότητα της ανθρώπινης φύσης. Ο John Locke, αναγνωρίζοντας μια τάση κοινωνικότητας ως εγγενές στοιχείο της ανθρώπινης φύσης, υποστηρίζει ότι το συμβόλαιο δεν έρχεται να ελέγξει ή να υποτάξει την κοινωνία αλλά να αξιοποιήσει την κοινωνικά προσδιορισμένη ανθρώπινη φύση.

⁴⁸ Στις μέρες μας, η βούληση διαμόρφωσης ενός εξορθολογισμένου δικαίου έχει δεχθεί κριτικές καθώς θεωρείται ότι εξυπηρετούσε ως επί το πλείστον την πρόθεση σύνθεσης σε μια ενότητα πλειόνων δικαίων. Ο Michel Alliot, εξετάζοντας την απαίτηση ενός «λογικού» δικαίου, υποστηρίζει ότι το δίκαιο δεν μπορεί να περιοριστεί σε όρια «ορθολογικότητας». Ο ορθολογισμός μιας πράξης ή ενός κανόνα είναι ένας από τους τρόπους, όπως επισημαίνει, απόκτησης ομοφωνίας. Όπως ο Άγγλος ιστορικός και φιλόσοφος Robin George Collingwood έχει υποστηρίξει, το χαρακτηριστικό του ορθολογισμού είναι η ενότητα του παγκόσμιου και του τοπικού ή η ενότητα των αντιθέτων εν γένει. Ο Γάλλος φιλόσοφος Emmanuel Levinas, ομοίως, έχει αναφέρει ότι ο ορθολογισμός της γνώσης αντιστοιχεί στην απόλυτη μονάδα. Πρόκειται, όπως έχει υποστηρίξει ο Christoph Eberhard, περί της «απολυταρχίας του ορθολογισμού». Ο ορθολογισμός πιστεύει ότι όλη η πραγματικότητα μπορεί να εξαντληθεί στην ενότητα που αυτός εξασφαλίζει. Βλ. Michel Alliot, *Anthropologie et Juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit*, 6 Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris 1983, 83, 86, Robin George Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1946, 196-197, Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Columbia University Press, New York, 1999, 13-14, Christoph Eberhard, *Towards an Intercultural Legal Theory: the Dialogical Challenge*, 10 *Social and Legal Studies* 2001, 171, 187.

⁴⁹ Η ανάδυση των σύγχρονων κρατών συνοδεύτηκε από μια μεταστροφή στην έως τότε αντίληψη του «δικαίου». Παραγνωρίστηκε η σημασία των προγενέστερων μορφών δικαίου, προκειμένου το δίκαιο να οδηγηθεί στην αποκλειστική και μακρά σύνδεσή του με το κράτος. Η μεταστροφή αυτή δεν έλαβε χώρα, όπως είναι λογικό, την ίδια περίοδο σε όλα τα μέρη του κόσμου. Το αποκαλούμενο «εθμικό» ή «θηρσκευτικό» δίκαιο εξακολουθεί να θεωρείται αυτοτελής μορφή δικαίου σε πολλά μέρη του κόσμου. Βλ. Brian Tamanaha, *A vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from «Living law»*, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No 10-10-05, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1689669 (Ημερομηνία πρόσβασης: 03.01.2019), 1, 17.

⁵⁰ Όπως αναφέρθηκε, η επιθυμία αυτή παρατηρήθηκε κατά κύριο λόγο στις χώρες του «ηπειρωτικού δικαίου» (civil law). Οι χώρες του «αγγλοσαξονικού δικαίου» (common law) συνέχισαν να είναι επικεντρωμένες στα γεγονότα. Η διαφορά τους μπορεί να ιδωθεί με ιστορικούς και φιλοσοφικούς όρους ως διάκριση μεταξύ του ορθολογισμού -ο οποίος αναπτύχθηκε στην ηπειρωτική Ευρώπη από τους: Descartes, Spinoza, Leibniz- και του εμπειρισμού -ο οποίος αναπτύχθηκε στην Αγγλία από τους: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Bacon.

σημασίας προς την επίτευξη τούτου ήταν η καθιέρωση του δικαίου ως επιστήμης. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι, η έννοια του ορθολογισμού, η καθιέρωση του δικαίου ως επιστήμης και η διαμόρφωση των κρατών-εθνών ανέπτυξαν μια ιδιότυπη συμμαχία, η οποία έμελλε να σημαδέψει τον δυτικό -και όχι μόνο- πολιτισμό εν γένει και το δίκαιο εν είδει.

Τον 19^ο αιώνα κάθε κλάδος καλείται να αποδείξει εαυτόν ως επιστήμη. Υπό τις πιέσεις συστηματικότητας και συνοχής που ένα τέτοιο εγχείρημα απαιτούσε, το δίκαιο έπρεπε να εμφανίζεται ως ένα κλειστό σύστημα. Το κλείσιμο αυτό επιχειρήθηκε με την διαμόρφωση μιας θετικιστικής αντίληψης του δικαίου με κέντρο το κράτος⁵¹. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «το μεγαλύτερο και πιο επιτυχημένο κλείσιμο στην ιστορία αποτελεί το σύγχρονο δυτικό κράτος και οι συγκεκριμένες τεχνικές του να ελέγξει τις πηγές του δικαίου»⁵².

1. Κωδικοποίηση του δικαίου

Το πρώτο βήμα προς τον σκοπό της συστηματοποίησης του δικαίου απετέλεσαν οι κωδικοποιήσεις κυρίως αυτές του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Η σημαντικότερη νεότερη κωδικοποίηση ήταν αυτή της Γαλλίας. Το 1804 συντάσσεται ο «Αστικός Κώδικας των Γάλλων», ο οποίος μετά την αναδημοσίευσή του το 1807 μετονομάζεται σε «Ναπολεόντειο Αστικό Κώδικα». Η σύνταξή του βασίστηκε: α. στην καταγραφή και μείωση των εθίμων που προϋπήρχαν -κυρίως των εθίμων του Παρισίου, β. στο Corpus Juris Civilis του Ιουστινιανού, γ. σε ορισμένα βασιλικά διατάγματα που είχαν διατηρηθεί καθώς και δ. σε κανόνες που είχαν τεθεί σε ισχύ μετά την Γαλλική επανάσταση⁵³. Οι πεφωτισμένοι νομομαθείς -François Denis Tronchet, Félix Julien Jean Bigot de Preameneu, Jean Étienne Marie Portalis, Jacques de Malleville- οι οποίοι είχαν αναλάβει την σύνταξή του θεωρήθηκε ότι κατάφεραν να ελέγξουν το χάος και να δημιουργήσουν μια λογικά σχεδιασμένη έννομη τάξη κοιτάζοντας τον κόσμο από το κεντρικό παρατηρητήριο ενός κλειστού «Πανοπτικού»⁵⁴. Ο περιώνυμος «Ναπολεόντειος Αστικός Κώδικας» απετέλεσε ένα μεγαλειώδες έργο της εποχής. Ένας εκ των συντακτών του, ο Portalis αναφέρθηκε σ' αυτόν ως «περιστύλιο της γαλλικής νομοθεσίας».

Η κωδικοποίηση του δικαίου κατόρθωσε να επιτύχει την μετάβαση του δικαίου από ένα περιγραφικό σε ένα αξιωματικό επίπεδο. Έχει υποστηριχθεί, μάλιστα, ότι οι

⁵¹ Βλ. Helge Dedek, *Stating Boundaries: The Law, Disciplined* στο: *Stateless Law. Evolving Boundaries of a Discipline* (Helge Dedek, Shauna Van Praagh, eds.), Routledge, London, New York, 2016, 8, 11.

⁵² Thomas Duve, *Legal Traditions: A Dialogue between Comparative Law and Comparative Legal History*, 6 *Comparative Legal History* 2018, 15, 25

⁵³ Βλ. Ελίνα Μουσταίρα, *Συγκριτικό δίκαιο*, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2012, 56.

⁵⁴ Το Πανοπτικόν του Bentham χρησιμοποιείται ως μεταφορά μιας ορθολογικής και σε τάξη νεωτερικής κοινωνίας, βλ. Gary Sauer-Thompson, Joseph Wayne Smith, *The Unreasonable Silence of the World. Universal Reason and the Wreck of the Enlightenment Project*, Ashgate, Aldershot, 1997, 204.

προβλέψεις του κώδικα ήταν ανάλογες με τα μαθηματικά αξιώματα⁵⁵. Το δίκαιο ήταν πλέον λογικό, συνεκτικό⁵⁶, ολοκληρωμένο, σταθερό και αμετάβλητο. Ο Γάλλος νομικός Jean Carbonnier είχε χαρακτηριστικά αναφερθεί στον Ναπολέοντιο Κώδικα ως «σύμβολο του σταματημένου χρόνου»⁵⁷. Η συστηματοποίηση του δικαίου μέσω των κωδικοποιήσεων ήταν εκείνη που εξασφάλισε την επιστημονικότητα του ηπειρωτικού δικαίου⁵⁸.

Επισημαίνεται ότι η κωδικοποίηση του δικαίου είχε και ένα συμβολικό χαρακτήρα. Ο κώδικας συμβόλιζε την είσοδο του ατόμου σε μια τάξη, την λογική τάξη του κράτους⁵⁹. Η κωδικοποίηση του δικαίου απετέλεσε υλοποίηση της φιλοδοξίας οργάνωσης του δικαίου από το κράτος. Μέσω αυτής το κράτος, θα μπορούσε πλέον να κατορθώσει την καθιέρωσή του ως της πιο ισχυρής μορφής πολιτικής οργάνωσης.

Από τον 19^ο αιώνα και έπειτα, το δίκαιο σταδιακά περιορίζεται σε αποκλειστικό προνόμιο του κράτους⁶⁰. Το κρατικό δίκαιο απορροφά όλα τα προϋπάρχοντα δικαίκα

⁵⁵ Ειδικότερα, θεωρείται ότι η δομή των κανόνων δικαίου που περιέχονταν σ' αυτόν ήταν βασισμένη στις αρχές της γεωμετρίας. Αφορμώμενος από αυτήν την διαπίστωση, ο Yoshiuki Noda χαρακτηρίζει το δυτικό δίκαιο ως «δίκαιο του γεωμετρικού πνεύματος» (the law of the geometric mind) και το αντιπαραβάλλει με το ιαπωνικό δίκαιο το οποίο χαρακτηρίζει ως «δίκαιο του λεπτού πνεύματος» (law of the subtle mind), βλ. Yoshiuki Noda, *The Far Eastern Conception of Law*, 2 *International Encyclopedia of Comparative Law* 1971, 120, 120 επ.. Την αντίθεσή του στην άποψη αυτή εξέφρασε ο Jean-Louis Bergel. Διατείνεται ότι: «η μαθηματική λογική συνεπάγεται όχι μόνο μια αξιωματική παρουσίαση και μια απαγωγική μέθοδο, αλλά επίσης συμβολισμό που αντικαθιστά τον λογισμό βασισμένο σε σήματα από τον λογισμό βασισμένο σε ιδέες, με τέτοιο τρόπο που η απαγωγή μαθηματικού τύπου είναι ακαθόριστης εφευρετικότητας». Οι αρχές και τα αξιώματα του θετικού δικαίου, σύμφωνα με τον ίδιο, προέρχονται από άλλες ενασχολήσεις. Ως εκ τούτου, υποστηρίζει ότι είναι λογικά ασυνεπής η άποψη περί της μαθηματικής μορφής του θετικού δικαίου, βλ. Jean-Louis Bergel, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, 1999, 273.

⁵⁶ Ο Denys de Bechillon είχε αναφερθεί στο ενοποιητικό αποτέλεσμα που επιφέρει η σύνταξη κάθε κώδικα. Όπως έχει υποστηρίξει: «ο Κώδικας, ουδείς δύναται να το αμφισβητήσει, θα πρέπει να εμφανίζεται ως θεμελιωδώς Ένας» (*Le Code, nul n'en doute, doit apparaître comme fondamentalement Un*), βλ. Denys de Béchillon, *L'imaginaire d'un code*, 27 *Droits* 1998, 173, 175.

⁵⁷ Βλ. Jean Carbonnier, *Le code civil στο: Les Lieux de la memoire* (Pierre Nora, ed.), La Nation, II, Gallimard, Paris, 1986, 308, 308 επ..

⁵⁸ Βλ. Pierre Legrand, *Antivonbar*, 1 *Journal of Comparative Law* 2006, 13, 28.

⁵⁹ Βλ. Pierre Issalys, *La loi dans le droit: tradition, critique et transformation*, 33 *Les Cahiers de droit* 1992, 665, 681-682, Peter van den Berg, *The Politics of European codification. A history of the unification of Law in France, Prussia, the Austrian monarchy and the Netherlands*, Europa Law Publishing, Groningen, 2007.

⁶⁰ Εξαιρετικά ενδιαφέρουσες είναι οι εξής σκέψεις του Gérard Timsit: «όταν οι άνθρωποι αντικατέστησαν τον Θεό από το Κράτος, δεν εγκατέλειψαν...ωστόσο, την ιδέα ενός δικαίου που συνιστούσε τον λόγο του Θεού, ενός Θεού εκκοσμικευμένου, ο οποίος παρέμενε ανώτερος, πανταχού παρών, παντογνώστης και κυρίαρχος. ...Συλλογιστείτε αυτή την παράξενη θεωρία του θετικισμού που θριαμβεύει... . Αυτές οι σκέψεις καταλήγουν αναγκαία σε αυτό που πιστεύω ότι μπορώ να αποκαλέσω μονολογισμό του κανονιστικού συστήματος, την ύπαρξη μιας και μόνο λογικής, κάθετης και ιεραρχικής που βρίσκεται στο εσωτερικό των κανονιστικών συστημάτων», βλ. Gérard Timsit, *Archipel de la norme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 10-11. Ο μονολογισμός του κανονιστικού συστήματος θεωρείται συνέχεια και μετεξέλιξη του μονοθεϊσμού, ο οποίος σχετίζεται, αντίστοιχα, πολιτικά με την μοναρχία των ιουδαϊκών βασιλείων του 10ου αιώνα. Η μοναρχία, ο μονοθεϊσμός καθώς και ο μονολογισμός του κανονιστικού συστήματος, όπως αναφέρει ο Γάλλος αρχαιολόγος και ιστορικός Paul Veyne, μοιράζονται το ελληνικής προελεύσεως πρόθεμα «μόνος», και αποτελούν εκδηλώσεις της ευρύτερης τάσης προς την μονολατρεία, βλ. Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, éditions Armand Colin, Paris, 2007 παρατίθεται στο: Étienne Le Roy, *Pourquoi, en Afrique, "le droit"*

συστήματα και μονολογεί περί της ανωτερότητάς του⁶¹. Γίνεται η προεξέχουσα πραγματικότητα και ο αμείλικτος σκοπός της εξέλιξης. Εάν αφήνει χώρο σε άλλες μορφές δικαίου, αυτές θα παρουσιάζονται ως «φαινόμενα παρακμής»⁶². Άλλωστε, η αναγνώρισή τους θα συνεπαγόταν την διάβρωση της αποκλειστικότητας του κρατικού δικαίου. Ο μονόλογος του κράτους ήταν αναγκαίος γι' αυτό προκειμένου να μπορεί να συνεχίσει να επιβάλλεται⁶³.

2. Θεωρητική αποτύπωση του νομικού θετικισμού

Παρά το γεγονός ότι το αποφασιστικό βήμα προς μια θετικιστική αντίληψη του δικαίου εντοπίζεται στην κωδικοποίησή του, αναγκαία κρίθηκε στην πορεία η αποτύπωσή της σε μια συστηματική θεωρία.

Σκαπανείς της θεωρίας του νομικού θετικισμού ήσαν: ο Jeremy Bentham και ο John Austin⁶⁴. Σύμφωνα με τον Bentham και τον Austin, το δίκαιο προέρχεται από την βούληση του κυρίαρχου⁶⁵. Ο κυρίαρχος είναι ένα άτομο ή μια ομάδα ανθρώπων των

refuse-t-il toujours le pluralisme que le communautarisme induit?, 40 *Anthropologie et Sociétés* 2016, 25, 32.

⁶¹ Η ανάδυση των κρατικών δικαίων είναι σύμφωνα με τον Marc Galanter ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά του σύγχρονου κόσμου. Τα κρατικά δίκαια ενοποίησαν και μετακίνησαν όλο το προηγούμενο ποικιλόμορφο σύνολο κανονιστικών τάξεων, βλ. Marc Galanter, *Justice in Many Rooms: Courts, Private Ordering and Indigenous Law*, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 1, 19, Mariano Croce, *Does Legal Institutionalism rule out Legal Pluralism?* *Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order*, 7 *Utrecht Law Review* 2011, 42, 45.

⁶² Βλ. G.C.J.J. van den Bergh, *The Concept of Folk Law in Historical Context: A brief outline* στο: *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds), τόμος I, The University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 5, 17.

⁶³ Βλ. William Conklin, *The Phenomenology of Modern Legal Discourse. The Juridical Production and the disclosure of suffering*, Ashgate Dartmouth, Aldershot, 1998, 6.

⁶⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί ότι παρόλο που ο Jeremy Bentham και ο John Austin ήταν εκείνοι οι οποίοι θεμελίωσαν θεωρητικά το αποκαλούμενο «θετικό δίκαιο», δεν αναφέρθηκαν οι ίδιοι στο σύνολο των απόψεών τους με τον όρο «νομικός θετικισμός». Η χρήση του όρου «νομικός θετικισμός», για την περιγραφή των θεωριών τους για το δίκαιο εμφανίστηκε μόλις στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Πιο συγκεκριμένα, άρχισε να καθιερώνεται από την δημοσίευση το 1940 της κριτικής την οποία άσκησε ο Lon Fuller στις θεωρίες αυτών, στο έργο του «*Το Δίκαιο σε Αναζήτηση του Εαυτού του*» (*Law in Quest of Itself*). Στο έργο του αυτό ο Fuller άσκησε κριτική στις θεωρίες των: Thomas Hobbes, Jeremy Bentham και John Austin, τις οποίες και ενοποίησε υπό τον όρο «νομικός θετικισμός», βλ. Frederick Schauer, *Positivism before Hart*, 24 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2011, 455, 457, Anthony Sebok, *Legal Positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1998, 2.

⁶⁵ Η έννοια της κυριαρχίας, ωστόσο, είναι εγγενώς παράδοξη. Ποιός έδωσε στον κυρίαρχο το δικαίωμα να διατάζει; Ο Immanuel Kant έχει σχετικά αναφέρει: «απ' όσο γνωρίζουμε, κανένας φιλόσοφος δεν έχει αναγνώρισει την πιο παράδοξη απ' όλες τις παράδοξες προτάσεις: την πρόταση ότι η απλή ιδέα της κυριαρχίας πρέπει να με περιορίζει να υπακούω στον κύριο, στον άρχοντά μου -οποιοσδήποτε και αν τον έχει θέσει σαν κύριο μου- χωρίς να ερωτηθώ ποιος του έχει δώσει το δικαίωμα να με διατάζει», βλ. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 175. Με τον παράδοξο χαρακτήρα των θεωριών κυριαρχίας έχει ασχοληθεί και ο Karl Popper. Πιο συγκεκριμένα αναφέρεται στην θεωρία της «ανέλεγκτης» κυριαρχίας. Υποστηρίζει ότι κάθε πολιτική εξουσία είναι πρακτικά ανέλεγκτη. Κι αυτό γιατί κρύβει μια ασυνέπεια, τόσο εμπειρική όσο και λογική. Έτσι, υποστηρίζει ότι το λιγότερο που μπορεί να απαιτηθεί είναι ότι δεν θα πρέπει να υιοθετείται χωρίς προσεκτική αξιολόγηση άλλων πιθανοτήτων, βλ. Karl Popper, *The Paradoxes of Sovereignty* (1945) στο: Karl Popper, *Selections* (David Miller, ed.), Princeton University Press, Princeton, 1985, 319, 320-323.

οποίων οι διαταγές υπακούονται συνήθως και που οι ίδιοι δεν υπακούουν συνήθως σε κανέναν άλλον⁶⁶.

Κατά τον 20^ο αιώνα, ωστόσο, ο Hans Kelsen υποστηρίζει ότι το νομικό σύστημα θεμελιώνεται στον «Βασικό Κανόνα» (Grundnorm), έναν κανόνα με εξαναγκαστικό χαρακτήρα, ο οποίος καθορίζει το τι συνιστά δίκαιο. Επισημαίνεται ότι με την θεωρία του Kelsen παρατηρείται μια μεταστροφή εντός της θεωρίας του νομικού θετικισμού. Η εγκυρότητα του νομικού συστήματος δεν εξαρτάται πλέον από μία έξωθεν παρέμβαση, αυτή του κυρίαρχου. Το νομικό σύστημα αυτοκαθορίζεται. Πρόκειται για την «μονιστική ή ισχυρή θέση» (monist or strong thesis)⁶⁷.

Φαίνεται ότι στην θεωρία του το «δίκαιο» και το «κράτος» είναι ταυτόσημοι όροι ή διαφορετικοί τρόποι να λεχθεί το ίδιο πράγμα⁶⁸, στο σημείο που εκφράσεις όπως το «δίκαιο του κράτους» και «κράτος δικαίου» είναι πλεονασμοί⁶⁹, αφού σύμφωνα με τον ίδιο χρησιμοποιείται η ίδια η περιγραφή και η αιτιολόγηση της έννοιας μέσα στην ίδια την έννοια. Στην πραγματικότητα, όμως, ο Kelsen καταφάσκει περί της ανωτερότητας του δικαίου. Σε αντίθεση με την νομική σκέψη του 19^{ου} αιώνα που αντιλαμβανόταν το κράτος σαν μια «πραγματική οντότητα», το κράτος για τον Kelsen είναι ένα θεωρητικό αντικείμενο το οποίο είχε δημιουργηθεί από τους νομικούς. Για εκείνον, το να αντιληφθεί κανείς το κράτος «δεν μπορεί παρά να σημαίνει το να αντιληφθεί το κράτος ως δίκαιο». Τεκμηριώνει, μάλιστα, την θέση του υποστηρίζοντας ότι: η «ιστορική έρευνα αποδεικνύει ότι η ανάπτυξη του δικαίου και του κράτους δεν είναι διακριτές».

⁶⁶ Βλ. John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (1832), 199-212.

⁶⁷ Ο Hans Kelsen έχει αναφέρει σχετικά ότι: «ο Austin ενστερνίζεται την παραδοσιακή άποψη σύμφωνα με την οποία το δίκαιο και το κράτος είναι δύο διαφορετικές οντότητες, παρ'όλα αυτά δεν πηγαιίνει πιο μακριά όπως και οι περισσότεροι θεωρητικοί του δικαίου που παρουσιάζουν το κράτος σαν δημιουργό του δικαίου, σαν την εξουσία και την ηθική αρχή που βρίσκεται πίσω από το δίκαιο, σαν τον θεό του κόσμου του δικαίου. Η καθαρή θεωρία του δικαίου δείχνει το αληθινό νόημα αυτών των μεταφορικών εκφράσεων. Δείχνει ότι το κράτος σαν κοινωνική τάξη θα πρέπει να είναι αναγκαστικά ταυτόσημη με το δίκαιο ή, αν μη τι άλλο, με μία συγκεκριμένη, σχετικώς κεντρική νομική τάξη... Ακριβώς όπως η καθαρή θεωρία του δικαίου εξαλείφει τον δυαδισμό δικαίου και δικαιοσύνης και τον δυαδισμό αντικειμενικού και υποκειμενικού δικαίου, έτσι καταργεί τον δυαδισμό μεταξύ δικαίου και κράτους», βλ. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, 1945, xxxviii.

⁶⁸ Βλ. Mark Autaki, *Un-stating law στο: Stateless Law. Evolving Boundaries of a Discipline* (Helge Dedek, Shauna Van Praagh, eds.), Routledge, London, New York, 2016, 105, 106.

⁶⁹ Βλ. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Bruylant, Paris, 1999, 304. Ο Kelsen κρίνει την γερμανική εκδοχή του «κράτους δικαίου» (Rechtsstaat) και με την θεωρία που διατυπώνει σχετικά με αυτό δημιουργεί μια ρωγή στις έως τότε τοποθετήσεις. Σύμφωνα με τις παραδοσιακές αντιλήψεις του Rechtsstaat, το κράτος προηγείτο της δημιουργίας του δικαίου. Το κράτος ήταν ένα κυρίαρχο «υποκείμενο» από το οποίο προέρχονταν όλες οι νομικές σκέψεις. Αντίθετα, ο Kelsen υποστηρίζει ότι το κράτος και το δίκαιο αναπτύχθηκαν ταυτόχρονα. Το κράτος κατ' ουσίαν, όμως, δημιουργήθηκε από το δίκαιο. Γι' αυτό, άλλωστε, προτείνει και μια νομική διατύπωση της έννοιας του κράτους. Έχουν εκφρασθεί δύο οπτικές όσον αφορά στην διατύπωση στην οποία προέβη. Σύμφωνα με την πρώτη οπτική, το Rechtsstaat γίνεται αντιληπτό σαν ένα «νομικό (και κρατικό) Σύνταγμα» [Rechts (und Staats) Verfassung]. Σύμφωνα με την δεύτερη οπτική, το Rechtsstaat ταυτίζεται με την κυριαρχία του νομικού συστήματος και γίνεται αντιληπτό σαν την «λογική προϋπόθεση» για την «ολοκληρωμένη νομική κατανόηση» του «κρατικού δικαίου», βλ. Giorgio Bongiovanni, *Rechtsstaat and Constitutional Justice in Austria: Hans Kelsen's Contribution στο: The Rule of Law. History, Theory and Criticism* (Pietro Costa, Danilo Zolo, eds.), Springer, Dordrecht, 2007, 293, 300.

Σημειώνεται, ωστόσο, ότι ο Kelsen -με την ταύτιση του κράτους με το κανονιστικό νομικό σύστημα- δεν προσφέρει μια λύση στο γνωστό παράδοξο μεταξύ ενός απόλυτου κυρίαρχου και ενός νομικά δεσμευμένου κράτους. Απλώς μειώνει έναν από τους όρους του.

Θεωρείται ότι οι θέσεις του Kelsen αναπτύχθηκαν στην συνέχεια του 20^{ου} αιώνα από τον H. L. A. Hart. Σύμφωνα με τον Hart, κάθε νομικό σύστημα συνίσταται σε κύριους και δευτερεύοντες κανόνες. Οι δευτερεύοντες κανόνες είναι εκείνοι που ταυτοποιούν τους κύριους, εξασφαλίζουν την ορθή εφαρμογή τους και δύνανται να τους αλλάξουν⁷⁰. Ειδικότερα, ο δευτερεύων «κανόνας αναγνώρισης» (rule of recognition) είναι εκείνος από τον οποίο όλοι οι υπόλοιποι κανόνες αντλούν την εγκυρότητά τους⁷¹. Όσον αφορά την εγκυρότητα του ίδιου, σημειώνεται ότι δεν μπορεί να αποδειχθεί, αλλά «υποτίθεται», «αξιώνεται» ή «απαιτείται».

Παρατηρείται ότι όλοι οι θεωρητικοί οι οποίοι έχουν συνδεθεί με την θεωρία του νομικού θετικισμού προκρίνουν ένα λειτουργικό κλείσιμο του νομικού συστήματος. Για τους μεν «κλασσικούς» νομικούς θετικιστές αυτό εδράζεται σε μια έξωθεν παρέμβαση, αυτή του κυρίαρχου. Για τους δε «νεότερους» νομικούς θετικιστές το κλείσιμο επιτυγχάνεται μέσω ενός κανόνα -του «Βασικού Κανόνα» κατά τον Kelsen, του «κανόνα αναγνώρισης» κατά τον Hart- εντός του νομικού συστήματος, ο οποίος θεωρείται ανώτερος⁷². Το κλείσιμο του συστήματος μέσω αυτών των ευρημάτων δεν

⁷⁰ Σύμφωνα με τον Hart, η ύπαρξη των δευτερευόντων κανόνων είναι αυτή που διακρίνει τις αποκαλούμενες απ' αυτόν «πρωτόγονες» κοινωνίες από τις «πολιτισμένες». Υποστηρίζει ότι οι κοινωνίες που στερούνται δευτερευόντων κανόνων, δεν έχουν δικαίωμα εν γένει και ως εκ τούτου θεωρούνται κατά τον ίδιο «πρωτόγονες» ή «λιγότερο πολιτισμένες». Στην θέση αυτή αντιτάσσονται πλέον πολλοί. Όπως σημειώνει ο Roger Cotterrell, ο Hart διετύπωσε υποθετικούς, περιγραφικούς, κοινωνιολογικούς ισχυρισμούς για το δικαίωμα χωρίς να έχει προηγουμένως προβεί στην απαιτούμενη κοινωνιολογική έρευνα. Βλ. Brian Tamanaha, Legal Positivism, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No 14-10-02, 2014, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2516508 (Ημερομηνία πρόσβασης: 03.01.2019), 1, 7, Simon Roberts, Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology, St. Martin's Press, New York, 1979, 23-25, Roger Cotterrell, The Politics of Jurisprudence, Butterworth, London, 1989, 94-106.

⁷¹ Για τον Hart, ο κανόνας αναγνώρισης, ο κανόνας που θέτει τα κριτήρια με τα οποία εκτιμάται η εγκυρότητα των άλλων κανόνων του νομικού συστήματος είναι ταυτόχρονα, ο κανόνας που «κλείνει το σύστημα και βάση κάθε νομικής υποχρέωσης», βλ. Aldo Schiavello, Rule of Recognition, Convention and Obligation: What Shapiro Can Still Learn from Hart's Mistakes στο: The Planning Theory of Law: A Critical Reading (Damiano Canale, Giovanni Tuzet, eds.), Springer, Dordrecht, 2013, 65, 70.

⁷² Θα πρέπει να σημειωθεί, ότι η μετατόπιση της θετικιστικής σκέψης από τον κυρίαρχο σε αυτούς τους κανόνες είναι πιθανότατα ένας τρόπος με τον οποίο ο Kelsen και ο Hart επεδίωξαν να βγάλουν το νομικό σύστημα από την αυθαιρεσία της πολιτικής εξουσίας, δίδοντας προτεραιότητα στο δικαίωμα. Έχει υποστηριχθεί ότι η μετάβαση από τον αποκαλούμενο «κλασσικό» στον «νεότερο» νομικό θετικισμό σηματοδοτήθηκε από έναν θεμελιώδη επαναπροσανατολισμό της θεωρίας του δικαίου από μια «εξωστρεφή» προς μια πιο «εσωστρεφή» θεώρηση του δικαίου. Οι «κλασσικοί» νομικοί θετικιστές θεωρούσαν ότι ο φόβος της απειλής κύρωσης ήταν εκείνος που ωθούσε τους ανθρώπους να υπακούσουν στο δικαίωμα. Οι «νεότεροι» νομικοί θετικιστές στηλίτευαν την ως άνω άποψη καθώς θεωρούσαν ότι αγνοεί την «εσωτερική πλευρά του δικαίου». Σύμφωνα με τους τελευταίους, οι άνθρωποι δεν υπακούουν στο δικαίωμα λόγω της απειλής εξωτερικών κυρώσεων αλλά επειδή το ίδιο τους δίνει τον λόγο να δράσουν μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο. Το δικαίωμα σύμφωνα με αυτή την θέση «εσωτερικεύεται» από τον άνθρωπο, ο οποίος το εντάσσει στην συμπεριφορά του ασυνείδητα πλέον. Βλ. Dan Priel, Toward Classical Legal Positivism, Osgoode CLPE Research Paper No 20/2011 (July 15, 2011), διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://ssrn.com/abstract=1886517> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.06.2018), 25, 31.

είναι παρά ένα «κλείσιμο ευκολίας» (closure of convenience)⁷³, ένα κλείσιμο που αν τεθεί σε εμπειρικό έλεγχο δεν θα μπορέσει να επαληθευτεί.

Υπό την επιρροή των νεότερων θεωριών του νομικού θετικισμού, το δίκαιο συνιστά πλέον «μια εσωτερικά έγκυρη, αυτόνομη, και αυτο-θεμελιωμένη επιστήμη» στην οποία οι ορθές απαντήσεις «συνάγονται από την αυτόνομη, ορθολογική λειτουργία του συστήματος»⁷⁴. Χαρακτηριστικό του γνώρισμα είναι ότι στρέφεται στον εαυτό του για να νομιμοποιηθεί. Είναι αυτοαναφορικό. Στο πλαίσιο αυτό, έγινε μετέπειτα λόγος για την αποκαλούμενη «αυτοποίηση» (autopoiesis) των νομικών συστημάτων⁷⁵. Σύμφωνα

⁷³ Ο Norberto Bobbio αναφέρεται με τον συγκεκριμένο όρο στον Βασικό Κανόνα του Kelsen, ο οποίος σαν ιδέα εξυπηρετεί τους ίδιους σκοπούς με αυτή της απόλυτης κυριαρχίας. Η ιδέα της κυριαρχίας είναι ένα κλείσιμο ευκολίας, όμοιο με τον Grundnorm και τον κανόνα αναγνώρισης. Πρόκειται για ανεδαφικές έννοιες, στις οποίες δεν αντιστοιχεί τίποτα το εξακριβώσιμο, βλ. Norberto Bobbio (interviewed by Danilo Zolo), Hans Kelsen. *The theory of Law and the International Legal System: A talk*, 9 *European Journal of International Law* 1998, 355, 358. Επισημαίνεται ότι τόσο ο Kelsen όσο και ο Hart -αν και αυτό θα μπορούσε να λεχθεί ευρύτερα για όλους τους θεωρητικούς που συνδέθηκαν με την θεωρία του νομικού θετικισμού- φαίνεται ότι είναι περισσότερο προσανατολισμένοι στην προέλευση των κανόνων, στην «γενεαλογία» (pedigree) τους, όπως αναφέρει ο Ronald Dworkin, παρά στο περιεχόμενό τους, βλ. Ronald Dworkin, *Is Law a System of Rules?* στο: *Essays in Legal Philosophy* (Robert S. Summers, ed.), Blackwell, Oxford, 1968, 25, 28, Alfred William Brian Simpson, *The Common Law and Legal Theory* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 119, 125.

⁷⁴ Richard Pildes, *Forms of Formalism*, 66 *University of Chicago Law Review* 1999, 607, 608-609

⁷⁵ Ο όρος της αυτοποίησης εισήχθη το 1972 από τους Χιλιανούς βιολόγους: Humberto Maturana και Francisco Varela, για να περιγράψει την αυτοσυντήρηση των κυττάρων. Επεκτάθηκε από τότε και σε άλλους κλάδους για την περιγραφή αυτόνομων συστημάτων. Τον όρο αυτό μετέφερε στην κοινωνιολογία και πιο συγκεκριμένα στην μελέτη των κοινωνικών συστημάτων ο Γερμανός κοινωνιολόγος Niklas Luhmann, βλ. Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing, Dordrecht, Boston, London, 1980 (1972), Niklas Luhmann, *The Autopoiesis of Social Systems* στο: *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-steering systems* (Felix Geyer, Johannes van der Zouwen, eds.), Sage Publications, London, 1986, 172. Η θεωρία της «κοινωνικής αυτοποίησης» (social autopoiesis) απορρίπτει τόσο την έννοια της διαπλοκής όσο και την έννοια της σχετικής αυτονομίας των κοινωνικών συστημάτων. Σύμφωνα με την «κοινωνική αυτοποίηση», οι επιμέρους κοινωνικοί θεσμοί παράγουν και αναπαράγουν αυτόνομα τα στοιχεία τους από την αλληλεπίδραση αυτών και είναι έτσι λειτουργικά κλειστοί. Ένα από αυτά τα κοινωνικά συστήματα στο οποίο θεωρήθηκε ότι ανταποκρίνεται η θεωρία της αυτοποίησης ήταν το νομικό σύστημα. Η θεωρία της αυτοποίησης του νομικού συστήματος αναπτύχθηκε τόσο από τον Niklas Luhmann όσο και από τον Γερμανό κοινωνιολόγο του δικαίου Gunther Teubner. Σύμφωνα με αυτούς, το νομικό σύστημα είναι αυτόνομο και μη προσβάσιμο από άλλα συστήματα. Χαρακτηρίζεται από μια αυτοαναφορικότητα. Το δίκαιο, σύμφωνα με την θεωρία αυτή, λόγω του ότι βρίσκεται σε ένα «λειτουργικό κλείσιμο» (operational closure), παράγει μόνο του πληροφορίες για τον περιβάλλοντα κόσμο μέσω εσωτερικών στο σύστημα στοιχείων. Το νομικό σύστημα, ως εκ τούτου, μπορεί να λεχθεί ότι δεν παράγει μόνο νομικές πράξεις σαν στοιχεία και νομικούς κανόνες σαν δομές αλλά δημιουργεί και νομικές κατασκευές της πραγματικότητας. Δεν έχει άμεση επαφή με το κοινωνικό περιβάλλον αλλά δημιουργεί το ίδιο ένα δικό του περιβάλλον, χρησιμοποιώντας τις δικές του λειτουργίες. Υποστηρίζεται ότι το σύγχρονο νομικό σύστημα χαρακτηρίζεται από αυτή την αυτοαναφορικότητα, βλ. Niklas Luhmann, *The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History*, 15 *Journal of Law and Society* 1988, 153, Gunther Teubner, “And God Laughed”: Indeterminacy, Self-Reference, and Paradox in Law, 7 *Stanford Literature Review* 1990, 15, 28, 29, 30, Alberto Febbrajo, Gunther Teubner, *Autonomy and Regulation in the autopoietic perspective: An Introduction* στο: *State, Law and Economy as Autopoietic Systems. Regulation and Autonomy in a new perspective* (Gunther Teubner, Alberto Febbrajo, eds.), Giuffrè, Milan, 1992, 3, 3, Gunther Teubner, *Introduction to Autopoietic Law* στο: *Autopoietic Law: A new approach to Law and Society* (Gunther Teubner, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988, 1, 1, Gunther Teubner, *How the law thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law*, 23 *Law and Society Review* 1989, 727, 736.

με την θεωρία της «αυτοποίησης», η κυκλικότητα δεν αποτελεί ένα ελάττωμα του νομικού συστήματος που θα πρέπει να αρθεί. Θεωρείται αντίθετα, εγγενές και αναγκαίο στοιχείο των νομικών συστημάτων.

Παρατηρείται ότι η θεωρία της αυτοποίησης των νομικών συστημάτων «αγκαλιάζει» την κυκλικότητα της δικαιοκίνησης. Ως τότε τα κυκλικά επιχειρήματα είχαν αντιμετωπιστεί ως *petitio principii*, απαγορευμένα από το δίκαιο της λογικής. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, η κυκλικότητα δεν είναι μια πορεία της δικαιοκίνησης που θα πρέπει να αποφεύγεται αλλά η πραγματικότητα του δικαίου που δεν μπορεί να αποφευχθεί με κανέναν τρόπο. Οι υποστηρικτές της θεωρούν ότι η κυκλικότητα υποκαθιστά εξω-νομικά θεμέλια στο δίκαιο, όπως ακριβώς κάνει και ο Grundnorm του Kelsen. Όπως γίνεται φανερό, η θεωρία της αυτοποίησης ασχολείται με τα παράδοξα της αυτοαναφορικότητας με διαφορετικό τρόπο. Δεν τα αποφεύγει ούτε κινείται πιο βαθιά ώστε να δει τις σαθρές ρίζες τους αλλά κάνει παραγωγική χρήση αυτών⁷⁶.

Είναι γεγονός ότι ο νομικός θετικισμός, που συνόδευσε την καθιέρωση του δικαίου ως επιστήμης, παρουσίασε μια «καθαρή» και σε τάξη εικόνα του δικαίου. Τα χαρακτηριστικά του αυτά δημιούργησαν ένα αίσθημα ασφάλειας και βεβαιότητας στους διεπόμενους από αυτό. Η ασφάλεια και η βεβαιότητα είναι σίγουρα θελκτικές για τον άνθρωπο. Μήπως, όμως, συνιστούν γνωσιολογικά εμπόδια;

⁷⁶ Επισημαίνεται ότι, η θεωρία της κοινωνικής αυτοποίησης έχει δεχθεί δριμυία κριτική λόγω του «αντι-ανθρωπιστικού» της χαρακτήρα. Οι άνθρωποι στην θεωρία αυτή δεν αποτελούν ενεργούς παράγοντες αλλά κοινωνικά κατασκευασμένες πραγματικότητες. Η εφαρμογή της στο δίκαιο δε, όπως έχει υποστηρίξει ο Christophe Grzegorzczak οδηγεί στην ολοκληρωτική απομάκρυνση του δικαίου από τον άνθρωπο, βλ. Christophe Grzegorzczak, *Système juridique et réalité: Discussion de la théorie autopoïétique du droit*, 33 Archives de philosophie du droit 1989, 12, 12. Άξιο ιδιαίτερης μνείας είναι το γεγονός ότι έχουν διατυπωθεί αντικρουόμενες ερμηνείες σχετικά με την θεωρία της αυτοποίησης. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η θεωρία της αυτοποίησης συνδέεται με τον νομικό θετικισμό. Η Kay Goodall έχει υποστηρίξει σχετικά ότι πρόκειται για μια κοινωνιολογικά αντίστοιχη θεωρία και επί της ουσίας επέκταση του νομικού θετικισμού, βλ. Kay Goodall, *West meets Middle East: A study of conflict between legal systems* στο: *Praktische Vernunft, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Proceedings of the 15th world congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy* (Waldemar Schreckenberger, Christian Stark, eds.), τόμος III, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993, 106, 109. Ομοίως, ο Roger Cotterrell τίθεται υπέρ της ύπαρξης συνάφειας μεταξύ των δύο θεωριών. Ο συσχετισμός τους σύμφωνα με τον ίδιο εντοπίζεται στις αυτονομημένες αποτυπώσεις του δικαίου στις οποίες βασίζονται. Επισημαίνει μάλιστα ότι η θεωρία της αυτοποίησης ενισχύει την θεωρία του νομικού θετικισμού μέσω της «υπερ-αυτονόμησης» που προσφέρει στις ήδη «αυτονομημένες» απεικονίσεις του δικαίου που η δεύτερη ήδη προέβλεπε, βλ. Roger Cotterrell, *Living Law. Studies in Legal and Social Theory*, Routledge, London, New York, 2016, 135. Άλλοι, ωστόσο, υποστηρίζουν ότι η σύνδεση της θεωρίας της αυτοποίησης με τον νομικό θετικισμό δεν συνιστά παρά μια παρερμηνεία της. Ο Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos σημειώνει ότι θα ήταν προβληματικό να εξισωθεί η αυτοποίηση με τον νομικό θετικισμό. Κι αυτό γιατί, ακόμα και πριν την αυτοποίηση η θεωρία των κλειστών συστημάτων του Luhmann δεν αποδέχτηκε ποτέ την έννοια του κέντρου ή την έννοια των πηγών του δικαίου, βλ. Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, *Absent Environments. Theorising Environmental Law and the City*, Routledge-Cavendish, Oxon, 2007, 18, υποσημείωση 51. Ο Gunther Teubner μάλιστα δεν διστάζει να συμφιλιώσει την αυτοποίηση με τον νομικό плюраλισμό. Ο νομικός плюраλισμός, σύμφωνα με τον Teubner, στο πλαίσιο της αυτοποίησης δεν ορίζεται πλέον «ως ένα σύνολο συγκρουόμενων κοινωνικών κανόνων σε ορισμένο κοινωνικό πεδίο αλλά ως μια πολλαπλότητα ποικίλων επικοινωνιακών διαδικασιών που παρατηρούν την κοινωνική δράση υπό τον δυαδικό κωδικό νομίμου/παρανόμου», βλ. Gunther Teubner, *The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism*, 13 Cardozo Law Review 1992, 1443, 1451.

Εξαιρετικά ενδιαφέροντα, είναι η ψυχολογική διάσταση της ανάγκης του ανθρώπου για βεβαιότητα -η οποία κατευθύνει μεταξύ άλλων τον άνθρωπο στην επιστήμη και στο δίκαιο- που δίδει ο Jerome Frank⁷⁷. Η επιθυμία βεβαιότητας που ωθεί τον άνθρωπο στην επιστήμη του δικαίου θα τον οδηγήσει αναπόδραστα σε μια περιορισμένη αντίληψη του δικαίου κόσμου⁷⁸. Η αναζήτηση σαφήνειας και ακρίβειας, όπως έχει υποστηριχθεί, είναι η ίδια ένα πρίσμα μέσω του οποίου βλέπουμε τον κόσμο. Δεν είναι ο ίδιος ο κόσμος. Σύμφωνα με τον Raimon Panikkar, είναι σαν να βλέπουμε τον κόσμο από ένα παράθυρο. Δεν πρέπει να λησμονείται ότι ως πρίσμα έχει όρια.

Έχει λεχθεί ότι, κάθε «καθαρή γνώση» περιλαμβάνει μια τυφλότητα τόσο εκτεταμένη όσο βαθιά είναι η σκοτεινή γνώση που περιλαμβάνεται στην άγνοια⁷⁹. Ο, τιδήποτε αρνείται χώρο στην αβεβαιότητα και στην αταξία θέλει να μας εμποδίσει να δούμε ασάφειες που επιλέγουμε να αγνοήσουμε. Η οργάνωση και η τάξη του δικαίου που η επιστήμη επεδίωξε με την θεωρία του νομικού θετικισμού δεν συνιστούν παρά μια τεχνητή διαδικασία. Ο νομικός θετικισμός προκειμένου να δημιουργήσει μια αυστηρά ταξινομημένη εικόνα του δικαίου απορρόφησε τον προϋπάρχοντα πλουραλισμό και

⁷⁷ Προκειμένου να εξηγήσει γιατί οι άνθρωποι καταφεύγουν στην θρησκεία, στην επιστήμη και στο δίκαιο, χρησιμοποίησε την παραβολή της παιδικής ηλικίας. Σύμφωνα με τον Jerome Frank, ο άνθρωπος νοιώθει ασφάλεια στην παιδική του ηλικία επειδή άλλοι είναι εκείνοι που φροντίζουν γι' αυτόν. Καθώς, όμως, μεγαλώνει υποχρεώνεται σε κάποιο βαθμό να γνωρίσει τις απρόβλεπτες πλευρές της ζωής. Όταν το χάος γίνεται πολύ προφανές έτσι ώστε να μην μπορεί πλέον να το αρνηθεί τρέχει γεμάτος φόβο σαν παιδί σε κάποιο προστατευτικό πατέρα. Αρχικά, τον ρόλο αυτό έπαιξε η θρησκεία. Μετέπειτα η εξουσία. Η προσφυγή στο δίκαιο είχε διαφύγει της προσοχής. Ο Jerome Frank υποστηρίζει ότι, το δίκαιο μπορεί να παίξει ένα σημαντικό ρόλο στην επανακάλυψη του πατέρα. Λειτουργικά, το δίκαιο μοιάζει με τον «πατέρα ως δικαστή». Δεν είναι μόνο το δίκαιο, η θρησκεία και η εξουσία που έχουν συνδεθεί με την αναζήτηση της πατρικής εξουσίας. Το βάρος της ολοκληρωτικής εγγύησης της κοσμικής ασφάλειας επωμίστηκε και η επιστήμη. Έτσι στο ερώτημα του γιατί οι άνθρωποι αναζητούν μια μη πραγματοποιήσιμη ασφάλεια στο δίκαιο και στην επιστήμη, ο Jerome Frank απαντά: επειδή δεν έχουν παραιτηθεί από την παιδική τους ανάγκη για έναν εξουσιαστικό πατέρα και έχουν προσπαθήσει να βρουν άλλους μηχανισμούς που θα μπορούσαν να υποκαταστήσουν την απωλεσθείσα ασφάλεια και βεβαιότητα που αυτός τους εξασφάλιζε, βλ. Jerome Frank, *Law and the Modern Mind*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2009, 13, 18-22.

⁷⁸ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει σ' αυτό το σημείο η άποψη του Αμερικανού φιλοσόφου John Dewey. Στο έργο του «*Η Αναζήτηση της Βεβαιότητας*» (*The Quest for Certainty*) είχε υποστηρίξει ότι η αναζήτηση βεβαιότητας αποτελεί επί της ουσίας μια προσπάθεια εκ μέρους του ανθρώπου αναζήτησης μιας διασφαλισμένης ειρήνης, η οποία στερείται οποιουδήποτε αισθήματος κινδύνου και φόβου. Σύμφωνα με τον Dewey δεν είναι η αβεβαιότητα *per se* που οι άνθρωποι αποφεύγουν, αλλά ό, τι συνεπάγεται αυτή η αβεβαιότητα. Ειδικότερα, στην θεωρία του διακρίνει δύο είδη γνώσης: α) την γνώση υπό την πλήρη έννοια, την επιστήμη, η οποία είναι λογική, αναγκαία και αμετάβλητη, β) την γνώση που προέρχεται από την πίστη ή την άποψη. Η γνώση υπ' αυτήν την έννοια είναι εμπειρική, τυχαία και μεταβλητή. Σύμφωνα με την κρατούσα άποψη, μόνο το πρώτο είδος γνώσης θεωρείται ότι μπορεί να εξασφαλίσει την πολυπόθητη βεβαιότητα. Το δεύτερο είδος περιορίζεται μόνο στην ανάδειξη κάποιων πιθανοτήτων. Ο Dewey, ωστόσο, δεν δέχεται αυτή την θέση. Υποστηρίζει ότι, η διατύπωση του λογικά βέβαιου συνιστά έναν περιορισμό της φιλοσοφίας. Οποιαδήποτε φιλοσοφία η οποία στην αναζήτηση βεβαιότητας αγνοεί την ύπαρξη ασταθών και εν εξελίξει διαδικασιών της φύσης αρνείται τις συνθήκες από τις οποίες προέρχεται. Η προσπάθεια να συμπεριληφθεί κάθε τι αμφίβολο στο καθορισμένο πλαίσιο του τι είναι θεωρητικά βέβαιο είναι καταδικασμένη στην ανεπιτυχία και στην υπεκφυγή και σαν αποτέλεσμα θα έχει τα στίγματα μιας εσωτερικής αντίθεσης, βλ. John Dewey, *The Quest for Certainty. A study of the relation of knowledge and action*, Capricorn Books, New York, 1960, 8, 20, 67, 244.

⁷⁹ Βλ. Michel Serres, *The Troubadour of Knowledge*, The University of Michigan Press, Michigan, 1997, 65.

ύστερα αρνήθηκε την ύπαρξή του⁸⁰. Το δίκαιο απομακρύνθηκε από την δικαιοκή εμπειρία προκειμένου να ικανοποιήσει τις απαιτήσεις που του είχαν τεθεί⁸¹.

Έτσι όπως διαμορφώθηκε το δίκαιο δεν χρειαζόταν εμπειρικά θεμέλια έτσι ώστε να ρυθμίζει την ζωή εν κοινωνία. Αρκεί που ήταν ρητορικά συναρπαστικό⁸². Όπως έχει χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο Jacques Derrida: «από την καταγωγή της εξουσίας, το θεμέλιο... (και) η θέση του νόμου δεν μπορούν εξ ορισμού να βασίζονται σε οτιδήποτε άλλο εκτός των ίδιων, είναι τα ίδια μια βία ανεδαφική»⁸³. Τα θεμέλια του ήταν μυθικά. Ο μυθικός τους χαρακτήρας, ωστόσο, παραμελήθηκε ή απορρίφθηκε ως μη αποδεκτός προκειμένου να συντηρηθούν οι θετικιστικές αντιλήψεις για το δίκαιο. Πέρα από την «ιδρυτική βία» που εισάγει και συστήνει το θετό δίκαιο, υπάρχει και η βία που το συντηρεί και εξασφαλίζει την σταθερότητα και την εκτελεστότητά του και η οποία κρύβεται πίσω από επιμέρους μύθους⁸⁴.

Η απομάκρυνση του δικαίου από την δικαιοκή εμπειρία είχε τον κίνδυνο να εκλάβει τον εαυτό του σαν ένα αναλλοίωτο, εμπειρικό γεγονός και να χάσει οπτική επαφή της καταγωγής και των πραγματικών λόγων ύπαρξής του⁸⁵. Όπερ και εγένετο. Το περιεχόμενο του απέκτησε ιδεολογικό χαρακτήρα, κάνοντας τους νομικούς θεσμούς και τα αποτελέσματά τους να φαίνονται φυσικά, αναπόφευκτα και ακίνητα⁸⁶. Όπως έχει λεχθεί: «η βία και το χάος που συνέβαλαν στην γέννηση κάθε νέας νομικής τάξης

⁸⁰ Όπως έχει αναφέρει ο Zygmunt Bauman η άρνηση αυτή είναι «προϊόν της αυτο-σύστασης της τάξης: είναι η παρενέργειά της, το απόβλητό της και ταυτόχρονα απαραίτητη προϋπόθεση ώστε αυτή να καταστεί πιθανή», βλ. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London, 1993, 7.

⁸¹ Όπως επισημαίνεται: «όταν το δίκαιο επιχειρούσε να αποκτήσει status φυσικής επιστήμης, ήταν τόσο απασχολημένο με την εσωτερική του οργάνωση, ώστε απομονώθηκε τελείως από την κοινωνική πραγματικότητα», βλ. Ελίνα Μουσταίρα, *Συγκριτικό δίκαιο-Συγκριτική Αισθητική στο: Τιμητικός Τόμος Μιχ. Π. Σταθόπουλου, τόμος II, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2010, 1673, 1674.*

⁸² Βλ. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδόσεις νήσος, Αθήνα, 1996, 144. Υποστηρίζεται ότι η πραγματική εξουσία μιας ιστορίας βρίσκεται όχι τόσο στο αφήγημά της όσο στην ρητορική της, βλ. Panu Minkkinen, *Law, Science and Truth στο: Polycentricity. The Multiple Scenes of Law (Ari Hirvoner, ed.)*, Pluto Press, London, 1998, 13, 28.

⁸³ Jacques Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundations of Authority"*, 11 *Cardozo Law Review* 1990, 920, 943

⁸⁴ Πρόκειται για μύθους που εξασφαλίζουν την ενότητα της δικαιοκής τάξης με κέντρο το κράτος. Τέτοιοι μύθοι είναι μεταξύ άλλων: ο κανόνας δικαίου, το κοινωνικό συμβόλαιο, η συνοχή του νομικού συστήματος. Αυτές οι μυθοπλασίες -οι οποίες νομιμοποιούν τις νομικές πρακτικές αλλά οι ίδιες είναι πέρα από κάθε νομιμοποίηση- προστατεύουν τα θεμέλια του δικαίου από το να τεθούν εν αμφιβόλω. Ενώ, ταυτόχρονα, προωθούν τον νομικό πολιτισμό της σιωπής. Ο Roderick Macdonald αναφέρεται σχετικά στα «μικρά λευκά ψέματα» του δικαίου, στις νομικές μυθοπλασίες που επιτρέπουν την διατήρηση των τρεχουσών δομών σκέψης, βλ. Lars Erikson, Ari Hirvoner, Panu Minkkinen, Juha Poyhoner, *Introduction: A Polytical Manifesto στο: Polycentricity. The Multiple Scenes of Law (Ari Hirvoner, ed.)*, Pluto Press, London, 1998, 1, 5.

⁸⁵ Βλ. Sherman A. Jackson, *Legal Pluralism between Islam and the Nation State: Romantic Medievalism or Pragmatic Modernity?*, 30 *Fordham International Law Journal* 2006, 158, 171.

⁸⁶ Βλ. Harry Arthurs, *The Spider, The Bee, The Snail and the Camel. Legal Knowledge, Practise, Culture, Institutions and Power in a Changing World*, CLPE Research Paper No 1, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=829944 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.05.2018), 1, 2.

κρύβονται σε ένα μύθο που δίνει έμφαση στο αναπόφευκτο, την τάξη και την φυσικότητά του»⁸⁷.

Το δίκαιο, ωστόσο, μ' αυτόν τον τρόπο κατέστη ανίκανο να αντιμετωπίσει την δικαιοκή εμπειρία⁸⁸. Γι' αυτό, άλλωστε, έχει λεχθεί ότι η θεωρία του νομικού θετικισμού αποτελεί μια «άσκηση στην λογική και όχι στην ζωή»⁸⁹. Η επιστήμη του δικαίου, υπό την καθοδήγησή της, οδηγήθηκε στην διαμόρφωση των γεγονότων που υποτίθεται ότι επεξηγούσε. Ο νομικός θετικισμός προέβη σε μια συνεχή «παρερμίνευση της πραγματικότητας»⁹⁰, η οποία ήταν απαραίτητη για την διατήρηση της αποκλειστικότητας του κρατικού δικαίου. Σ' έναν δικαιοκό χώρο, ωστόσο, δεν υπάρχει «μήτε απόλυτη απομόνωση, μήτε απόλυτη αυτονομία»⁹¹, όπως αυτός φαίνεται να προκρίνει. Η αποξένωση του δικαίου από την κοινωνία είναι σαν να τρέφει κανείς την ελπίδα απόδρασης από το δίκαιο, σαν να αντιστέκεται στην πανταχού του παρουσία⁹².

Το δίκαιο βρίσκεται παντού, «πρωταρχικά και αμείωτα σε αταξία»⁹³. Η αταξία προηγείται της τάξης. Κάθε τάξη περιέχει αταξίες παρελθοντικές, πραγματικές, παροντικές, φανταστικές, ενδεχόμενες, μελλοντικές, λανθάνουσες⁹⁴. Έχει εναργώς

⁸⁷ Desmond Manderson, *The Law of the Image and the Image of the Law: Colonial Representations of the Rule of Law*, 57 *New York Law School Law Review* 2012-2013, 153, 157. Σύμφωνα με τον Desmond Manderson, το δίκαιο είναι μυθικό. Υποστηρίζει ότι δεν είναι ένας μύθος, υπό την έννοια που του έχει προσδώσει ο Roland Barthes, ως ενός «ναρκωμένου ψέματος», ως ενός τύπου ομιλίας που δεν καθορίζεται από το αντικείμενο του μηνύματος αλλά από τον τρόπο που εκφέρεται αυτό το μήνυμα. Αλλά είναι πιο κοντά στην έννοια του μύθου, όπως την προσέγγισε ο Claude Levi-Strauss, ως ένα αφηγηματικό πλαίσιο που διατυπώνει ερωτήματα και κατανοήσεις για τον κοινωνικό κόσμο και που ενεργά συστήνει: κοινότητες και υποκειμενικότητα. Βλ. Roland Barthes, *Mythologies*, Hill and Wang, New York, 1972, 109, Claude-Levi Strauss, *Myth and Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 1978, Desmond Manderson, *Apocryphal Jurisprudence*, 26 *Australian Journal of Legal Philosophy* 2001, 27, 40.

⁸⁸ Βλ. Paul Amserek, *Réflexions critiques autour de la conception kelsenienne de l'ordre juridique*, 1 *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 1978, 13, 13, François Ost, Michel van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Vers un nouveau mode de production du droit?*, 44 *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2000, 1, 9.

⁸⁹ Harold Laski, *A Grammar of Politics*, Allen & Unwin, London, 1938, vi

⁹⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Law. A Map of Misreading: Toward a Postmodern conception of Law*, 14 *Journal of Law and Society* 1987, 279, 281

⁹¹ Ihsan Yilmaz, *Dynamic Legal Pluralism and the Reconstruction of Unofficial Muslim Laws in England, Turkey, and Pakistan*, 1999, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3173987 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1, 73. Ακόμα και αν κάποιος θέλουν να «παραβλέπουν, είτε για λόγους ευκολίας είτε για λόγους συμφέροντος, το ότι το δίκαιο δεν μπορεί να είναι ένα σύστημα τεχνητό, στεγανοποιημένο, παρά θα πρέπει να εκφράζει την νοοτροπία του κοινωνικού συνόλου στο οποίο απευθύνεται και τις σχέσεις του οποίου φιλοδοξεί να ρυθμίζει, η πραγματικότητα τους διαφεύδει», βλ. Ελίνα Μουσταίρα, *Σχέση Δικαίου και Τέχνης*, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2006, 73.

⁹² Βλ. Christopher Tomlins, John Comaroff, "Law As...": Theory and Practice in Legal History, 1 *UC Irvine Law Review* 2011, 1039, 1053.

⁹³ Louis Constans, *Le droit positif comme désordre (Paradoxe sur la valeur instrumentale de la technique juridique)* στο: *Études Offertes à Jean-Marie Auby*, Dalloz, Paris, 1992, 35, 35

⁹⁴ Βλ. Geneviève Koubi, *Des-ordre/s juridique/s* στο: *Désordre(s)* (Jacques Chevallier, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 201, 203.

υποστηριχθεί ότι: μια «βίαιη τάξη είναι αταξία και μια μεγάλη αταξία είναι τάξη. Αυτά τα δύο πράγματα είναι ένα»⁹⁵.

Σκοπός της δυτικής δικαιοκτικής επιστημολογίας ήταν να αναζητήσει τις απλούστερες εξηγήσεις στα περιπλοκότερα γεγονότα. Οι συγκριτικολόγοι ήσαν επί μακρόν πρόθυμοι να υποπέσουν στο λάθος να σκεφτούν ότι τα γεγονότα είναι απλά επειδή η απλούστευση ήταν ο σκοπός της αναζήτησής τους. Στις μέρες μας, ωστόσο όπως έχει υποστηρίξει ο Norbert Rouland: «απαιτείται ένας βαθμός πνευματικής σκηνρίας για να πιστέψει κανείς τον μονιστικό δικαιοκτικό μύθο»⁹⁶. Μια διεισδυτικότερη μελέτη της ιστορίας του δικαίου θα φανερώσει στον συγκριτικολόγο ότι η οπτική της επιστήμης που έθετε σε προνομιακή θέση το κράτος και το δίκαιο του δεν είναι μόνο παρωχημένη αλλά και ιδίωμα βασισμένο στην «χαμένη μνήμη»⁹⁷. Το δίκαιο ιστορικά προϋπήρχε του κράτους⁹⁸ και συνεχίζει να το περιβάλλει⁹⁹. Το ρητό που θα πρέπει να καθοδηγεί κάθε συγκριτικολόγο είναι: «Αναζήτησε την απλότητα και αμφισβήτησέ την»¹⁰⁰.

ii. Δικαιοκτική νεωτερικότητα. Δικαιοκτικές «μετα-αφηγήσεις» ή «μεγάλες αφηγήσεις»

Έχει υποστηριχθεί ότι κύριο χαρακτηριστικό της νεωτερικής περιόδου¹⁰¹ ήταν η διαμόρφωση στον γνωσιακό χώρο φορμαλιστικών «μετα-αφηγήσεων» ή «μεγάλων

⁹⁵ Ποίημα: *Connoisseur* του Χάους (ελληνική εκδοχή), Χάρης Βλαβιανός, Τα Σονέτα της Συμφοράς (*apologia pro vita et arte mea*), εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2011, 20, 20

⁹⁶ Norbert Rouland, *Legal Anthropology*, The Athlone Press, London, 1994, 46

⁹⁷ Werner Menski, *Beyond Europe* στο: *Comparative Law. A handbook* (Esin Orucu, David Nelken, eds.), Hart Publishing, Portland, 2007, 189, 198

⁹⁸ Βλ. Luis de Garay, *What is Law?*, 16 *Notre Dame Law Journal* 1941, 261, 272, 273.

⁹⁹ Βλ. Patrick Glenn, *Persuasive Authority*, 32 *McGill Law Journal* 1987, 261, 289.

¹⁰⁰ Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature* στο: Alfred North Whitehead. *An Anthology* (F.S.C. Northrop, Masson W. Gross, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1953, 197, 294

¹⁰¹ Η νεωτερικότητα δεν είναι μια σαφώς προσδιορισμένη ιστορική περίοδος. Κατά καιρούς έχουν προταθεί διαφορετικά αφηγηματικά και καταληκτικά σημεία αυτής. Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι υπάρχουν τόσες απόψεις όσες και οι ασχολούμενοι με αυτήν. Η αρχή και το τέλος της διαφοροποιούνται ανάλογα με το ποιο κριτήριο θα θεωρηθεί ως προσδιοριστικό της. Κάποιοι τοποθετούν την απαρχή της στο έτος 1436, έτος κατά το οποίο καρποφορούν οι προσπάθειες του Γουτεμβέργιου, «πατέρα της τυπογραφίας» και εκτυπώνονται τα πρώτα λαϊκά και θρησκευτικά βιβλία. Άλλοι την τοποθετούν στο έτος 1520, έτος που ο πάπας Λέων Ι εξέδωσε την βούλα *Exsurge Domine* καταδικάζοντας σαν αιρετικές 41 από τις 95 θέσεις που είχε διατυπώσει το 1517 ο Λούθηρος και με την οποία τον κάλεσε ματαίως να τις αποκηρύξει δημόσια. Άλλοι θεωρώντας ότι η νεωτερικότητα είναι συνυφασμένη με την ανάδυση των σύγχρονων κρατών-εθνών τοποθετούν την απαρχή της στο έτος 1648, έτος που υπεγράφη η Συνθήκη της Βεσφαλίας. Άλλοι, τοποθετούν την έναρξή της στην αρχή ή στο τέλος της Αμερικανικής (1775-1783) ή της Γαλλικής επανάστασης (1789-1799). Επί παραδείγματι, ο Jurgen Habermas τοποθετεί την απαρχή της στο τελευταίο τέταρτο του 18^{ου} αιώνα και πιο συγκεκριμένα στο έτος 1776 ή 1789, έτη ορόσημα για την Γαλλική επανάσταση και την μετάβαση από το παλαιό καθεστώς (*ancien régime*) στην δημοκρατική πολιτική συμμετοχή. Πολλοί, θεωρώντας σαν βασικό στοιχείο της νεωτερικής περιόδου την επικράτηση της ιδέας του «ορθολογισμού» τοποθετούν την έναρξή της στο πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα, περίοδο κατά την οποία ετέθησαν τα θεμέλια αυτής από τον Γαλιλαίο στην φυσική και στην αστρονομία και από τον Descartes στα μαθηματικά και στην επιστημολογία. Αξίζει να σημειωθεί ότι όλες οι έννοιες που χρησιμοποιούνται ως δηλωτικές ιστορικών περιόδων τόσο όσον αφορά την αρχή όσο και το τέλος τους είναι καθορισμένες αναδρομικά και ως εκ τούτου κάπως αυθαίρετα. Βασίζονται σε μια διάθεση ενοποίησης ενός συνόλου χαρακτηριστικών που είναι ως επί το πλείστον ετερόκλητα. Μπορεί η ενοποίηση αυτή να παρέχει μια ευκολία αλλά δεν θα πρέπει να αγνοηθούν οι κίνδυνοι -της απλοποίησης και της αγκύλωσης της σκέψης- που αυτή ελλοχεύει, βλ. Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, 5-7.

αφηγήσεων». Πρόκειται για αφηγήσεις με ολοκληρωτικό χαρακτήρα, οι οποίες σκοπούσαν στην νομιμοποίηση ενός πολιτικού, φιλοσοφικού, ηθικού ή δικαιοτικού σχεδίου. Δεν αρκέστηκαν όμως μόνο σ' αυτό. Φιλοδόξησαν και κατάφεραν να επιβληθούν -σχεδόν πάντα με την βία- και στον υπόλοιπο κόσμο.

Τέτοιες «μετα-αφηγήσεις» ή «μεγάλες αφηγήσεις» αναπτύχθηκαν και στο δίκαιο. Η νεωτερικότητα στο δίκαιο είχε αρκετές πτυχές. Αποτελείται από: τον νομικό θετικισμό, τον νομικό κεντρισμό, την ωφελμιστική θεώρηση του δικαίου¹⁰². Το δίκαιο, κατά την περίοδο αυτή, περιορίζεται σε αποκλειστικό προνόμιο του κράτους και ένα *ex ante* κριτήριο -καθορισμένο από το ίδιο- είναι εκείνο που προσδιορίζει το τι συνιστά δίκαιο. Θεωρήθηκε δε ως ένα μέσο με το οποίο το κράτος θα μπορούσε να ασκήσει κοινωνικό έλεγχο. Παρατηρείται ότι σημείο αναφοράς του δικαίου κατά την περίοδο αυτή είναι η επικράτεια του κράτους-έθνους και όχι πλέον οι άνθρωποι¹⁰³.

Οι αφηγήσεις αυτές δεν ήταν βασισμένες στην δικαιοκή εμπειρία¹⁰⁴. Αντίθετα, επεδίωξαν την διαμόρφωσή της, προς τον σκοπό θεμελίωσης ενός ευρύτερου πολιτικού αφηγήματος¹⁰⁵. Πώς καθιερώθηκαν αυτές οι αφηγήσεις; Έχει λεχθεί ότι: «ένας πολιτισμός που αποδίδει την πρωτοκαθεδρία στην αφηγηματική μορφή, όπως δεν έχει ανάγκη να θυμάται το παρελθόν του, αναμφίβολα δεν χρειάζεται και ειδικές μεθοδεύσεις για να εξουσιοδοτεί τις αφηγήσεις του»¹⁰⁶. Πράγματι, οι δικαιοκές αφηγήσεις «αυτοσυστήθηκαν» -λόγω των ανεπαρκών τους θεμελίων, της ανασφάλειας και της εμμονής τους να πείσουν- ως οι μόνες αληθείς και αντιμετώπισαν τον δικαιοκό κόσμο σαν ένα συμπαγές όλον, το οποίο συνετίθετο αποκλειστικά από αυτές. Όπως έχει ορθά λεχθεί, οι αφηγήσεις αυτές δημιούργησαν έναν ενσωματωμένο -στον ήδη υπάρχοντα- δικαιοκό κόσμο από τον οποίο ο υπόλοιπος κόσμος γινόταν αντιληπτός. Η διαδικασία αυτή έχει χαρακτηριστεί σαν μία «κανονιστική μίτωση/διχοτόμηση των

¹⁰² Βλ. Ihsan Yilmaz, *Law, Politics and Society in the Post-Modern Condition*, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2218395 (Ημερομηνία πρόσβασης: 26.01.2018), 1, 12.

¹⁰³ Σύμφωνα με τον Zygmunt Bauman, ο άνθρωπος, κατά την περίοδο της νεωτερικότητας, δεν ήταν παρά ένα «κωδικό όνομα για την ανθρώπινη οντότητα υποβιβασμένη και κινούμενη από μια εξουσία - την νομοθετική εξουσία του κράτους», βλ. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996, 82.

¹⁰⁴ Η αφήγηση έχει συστατικό ρόλο στην διαμόρφωση κάθε δικαιοκού κόσμου. Όπως έχει υποστηρίξει ο Robert Cover: «κανένας δικαιοκός θεσμός δεν υπάρχει πέρα από τις αφηγήσεις που τον τοποθετούν και τον νοσηματοδοτούν». Το δίκαιο χρησιμοποιεί μια φαινομενικά ανεξάρτητη γλώσσα, η οποία έχει την δική της αφηγηματική δύναμη. Το δίκαιο, όπως γίνεται αντιληπτό, δομείται μέσω -βασισμένων στην δικαιοκή εμπειρία- αφηγήσεων. Το πρόβλημα ανακύπτει όταν συμβαίνει το αντίθετο, όταν η αφήγηση προηγείται και εφαρμόζεται στην δικαιοκή εμπειρία, τότε η πραγματικότητα παραποιείται επικίνδυνα. Βλ. Robert Cover, *Nomos and Narrative*, 97 *Harvard Law Review* 1983, 4, 4, Elina Moustaira, *Narratives of laws, narratives of peoples* στο: *Comparative Law and Anthropology* (James A.R. Nafziger, ed.), Edward Elgar Publishing, Cheltenham, Northampton, 2017, 304, 304, Naomi Mezey, *Mapping a Cultural Studies of Law* στο: *The Handbook of Law and Society* (Austin Sarat, Patricia Ewick, eds.), Wiley-Blackwell, Chichester, 2015, 39, 43.

¹⁰⁵ Βλ. Horatia Muir-Watt, *La fonction subversive du droit comparé*, 52 *Revue Internationale de Droit Comparé* 2000, 503, 513.

¹⁰⁶ Jean-François Lyotard, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση* (*The Postmodern Condition*), εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1993, 70

κανονιστικών κυττάρων» (normative mitosis)¹⁰⁷. Οι ως άνω αφηγήσεις για καιρό θεωρούνταν επικρατούσες. Κι αυτό γιατί, λόγω του πομπώδους τρόπου εκφοράς και επιβολής τους καθώς και του επικαλυπτικού αποτελέσματος προς το οποίο σκοπούσαν, η διαδικασία ανεύρεσής τους ήταν εξαιρετικά δυσχερής.

Θεωρείται ότι ετέθησαν εν αμφιβόλω κατά την περίοδο της μετανεωτερικότητας. Η περίοδος αυτή, σε αντιδιαστολή με την προγενέστερή της «φαίνεται να τέρπεται από την αποσπασματικότητα, το εφήμερο και την ασυνέχεια προτιμώντας την διαφορά από την ομοιομορφία»¹⁰⁸, αντιδρά στις ολοκληρωτικές αφηγήσεις και στην πεποιθήση ύπαρξης μιας και μόνης «αλήθειας»¹⁰⁹.

II. Πηγές του δικαίου εκπορευόμενες από το κράτος ως ειδικότερη έκφανση του νομικού κεντρισμού ή από που αντλούσε το υλικό του ο συγκριτικολόγος

Αν και ο όρος «πηγές του δικαίου» είναι εγγενώς ουδέτερος -υποδηλώνει την προέλευση του δικαίου- στο πέρασμα του χρόνου έχει συνδεθεί αναπόσπαστα με το θετικό δίκαιο. Έτσι, έχει καταλήξει να αναφέρεται μόνο στις επίσημες - αναγνωρισμένες από το κράτος- πηγές του δικαίου.

¹⁰⁷ Robert Cover, *Nomos and Narrative*, 97 *Harvard Law Review* 1983, 4, 31

¹⁰⁸ Kenneth Thomson, *Κοινωνικός Πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα* στο: *Η νεωτερικότητα σήμερα* (Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, eds.), εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2003, 335

¹⁰⁹ Η κριτική προς την ολότητα -άλλοτε περισσότερο μετριοπαθής και άλλοτε λιγότερο- εκφράστηκε στο έργο θεωρητικών που ασχολήθηκαν με την μετανεωτερικότητα. Ο Theodor Adorno, ένα από τα επιφανέστερα μέλη της Κριτικής Σχολής της Φρανκφούρτης, διερεύνησε -μεταξύ άλλων- την έννοια της ολότητας. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι παρόλο που εισήγαγε το γνωστό αξίωμα «το όλον είναι μη αληθές» (the whole is the false), αδυνατεί να εγκαταλείψει πλήρως την έννοια της ολότητας. Η διαλεκτική σκέψη του Adorno διατηρεί μια αναγκαία έννοια ολότητας, σαν γνώση της επιθυμίας του ανθρώπου να αντιληφθεί και να κατανοήσει το σύνολο. Ταυτόχρονα, όμως, επισημαίνει ότι η κατεύθυνση προς την ολότητα μπορεί να έχει κάτι το παράνομο δεδομένου ότι επιδιώκει άπληστα να φέρει τα πάντα στο δικό της πεδίο κυριαρχίας. Χαρακτηριστικά ο Theodor Adorno υποστηρίζει ότι όσο η συνείδηση οδηγείται από την ίδια απαίτηση προς ενότητα -όσο μετρά αυτό που δεν ταυτίζεται σε αντίθεση με τον ίδιο ισχυρισμό της ολότητας- αυτό που διαφοροποιείται θα εμφανίζεται αποκλίνον, παράφωνο, αρνητικό. Είναι αυτό που η διαλεκτική εκθέτει στην συνείδηση σαν αντίθεση. Λιγότερο μετριοπαθής είναι η θέση του Jean-François Lyotard, ο οποίος κρίνοντας τους οικουμενικούς ισχυρισμούς του Διαφωτισμού, κηρύσσει «πόλεμο στην ολότητα». Στο έργο του «Μεταμοντέρνα Κατάσταση» (*Postmodern Condition*) ορίζει την μετανεωτερικότητα, ως την περίοδο που χαρακτηρίζεται από «την δυσπιστία προς τις μετα-αφηγήσεις ή μεγάλες αφηγήσεις». Σημειώνει ότι η μετανεωτερικότητα δεν είναι μια περίοδος που στερείται αφηγήσεων εν γένει. Αντίθετα, χαρακτηρίζεται από ποικιλία μικρο-αφηγήσεων, η φύση και η λειτουργία των οποίων είναι διαφορετική από τις αφηγήσεις της νεωτερικότητας. Οι μεταμοντέρνοι μύθοι δεν έχουν γνωσιακό, ηθικο-πολιτικό πρόσχημα αλλά ποιητική και αισθητική φύση. Ενώ, η αξία τους προσδιορίζεται από την πίστη στο μετα-μοντέρνο αίσθημα της μελαγχολίας, βλ. Jean-François Lyotard, *Postmodern Fables*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, 100-101. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση του Zygmunt Bauman όσον αφορά την «νεωτερική» και «μετανεωτερική» στρατηγική σχετικά με την πνευματική εργασία. Υποστηρίζει ότι η τυπική στρατηγική της νεωτερικότητας χαρακτηρίζεται από την μεταφορά του ρόλου του «νομοθέτη». Συνίσταται στην διαμόρφωση επίσημων δηλώσεων οι οποίες λειτουργούν σαν διαιτητές σε αμφισβητήσιμες γνώμων. Ενώ η τυπική στρατηγική της μετανεωτερικότητας μπορεί να χαρακτηριστεί καλύτερα από τον ρόλο του «ερμηνευτή», βλ. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Polity Press, Cambridge, 1987, 4-5.

Οι επίσημες πηγές δικαίου στις χώρες του ηπειρωτικού δικαίου είναι: η νομοθεσία και το έθιμο. Ο νόμος δημιουργείται από το κράτος και προσφεύγει στον γραπτό λόγο. Ενώ, το έθιμο παράγεται αυθόρμητα από τα μέλη της κοινωνίας και είναι σιωπηρό. Το έθιμο, ωστόσο, με την αναγνώρισή του ως πηγή του θετικού δικαίου, κατέστη «υποτελής» σ' αυτό. Έτσι, παρατηρείται ότι στην πράξη δεν γίνεται καμία σχεδόν προσφυγή σ' αυτό από τα δικαστήρια.

Όπως φανερώνεται, κυρίαρχη στην Δύση είναι μια μονιστική αντίληψη της παραγωγής του δικαίου, με μέσο υλοποίησης, την γραφή. Η γραφή θεωρήθηκε σαν ένα ανώτερο στάδιο στην εξελικτική πορεία του ανθρώπου. Το γραπτό δίκαιο, αντιστοίχως, αντιμετωπίστηκε σαν την απόλυτη πηγή εξουσίας και θεωρήθηκε ανώτερο άλλων μορφών δικαϊκής έκφρασης. Επισημαίνεται ότι η σημασία της γραφής ως «εμπραγματώσης» του δικαίου έχει τις ρίζες της στην αρχή του *sola scriptura* που καθιέρωσε ο Λούθηρος και στον «υπέρμετρο λογονομοκεντρισμό της νεωτερικότητας» (*excessive logo-nomocentrism of modernity*)¹¹⁰.

Ο συγκριτικολόγος επηρεασμένος από τις αντιλήψεις με τις οποίες είχε γαλουχηθεί αντλούσε το υλικό του κατά τις συγκρίσεις δικαίων μόνον από γραπτές πηγές. Αντιλαμβανόταν το γραπτό δίκαιο ως το σύνολο του εκάστοτε νομικού πολιτισμού. Μια τέτοια πεποίθηση, ωστόσο, είναι μάλλον λανθασμένη και απειλητική για τα συγκρινόμενα δίκαια. Η γραφή αιχμαλωτίζει μόνον ένα μέρος κάθε νομικού πολιτισμού. Αυτό που είναι ορατό, κυριολεκτικό, εξηγητικά παρόν σε ένα νομικό κείμενο, δεν είναι ποτέ όλη του η παρουσία. Το γραπτό δίκαιο, ως εκ τούτου, μπορεί να αποτελέσει εμπόδιο στην κατανόηση εκ μέρους του συγκριτικολόγου. Ένα δίκαιο το οποίο προσποιείται ότι υπάρχει αποκλειστικά στα γράμματα τείνει να στερείται αισθητικών απολήγων και έτσι περιορίζει την συνάντηση των πνευμάτων όσο και αν φαίνεται να την επιτρέπει¹¹¹.

Ήταν καθησυχαστικό για το κράτος να ταυτίσει το δίκαιο εν γένει με το γραπτό δίκαιο. Ωστόσο, ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να έχει υπόψη του ότι: δεν είναι πιθανό το κράτος να χρησιμεύσει στην έρευνα του δικαίου, πολλώ δε μάλλον αν το δίκαιο είναι (πρωτίστως) μια σκέψη...γιατί το κράτος δεν σκέφτεται¹¹².

γ. Ομοιότητες

Οι συγκρίσεις δικαίων χαρακτηρίζονταν από μια «παραμορφωτική» προσέγγιση της ετερότητας. Διδόταν προεξέχουσα θέση στο ημέτερο σε σχέση με το αλλότριο, στο

¹¹⁰ Costas Douzinas, Lynda Nead, *Law and Aesthetics* στο: *Law and the Image. The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (Costas Douzinas, Lynda Nead, eds.), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1999, 1, 11

¹¹¹ Βλ. Bernhard Grossfeld, *Language, Writing and Law*, 5 *European Review* 1997, 383, 383.

¹¹² Παράφραση των λόγων του Alain Badiou: «δεν είναι πιθανό το κράτος να χρησιμεύσει στην έρευνα της πολιτικής, πολλώ δε μάλλον αν η πολιτική είναι μια σκέψη...γιατί το κράτος δεν σκέφτεται», βλ. Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, London, 2005, 87-88.

βαθμό που θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην «υποβολή του ετέρου υπό το όμοιο»¹¹³.

Είναι γνωστή, η κριτική που ασκείται για συγκρίσεις δικαίων, οι οποίες λειτουργούσαν με το «τεκμήριο της ομοιότητας» (*praesumptio similitudinis*)¹¹⁴. Επι μακρόν, οι συγκρίσεις δικαίων χαρακτηρίζονταν από την φρενήρη αναζήτηση ομοιοτήτων και την καταστολή των διαφορών. Οι συγκριτικολόγοι είχαν μια μοναδική απροθυμία «να αντιληφθούν την διαφορά, να περιγράψουν τις αποκλίσεις και τις διασπορές, να διαχωρίσουν την καθησυχαστική μορφή του πανομοιότυπου»¹¹⁵.

Είναι εύλογο ότι η πρακτική που ακολουθήθηκε δεν συνιστούσε παρά μια επίπλαστη διαδικασία, δεδομένου ότι διαφορές υπήρχαν αλλά δεν αποτυπώνονταν. Η διαφορά αντιμετωπίστηκε σαν ένα πρόβλημα που έπρεπε να γίνει διαχειρίσιμο. Όπως έχει λεχθεί, οι διαφορές ανάμεσα στα νομικά συστήματα έγιναν αντιληπτές σαν «ενοχλήσεις»¹¹⁶, σαν «ατιμωτικά σήματα που απεδείκνυαν ότι δεν είμαστε ακόμα αρκετά μακριά, ότι κάτι έχει δραπετεύσει από τον μηχανισμό και δεν έχει καθοριστεί από την ολότητα»¹¹⁷. Η λύση δόθηκε με την αντιμετώπιση των διαφορών είτε ως ομοίων ή ταυτών είτε ως αντιθέσεων οι οποίες εν τέλει συνετίθεντο σε ένα ευρύτερο όλον. Όπως επισημαίνεται, «όταν διαφορές ανακαλύπτονταν, φαινόταν να απαιτείται η διάλυσή τους»¹¹⁸ με μία από τις ως άνω διαδικασίες. Η διαφορά, έτσι, υποβιβάστηκε σε *modus deficiens* της ομοιότητας¹¹⁹.

Η λογική πίσω από την καταστολή των διαφορών θα μπορούσε να συνοψιστεί σε χειρισμούς «θετικής διαλεκτικής» προς ένα είδος πνευματικής καθαρότητας, η οποία αναζητά την κάλυψη του περίπλοκου και ασαφούς. Ο συνθετικός και συμφιλιοτικός χαρακτήρας του εγχειρήματος οδηγεί στην ομοιογενοποίηση του διαφορετικού.

¹¹³ Alain Badiou, Saint-Paul. La fondation de l' universalisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 117

¹¹⁴ Όπως έχει υποστηριχθεί: «το τεκμήριο ομοιότητας δεν είναι τίποτα άλλο παρά το αποτέλεσμα συλλογής ελλιπών δεδομένων κατά τις συγκριτικές νομικές μελέτες», βλ. Volkmar Gessner, *Praesumptio Similitudinis?—A Critique of Comparative Law* στο: Annual Meeting of the ISA Research Committee on Sociology of Law “Legal Culture. Encounters and Transformations”, Section Meetings, 1995, 41, 50.

¹¹⁵ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Routledge, London, New York, 1969, 13

¹¹⁶ John H. Merryman, *On the Convergence (and Divergence) of the Civil Law and the Common Law* στο: *New Perspectives for a Common Law of Europe* (Mauro Cappelletti, ed.), Sijthoff, Leyden, 1978, 195, 195

¹¹⁷ Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflections on a damaged life*, Verso, London, New York, 2005, 103

¹¹⁸ Richard Hyland, *Comparative Law* στο: *A Comparison to Philosophy of Law and Legal Theory* (Dennis Patterson, ed.), Blackwell, Oxford, 1996, 184, 196

¹¹⁹ Βλ. Pierre Legrand, *The Same and the Different* στο: *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions* (Pierre Legrand, Roderick Munday, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 240, 245.

Η τάση αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της δυτικής παράδοσης εν γένει, η οποία στράφηκε σε ολοκληρωτικές προσεγγίσεις¹²⁰, προκειμένου να επιβληθεί. Οι ρίζες της μπορούν να αναζητηθούν στην φιλοσοφία του Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹²¹. Αξίζει να σημειωθεί ότι, ο Hegel ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που επέμεινε στην πρωτοκαθεδρία της διαφοράς. Ωστόσο, η διαφορά γι' αυτόν ήταν αναγκαία, απόλυτη και αρνητική. Η διαφορά ως αντίφαση εγκλωβίζεται, καθίσταται υποταγμένη στην ταυτότητα¹²². Ειδικότερα, η διαφορά στην φιλοσοφία του Hegel εμφανίζεται με αρνητικό πρόσημο και μέσα από την ατέρμονη ενότητα των αντιθέτων σταδιακά οδηγείται στο απόλυτο πνεύμα. Πρόκειται για το σχήμα θέσης, αντίθεσης, σύνθεσης του Hegel. Η σκέψη προχωράει μέσω διαδοχικών αντιθέσεων προς μια σύνθεση που θα είναι μια συμφιλίωση των αντιθέτων και θα επιφέρει την λύση της αντίφασης. Η σύνθεση, η επίτευξη της ολότητας έχει προεξέχουσα θέση στην εγελιανή διαλεκτική. Σύμφωνα με τον Hegel, «η αλήθεια είναι το όλον» (Die Wahrheit is die Ganze).

Το όλον, η σύνθεση που δημιουργείται θεωρείται ότι ανάγει τους όρους σ' ένα ανώτερο επίπεδο που υποτίθεται ότι τους διατηρεί εντός του. Αυτή η διατήρηση και η υπέρβαση που συγχρόνως εκφράζει αποτυπώνονται στον γερμανικό όρο «Aufhebung». Πρόκειται για την άρση, την ανύψωση των αντιθέτων σε μια μοναδική, πιο επαρκή έννοια, στην οποία διασώζονται κατά κάποιο τρόπο, αλλά με τρόπο που τα καταργεί επίσης ή με άλλα λόγια τροποποιεί το νόημά τους έτσι ώστε δεν είναι πλέον αντίθετα¹²³. Επισημαίνεται ότι κάθε σύνθεση μπορεί να κατορθωθεί μόνο εντός του προβλεπόμενου πλαισίου αναφοράς κάποιου και οδηγεί σε μερική διάλυση του άλλου, ήτοι σε μια προσάρτηση. Γι' αυτόν τον λόγο, έχει υποστηριχθεί ότι η γενεαλογία του Hegel συνιστά μια «ηθική σκλαβιά»¹²⁴.

¹²⁰ Οι ολοκληρωτικές προσεγγίσεις υποστηρίζεται ότι αποτελούν το προπατορικό αμάρτημα ολόκληρης της δυτικής παράδοσης. Το μυστικό τους, η μείωση όλων των διαφορών σε μια πρωταρχική πραγματικότητα: το όμοιο, βλ. Adriaan Theodoor Peperzak, *Platonic Transformations. With and After Hegel, Heidegger and Levinas*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 1997, 114.

¹²¹ Βλ. Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998, 79.

¹²² Υποστηρίζεται ότι η αντίφαση είναι η διαφορά που επεκτείνεται ή πρέπει να επεκταθεί στο σημείο της αντίθεσης. Αυτό συμβαίνει μόνο στην έκταση που η διαφορά τοποθετείται σε ένα μονοπάτι ή κατά μήκος ενός νήματος που εκτίθεται από την ταυτότητα. Η ταυτότητα είναι εκείνη που φτάνει την διαφορά σε αυτό το σημείο, βλ. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Continuum, London, 2004, 60-61.

¹²³ Βλ. Michael N. Forster, *Hegel's Idea of Phenomenology of Spirit*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998, 203, υποσημείωση 23.

¹²⁴ Βλ. Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987, 212. Ο εγελιανισμός έχει λεχθεί ότι δεν κρύβει μόνο μια βαθιά υποβάθμιση του ιστορικού ενδεχομένου αλλά και της ανθρώπινης ελευθερίας, οδηγώντας τους επιμέρους όρους της εκάστοτε σύνθεσης σε μια «σκλαβιά». Σημαντική σ' αυτό το σημείο είναι η παράθεση της προσέγγισης του «σκλάβου» από τον Nietzsche. Σύμφωνα με τον Nietzsche, ο «σκλάβος» -χρησιμοποιεί τον όρο όχι απλώς ιστορικά αλλά κυρίως φιλοσοφικά- είναι κάποιος που είναι υποδουλωμένος σε αντιδραστικές δυνάμεις, καθώς ο σκλάβος δεν παύει να είναι σκλάβος ακόμα και όταν θριαμβεύει. Βλ. Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1999, 45, Roberto Mangabeira Unger, *What Should Legal Analysis Become?*, Verso, London, New York, 1996, 9.

Αν και το αφήγημα της επιτυχούς «γεφύρωσης των κενών» είναι ακόμα ισχυρό ανάμεσα στους συγκριτολόγους¹²⁵, δεν πρέπει να λησμονείται ο δογματικός του χαρακτήρας¹²⁶. Η παραγνώριση της σημασίας της διαφοράς, συνιστά επί της ουσίας άρνηση της ίδιας της ποικιλομορφίας της ζωής, και της δικαϊκής ζωής. Η εξομίωση των δικαίων είναι σημάδι μετριότητας, δείγμα ασθενούς όρασης. Απομακρύνει τον συγκριτολόγο από την δικαϊκή ετερογένεια και τον βυθίζει εντός του αδιαφοροποίητου. Η προσήλωση των συγκριτολόγων στην ανεύρεση ομοιοτήτων μεταξύ των δικαίων είχε ως αποτέλεσμα την δημιουργία ολοκληρωτικών δικαϊκών αφηγήσεων στο πρότυπο των δυτικών, οι οποίες τους βύθιζαν στα «ύπουλα νερά του διαβόητου εθνοκεντρισμού»¹²⁷.

Ο Gilles Deleuze υποστηρίζει ότι ο περιορισμός ή η άρνηση της διαφοράς και η συνακόλουθη ομοιομορφοποίηση της ποικιλομορφίας αναπτύχθηκαν κατά τον 19^ο αιώνα για να σχηματίσουν μια περίεργη συμμαχία ανάμεσα στην επιστήμη, την κοινή λογική και την φιλοσοφία¹²⁸. Επισημαίνεται ότι: «η αναζήτηση της μη-διαφοράς είναι η ισχυρότερη λογοκρισία»¹²⁹. Ενώ, το όλον που συντίθεται δεν συνιστά παρά «μια μορφή ψευδαίσθησης ή ιδεολογίας»¹³⁰, της «ιδεολογίας της σύγκλισης»¹³¹.

δ. Ο συγκριτολόγος ως παρατηρητής των υπό σύγκριση δικαίων.
Η επιρροή της μεταφυσικής της υποκειμενικότητας

Οι συγκρίσεις δικαίων στηρίζονταν στην πεποίθηση ότι ο συγκριτολόγος μπορούσε να έχει πρόσβαση στα υπό σύγκριση δίκαια, όπως αυτά πράγματι είναι. Ο συγκριτολόγος θεωρήθηκε ως ένας εξωτερικός παρατηρητής, προικισμένος με μια αποκομμένη ματιά που δεν επιβάλλει την βούλησή της στο υπό παρατήρηση δίκαιο. Έχει πρόσβαση έτσι στο δίκαιο ως όν και άρα η παραγόμενη γνώση για τα υπό σύγκριση δίκαια θεωρείται σταθερή και καθορισμένη τόσο ώστε να μπορεί να χαρακτηριστεί «αληθής» και «αντικειμενική».

Η ως άνω πεποίθηση θεωρείται ότι έχει τις ρίζες της στην μεταφυσική της υποκειμενικότητας και ειδικότερα στον René Descartes. Τι είναι, όμως, η μεταφυσική και τι ειδικότερα η μεταφυσική της υποκειμενικότητας;

¹²⁵ Βλ. David Gerber, System Dynamics: Toward a Language of Comparative Law?, 46 The American Journal of Comparative Law 1998, 719, 723.

¹²⁶ Ο Gilles Deleuze είχε υποστηρίξει ότι: «το λάθος του δογματισμού είναι ότι πάντα καλύπτει αυτά που χωρίζουν», βλ. Gilles Deleuze, Difference and Repetition, Continuum, London, 2004, 216.

¹²⁷ Pierre Legrand, Foreign Law: Understanding Understanding, 6 Journal of Comparative Law 2011, 67, 95

¹²⁸ Βλ. Keith Ansell Pearson, Deleuze Outside/Outside Deleuze. On the Difference Engineer στο: Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer (Keith Ansell Pearson, ed.), Routledge, London, New York, 1997, 1, 11.

¹²⁹ Jean Bollack, Sens contre sens. Comment lit-on? Entretiens avec P.Llored, La passe du vent, Genouilleux, 2000, 179-180

¹³⁰ Dimitri Vouros, Hegel “Totality” and “Abstract Universality” in the Philosophy of Theodor Adorno, 21 Parrhesia 2014, 174, 177

¹³¹ Gyula Eorsi, Convergence in Civil Law στο: A socialist approach to Comparative Law (Imre Szabo, Zoltan Peteri, eds.), Sijthoff, Leyden, 1977, 45, 49

Είναι γεγονός ότι η μεταφυσική συνιστούσε για χρόνια τον κυρίαρχο τρόπο σκέψης στην Δύση. Η μεταφυσική σκέψη αναπτύσσεται μέσω αρχών, επιβεβαιώνει προτεραιότητες μιας αξίας ή προέλευσης και έπειτα διευθετεί όλες τις οντότητες και εμπειρίες σύμφωνα με την απόσταση από αυτή την αρχή¹³². Πολλά είναι τα ονόματα που εδόθησαν σε αυτή την αρχή στην ιστορία της μεταφυσικής: Θεός, άνθρωπος, αλήθεια, λογική. Η θέση ιδανικών μετα-οντοτήτων και η μέτρηση των πάντων ενώπιόν τους δεν συνιστά παρά μια προσπάθεια χειραγώγησης του κόσμου. Είναι φανερό ότι πίσω από την ύπαρξη ενός ιδεατού και υπερβατικού κόσμου έναντι του οποίου κάθε πραγματικότητα πρέπει να μετρηθεί και στον οποίο πιστεύει η μεταφυσική βρίσκεται η απλή και επείγουσα ανάγκη των ανθρώπων να κατανοήσουν την αταξία που μας περιβάλλει, να νοηματοδοτήσουν τον κόσμο. Καθώς φαίνεται μάταιο και απογοητευτικό το νόημα του κόσμου να βρίσκεται εντός αυτού, η μεταφυσική σκέψη το αναζητά εκτός αυτού. Χαρακτηριστικά ο Ludwig Wittgenstein είχε υποστηρίξει ότι: «το νόημα του κόσμου πρέπει να βρίσκεται έξω από τον κόσμο. Στον κόσμο όλα είναι, όπως είναι, και όλα συμβαίνουν, όπως συμβαίνουν` μέσα στον κόσμο δεν υπάρχει καμία αξία, και αν υπήρχε δεν θα είχε καμία αξία. Αν υπάρχει μια αξία, που να έχει αξία, πρέπει να βρίσκεται έξω από όλα όσα συμβαίνουν»¹³³. Μέσω αυτών των νοηματοδοτημένων εξηγήσεων της, η μεταφυσική δημιουργεί ένα ασφαλές και αμετάβλητο έδαφος, στο οποίο πιστώνεται και ο επί χρόνια θρίαμβός της.

Αν και η μεταφυσική της υποκειμενικότητας μπορεί να εντοπισθεί ήδη από την εποχή του Αριστοτέλη -ο οποίος αναφέρεται στο υποκείμενο ως αυτό «που βρίσκεται κάτω από» και είναι η ουσία στην οποία όλες οι προηγούμενες οντότητες βασίζονται και η οποία δεν βασίζεται σε τίποτα άλλο¹³⁴- η περίοδος με την οποία συνδέθηκε βαθύτερα είναι αυτή της νεωτερικότητας. Η νεωτερικότητα, μάλιστα, έχει χαρακτηριστεί ως η «εποχή του υποκειμένου». Η νεωτερικότητα δίνει έμφαση στον «άνθρωπο ως τον παράγοντα που δημιουργεί την μοίρα»¹³⁵ και τον κόσμο του. Πρόκειται για την εποχή εκείνη κατά την οποία θεωρείται ότι η ανθρωπότητα μπόρεσε να δημιουργήσει τα θεμέλια των αναπαραστάσεων για την ιστορία, την αλήθεια και το δίκαιο¹³⁶.

¹³² Βλ. Costas Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the turn of the century*, Hart Publishing, Oxford, 2000, 203.

¹³³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London, 1922, 87, παράγραφος 6.41

¹³⁴ Βλ. Simon Critchley, *Prolegomena to any post-Deconstructive Subject* στο: *Deconstructive Subjectivities* (Simon Critchley, Peter Dews, eds.), State University of New York Press, New York, 1996, 13, 14, Ute Guzzoni, *Do we still want to be subjects* στο: *Deconstructive Subjectivities* (Simon Critchley, Peter Dews, eds.), State University of New York Press, New York, 1996, 201, 202, 207.

¹³⁵ Masao Maruyama, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, Oxford University Press, London, 1963, 256-257

¹³⁶ Βλ. Alain Renaut, *The Era of the individual. A Contribution to a history of Subjectivity*, Princeton University Press, Princeton, 1997, 3.

Δύο είναι οι κυριότερες στιγμές της: η έλευση του ανθρώπου ως υποκειμένου και η μείωση όλης της πραγματικότητας στο τι είναι ένα αντικείμενο για ένα υποκείμενο¹³⁷. Το κύριο χαρακτηριστικό του υποκειμένου της νεωτερικότητας είναι ότι είναι ουδετεροποιημένο και απρόσωπο τόσο ώστε να μπορεί να έχει πρόσβαση στα αντικείμενα, όπως αυτά πράγματι είναι. Όπως έχει λεχθεί: η μεταφυσική της υποκειμενικότητας συνεχίζει να «αντικειμενικοποιεί» θέτοντας κάθε αντικείμενο ενώπιον του ανθρώπου με τέτοιο τρόπο ώστε «ο άνθρωπος που υπολογίζει να είναι σίγουρος γι' αυτό το αντικείμενο»¹³⁸.

Πίσω από αυτή την πεποίθηση βρίσκεται η ιδέα: επαρκούς οπτικής απόστασης μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου έτσι ώστε ο παρατηρητής να μπορεί να παρατηρήσει τον κόσμο όχι από ένα συγκεκριμένο χώρο και χρόνο αλλά πανοραμικά¹³⁹. Η απόσταση του παρατηρητή από τα παρατηρούμενα είναι εκείνη που επιτρέπει στον παρατηρητή να τα αντικειμενικοποιεί και να τα περιγράφει εντελώς ανεξάρτητα από την δική του παρατηρητική παρέμβαση¹⁴⁰.

Αν θα μπορούσε να αποδοθεί σε έναν θεωρητικό η έκφραση αυτής της πεποίθησης, αυτός θα ήταν ο René Descartes. Πώς, όμως, ο Descartes οδηγήθηκε στην διατύπωσή της; Όλα ξεκίνησαν από το όνειρο του Descartes να ανακαλύψει μια ασφαλή μέθοδο, η οποία θα οδηγούσε στην εγκαθίδρυση απρόσβλητης αλήθειας μέσω απόλυτης ασφάλειας. Επρόκειτο επί της ουσίας περί μιας αντίδρασης στην προγενέστερη περίοδο κυριαρχίας των προκαταλήψεων και της άκριτης πίστης. Σκοπός του Descartes ήταν να παράσχει μια επιστημολογική τοποθέτηση έτσι ώστε να διατηρήσει την ιδέα των γνωσιακών εκτιμήσεων που υπάρχουν πέρα από τις προσωπικές πεποιθήσεις. Μέθοδός του ήταν η ριζική αμφιβολία. Μέσω αυτής οδηγήθηκε στο περιβόητο cogito, το θεμέλιο της θεωρίας του. Το cogito του Descartes δεν απετέλεσε μόνον υπαρξιακό θρίαμβο. Μετέτρεψε, επίσης, τον κόσμο σε ένα αντικείμενο, το οποίο τίθεται ενώπιον του υποκειμένου ως στόχος γνώσης και παρέμβασης. Παρατηρείται ότι στην φιλοσοφία του Descartes το υποκείμενο διακρίνεται σαφώς από το αντικείμενο. Θεωρείται ότι υπάρχει μια ασυνέχεια μεταξύ των δύο. Η αποστασιοποίηση αυτή είναι που μπορεί να εξασφαλίσει πρόσβαση στο αντικείμενο, όπως είναι, στην αλήθεια του. Οι αλήθειες στις οποίες σύμφωνα με τον Descartes μπορούμε να έχουμε πρόσβαση αν

¹³⁷ Σύμφωνα με τον Τσεχο-Βρετανό φιλόσοφο και κοινωνικό ανθρωπολόγο Ernest Gellner, το εγώ και η ολότητα θεωρήθηκαν ως οι δύο νέες βάσεις στις οποίες οι άνθρωποι θα μπορούσαν να βασίσουν τις ζωές τους. Εάν τίποτα στον κόσμο δεν μπορεί να εμπνεύσει εμπιστοσύνη, καθένας θα πρέπει να μετατοπίσει το πεδίο ενδιαφέροντός του στον εαυτό του και στην ολότητα των πραγμάτων, βλ. Ernest Gellner, *Thought and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, 30.

¹³⁸ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper and Row, New York, 1977, 127

¹³⁹ Βλ. Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, 98-99.

¹⁴⁰ Η μεταφυσική του υποκειμένου, ωστόσο, έχει ένα εγγενές παράδοξο που δεν καταφέρνει να επιλύσει. Ο Γερμανός φιλόσοφος Edmund Husserl το συνόψισε ως εξής: «το παράδοξο της ανθρώπινης υποκειμενικότητας: όντας ένα υποκείμενο για τον κόσμο και όντας την ίδια στιγμή ένα αντικείμενο στον κόσμο», βλ. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, 178.

εφαρμόσουμε την μέθοδό του είναι οι «αλήθειες της λογικής»¹⁴¹. Οι αλήθειες αυτές είναι μόνιμες, απόλυτες, αντικειμενικές και παγκόσμιες.

Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι ο Descartes δεν προσέφερε μια ολοκληρωμένη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας. Η έννοια της υποκειμενικότητας θεωρείται ότι συστηματοποιήθηκε από τότε που ο Immanuel Kant βασίστηκε στο *res cogitans* του Descartes για την κριτική απόδειξη της υπερβατικής του φιλοσοφίας¹⁴². Το καντιανό υποκείμενο, ωστόσο, διαφέρει. Είναι ικανό να υποκαταστήσει το αντικείμενο παρατήρησής του μέσω της αυτάρκειάς του, καθώς δεν δέχεται τίποτα που μπορεί να διακινδυνεύσει την υπερβατική του «καθαρότητα»¹⁴³.

Παρά την ειλικρίνεια των προθέσεων του Descartes -απαλλαγή από κάθε μορφή μεταφυσικής ψευδαίσθησης-, η φιλοσοφική θεωρία του δεν πείθει ότι δεν είναι μιας άλλης μορφής ιδεοληψία. Αυτό που θα μπορούσε να λεχθεί για το εγχείρημά του είναι ότι: «ενώ συνήθως είμαστε πολύ αυστηροί με το παρελθόν, είμαστε αντίθετα πολύ επιεικείς με το παρόν»¹⁴⁴. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Descartes δημιούργησε έναν θεμελιακό μύθο¹⁴⁵. Πρόκειται για την «καρτεσιανή προκατάληψη», ήτοι την πεποίθηση ότι ένα σολιμιστικό υποκείμενο είναι δήθεν σε θέση να συγκροτήσει την αντικειμενικότητα του κόσμου¹⁴⁶. Προς τον σκοπό εξαγωγής ασφαλούς γνώσης, η

¹⁴¹ Οι «αλήθειες της λογικής» είναι σύμφωνα με τον Descartes «αυταπόδεικτες». Τις διαχωρίζει σαφώς από τις αλήθειες της θρησκείας, οι οποίες είναι αμφισβητήσιμες. Σημειώνεται ότι η αντίληψη του Descartes περί απρόσβλητης και αυταπόδεικτης αλήθειας είναι επηρεασμένη από τα μαθηματικά. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι γι' αυτόν η μαθηματική αλήθεια είναι ανώτερη. Επί της ουσίας, ο Descartes προσπάθησε να μεταφέρει τις μαθηματικές μεθόδους στην φιλοσοφία. Γι' αυτό, άλλωστε, θεωρείται ότι η μέθοδος του υπογραμμίζει μια «γενική μαθηματικοποίηση της πραγματικότητας», βλ. Alexis Philonenko, *Relire Descartes. Le génie de la pensée française*, J. Grancher, Paris, 1994, 120, Zbigniew Janowski, *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2000, 159.

¹⁴² Βλ. Hans-Georg Gadamer, *The beginning of knowledge*, Continuum, London, New York, 2002, 34.

¹⁴³ Βλ. Tamar Japaridze, *The Kantian Subject. Sensus Communis, Mimesis, Work of Mourning*, State University of New York Press, Albany, 2000, 2. Στην Πρώτη Κριτική ή Κριτική του Καθαρού Λόγου ο Kant προσπαθεί να δείξει ότι προϋποθέσεις της εμπειρίας των αντικείμενων είναι οι λειτουργίες αυτού που αποκαλεί «κατηγορίες του νου» και άρα το ανθρώπινο υποκείμενο που νοεί, ενοποιεί τον συγκεχυμένο χαρακτήρα της αντιληπτικής του εμπειρίας βάσει των εννοιών. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με τον Kant «τα αντικείμενα συμμορφώνονται στις έννοιες και όχι οι έννοιες στα αντικείμενα». Ανακύπτει το ερώτημα του κατά πόσον η θεώρησή του αυτή παρέχει επιτυχώς μια έγκυρη βάση ή θεμέλιο για την εμπειρική γνώση, βλ. Simon Critchley, *Ηπειρωτική Φιλοσοφία (Continental Philosophy. A very short introduction)*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2006 (Oxford University Press, Oxford, 2001), 20. Αμφισβητείται από ορισμένους εάν η φιλοσοφία του Kant μπορεί να συμπεριληφθεί σ' αυτό που ονομάζεται «μεταφυσική της υποκειμενικότητας». Υποστηρίζεται ότι εάν λάβουμε κυριολεκτικά υπόψη τις θέσεις του στην Πρώτη Κριτική ή Κριτική του Καθαρού Λόγου, δεν μπορεί να συμπεριληφθεί, βλ. David Carr, *The paradox of subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1999, 33.

¹⁴⁴ Θεόφιλος Βεΐκος, *Ο μύθος του Λόγου*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977, 39-40

¹⁴⁵ Βλ. Elliot Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture and Agency*. The MIT Press, Cambridge, London, 2000, 18-19.

¹⁴⁶ Όπως αναφέρει ο Husserl είναι αδύνατον για ένα σολιμιστικό εγώ να συγκροτήσει το νόημα του κόσμου ως αντικειμενικού ή ακόμα και το νόημα της ίδιας του της υποκειμενικότητας στην πληρότητά της, βλ. Edmund Husserl, *Η κρίση της Ευρωπαϊκής Ανθρωπότητας και η Φιλοσοφία (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie)*, εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2011, 53.

θεωρία του ενθαρρύνει μια αυτοεπιβαλλόμενη απόσυρση από τον περιβάλλοντα κόσμο. Η απόσυρση αυτή δε, δεν χρησιμοποιείται μόνον ως μέσο αλλά και ως σκοπός.

Αποτέλεσμα αυτού του προσανατολισμού είναι η βίωση μιας «εμπειρίας αποξένωσης», η οποία οδηγεί σε μια παραμορφωτική προσέγγιση του κόσμου. Οι αλήθειες που ο Descartes θεωρεί ότι μπορεί ο καθένας να βρει αν ακολουθήσει την θεωρία του δεν είναι ο κόσμος αυτός αλλά μέρος του. Όπως έχει υποστηρίξει εναργώς ο Deleuze για το έργο του Proust είναι λίγα τα θέματα στα οποία ο τελευταίος επιμένει τόσο: η αλήθεια δεν είναι ποτέ προϊόν μιας κατάστασης που υπάρχει εκ των προτέρων αλλά το αποτέλεσμα μιας βίας στην σκέψη¹⁴⁷. Ο Descartes με την θεωρία του μειώνει τον δυνάμενο να γίνει γνωστό κόσμο. Αντικαθιστά «τον πραγματικό κόσμο με έναν φανταστικό» και τον «πραγματικό άνθρωπο με έναν φανταστικό άνθρωπο»¹⁴⁸.

Γιατί οι άνθρωποι επιθυμούν την αλήθεια, και όχι την αναλήθεια, την ανασφάλεια; ή ακόμα και την άγνοια; διερωτάται ο Nietzsche¹⁴⁹. Αποκρίνεται ότι πρόκειται για μια έννοια την οποία έχουμε δημιουργήσει «για να μπορέσουμε να ζήσουμε στον κόσμο, έτσι ώστε να αντιλαμβανόμαστε μόνο τόσα ώστε να μπορούμε να τον αντέχουμε»¹⁵⁰. Ο άνθρωπος θέλει να πιστεύει σε «μια προσιτή Αλήθεια, σε μια κοντινή του Ψευδαίσθηση που του εμπνέει απόλυτη εμπιστοσύνη»¹⁵¹. Ελλείψει αυτής, αισθάνεται απόγνωση¹⁵².

Όπως στην φιλοσοφία του Descartes «η ζωή μεταμορφώνεται σε ένα λογικό σύστημα επιφορτισμένο με την απόδοση νοήματος»¹⁵³, η επιρροή του Συγκριτικού δικαίου από αυτήν μετατρέπει την δικαιοκή ζωή σε ένα λογικό σύστημα, το οποίο αποδίδει νοήματα τα οποία, όμως, δεν ανταποκρίνονται στην εμπειρία.

¹⁴⁷ Gilles Deleuze, Proust and Signs. The Complete Text, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, 16

¹⁴⁸ Ferdinand Alquié, Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes, La Table Ronde, Paris, 2005, 66-67

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil στο: The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, 1954, 369, 381

¹⁵⁰ Friedrich Nietzsche, The Will to Power, Random House, New York, 1967, 306

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, Το πάθος για την αλήθεια, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 35

¹⁵² Την απόγνωση που συνεπάγεται η αμφισβήτηση της ιδέας της αλήθειας αποτύπωσε μ' έναν μοναδικό τρόπο ο Γερμανός συγγραφέας, Heinrich von Kleist σ' ένα γράμμα του προς την αρραβωνιαστικιά του, Wilhelmine von Zenge. Της γράφει: «δεν έχουμε την δυνατότητα να αποφανθούμε εάν αυτό που αποκαλούμε αλήθεια, είναι πράγματι αλήθεια, ή εάν μόνο παρουσιάζεται σε εμάς ως τέτοια. Εάν συμβαίνει το τελευταίο, τότε η αλήθεια που συγκεντρώνουμε εδώ δεν είναι τίποτα μετά τον θάνατό μας, και κάθε προσπάθεια να αποκτήσουμε κατοχή αυτής που θα μας ακολουθήσει στον τάφο είναι μάταια. Εάν αυτή η σκέψη δεν διεισδύει στην καρδιά σου, μην μειδιάσεις με κάποιον που νοιώθει πληγωμένος από αυτήν στο πιο βαθύ και ιερό μέρος της ύπαρξής του. Ο μεγαλύτερος μου στόχος με απογοήτευσε και δεν έχω κάποιον άλλον». Γράμμα του Heinrich von Kleist στην Wilhelmine von Zenge, 22 Μαρτίου 1801 παρατίθεται στο: Friedrich Nietzsche, Untimely Meditations, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 140-141.

¹⁵³ Pierre Legrand, Paradoxically Derrida: For a Comparative Legal Studies, 27 Cardozo Law Review 2005, 631, 654

Ο συγκριτικολόγος θεωρείται ότι μπορεί να προσφέρει μια «αληθή» και «αντικειμενική» αποτύπωση των συγκρινόμενων δικαίων. Πίσω από αυτή την πεποίθηση υπάρχει η πίστη ότι η σύγκριση δικαίων δεν εξαρτάται από τον συγκριτικολόγο και κάθε συγκριτικολόγος θα οδηγηθεί αναπόδραστα στο ίδιο συμπέρασμα. Η εξομοίωση της παρατήρησης με την αντικειμενικότητα δεν είναι παρά μειωτική και απλουστευτική¹⁵⁴. Η «αλήθεια» και η «αντικειμενικότητα» που υπογραμμίζει αυτή η ιδέα προτείνουν μια περιορισμένη και στην πραγματικότητα ολοκληρωτική εικόνα του δικαίου κόσμου, η οποία ασχολείται με την εξάλειψη της πολλαπλότητας προς τον σκοπό της ενότητας¹⁵⁵. Όπως είχε αναφέρει ο Martin Heidegger: «η αναζήτηση για μια αντικειμενική απάντηση... είναι η ίδια μία ή η παρανόηση της ανθρώπινης ουσίας εν γένει»¹⁵⁶. Οι έννοιες αυτές είναι ένα εμπόδιο. Περιορίζουν το τι μπορεί να δει ο καθένας.

ε. Αποτέλεσμα: συγκρίσεις δικαίων ως αναπαραστάσεις

Οι παραγόμενες υπό το ως άνω θεωρητικό πλαίσιο συγκρίσεις δικαίων δεν αποτελούσαν παρά αναπαραστάσεις των συγκρινόμενων δικαίων βασισμένες στο κυρίαρχο δικαίο παράδειγμα. Παρήχθησαν συγκρίσεις οι οποίες δεν ήταν παρά «μίμησης»¹⁵⁷ του ημέτερου δικαίου. Τα μη κρατικά δίκαια ως εκ τούτου καταδικάστηκαν σε λήθη. Ο προσδιορισμός των εν λόγω συγκρίσεων δικαίων ως αναπαραστάσεων σκοπεί στο να καταδειχθεί το «παραμορφωτικό» αποτέλεσμα τους καθώς και ο στατικός τους χαρακτήρας.

Η κλασική αναπαραστατική σκέψη χαρακτηρίζεται από: μια ταυτιστική λογική, ένα μονοκεντρικό κόσμο καθώς και μια στατική κατανόηση τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου της. Βασικά της εργαλεία είναι: η ταυτότητα, η ομοιότητα και η μη αντίφαση. Η φύση της αναπαραστατικής λειτουργίας δεν επιτρέπει στην σκέψη να παράξει την διαφορά. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Γάλλος φιλόσοφος Paul Ricoeur το να αναπαραστήσεις κάτι είναι να το «ενσωματώσεις στον εαυτό σου, να το συμπεριλάβεις στον εαυτό σου και επομένως να αρνηθείς την ετερότητα»¹⁵⁸. Η σκέψη κοιμάται στον λήθαργο της αναπαραστάσεως και δημιουργείται μια δογματική εικόνα του κόσμου.

¹⁵⁴ Βλ. Victor Burgin, *Geometry and Abjection* στο: *Psychoanalysis and Cultural Theory. Thresholds* (James Donald, ed.), St.Martin's Press, New York, 1986, 11, 12.

¹⁵⁵ Βλ. Pierre Legrand, *Foreign Law: Understanding Understanding*, 6 *Journal of Comparative Law* 2011, 67, 71.

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1984, 185

¹⁵⁷ Γίνεται αναφορά στην «μίμηση» υπό την έννοια που της είχε δοθεί από τον Πλάτωνα σαν ένα είδος παραγωγής που δημιουργεί κάτι όμοιο με αυτό που λειτουργεί σαν πρότυπο ή παράδειγμα, βλ. Adriaan Theodoor Peperzak, *Platonic Transformations with and after Hegel, Heidegger and Levinas*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 1997, 167, 170.

¹⁵⁸ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1992, 336

Η αναπαράσταση απαιτεί ένα και μόνο κέντρο γύρω από το οποίο θα δομηθεί. Το κέντρο αυτό «συγκεντρώνει και αναπαριστά όλα τα υπόλοιπα σαν ενότητα μιας σειράς που κανονίζει, που οργανώνει μια και για πάντα, τους όρους και τις σχέσεις τους»¹⁵⁹. Το έργο της αναπαράστασης, ακολούθως, συνίσταται στην «φανταστική επιβολή μιας ενότητας στο άπειρο των πολλαπλοτήτων»¹⁶⁰.

Επίσης, η αναπαραστατική σκέψη δύναται να κατανοήσει μόνο με ένα σταθερό και αμετάβλητο τρόπο το αντικείμενό της. Αποτυπώνει, έτσι, μόνο ένα στατικό «είναι» αυτού. Τίποτα το στατικό, ωστόσο, δεν είναι πραγματικό.

Οι υπό το ως άνω θεωρητικό πλαίσιο παραγόμενες συγκρίσεις ήταν δομημένες γύρω από ένα κέντρο, τα κρατικά δίκαια. Εάν κατά την σύγκριση δικαίων γινόταν αντιληπτό ότι τα «αλλοδαπά δίκαια» δεν είχαν την ίδια μορφή δικαϊκής έκφρασης, ο συγκριτικολόγος ακολουθούσε μια εκτεταμένη διαδικασία σύγκλισης αυτών στα κρατικά δίκαια. Ο συγκριτικολόγος επίσης, θεωρούσε ότι μπορούσε να έχει πρόσβαση στα υπό σύγκριση δίκαια, όπως αυτά πράγματι είναι. Αποτέλεσμα ήταν να δημιουργηθούν συγκρίσεις δικαίων, οι οποίες αποτελούσαν αναπαραστάσεις των συγκρινόμενων δικαίων βασισμένες στα κρατικά δίκαια και οι οποίες παρουσίαζαν μια σταθερή και καθορισμένη εικόνα των συγκρινόμενων δικαίων.

Ο δικαϊκός κόσμος, όμως, δεν είναι στατικός. Ούτε όλα τα δίκαια, κρατικά. Υπάρχουν περισσότεροι τρόποι δικαϊκής έκφρασης, οι οποίοι βρίσκονται σε συνεχή κίνηση. Ο αναπαραστατικός τρόπος σκέψης αποτυγχάνει να αποτυπώσει και σε ένταση και σε έκταση τα συγκρινόμενα δίκαια. Όπως έχει λεχθεί: «η αναπαράσταση ενός πράγματος είναι η λήθη της αλήθειάς του»¹⁶¹. Η αδυναμία των συγκρίσεων ως αναπαραστάσεων να τις αποτυπώσουν καταδικάζει το αντικείμενό τους να έχει στην καλύτερη περίπτωση ιστορική αξία.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο αναπαραστατικός τρόπος σκέψης έγινε το βασικό εργαλείο κυριαρχίας του κράτους. Το κράτος ήθελε όλοι οι άνθρωποι να το αναγνωρίσουν ως τον μοναδικό πάροχο του δικαίου. Προκειμένου να το κατορθώσει, ανέλαβε πρόθυμα μια σειρά (φανταστικών) αναπαραστάσεων, οι οποίες είχαν εσωτερική συνοχή¹⁶². Μέσω αυτών των αναπαραστάσεων κάθε απόκλιση εντασσόταν σ' ένα γενικό κανόνα, εκείνον που όριζε το κράτος. Έχει χαρακτηριστικά λεχθεί ότι: «η λειτουργία του κράτους είναι να απαριθμεί συμπεριλήψεις έτσι ώστε οι συνεπείς ιδιότητες του μέλους να διατηρούνται»¹⁶³. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι οι συγκρίσεις δικαίων που βασίστηκαν στο ως άνω περιγραφόμενο θεωρητικό πλαίσιο είναι μέρος των αναπαραστάσεων που επιχείρησαν τα δυτικά κράτη προκειμένου να επιβληθούν.

¹⁵⁹ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Continuum, London, 2004, 67-68

¹⁶⁰ Alain Badiou, *L' éthique. Essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen, 2003, 77

¹⁶¹ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1998, 94

¹⁶² Βλ. Pierre Legrand, *Bad u...?*, 29 *Cardozo Law Review* 2008, 2153, 2194.

¹⁶³ Alain Badiou, *L' être et l' événement*, éditions du Seuil, Paris, 1988, 126

Είναι η αναπαραστάση ο μόνος διαθέσιμος στον συγκριτικολόγο τρόπος να κατανοήσει και να αποτυπώσει τα συγκρινόμενα δίκαια; Είναι γεγονός ότι «η σκέψη είναι εγγενώς συνδεδεμένη με την αναπαράσταση, αλλά η ύπαρξη δραπετεύει από την αναπαράσταση σε κάθε ευκαιρία»¹⁶⁴. Πώς θα μπορούσε να εξασφαλιστεί αυτή η αποτύπωση της δικαιοκτικής ύπαρξης;

B. Νομαδικό Συγκριτικό δίκαιο

*«Για να φτάσεις σ' αυτό που δεν γνωρίζεις
πρέπει να ακολουθήσεις έναν δρόμο που είναι ο δρόμος της άγνοιας.*

*Για να αποκτήσεις ό, τι δεν κατέχεις
Πρέπει να ακολουθήσεις τον δρόμο της στέρησης.*

*Για να φτάσεις σ' αυτό που δεν είσαι
Πρέπει να ακολουθήσεις τον δρόμο όπου δεν είσαι»¹⁶⁵*

T. S. Eliot

Οι επιλογές του «ορθόδοξου Συγκριτικού δικαίου» οδήγησαν, όπως έγινε φανερό, σκοπίμως στον αποκλεισμό των μη κρατικών δικαίων από το πεδίο της σύγκρισης. Το αποτέλεσμα αυτό δεν συνιστούσε απειλή μόνο για τα συγκρινόμενα δίκαια αλλά και για το Συγκριτικό δίκαιο εν γένει. Εάν ο συγκριτικολόγος επιθυμεί να αποφύγει να προβεί σε παρανοήσεις του δικαιοκού κόσμου, δεν μπορεί να συνεχίσει να βασίζεται στις κατευθύνσεις που αυτό θέτει.

Αρχικά, ο συγκριτικολόγος καλείται να αφήσει το βλέμμα του να περιπλανηθεί -ουχι μάταια και άσκοπα- στους δικαιοκούς κόσμους που μελετά. Να αντιμετωπίσει το εκάστοτε εγχείρημά του σαν ένα ταξίδι. Δεν θα του είναι σαφές από την αρχή που θα τον οδηγήσει αυτό του το ταξίδι, ούτε τι προσδοκάται να ανευρεθεί μέσω αυτού. Μόνο στο τέλος του ταξιδιού του θα μπορέσει να αντιληφθεί προς τι κατευθυνόταν. Επισημαίνεται ότι το ταξίδι του αυτό δεν απαιτεί απαραίτητα την φυσική του περιπλάνηση. Πρόκειται για ένα ταξίδι, κατά βάση, νοητικό.

Αναγκαίο βήμα για το νοητικό ταξίδι του συγκριτικολόγου στα συγκρινόμενα δίκαια αποτελεί η καλλιέργεια εκ μέρους του μιας «νομαδικής σκέψης»¹⁶⁶. Η σκέψη αυτή δεν

¹⁶⁴ Henry Somers-Hall, Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference, State University of New York Press, New York, 2012, 246

¹⁶⁵ Thomas Stearns Eliot, Τέσσερα Κουαρτέτα, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2012, 75-77

¹⁶⁶ Η «νομαδική σκέψη» που καλείται να αναπτύξει ο συγκριτικολόγος βρίσκεται σε αντίθεση με την «αναπαραστατική κρατική σκέψη». Άλλωστε, η νομαδική σκέψη αναπτύσσεται πέρα από το κρατικό έδαφος. Το έδαφος του κράτους είναι «διακλαδωτό» και «κλειστό». Ενώ το έδαφος του νομά είναι «λείο» και «ανοιχτό». Η «αναπαραστατική κρατική σκέψη» -που έχει σημαδέψει τον ευρωπαϊκό στοχασμό και συνδέεται εγγύτερα με το έργο του Immanuel Kant και του Georg Wilhelm Friedrich Hegel- δέχθηκε δριμυία κριτική από μεταγενέστερους φιλοσόφους, μεταξύ των οποίων ήταν και ο Gilles Deleuze. Ο Gilles Deleuze δεν αντιτάχθηκε απλώς σ' αυτήν. Συγκέντρωσε τις δυνάμεις του προς τον σκοπό διαμόρφωσης ενός νέου είδους σκέψης. Από το 1953 έως και το 1968 προβαίνει σε μελέτες έργων

αντιμετωπίζει τον εκάστοτε δικαυκό κόσμο σαν ένα κλειστό σύστημα. Η «νομαδική σκέψη» αντιλαμβάνεται τον κάθε δικαυκό κόσμο σαν ένα ανοιχτό σύστημα -γνωρίζει ότι υπάρχουν περισσότεροι τρόποι δικαυκής έκφρασης, οι οποίοι συνυπάρχουν και βρίσκονται σε διαρκή κίνηση. Ο συγκριτικολόγος δεν πρέπει να φοβάται μήπως χαθεί μέσα σ' αυτόν. Κι αυτό γιατί, δεν υπάρχει σ' αυτόν ένα κέντρο, μέτρο και συγκεκριμένη κατεύθυνση. Ο μόνος τρόπος για τον συγκριτικολόγο να προσεγγίσει επαρκώς τους δικαυκούς κόσμους που μελετά είναι αυτός της συνεχούς και ακαταπόνητης νομαδικής περιπλάνησης¹⁶⁷, προς την οποία αυτή τον προτρέπει. Η σκέψη αυτή του δίνει την δυνατότητα να αντιληφθεί αχαρτογράφητες έως τώρα γι' αυτόν περιοχές των συγκρινόμενων δικαυών. Προκειμένου όμως να συμβεί αυτό, απαραίτητη κρίνεται η απελευθέρωση του συγκριτικολόγου από τις κυρίαρχες αντιλήψεις που έχει για το δίκαιο, οι οποίες θα συνιστούσαν εμπόδιο κατά την προσπάθεια κατανόησης των συγκρινόμενων δικαυών. Όπως έχει λεχθεί, η νομαδική σκέψη είναι συνδεδεμένη με μια διαδικασία «απεδαφικοποιήσεων» (deterritorializations) από τα αναγνωρισμένα «δικαυκά εδάφη»¹⁶⁸.

μεγάλων φιλοσόφων -μεταξύ αυτών: του Friedrich Nietzsche, του Henry Bergson και του Baruch Spinoza. Στην επαφή με το έργο αυτών των στοχαστών πιστώνεται και η ανάπτυξη αυτού που αργότερα διετύπωσε και ονόμασε «νομαδική σκέψη». Ειδικότερα, θεωρείται ότι οι απαρχές του «νομαδικού τρόπου σκέπτεσθαι» μπορούν να αναζητηθούν στον Nietzsche. Ο Nietzsche ανέφερε σχετικά: αυτός που έχει κατορθώσει έστω λίγη ελευθερία πνεύματος δεν μπορεί να νοιώσει παρά ένας περιπλανώμενος στην γη. Δεν αποτελεί, ωστόσο, έναν ταξιδιώτη με κάποιο τελικό, εκ των προτέρων καθορισμένο προορισμό. Δεν υπάρχει γι' αυτόν ένας τέτοιος προορισμός. Αποτελεί έναν ταξιδιώτη που θα παρατηρήσει και θα κρατήσει τα μάτια του ανοιχτά σε όλα όσα συμβαίνουν στον κόσμο. Ο προορισμός για τον οποίο ξεκίνησε το ταξίδι του δε θα του φανερωθεί παρά στο τέλος αυτού. Σημειώνεται ότι η φιλοσοφία του Nietzsche εν γένει δεν ακολούθησε το προκαθορισμένο πλάνο αποίκησης και κατάκτησης που όριζε η αναπαραστατική σκέψη. Ο Nietzsche επέτρεψε στην σκέψη του να αναπτυχθεί σ' ένα νέο πλαίσιο. Προώθησε έναν νέο ιστορικισμό βασισμένο στην «επιπόνηση» και όχι στην προέλευση. Γι' αυτό και η φιλοσοφική του δραστηριότητα θεωρείται «νομαδική» όσον αφορά την φύση της. Η «νομαδική σκέψη» προσεγγίζει την πολλαπλότητα των στοιχείων χωρίς να σβήνει την ετερογένειά τους. Κι αυτό γιατί, το *modus operandi* της είναι η κατάφαση -ακόμα και αν το εμφανές αντικείμενό της είναι αρνητικό. Η σκέψη αυτή δεν μπορεί να αρνηθεί αυτό που η ίδια δεν είναι. Αν έκανε κάτι τέτοιο θα ήταν σαν να ακολουθεί την «κλειστή εξίσωση της αναπαράστασης», την οποία επί της ουσίας φιλοδοξεί να αντικαταστήσει, βλ. Gilles Deleuze, *Pensée nomade* στο: *L' Île Déserte: Textes et entretiens 1953-1974* (David Lapoujade, ed.), Les Éditions de Minuit, Paris, 2002, 351, 351 επ., Christopher Miller, *The postidentitarian predicament in the footnotes of A Thousand Plateaus: nomadology, anthology and authority* στο: *Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers* (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1113, 1116, Jamie Murray, *Deleuze and Guattari. Emergent Law*, Routledge, London, New York, 2013, 1-3, Friedrich Nietzsche, *Human, All too Human. A book of Free Spirits*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 203, Daniel W. Conway, *Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of Repetition* στο: *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer* (Keith Ansell Pearson, ed.), Routledge, London, New York, 1997, 73, 75, Wendy Grace, *Foucault and Deleuze: Making a difference with Nietzsche*, 17 *Foucault Studies* 2014, 99, 99επ..

¹⁶⁷ Βλ. Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, *Law, Space, Bodies: The Emergence of Spatial*, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1791668 (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.06.2018), 1, 10-11.

¹⁶⁸ Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι ο Gilles Deleuze και ο Felix Guattari κάνουν επίμονη χρήση «χωρικής ορολογίας». Στο σύνολο του έργου τους αναφέρονται επανειλημμένως σε όρους όπως: διάγραμμα, χάρτης, χαρτογράφηση, απεδαφικοποίηση, επανεδαφικοποίηση. Η επιμονή τους αυτή οφείλεται στην πεποίθησή τους ότι η σκέψη είναι άρρηκτα συνυφασμένη με τον χώρο, το έδαφος, την γη, βλ. Robert Tally, *Spatiality*, Routledge, London, New York, 2013, 136. Η Manola Antonionioli παρατηρώντας το χαρακτηριστικό αυτό γνώρισμα της φιλοσοφίας τους ανέλαβε να εξερευνήσει «την εγγύτητα ανάμεσα στην γεωγραφία και την φιλοσοφία». Ειδικότερα, ανέδειξε τον επίκαιρο χαρακτήρα της λογικής των απεδαφικοποιήσεων και επανεδαφικοποιήσεων, οι οποίες «υποδεικνύουν μια γραμμή

Η «απεδαφικοποίηση», στην οποία καλείται να προβεί ο συγκριτικολόγος, δεν θα είναι μόνο γεωγραφική αλλά κυρίως γνωσιακή¹⁶⁹. Μια τέτοια διαδικασία δεν δύναται ασφαλώς να σβήσει τον υφιστάμενο γνωσιακό χάρτη του συγκριτικολόγου άλλα μπορεί να τον ανοίξει σε μια διαδικασία διαρκούς αναθεώρησης. Ο Gilles Deleuze και ο Felix Guattari θεωρούν κρίσιμη την απόλυτη «απεδαφικοποίηση» από τις σταθερές και παραδεδεγμένες εδαφικότητες της τυπικής λογικής προκειμένου να κατορθωθεί η σύλληψη ενός άλλου είδους σκέψης, που εκφεύγει των τεχνητών εδαφικοτήτων. Ας σημειωθεί ότι ως απεδαφικοποίηση νοείται «η κίνηση ή η διαδικασία με την οποία κάτι δραπετεύει ή αναχωρεί από ένα δεδομένο έδαφος, όπου έδαφος μπορεί να είναι ένα σύστημα οποιουδήποτε είδους: εννοιολογικό, γλωσσικό, κοινωνικό»¹⁷⁰ ή δικαϊκό. Η απεδαφικοποίηση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με σχετικές «επανεδαφικοποιήσεις» (reterritorializations)¹⁷¹.

Η κίνηση της απεδαφικοποίησης από τα αναγνωρισμένα γνωσιακά εδάφη και των συνακόλουθων επανεδαφικοποιήσεων που καλείται να ακολουθήσει ο συγκριτικολόγος, θα περιγραφεί στο προτεινόμενο θεωρητικό πλαίσιο. Το εν λόγω θεωρητικό πλαίσιο, στο οποίο θα γίνει αναφορά με τον όρο «νομαδικό Συγκριτικό

πτήσης προς ένα (γνωσιακό) μέλλον που παραμένει απρόβλεπτο», βλ. Manola Antonioli, *La géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L' Harmattan, Paris, 2004, 12-13, 252.

¹⁶⁹ Ο συγκριτικολόγος ως νομάς, όπως έχει λεχθεί, θα ήταν παραπλανητικό να ιδωθεί σαν κάποιος που βρίσκεται απαραίτητα σε φυσική κίνηση. Όπως υποστηρίζει ο Arnold Toynbee, νομάς είναι εκείνος, ο οποίος δεν κινείται, υπό την κοινή σημασία της λέξης. Ο νομάς βρίσκεται καθισμένος ενώ «κινείται». Η κίνησή του είναι νοητική. Ο συνδυασμός αυτός της ακινησίας και της κίνησης, της αδράνειας και της εγρήγορσης, που χαρακτηρίζουν το έργο του συγκριτικολόγου-νομά, μπορούν να αποτυπωθούν στον όρο «στατική διαδικασία». Ο συγκριτικολόγος-νομάς γνωρίζει ότι ο δικαϊκός κόσμος βρίσκεται σε μια ακατάπαυστη ροή και αυτή είναι που παρακολουθεί και προσπαθεί να ακολουθήσει. Η ροή αυτή μπορεί να είναι «αφηρημένη αλλά είναι συνάμα και πραγματική». Δεν μπορεί, ωστόσο, να αποτυπωθεί ως τέτοια. Μπορεί να αποτυπωθεί μόνο υπό την μορφή ενδείξεων μιας κατακερματισμένης γραμμής. Αντιστρόφως, όμως, «αυτή η γραμμή και αυτές οι ενδείξεις υπάρχουν μόνο χάρη στην ροή». Ο συγκριτικολόγος-νομάς είναι ένας μεγάλος κυνηγός, ένας κυνηγός που «ακολουθεί αυτές τις ροές, τις εξαντλεί σε μέρη και έπειτα κινείται μαζί τους σε άλλα μέρη». Η βούλησή του να ακολουθήσει την ροή είναι εκείνη που θα τον οδηγήσει στον χαρακτηρισμό του ως «απελευθερωτή των καταπιεσμένων». Η κίνηση του συγκριτικολόγου προκειμένου να ακολουθήσει την δικαϊκή ροή είναι κατά βάση γνωσιακή. Ο συγκριτικολόγος-νομάς δεν γνωρίζει ορισμένο γνωσιακό έδαφος, ως «πατρίδα» του. Ούτε προσπαθεί να αγκιστρωθεί στα νέα γνωσιακά εδάφη, τα οποία «επισκέπτεται». Γι' αυτό, το έργο του συγκριτικολόγου-νομάδος είναι άρρηκτα συνυφασμένο με «απεδαφικοποιήσεις». Στο νομά είναι η «απεδαφικοποίηση» που συνιστά την σχέση του με το έδαφος σε τέτοιο βαθμό που θα μπορούσε να λεχθεί ότι «επανεδαφικοποιεί» στην ίδια την απεδαφικοποίηση. Βλ. Stephen Muecke, *The discourse of nomadology: phylums in flux* στο: *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1164, 1173, Sadie Plant, *Nomads and Revolutionaries* στο: *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1097, 1097, Andrew Ballantyne, *Deleuze and Guattari for Architects*, Routledge, London, New York, 2007, 38, Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, New York, 2004, 162.

¹⁷⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 508

¹⁷¹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 109

δίκαιο»¹⁷² ή «συγκρίσεις Δικαίων», θεωρείται ότι μπορεί να αποκαταστήσει την θέση των μη κρατικών δικαίων στο Συγκριτικό δίκαιο.

Ας μην παροράται, άλλωστε, ότι όπως έχει υποστηριχθεί: «το να συγκρίνεις είναι να αρνηθείς να ενστερνισθείς ένα δόγμα και να προσπαθήσεις, να αντιληφθείς την πραγματικότητα από διαφορετικές πλευρές. Είναι το να αποδομήσεις για να αναδομήσεις καλύτερα»¹⁷³. Εάν το Συγκριτικό δίκαιο επιθυμεί να σέβεται τόσο εαυτόν όσο και το αντικείμενό του -τα συγκρινόμενα δίκαια- δεν μπορεί να επαναπαύεται σε καταφάσεις. Αντίθετα καλείται να βρίσκεται σε μια διαδικασία διαρκούς διερώτησης. Οι νέες ερωτήσεις καθιστούν τις προγενέστερες κατανοήσεις προβληματικές και οδηγούν σε νέες απαντήσεις¹⁷⁴. Όπως έχει λεχθεί: «κάθε ανακάλυψη του νέου είναι μια άρνηση ή διαπραγματεύση με τις παρούσες ή τις παλαιότερες μυθολογίες»¹⁷⁵.

α. Τα δικαιικά προβλήματα ως *tertium comparationis*

Ο προσδιορισμός ενός συνδέσμου μεταξύ των συγκρινόμενων δικαίων, όπως υποστηρίχθηκε, αν και αναγκαίος για το συγκριτικό εγχείρημα, είναι αυθαίρετος. Δεν μπορεί να υπάρξει όμοιο στοιχείο που να μην είναι αυθαίρετο σε μια σχέση μεταξύ δύο ή περισσότερων δικαίων καθώς τα δίκαια είναι εγγενώς ασύμμετρα.

Παρόλα αυτά, δεδομένης της σημασίας του ως αναγκαίου σημείου εισόδου στα συγκρινόμενα δίκαια, θα γίνει αναφορά σε ορισμένες προτάσεις οι οποίες θα μπορούσαν να αποτρέψουν το ενδεχόμενο, ο προσδιορισμός του *tertium comparationis* να συμβάλει σε εθνοκεντρικά εξαγόμενα κατά τις συγκρίσεις δικαίων, ακόμα και αν δεν δύναται να αποτραπεί η εθνοκεντρική του καταγωγή. Αντί του προσδιορισμού του *tertium comparationis* από εκπορευομένους από το κράτος κανόνες, προτείνεται η διατύπωση δικαιικών προβλημάτων και η αντίστοιχη αναζήτηση λύσεων που έχουν δοθεί σ' αυτά από τα συγκρινόμενα δίκαια¹⁷⁶. Πρόκειται για μια προσέγγιση, η οποία

¹⁷² Πρόκειται για μια θεωρητική προσέγγιση στο Συγκριτικό δίκαιο που είναι ανοιχτή στις αλλαγές και στην πολυπλοκότητα των δικαιικών κόσμων. Δεν θέτει τους περιορισμούς που η παραδοσιακή, κλειστή προσέγγιση του «ορθόδοξου Συγκριτικού δικαίου» είχε θέσει στο σκέπτεσθαι του συγκριτολόγου. Αντίθετα, προσπαθώντας να τους άρει, δύναται να απελευθερώσει και να αποκαταστήσει κατεσταλμένες, επί σειρά ετών, μορφές δικαιικής έκφρασης των συγκρινόμενων δικαίων. Συνιστά έναν ανοιχτό και ευέλικτο τρόπο προσέγγισης που δεν σκοπεύει στην διαμόρφωση της δικαιικής εμπειρίας αλλά στην διαμόρφωσή του από αυτή.

¹⁷³ Olivier Moréteau (entretien-interrogé par Didier Lamèthe), Une vision bigarée des droits et des mots, 53 *Lettre du Centre français de droit comparé* 2008, 1, 2

¹⁷⁴ Βλ. Martin Krygier, *Law as Tradition*, 5 *Law and Philosophy* 1986, 237, 254.

¹⁷⁵ Bijay Danta, *The Race for New Mythologies: Travelling Identities in Postnational Discourses* στο: *Identities. Local and Global* (Kailash Baral, Prafulla Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003, 98, 110

¹⁷⁶ Αναφερόμενος σε ευρύτερο πλαίσιο στην διδασκαλία του δικαίου, ο Roderick Macdonald υποστηρίζει ότι αυτή θα πρέπει να είναι επικεντρωμένη στην «εύρεση κοινωνικών λύσεων που βοηθούν στην επίλυση των ανθρώπινων προβλημάτων και όχι στην τελειοποίηση αφηρημένων εννοιών για την επίλυση δικαιικών γρίφων», βλ. Roderick Macdonald, *Let our Future not Be behind us: The Legal Profession in Changing Times*, 64 *Saskatchewan Law Review* 2001, 1, 26.

είναι «προσανατολισμένη στην λειτουργία των προβλημάτων»¹⁷⁷ και θεωρείται ότι αποτελεί μια από τις εκφάνσεις της «λειτουργικής μεθόδου».

Η «λειτουργική μέθοδος», η οποία, όπως έγινε αντιληπτό, χαρακτηρίζεται από την μελέτη των δικαικών προβλημάτων, είναι μια μέθοδος επικεντρωμένη στο μικροεπίπεδο του δικαίου. Αυτός της ο προσανατολισμός, της δίνει την δυνατότητα να εντοπίσει μορφές δικαικής έκφρασης που δημιουργήθηκαν χωρίς την συνδρομή του κράτους. Άλλωστε, πρόκειται για μια μέθοδο που εστιάζει κατά κύριο λόγο στην μελέτη της δικαικής εμπειρίας. Δεν βασίζεται σε απριοδικές θέσεις, οι οποίες μπορεί να θολώσουν το πεδίο κατά τις συγκρίσεις των δικαίων¹⁷⁸.

Εισηγητής της «λειτουργικής μεθόδου» στο Συγκριτικό δίκαιο ήταν ο Ernst Rabel. Ο Rabel υποστήριξε ότι η σύγκριση δικαίων θα πρέπει να εστιάζει όχι στην μελέτη των κανόνων αλλά στις λειτουργίες των θεσμών. Αποφασιστικής σημασίας για την διαμόρφωση αυτής της άποψης ήταν δύο γεγονότα. Κατά πρώτο λόγο, η επιρροή του από τον ιστορικό του δικαίου, Ludwig Mitteis κατά την διάρκεια της φοίτησής του στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης. Όπως υποστηρίζεται, ήταν μία επιρροή η οποία καθόρισε βαθύτατα τόσο την ζωή όσο και το έργο του. Η μέθοδος που ανέπτυξε ο Mitteis βασίστηκε στον εντοπισμό και στην κατανόηση των λειτουργιών των κλασικών νομικών όρων και θεσμών. Από εκεί ήταν μόνο ένα επιπρόσθετο βήμα για τον Rabel να εφαρμόσει την ίδια μέθοδο στην σύγκριση των σύγχρονων νομικών συστημάτων. Κατά δεύτερο λόγο, σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση των θέσεών του έπαιξαν οι προσλαμβάνουσες που είχε κατά την επιστημονική του πορεία σχετικά με τις ανεπάρκειες και τον παραπλανητικό χαρακτήρα της γλώσσας. Οι εμπειρίες αυτές ήταν κοινές με αυτές που προβλημάτισαν τον Ludwig Wittgenstein όπως και άλλους. Οι επιρροές του αυτές τον οδήγησαν σε μια δυσπιστία ως προς την άμεση σύγκριση όρων και κειμένων, που ήταν ως τότε η συνήθης μεθοδολογία του Συγκριτικού δικαίου. Αντιλήφθηκε ότι οι δικαικοί όροι μπορούν να εμποδίσουν την θέαση αυτού που πραγματικά συμβαίνει.

Εφόσον, όπως σημειώνει ο Rabel, η μελέτη των δικαικών κανόνων και όρων δεν είναι επαρκής κατά τις συγκρίσεις δικαίων, ο συγκριτολόγος θα πρέπει να στρέψει την προσοχή του στην μελέτη των δικαικών προβλημάτων. Παραινεί, έτσι, κάθε συγκριτολόγο: να δει πώς λύνεται ένα πρόβλημα σε δύο ή περισσότερα νομικά συστήματα και να εξερευνήσει τις διαφορές και τις ομοιότητες στην αντίστοιχη επίλυση των διαφορών. Μεγάλη σημασία στην διαδικασία αυτή θεωρεί ότι έχει η μελέτη του «συγκεκριμένου» (context). Επισημαίνεται ότι στόχος του Rabel εξακολουθούσε να είναι η κατανόηση της λειτουργίας των κανόνων, με την διαφορά

¹⁷⁷ Hans Albrecht Schwarz-Liebermann von Wahlendorf, *Droit Comparé. Théorie Générale et Principes*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1978, 185

¹⁷⁸ Βλ. Jaakko Husa, *Comparative Law, Legal Linguistics and Methodology of Legal Doctrine* στο: *Methodologies of Legal Research. Which Kind of Method for what kind of discipline?* (Mark Van Hoecke, ed.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2011, 209, 219.

ότι οι κανόνες θα μελετούνταν πλέον σε σχέση με κάποιο συγκεκριμένο πρόβλημα, δεν θα αποτελούσαν οι ίδιοι το κέντρο της μελέτης¹⁷⁹.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Rabel δεν ανέπτυξε μια συστηματική μέθοδο. Η ενοποίηση των θέσεων του υπό μια συστηματική θεωρία στην οποία αποδόθηκε ο όρος «λειτουργική/συγκειμενική μέθοδος» (function/context method), πιστώνεται ως επί το πλείστον στον μαθητή του, Max Rheinstein, ο οποίος εισήγαγε τις σκέψεις του στις Η.Π.Α.¹⁸⁰.

Υποστηρίζεται από ορισμένους -μεταξύ αυτών: ο Richard Hyland- ότι η εισαγωγή της «λειτουργικής μεθόδου» στο Συγκριτικό δίκαιο έχει τις ρίζες της στον «λειτουργισμό» που είχε αναπτυχθεί στις κοινωνικές επιστήμες και πιο συγκεκριμένα στην ανθρωπολογία από τον Bronislaw Malinowski¹⁸¹. Ειδικότερα, ο Malinowski με το έργο του «*Εγκλημα και Έθιμο στην Άγρια Κοινωνία*» (*Crime and Custom in Savage Society*), έστρεψε το ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας του δικαίου από την μελέτη των κοινωνιών με κριτήριο τους κανόνες στην μελέτη αυτών βάσει των διαδικασιών και των λειτουργιών των νομικών θεσμών. Άλλοι, ωστόσο, αρνούνται μια τέτοια επιρροή, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει σχετική απόδειξη. Επί παραδείγματι, ο John Comaroff, υποστηρίζει ότι οι απόψεις του Malinowski είχαν μικρή απήχηση στο Συγκριτικό δίκαιο¹⁸².

Σκόπιμο είναι να σημειωθεί ότι, στο πέρασμα των χρόνων η «λειτουργική μέθοδος» χρησιμοποιήθηκε και συνδέθηκε με το έργο πολλών θεωρητικών, στον βαθμό που δεν θα μπορούσε πλέον να γίνει λόγος για μια ενιαία λειτουργική μέθοδο αλλά για ποικίλες προσεγγίσεις της. Χρησιμοποιήθηκε, επί παραδείγματι, και για όχι τόσο ευγενείς σκοπούς, όπως αυτός της ενοποίησης του δικαίου (Konrad Zweigert)¹⁸³. Η λειτουργική μέθοδος δεν έχει έναν εγγενώς καλό ή κακό χαρακτήρα. Όπως αφορά κάθε μέθοδο, σημασία έχει η εκάστοτε χρήση αυτής.

Συνοψίζοντας, η «λειτουργική μέθοδος» μπορεί να προσφέρει μια νέα δυναμική στο Συγκριτικό δίκαιο. Θέτοντας ως σημείο εκκίνησης δικαιικά προβλήματα και αναζητώντας λύσεις που έχουν δοθεί σ' αυτά θεωρείται ότι δίνει κατ' αρχήν την

¹⁷⁹ Βλ. Ελίνα Μουσταΐρα, Σταθμοί στην πορεία του Συγκριτικού δικαίου. Θέσεις και Αντιθέσεις, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2003, 68, David Gerber, Sculpting the Agenda of Comparative Law: Ernst Rabel and the Façade of Language, 2001, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2295677 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.09.2018), 190, 190 επ..

¹⁸⁰ Βλ. Max Rheinstein, Comparative Law and Conflict of Laws in Germany, 2 University of Chicago Press Law Review 1935, 232, 246 επ..

¹⁸¹ Βλ. Richard Hyland, Gifts, Oxford University Press, Oxford, 2009, 65.

¹⁸² Βλ. John Comaroff, Simon Roberts, Rules and Processes. The cultural logic of Dispute in an African context, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1981, 11 επ..

¹⁸³ Βλ. Ernst von Caemmerer, Konrad Zweigert, Evolution et état actuel de la méthode du droit comparé en Allemagne στο: Livre du Centenaire de la société de législation comparée, 1969, 267, 282-297, Michele Graziadei, The Functionalist Heritage στο: Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions (Pierre Legrand, Roderick Munday, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 100, 101 επ..

δυνατότητα στον συγκριτικολόγο να εντοπίσει άλλες μορφές δικαιοσύνης έκφρασης, πέραν των κρατικών δικαίων. Κι αυτό γιατί, μέσω της λειτουργικής μεθόδου ο συγκριτικολόγος μπορεί να ξεπεράσει τις «εθνοκεντρικές προκαταλήψεις κατά του αλλοδαπού δικαίου»¹⁸⁴.

Δεν παραβλέπεται το γεγονός, ότι ο προσδιορισμός του *tertium comparationis* από δικαίκα προβλήματα μπορεί να καταστεί, επίσης, επισφαλής κατά τις συγκρίσεις δικαίων. Κι αυτό γιατί, κάποιο ζήτημα μπορεί να συνιστά δικαίκο πρόβλημα για έναν νομικό πολιτισμό αλλά να μην συνιστά για κάποιον άλλον και ως εκ τούτου να μην υπάρχει δικαίκα ρύθμιση γι' αυτό. Τα δικαίκα προβλήματα εξαρτώνται από συγκεκριμένες κοινωνικές δομές και δεν είναι παγκόσμια, πανανθρώπινα¹⁸⁵. Ακόμα, όμως, και η απουσία δικαιοσύνης ρύθμισης δεν είναι αδιάφορη για τον συγκριτικολόγο και δεν συνιστά λόγο για να σταματήσει την συγκριτική του έρευνα εκεί¹⁸⁶. Ο συγκριτικολόγος καλείται να αναζητήσει και τους λόγους που μια κοινωνία δεν ένοιωσε την ανάγκη να ρυθμίσει ορισμένο ζήτημα. Επίσης, στην διατύπωση δικαιοσύνης προβλημάτων εξακολουθούν να ενσωματώνονται οι δυτικές νομικές έννοιες. Παρά ταύτα, θεωρείται ότι δίνει την δυνατότητα στον συγκριτικολόγο να διερευνήσει ευρύτερα και επαρκέστερα τα συγκρινόμενα δίκαια και να αναδείξει άλλες μορφές δικαιοσύνης έκφρασης, πέραν των κρατικών δικαίων.

Προτείνεται, επίσης, μια διαφορετική προσέγγιση του *tertium comparationis* από τον συγκριτικολόγο. Ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να λάβει υπόψη του ότι ακόμα και αν το *tertium comparationis* αποτελεί αναγκαία συνθήκη για την έναρξη του συγκριτικού εγχειρήματος, δεν θα πρέπει να μένει αγκυλωμένος σ' αυτό. Ο εκάστοτε προσδιορισμός του θα πρέπει να γίνεται αντιληπτός ως μια υπόθεση που προσφέρει έδαφος σε έρευνα και εξαγωγή νέων πορισμάτων. Μέσω της «ομοιότητας» αυτής ο συγκριτικολόγος δημιουργεί μια σχέση μεταξύ των δύο δικαίων, η οποία πρόκειται για μία επί της ουσίας «μη σχέση» (*non-relation or disrelation*)¹⁸⁷. Παρά την αναγκαιότητα διατύπωσής της, ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να δεχθεί την εξίσου αναγκαία άμεση μετατόπισή της. Ο Pierre Legrand υποστηρίζει ότι: «παραδόξως, η “ομοιότητα” θα

¹⁸⁴ Βλ. Martijn Hesselink, *The New European Legal Culture*, Kluwer, Deventer, 2001, 51, 55.

¹⁸⁵ Ο Ralf Michaels διέκρινε δύο επίπεδα ανάλυσης. Μπορεί να υποθεθεί σχετικά ασφαλώς ότι ορισμένα αφηρημένα προβλήματα -επί παραδείγματι, η ανάγκη επιβίωσης- είναι πανανθρώπινα, τουλάχιστον υπό την έννοια ότι όλες οι κοινωνίες τα αντιμετωπίζουν. Ένα γενικό πρόβλημα είναι περισσότερο πιθανό να είναι πανανθρώπινο. Ενώ, όσο πιο συγκεκριμένο είναι ένα πρόβλημα, τόσο λιγότερο πιθανό καθίσταται αυτό να συναντάται σε όλες τις κοινωνίες, βλ. Ralf Michaels, *The Functional Method of Comparative Law* στο: *The Oxford Handbook of Comparative Law* (Mathias Reimann, Reinhard Zimmermann, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 345, 374.

¹⁸⁶ Πιο συγκεκριμένα, «η ίδια η έρευνα του γιατί ένα αλλοδαπό νομικό σύστημα δεν ένοιωσε την ανάγκη να δώσει συγκεκριμένη δικαίκα λύση σε ένα ειδικό πρόβλημα, μπορεί να οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα περί εκείνου του δικαίου ή και περί των άλλων δικαίων που θέτει υπό συγκριση ο νομικός. Συχνά, στο αλλοδαπό εκείνο δίκαιο που δεν περιλαμβάνει νομική ρύθμιση του ερευνώμενου προβλήματος, δίνεται κάποια λύση από έθιμο ή συγκεκριμένη κοινωνική πρακτική... Μπορεί εξάλλου, η δομή της κοινωνίας που έχει αυτό το νομικό σύστημα, να είναι τέτοια που να μην θεωρείται απαραίτητη μια δικαίκα λύση», βλ. Ελίνα Μουσταϊρά, *Συγκριτικό δίκαιο*, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2012, 28.

¹⁸⁷ Pierre Legrand, *Foreign Law in the Third Space*, 1 *Juridicum* 2012, 32, 38

πρέπει να έχει κάποια θέση, αλλά ότι δεν μπορεί να υπάρχει πολύς χώρος για αυτή»¹⁸⁸. Για την καλύτερη κατανόηση του ρόλου που καλείται να διαδραματίσει προτείνει την θεώρησή της ως ενός «τρίτου τύπου»¹⁸⁹. Πρόκειται για ένα σημείο οριοθέτησης μιας τρίτης περιοχής νοήματος εκ μέρους του συγκριτικολόγου, η οποία διαχωρίζεται σαφώς από τα συγκρινόμενα δίκαια και δεν συνιστά ισοδύναμο κάποιου συστατικού τους. Στην περιοχή αυτή επιχειρείται μια αλλαγή των συγκρινόμενων δικαίων πέρα από την απλουστευτική λογική της εξαίρεσης ή της συμπερίληψης αυτών. Άλλωστε, η σύγκριση δικαίων «για λόγους εγγενείς σε αυτή την ίδια, εκτυλίσσεται σε ένα επίπεδο διαφορετικό από εκείνο της κάθε έννομης τάξης»¹⁹⁰.

Η ως άνω προσέγγιση επιτρέπει μια ανασύσταση των συγκρινόμενων δικαίων που όχι μόνο δεν διαταράσσει καθένα απ' αυτά αλλά λειτουργεί και σαν ενεργός τύπος παραγωγής νοήματος. Επιτρέπει δε στον συγκριτικολόγο να αποφύγει την ολοκληρωτική σκέψη των κρατικών δικαίων¹⁹¹.

Ο προσδιορισμός του *tertium comparationis* από δικαιικά προβλήματα από κοινού με την προσέγγισή του ως ενός «τρίτου τύπου» θεωρείται ότι μπορεί να αποτελέσει το πρώτο και αναγκαίο βήμα που καλείται να κάνει ο συγκριτικολόγος προκειμένου να αποφύγει να προβεί σε συγκρίσεις δικαίων που θα έχουν έναν εθνοκεντρικό προσανατολισμό και να οδηγηθεί στην ανεύρεση διαφορετικών τρόπων δικαιικής έκφρασης.

β. Η υπόθεση του νομικού πλουραλισμού.

«Τα φτερωτά παπούτσια του Ερμή» για το Συγκριτικό δίκαιο

*«I'm learning how to see. I don't know what the reason is,
but everything enters into me more deeply
and no longer stops at the point where it used to come to an end»*¹⁹²

Rainer Maria Rilke

¹⁸⁸ Pierre Legrand, *Foreign Law in the Third Space*, 1 *Juridicum* 2012, 32, 38

¹⁸⁹ Ο όρος «τρίτος τύπος» χρησιμοποιείται μεταφορικά σαν μια περιοχή αγώνα και αμφισβήτησης στον οποίο νοήματα διαλύονται ή αποδομούνται, βλ. Pierre Legrand, *Foreign Law in the Third Space*, 1 *Juridicum* 2012, 32, 38.

¹⁹⁰ Ελίνα Μουσταΐρα, *Συγκριτικό δίκαιο*, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2012, 14. Η δημιουργία ενός πλαισίου ανάλυσης διαφορετικού από τους υπό σύγκριση νομικούς πολιτισμούς -αν και ο Simon Roberts σπεύδει να την χαρακτηρίσει ως «συνειδητή προσπάθεια προς το αδύνατο»- είναι κεφαλαιώδους σημασίας κατά τις συγκρίσεις δικαίων, βλ. Simon Roberts, *Against Legal Pluralism. Some reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain*, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 95, 102.

¹⁹¹ Βλ. Pierre Legrand, *Comparative Law στο: Encyclopedia of Law and Society* (David S. Clark, ed.), τόμος I, Sage Publications, Los Angeles, 2007, 220, 221.

¹⁹² Rainer Maria Rilke, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*, Oxford University Press, Oxford, 2016,

Η προσέγγιση των «αλλοδαπών δικαίων» βάσει των δυτικών δικαιοκτών αντιλήψεων, όπως κατέστη σαφές, είναι μεροληπτική και περιοριστική. Ο συγκριτικολόγος καλείται να αναπτύξει μηχανισμούς αντίστασης στο «άσμα των σειρήνων της χορωδίας του Διαφωτισμού σαν τον κυρίαρχο μονόλογο»¹⁹³, που οργανώνει τον δικαιοκτικό κόσμο.

Προς τούτο, ευκαταία κρίνεται η «απεδαφικοποίηση» του συγκριτικολόγου από τις ως άνω δικαιοκές αντιλήψεις. Ο συγκριτικολόγος καλείται να αφήσει την ασφάλεια που του παρέχουν οι παραδεδεγμένες αντιλήψεις για το τι συνιστά δίκαιο. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι κάθε ασφάλεια δεν αποτελεί παρά προϊόν τεχνητής απομόνωσης¹⁹⁴. Η απεδδαφικοποίηση δεν δύναται ασφαλώς να άρει εξ ολοκλήρου αυτές αλλά μπορεί να τις ανοίξει σε μια διαδικασία διαρκούς επανεξέτασης. Ο συγκριτικολόγος καλείται να αντιμετωπίσει τις δικαιοκές του αντιλήψεις σαν «ένα σχέδιο που μπορεί να ξεδιπλωθεί, σαν ένα έγγραφο που μπορεί να ξαναγραφεί»¹⁹⁵.

Σημαντικό για τον συγκριτικολόγο είναι να καλλιεργήσει μια «ηρεμία/αταραξία» (Gelassenheit)¹⁹⁶, ένα πνεύμα διαθεσιμότητας ενώπιον του δικαιοκού κόσμου που θα του επιτρέψει να αφήσει τα δίκαια απλά να βρίσκονται σε οποιαδήποτε θέση τους επιφυλάσσει η αβεβαιότητα και το μυστήριό τους¹⁹⁷. Αντίθετα με την κυρίαρχη πεποίθηση, η αβεβαιότητα και η ασάφεια δεν συνιστούν την «Αχίλλειο πτέρνα» αλλά τα «φτερωτά παπούτσια του Ερμή»¹⁹⁸ για το δίκαιο. Συνιστούν την ευκαιρία του δικαίου να ακούσει, να επικοινωνήσει και να απαντήσει. Προκειμένου ο συγκριτικολόγος να μπορέσει να αντιληφθεί τις αποκρίσεις του δικαίου, καλείται να ασκήσει αυτό που ο Άγγλος ποιητής John Keats ονόμαζε «αρνητική ικανότητα» (negative capability). Πρόκειται για την ικανότητα του ανθρώπου να σκεφτεί πέρα από την ασφάλεια. Έγκειται στην προσπάθειά του να αντιληφθεί τον κόσμο εντός ενός καθεστώτος μυστηρίου και αμφιβολιών¹⁹⁹. Η ικανότητα αυτή θα επιτρέψει στον συγκριτικολόγο να αντιληφθεί ότι το δίκαιο έχει αναπτυχθεί προς μια περιπλοκότητα που δεν μπορεί απλώς να απογοητεύσει και την οποία είναι υποχρεωμένος να κατανοήσει.

¹⁹³ Gary Sauer-Thompson, Joseph Wayne Smith, *The Unreasonable Silence of the World. Universal Reason and the Wreck of the Enlightenment Project*, Ashgate, Aldershot, 1997, 124

¹⁹⁴ Βλ. Ernest Gellner, *Thought and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, 61.

¹⁹⁵ Martha Nussbaum, *Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love*, 98 *Ethics* 1988, 225, 227

¹⁹⁶ Πρόκειται για μια πολιτική και ηθική έννοια. Συνεπάγεται μια συνθήκη ανοίγματος, η οποία εκφράζει επί της ουσίας την αποδοχή της ελευθερίας του άλλου. Στην συνθήκη αυτή διασφαλίζεται η πολλαπλότητα των πραγμάτων, η οποία δεν μπορεί να μειωθεί στην ενότητα, βλ. Gerald L. Bruns, *The Remembrance of Language: An Introduction to Gadamer's Poetics* στο: Hans-Georg Gadamer, *Gadamer on Celan. "Who Am I and Who are You" and Other Essays* (Richard Heinemann, Bruce Krajewski, eds.), State University of New York Press, Albany, 1997, 1, 47, υποσημείωση 39. Ο Γάλλος φιλόσοφος Jean-Luc Nancy αναφέρεται σ' αυτήν ως μια κατάσταση, η οποία χαρακτηρίζεται από την «ελεύθερη διάδοση της ύπαρξης», βλ. Jean-Luc Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988, 16-17.

¹⁹⁷ Βλ. Nathan Scott, *Negative Capability. Studies in the New Literature and the Religious Situation*, Yale University Press, New Haven, 1969, xiii.

¹⁹⁸ Desmond Manderson, *Two Turns of the Screw: The Hart-Fuller debate*, 2009, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1515333 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.05.2018), 1, 20

¹⁹⁹ Γράμμα του John Keats στους: George και Tom Keats (21 Δεκεμβρίου 1817) στο: John Keats, *The Poems of John Keats: A Sourcebook* (John Strachan, ed.), Routledge, London, New York, 2003, 14, 14

Η κατανόησή της θα μπορούσε να διευκολυνθεί μέσω της υπόθεσης του νομικού πλουραλισμού. Η υπόθεση του νομικού πλουραλισμού εξοπλίζει τους συγκριτικολόγους με ένα «πρωτόκολλο απεδαφικοποιημένης δράσης»²⁰⁰. Διακόπτει τις ηγεμονικές δικαιοκτικές αφηγήσεις, οι οποίες προστάτευαν τις συμβατικές, εθνοκεντρικές προσεγγίσεις σχετικά με το δίκαιο και κομίζει στον συγκριτικολόγο μια αποκεντρωμένη όραση στην θεώρηση του δικαίου. Τον χειραφετεί από το κρατικό δίκαιο²⁰¹ και του επιτρέπει να αφουγκραστεί την φωνή της δικαιοκτικής ετερότητας²⁰².

Ο νομικός πλουραλισμός αντικρίζει τον δικαιοκτικό κόσμο μέσα από πολυεστιακούς φακούς και δίνει στον συγκριτικολόγο την δυνατότητα να δει ότι υπάρχουν διαφορετικές εκδηλώσεις της ζωής του δικαίου, πολλές από τις οποίες είχαν περιθωριοποιηθεί. Μέσω αυτού μπορεί να αντιληφθεί ότι η ημέτερη περί δικαίου αντίληψη δεν είναι η μόνη υπάρχουσα αλλά ένα μικρό μέρος της δικαιοκτικής ποικιλομορφίας. Η μεγαλύτερη συνεισφορά του νομικού πλουραλισμού έγκειται στο γεγονός ότι μπορεί να αναδείξει μορφές δικαιοκτικής έκφρασης, οι οποίες αναπτύχθηκαν πέρα από το κράτος, και τις οποίες αυτό είχε καταστείλει -μέσω των μονιστικών δικαιοκτικών του αφηγήσεων- προκειμένου να επιβληθεί. Γι' αυτόν τον λόγο έχει λεχθεί ότι ο νομικός πλουραλισμός μπορεί να διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην «επανακάλυψη της ανατρεπτικής ισχύος των κατεσταλμένων δικαιοκτικών προσεγγίσεων»²⁰³. Έχει χαρακτηριστικά υποστηριχθεί ότι αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στον νομικό πλουραλισμό δεν είναι μόνον η συνύπαρξη πολλαπλών συντονισμένων ή ασυντόνιστων, αλληλεπικαλυπτόμενων δικαίων, αλλά ότι υπάρχει ποικιλομορφία ανάμεσα σ' αυτά²⁰⁴. Ο νομικός πλουραλισμός διακόπτει την αναπαραγωγή των κυρίαρχων δικαιοκτικών αφηγήσεων και αναλαμβάνει να αποτυπώσει την μέγιστη νοητή πραγματικότητα των συγκρινόμενων δικαίων, δεχόμενος τα εγγενή όρια του εγχειρήματός του. Δεν έχει ανάγκη μια ιδανική, ολοκληρωτική κατανόηση της δικαιοκτικής πραγματικότητας.

Επί μακρόν, η μελέτη του νομικού πλουραλισμού είχε παραμεληθεί. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε πολλούς λόγους -υπαρξιακούς, φιλοσοφικούς, πολιτικούς. Κατά πρώτο λόγο, είναι γεγονός ότι η τάση του ανθρώπινου πνεύματος έγκειται στην ανακατασκευή

²⁰⁰ Encyclopedia of Law and Society. American and Global Perspectives (David S. Clark, ed.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, 2007, 221

²⁰¹ Ο Brian Tamanaha υποστηρίζει σχετικά ότι εκείνοι οι οποίοι πιστεύουν ότι το δίκαιο συνδέεται αναπόσπαστα με το κράτος πάσχουν από «ιδεολογικές παραισθήσεις», βλ. Brian Tamanaha, The Folly of the "Social Scientific" Concept of Legal Pluralism, 20 Journal of Law and Society 1993, 192, 194-9.

²⁰² Υποστηρίζεται ότι ο νομικός πλουραλισμός είναι η προσέγγιση εκείνη που προσφέρει την περισσότερη ελπίδα για τον εντοπισμό και την κατανόηση των μη κρατικών δικαίων, βλ. Roderick Macdonald, Metaphors of Multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism, 15 Arizona Journal of International and Comparative Law 1998, 69, 91.

²⁰³ Gunther Teubner, The two faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism, 13 Cardozo Law Review 1992, 1443, 1443

²⁰⁴ Βλ. Brian Tamanaha, Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global, 30 Sydney Law Review 2008, 375, 375.

της πολλαπλότητας σε μία ενότητα, λόγω της ασφάλειας που αυτή προσφέρει²⁰⁵. Όπως έχει λεχθεί: «η πολλαπλότητα εντείνει την ανησυχία (ενώ) η ενότητα την καθησυχάζει»²⁰⁶. Κατά δεύτερο λόγο, η «ορθόδοξη» φιλοσοφία του δικαίου προώθησε μια αισθητική αντίσταση προς τον νομικό πλουραλισμό. Επισημαίνεται δε ότι η θεωρητική τάξη, η συστηματοποίηση και η συνοχή, που αυτή προέκρινε, δεν αντικατόπτριζαν απαραίτητα την επιθυμία ανεύρεσης μιας καλύτερης «αλήθειας» αλλά περισσότερο την αισθητική προτίμηση για την ολότητα, την στάση και την ενότητα σε σχέση με την αταξία, την αλλαγή και την πολλαπλότητα²⁰⁷. Κατά τρίτο λόγο, η αντίσταση στον νομικό πλουραλισμό εξυπηρετούσε και εξασφάλιζε την μονιστική δικαιοκή προσέγγιση που το κράτος ήθελε να επιβάλλει, προκειμένου να εξασφαλίσει την ενότητά του. Για όλους αυτούς τους λόγους, ο νομικός πλουραλισμός βρισκόταν για καιρό σε μια λανθάνουσα κατάσταση, προσλαμβάνοντας τον χαρακτήρα ενός «καταπιεσμένου φόβου»²⁰⁸.

Την παραγνώριση της σημασίας του νομικού πλουραλισμού, είναι που καλείται ο συγκριτικολόγος να αποκαταστήσει. Σημαντικό βήμα προς τούτο είναι η υιοθέτηση εκ μέρους του μιας συμπεριφοράς, η οποία θα είναι ανοιχτή στην πολλαπλότητα και θα την τιμά, ενός «ήθους πλουραλισμού»²⁰⁹. Το ήθος αυτό θα του δώσει την δυνατότητα να συγκεντρώσει ένα αμάλγαμα του οποίου έχει μια αμυδρή ενθύμηση και να αποκαταστήσει αυτό που βρισκόταν σε μια απειλητική απουσία και που η μνήμη επέμενε ότι κάποτε είχε καλυφθεί. Ακόμα, όμως, και όταν κατορθώσει να συγκεντρώσει τα συνυπάρχοντα δίκαια, δεν μπορεί να επαναπαυθεί. Θα πρέπει να βρίσκεται εν εγρηγόρσει προκειμένου να αντισταθεί σε όλες τις δυνάμεις που θα τον ωθήσουν στην μείωσή τους. Ο νομικός πλουραλισμός είναι και πρέπει να παραμένει αμείωτος.

Σημειώνεται ότι ο νομικός πλουραλισμός -εξασφαλίζοντας την αντικατάσταση της με την βία ενότητας με την αυθεντικότητα της πολλαπλότητας- υπόσχεται όχι μόνο την επαρκέστερη προσέγγιση των συγκρινόμενων δικαίων αλλά και την «αναδιαμόρφωση των συνόρων του δικαίου»²¹⁰ εν γένει. Η πλουραλιστική προσέγγιση του δικαίου, όπως γίνεται φανερό, έχει ευρύτερες και βαθύτερες προεκτάσεις. Οδηγεί σε μια διερώτηση

²⁰⁵ Ο νομικός πλουραλισμός «σχετικοποιεί και έτσι υπονομεύει πολλές από τις βεβαιότητες με τις οποίες οι άνθρωποι συνήθιζαν να ζουν», βλ. Peter Berger, *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, De Gruyter, Boston, Berlin, 2014, 9-10. Αν και η έλλειψη ασφάλειας - που συνεπάγεται η πολλαπλότητα- μπορεί να προκαλέσει φόβο αρχικά στον άνθρωπο, του δίνει επίσης την δυνατότητα να αντιληφθεί όλες τις πιθανότητες, που ως τώρα ήταν κρυμμένες, βλ. Ari Hirvoner, *After the Law στο: Polycentricity. The Multiple Scenes of Law* (Ari Hirvoner, ed.), Pluto Press, London, 1998, 192, 194.

²⁰⁶ Michel Serres, *Èloge de la philosophie en langue française*, Fayard, Paris, 1995, 270

²⁰⁷ Desmond Manderson, *Beyond The Provincial: Space, Aesthetics, and Modernist Legal Theory*, 20 *Melbourne University Law Review* 1996, 1048, 1068

²⁰⁸ Ian Duncanson, *Cultural Studies Encounters Legal Pluralism: Certain Objects of Order, Law and Culture*, 12 *Canadian Journal of Law and Society* 1997, 115, 141

²⁰⁹ Margaret Davies, *The ethos of pluralism*, 27 *Sydney Law Review* 2005, 87, 93

²¹⁰ Desmond Manderson, *Apocryphal Jurisprudence*, 26 *Australian Journal of Legal Philosophy* 2001, 27, 37, Emmanuel Melissaris, *Perspective, Critique and Pluralism in Legal Theory*, 57 *Northern Ireland Legal Quarterly* 2006, 597, 603

αναφορικά με την φύση και τα όρια του δικαίου και κατ' επέκταση κατευθύνεται προς την επαναξιολόγηση των δικαιοκτών συνειδήσεων.

Σε τι, όμως, συνίσταται ακριβώς ο νομικός πλουραλισμός;

I. Προσέγγιση του νομικού πλουραλισμού

Πολλοί θεωρητικοί προσπάθησαν να ορίσουν τον νομικό πλουραλισμό αλλά δεν ήταν δυνατόν να τον αιχμαλωτίσουν στο σύνολό του. Κι αυτό γιατί, δεν αποτελεί μια ακόμα θεωρία για το δίκαιο αλλά μια οντολογική πραγματικότητα²¹¹, η οποία αναδύεται όταν διαφορετικοί τρόποι κανονιστικής τάξης συνυπάρχουν. Όπως γίνεται αντιληπτό, ο νομικός πλουραλισμός δεν αποτελεί ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του δικαίου. Ως όρος αναφέρεται στο γεωπολιτικό χώρο στον οποίο βρίσκεται το δίκαιο. Έτσι, οποιοσδήποτε ορισμός του δικαίου και αν υιοθετηθεί, ο νομικός πλουραλισμός ως όρος θα αναφέρεται στην συνύπαρξη δύο ή περισσότερων δικαίων σ' έναν ορισμένο χώρο²¹².

Ο προσδιορισμός του νομικού πλουραλισμού ως οντολογικής πραγματικότητας γίνεται υπό την έννοια που είχε προσδώσει στην τελευταία ο Martin Heidegger, ως μιας «κενής έννοιας μη δεσμευτικών ενδείξεων»²¹³. Η οντολογία, κατά τον Heidegger, αναφέρεται στην θέση ερωτήσεων, εξηγήσεων, εννοιών και κατηγοριών που προκύπτουν από την μελέτη της ζωής. Συνακόλουθα, ο νομικός πλουραλισμός συνίσταται στην θέση νέων ερωτήσεων²¹⁴, εξηγήσεων, εννοιών και κατηγοριών που προκύπτουν από την ζωή στο δίκαιο και αφορούν αυτή την συνύπαρξη.

Παρόλο που ο νομικός πλουραλισμός περιγράφει την συνύπαρξη και τις σχέσεις που δύνανται να αναπτυχθούν ανάμεσα στα δίκαια σε ένα συγκεκριμένο χώρο, δεν είναι αποστερημένος αντιλήψεων που αφορούν τους όρους αυτής της συνύπαρξης -τα

²¹¹ Βλ. Christoph Eberhard, *Penser le Pluralisme Juridique de Manière Pluraliste-Défi pour une théorie interculturelle du droit*, 2 Cahiers d' anthropologie du droit 2003, 51, 56. Ομοίως, ο Franz και η Keebet von Benda-Beckman υποστηρίζουν ότι ο νομικός πλουραλισμός δεν είναι μια επεξηγηματική θεωρία. Θεωρούν ότι συνιστά, πρωτίστως, μια έννοια η οποία ευαισθητοποιεί. Παρέχει το αφετηριακό σημείο για την ανάπτυξη αναλυτικών κριτηρίων προκειμένου να διακριθούν παραλλαγές ανάμεσα στις εμπειρικές περιπλοκότητες των σωμάτων του δικαίου και να μελετηθεί η σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ τους, βλ. Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann, *The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders*, 53-54 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2006, 1, 14.

²¹² Βλ. Margaret Davies, *Pluralism and Legal Philosophy*, 57 *Northern Ireland Legal Quarterly* 2006, 577, 578.

²¹³ Martin Heidegger, *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999, 1

²¹⁴ Δεν πρόκειται για μια «πολυ-προοπτική» (multiperspectivism), υπό την έννοια της ύπαρξης διαφορετικών απόψεων αναφορικά με το ίδιο ερώτημα. Πρόκειται για έναν διάλογο ανάμεσα σε πολιτισμούς οι οποίοι διαφοροποιούνται όχι μόνο στον τρόπο διατύπωσης ερωτήσεων αλλά και στην ίδια την φύση της ερώτησης. Όπως έχει υποστηρίξει ο Raimon Panikkar, η μελέτη του νομικού πλουραλισμού είναι η μελέτη της συνύπαρξης αυτού του ορίζοντα που κάποιοι ονομάζουν δίκαιο και άλλοι dharma και έχει καθιερωθεί να ονομάζεται νομικός πλουραλισμός ενώ θα μπορούσε το ίδιο εύκολα να ονομάζεται «πλουραλισμός του dharma» (dharmic pluralism), βλ. Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, 1979, 101-103.

δίκαια. Όπως έγινε αντιληπτό, ο νομικός πλουραλισμός δεν θέτει ως προαπαιτούμενο κάποια συγκεκριμένη δικαϊκή προσέγγιση σύμφωνα με την οποία θα κριθούν οι όροι αυτής της συνύπαρξης. Σύμφωνα μ' αυτόν δεν υπάρχει ένα *ex ante* κριτήριο για να διακριθεί αυτό που είναι απ' αυτό που δεν είναι δίκαιο²¹⁵. Το λάθος συνίστατο στο ότι ο συγκριτικολόγος έκανε το επιπρόσθετο βήμα και ισχυριζόταν ότι μια συγκεκριμένη προσέγγιση αποτελούσε δίκαιο²¹⁶. Αυτή η κίνηση περιόριζε την ικανότητά του να παρατηρήσει τα συγκρινόμενα δίκαια και να εντοπίσει παράλληλες δικαϊκές τάξεις.

Συνάγεται ότι βασική θέση του νομικού πλουραλισμού είναι ότι δεν υπάρχει μια απάντηση για το τι συνιστά δίκαιο αλλά περισσότερες²¹⁷. Γνωρίζει ότι το δίκαιο δεν έχει την ίδια έκφραση σε όλες τις κοινωνίες. Κάθε κοινωνία δημιουργεί τον δικό της κόσμο και συνακόλουθα και τον δικό της δικαϊκό κόσμο. Κάθε έννοια του δικαίου είναι έτσι κατ' ανάγκη μερική²¹⁸. Η άρνηση ενός καθορισμένου κριτηρίου για την προσέγγιση των δικαϊκών φαινομένων δίνει την δυνατότητα στον συγκριτικολόγο να αντιληφθεί επαρκέστερα τα συγκρινόμενα δίκαια. Τον διευκολύνει να αναγνωρίσει και να αναδείξει μορφές δικαίου που έχουν λίγη ή καμία σχέση με το κράτος²¹⁹, και οι οποίες ήταν επί μακρόν κατεσταλμένες.

Ο νομικός πλουραλισμός αντιλαμβάνεται επίσης το δίκαιο ως ρευστό, συνεχώς μεταβαλλόμενο. Το δίκαιο βρίσκεται, γι' αυτόν, σε συνεχή κίνηση. Δεν υπάρχει «είναι» των δικαίων πέραν του «γίνεσθαι»²²⁰. Οι εκπρόσωποι του νομικού πλουραλισμού υποστηρίζουν ότι η «αλλαγή» και όχι η «στάση» είναι η θεμελιώδης νομική συνθήκη, ακόμα και των κρατικών δικαίων²²¹.

²¹⁵ Βλ. Roderick Macdonald, Jason MacLean, No Toilets in Park, 50 McGill Law Journal 2005, 721, 784, Xavier Thunis, Droit et Poésie: des mots pour le dire στο: Lettres et lois. Le droit au miroir de la littérature (François Ost, Laurent van Eynde, Philippe Gérard, Michel van de Kerchove, eds.), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2001, 363, 364.

²¹⁶ Βλ. Brian Tamanaha, An Analytical Map of Social Scientific Approaches to the Concept of Law, 15 Oxford Journal of Legal Studies 1995, 501, 534.

²¹⁷ Η διαπίστωση τούτου μπορεί να δημιουργήσει ένα αίσθημα ανασφάλειας, ένα αίσθημα όμως το οποίο θα αποδειχθεί καθόλα παραγωγικό, όσον αφορά την προσέγγιση των δικαϊκών φαινομένων. Όπως έχει λεχθεί: «μπορούμε να εγκαταλείψουμε την αναζήτηση μιας μοναδικής έννοιας του δικαίου χωρίς να παραιτηθούμε από ουσιαστικές συζητήσεις όσον αφορά τα ισχύοντα νοήματα και ακόμα να παραμείνουμε εν εγρηγόρσει για νέες χρήσεις και νέες προκλήσεις», βλ. Andrew Halpin, Conceptual Collisions, 2 Jurisprudence 2011, 507, 519.

²¹⁸ Βλ. Roderick Macdonald, Thomas McMorro, Wedding a Critical Legal Pluralism to the Laws of Close Personal Adult Relationships, 1 European Journal of Legal Studies 2007, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2529150 (Ημερομηνία πρόσβασης: 19.11.2018), 1, 15.

²¹⁹ Βλ. Brian Tamanaha, A non-essentialist version of legal pluralism, 27 Journal of Law and Society 2000, 296, 318.

²²⁰ Αν και σε άλλο πλαίσιο ο Gilles Deleuze αναφέρει: «δεν υπάρχει “είναι” πέραν του γίνεσθαι, ούτε “εν” πέραν του πολλαπλού. Το πολλαπλό, το γίνεσθαι, δεν είναι φαινομενικότητες ή αυταπάτες... Το πολλαπλό είναι η αχώριστη εκδήλωση, η ουσιαστική μεταμόρφωση, το σταθερό σύμπτωμα του μοναδικού. Το πολλαπλό είναι η κατάφαση του ενός, το γίνεσθαι η κατάφαση του είναι», βλ. Gilles Deleuze, Ο Νίτσε και η φιλοσοφία (Nietzsche et la philosophie), εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2018 (Presses Universitaires de France, Paris, 1962), 49.

²²¹ Βλ. Roderick MacDonald, Law Reform for Dummies, 51 Osgoode Hall Law Journal 2014, 859, 876.

Είναι λογικό ότι το χαρακτηριστικό αυτό του δικαίου καθιστά δυσχερή την επαρκή αποτύπωσή του²²². Ο συγκριτικολόγος δεν μπορεί ασφαλώς να αποτυπώσει το «γίγνεσθαι» των δικαίων. Αν μπορεί κάτι να αποδώσει είναι μια στιγμή αυτού. Ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να είναι ενήμερος όσον αφορά αυτόν τον εγγενή περιορισμό και θα πρέπει να είναι συνεχώς ανοιχτός στις απαιτήσεις εκείνου που δεν μπορεί να συμπεριλάβει²²³. Έχει υποστηριχθεί σχετικά ότι: «το δίκαιο είναι σαν ένα πολυδιάστατο δίκτυο το οποίο εκτείνεται πέρα από τον ορίζοντα σε όλες τις διαστάσεις, οπουδήποτε και αν βρισκόμαστε. Μπορούμε μόνον να το σηκώσουμε σε ένα ορισμένο σημείο και να ερευνήσουμε το πλέγμα του όσο μπορούμε να δούμε, γνωρίζοντας ότι αλλάζει ακόμα και όσο το παρατηρούμε σαν απάντηση σε μια πολλαπλότητα δυνάμεων των οποίων και εμείς οι ίδιοι είμαστε μέρη... και ακόμα και οι πιο μόνιμοί του σχηματισμοί είναι προϊόν της συμβατικής και θεσμοθετημένης ανθρώπινης φαντασίας και αντίληψης»²²⁴.

Παρόλο που, όπως έγινε φανερό, ο νομικός πλουραλισμός δεν ανταποκρίνεται σε αιτήματα -επίπλαστης- συνοχής και σαφήνειας με τα οποία η δυτική δικαιοσύνη είναι εξοικειωμένη, δεν συνιστά ένα άμορφο χάος. Ακολουθεί την έμμορφη ροή ζωής στο δίκαιο και επιδιώκει να την προσεγγίσει όσο το δυνατόν επαρκέστερα. Δεν είναι ένα στατικό φαινόμενο που βρίσκεται σε ειρήνη. Αντίθετα, είναι ένα δυναμικό φαινόμενο, το οποίο δεν στερείται συγκρούσεων²²⁵. Έχει υποστηριχθεί ότι φέρνει αντιμέτωπους: την κίνηση με την σταθερότητα, τον εμπειρισμό με τον ορθολογισμό, τον ατομικισμό με την οικουμενικότητα, την αβεβαιότητα με την βεβαιότητα²²⁶.

Είναι σημαντικό να ληφθεί υπόψη ότι τα χαρακτηριστικά, η έκταση και η ένταση του νομικού πλουραλισμού ποικίλλουν από κοινωνία σε κοινωνία. Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος για κοινωνίες «περισσότερο» ή «λιγότερο» πλουραλιστικές. Ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να είναι σε θέση να διαγιγνώσκει τον νομικό πλουραλισμό χωρίς να παραμελεί τις χωροχρονικές διαφορές στην δομή, στον βαθμό και στην μορφή του.

²²² Βλ. Michael Detmold, *Australian Law: Federal Movement*, 13 *Sydney Law Review* 1991, 31, 31.

²²³ Βλ. Jonathan Crowe, *Self and Other in Ethics and Law: A Comment on Manderson*, 33 *Australian Journal of Legal Philosophy* 2008, 145, 151.

²²⁴ Peter Sack, *Introduction στο: Law and Anthropology* (Peter Sack, Jonathan Aleck, eds.), Dartmouth, Aldershot, Hong Kong, Singapore, Sydney, 1992, xiii, xxvi

²²⁵ Βλ. Masaji Chiba, *Other Faces of Legal Pluralism in the Contemporary World*, 11 *Ratio Juris* 1998, 228, 236.

²²⁶ Υπ' αυτή την οπτική γωνία, ο νομικός πλουραλισμός θεωρείται -μετ' επιφυλάξεων- για τον Jacques Vanderlinden και -άνευ επιφυλάξεων- για τον Boaventura de Sousa Santos μια μεταμοντέρνα έννοια, βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Law. A Map of Misreading: Toward a Postmodern Conception of Law*, 14 *Journal of Law and Society* 1987, 279, 293, 297, Jacques Vanderlinden, *L' Utopie Pluraliste. Solution de demain au problème de certaines minorités?* στο: *Minorités et Organisation de l' État* (Nicolas Levrat, ed.), Bruylant, Bruxelles, 1998, 665, 670, 672, 673, Jacques Vanderlinden, *Dialogue d' un Ingénu et d' un Promeneur solitaire autour d' une colloque de théorie du droit, Pluralisme juridique, surdétermination et effectivité du droit, Thémis*, Montreal, 1997. Ο Roderick Macdonald, ωστόσο, η άποψη του οποίου έχει μεγαλύτερο έρεισμα στην δικαιοσύνη εμπειρία, διαφωνεί καθώς, όπως υποστηρίζει, ο νομικός πλουραλισμός προϋπήρχε. Αναφέρει σχετικά: «στην εξερεύνηση του νομικού πλουραλισμού... κανείς δεν ασχολείται με κάποιο πολεμικό μετα-μοντέρνο πρόγραμμα, κανείς περισσότερο θυμάται όσο και δημιουργεί», βλ. Roderick Macdonald, *Metaphors of multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism*, 15 *Arizona Journal of International and Comparative Law* 1998, 69, 75-76.

II. Καταγωγή του νομικού πλουραλισμού. Η Ανάκτηση της Μνήμης

*«periplum, not as land looks on a map,
but as sea bord seen by men sailing»²²⁷*

Ezra Pound

Η διατύπωση του νομικού πλουραλισμού δεν προέκυψε από ερευνητές που παρατήρησαν τον δικαϊκό κόσμο απ' έξω. Βασίστηκε στην έρευνα της ζωής και των πρακτικών των ανθρώπων. Η ανάδειξη του δικαϊκού πλούτου οφείλεται στους ανθρωπολόγους του δικαίου -Marcel Mauss²²⁸, Bronislaw Malinowski²²⁹, John

²²⁷ Ezra Pound, Canto LIX στο: *The Cantos of Ezra Pound*, New Directions Publishing, New York, 1983, 324

²²⁸ Ο Marcel Mauss, ανιψιός του Émile Durkheim, εντόπισε και ανέδειξε το «εθμικό δίκαιο». Σύμφωνα με τον Marcel Mauss, το εθμικό δίκαιο υπάρχει σε όλα τα νομικά σύστημα και δεν βρίσκεται απαραίτητα σε μια συγκρουσιακή σχέση με το γραπτό δίκαιο, βλ. Marcel Mauss, *Manual of Ethnography*, Durkheim Press, New York, Oxford, 2007, 109.

²²⁹ Ο Bronislaw Malinowski είναι ευρύτερα γνωστός ως θεμελιωτής της «έρευνας πεδίου» (field research) και του «λειτουργισμού» (functionalism) στην ανθρωπολογία. Την σημαντικότερη έρευνα πεδίου του διεξήγαγε μεταξύ των ετών 1915-1918 στον νησιωτικό πληθυσμό των νήσων Trobriand της Νέας Γουινέας. Παρατήρησε ότι -παρά την απουσία ενός οργανωμένου κράτους και των εξαναγκαστικών μηχανισμών του- οι κοινωνίες αυτές είχαν ένα καλά αναπτυγμένο σύστημα υποχρεώσεων που εξασφάλιζε την εύρυθμη λειτουργία τους. Οι σχέσεις των ανθρώπων στις κοινωνίες αυτές διέπονταν από το έθιμο. Η δε υπακοή σ' αυτό εξασφαλιζόταν κυρίως λόγω της πρακτικής χρησιμότητάς του. Υποστήριξε σχετικά ότι: «η δύναμη της συνήθειας, οι οφειλόμενες παραδοσιακές εντολές, η συναισθηματική προσήλωση σ' αυτό, η επιθυμία ικανοποίησης της δημόσιας γνώμης- όλα συνδυάζονταν για να κάνουν τους ανθρώπους να υπακούουν στο έθιμο λόγω της δικής του δύναμης... . Άλλα η αγάπη προς την παράδοση, η επιθυμία συμμόρφωσης και η εξουσία του εθίμου συμβάλλουν μόνο μερικώς στην υπακοή των κανόνων...οι κανόνες υπακούονται κυρίως επειδή η πρακτική χρησιμότητά τους αναγνωρίζεται από την λογική και επαληθεύεται από την εμπειρία». Σημειώνεται ότι για τον εντοπισμό του ανέπτυξε μια νέα μέθοδο, τον «λειτουργισμό». Ο Malinowski δεν παρατήρησε τις κοινωνίες που μελετούσε με βάση τις δικές του περί δικαίου αντιλήψεις. Θεωρούσε ότι αυτές ήταν ανεπαρκείς για την προσέγγιση του δικαίου αυτών των πληθυσμών. Επικεντρώθηκε στους «πολιτιστικούς μηχανισμούς», οι οποίοι ενεργοποιούνταν για την εφαρμογή του δικαίου. Για τον Malinowski το δίκαιο δεν προσδιορίζεται από την μορφή αλλά από την λειτουργία που αυτό επιτελεί στην κοινωνία. Γι' αυτό και ορίζει το δίκαιο επί τη βάση του «κοινωνικού ελέγχου». Ο Malinowski ήταν από τους πρώτους ανθρωπολόγους που υποστήριξαν ότι η κεντρική κυβέρνηση και το δίκαιο της δεν είναι απαραίτητα για την λειτουργία μιας καλά οργανωμένης κοινωνίας. Συγχρόνως, η διορατικότητα του συνέβαλε στην ανάδειξη νέων μορφών δικαϊκής έκφρασης απ' αυτούς που ως τότε ήταν γνωστοί. Βλ. Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Harcourt Brace, New York & Kegan Paul, London, 1926, 21, 52, Bronislaw Malinowski, Introduction στο: Herbert Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Harcourt Brace, New York, 1934, xvii.

Sydenham Furnivall²³⁰, Robert Redfield²³¹, Karl Nickerson Llewellyn και Edward Adamson Hoebel²³²- οι οποίοι μελετώντας άλλους πολιτισμούς και αναδεικνύοντας άλλους τρόπους δικαιοσύνης έκφρασης, προσέφεραν τα εμπειρικά πορίσματα, καθώς και στους κοινωνιολόγους του δικαίου -ο Eugen Ehrlich εισάγει την έννοια του «ζώντος

²³⁰ Στον John Sydenham Furnivall -Βρετανό αποικιακό υπάλληλο που εστάλη στην Burma- πιστώνεται η επινοήση της έννοιας του «πλουραλισμού». Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται μ' αυτόν τον όρο στο έργο του, «Ολλανδική Ινδία. Μελέτη μίας Πλουραλιστικής Οικονομίας» (*Netherlands India. A study of Plural Economy*) προκειμένου να περιγράψει την οικονομία της ολλανδικής Ινδίας. Σύμφωνα με τον Furnivall, ο πλουραλιστικός χαρακτήρας της οικονομίας βασιζόταν στον πλουραλιστικό χαρακτήρα των κοινωνιών. Ως πλουραλιστική αντιλαμβανόταν μια κοινωνία, η οποία παρά το ότι φαινόταν εξωτερικά ενοποιημένη συνετίθετο από ομάδες που ήταν κοινωνικά και πολιτιστικά διακριτές -οι ομάδες αυτές παρότι συνυπήρχαν σ' ένα πολιτικό σύστημα υπό την εξαναγκαστική δύναμη του κράτους, δεν μοιράζονταν κοινές αξίες. Επισημαίνεται ότι η προσέγγιση της πλουραλιστικής κοινωνίας από τον Furnivall είναι περιοριστική καθώς υποστηρίζει ότι υπάρχει μόνο στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας. Επίσης, τίθεται κατά αυτής. Κατά την άποψη του πρόκειται για μια κοινωνία που «αποκτηνώνει» τους ανθρώπους. Παρά ταύτα η συνεισφορά του στην ανάδειξη της έννοιας του «πλουραλισμού» παραμένει πολύτιμη, βλ. John Sydenham Furnivall, *Netherlands India. A study of Plural Economy*, Cambridge University Press, New York, 2010 (1939), 446-447, John Sydenham Furnivall, *Colonial Policy and Practice. A comparative study of Burma and Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge, 1948, 310, Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, Sterling, 2002, 48.

²³¹ Ο Robert Redfield μελέτησε στην επιτόπια έρευνά του και κατέγραψε στο έργο του «Ο Παραδοσιακός Πολιτισμός του Yucatan» (*The Folk Culture of Yucatan*) τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες που λάμβαναν χώρα όταν ένα χωριό της περιοχής Yucatan ερχόταν σε επαφή με την πόλη. Με τους όρους που ο ίδιος χρησιμοποιεί: τι αλλαγές συμβαίνουν όταν μια ενοποιημένη «οργάνωση παραδοσιακών αντιλήψεων» (organization of conventional understandings), ήτοι κάθε (επιμέρους) πολιτισμός, έδινε την θέση της σε ένα πλουραλιστικό κόσμο επικαλυπτόμενων υποπολιτισμών, βλ. Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941, 14-15, Clifford Wilcox, Robert Redfield and the development of American Anthropology, Lexington Books, Lanham, 2006, 57.

²³² Τόσο η θεωρία όσο και τα εμπειρικά πορίσματα που διετύπωσαν στο έργο τους, «Ο τρόπος ζωής των Cheyenne» (*The Cheyenne way*) υποδεικνύουν ότι οι συγγραφείς ενστερνίζονταν την άποψη ότι σχεδόν όλες οι κοινωνίες χαρακτηρίζονται από μια πολλαπλότητα δικαιοσύνης τάξεων. Η αναγνώριση αυτή οφείλεται κυρίως στον Karl Llewellyn, βασικό υποστηρικτή του Νομικού Ρεαλισμού (Legal Realism). Κατά την διαμόρφωση του θεωρητικού πλαισίου που θα κατηύθυνε το εγχείρημά τους, ο Llewellyn υιοθέτησε μια ευρεία οπτική σχετικά με το δίκαιο προκειμένου να διασφαλίσει ότι δεν θα εξαιρούνταν μη-δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις κατά την έρευνα πεδίου. Ο Llewellyn γνώριζε καλά ότι οποιοσδήποτε δυτικός περί δικαίου ορισμός θα ήταν περιοριστικός και θα οδηγούσε στην αδυναμία εντοπισμού διαφορετικών μορφών δικαιοσύνης έκφρασης κατά την έρευνα πεδίου. Δεν δίστασε μάλιστα να αντιδράσει στην επιθυμία του ανθρωπολόγου Adamson Hoebel, υιοθέτησης μιας «καθολικής προσέγγισης του δικαίου», καθώς την θεωρούσε περιοριστική. Ο Llewellyn υποστήριξε χαρακτηριστικά: «πιστεύω ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να διαμορφωθεί ένας ορισμός του δικαίου που να προσδιορίζει την κατάσταση εκείνη μιας κοινωνίας στην οποία δεν υπάρχει κράτος και εξουσία και ταυτόχρονα να έχει επαρκή εφαρμογή στην σύγχρονη κοινωνία». Σημειώνεται ότι οι πεποιθήσεις του Llewellyn δεν περιορίστηκαν στην θεωρία. Η έρευνα πεδίου του Hoebel επιβεβαίωσε ότι το δίκαιο των Cheyenne είχε διαφορετικά χαρακτηριστικά από εκείνα των δυτικών δικαίων. Ενώ, παράλληλα χαρακτηριζόταν από μια πολλαπλότητα δικαιοσύνης τάξεων, βλ. Karl Nickerson Llewellyn, Edward Adamson Hoebel, *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, University of Oklahoma Press, Norman, London, 1941, Ajay Mehrotra, Law and the "Other": Karl N. Llewellyn, *Cultural Anthropology and the legacy of the Cheyenne way*, 26 *Law and Social Inquiry* 2001, 741, 762.

δικαίου» (living law)²³³, ο Georges Gurvitch αναφέρεται τόσο στο «οργανωμένο» όσο και στο «μη οργανωμένο δίκαιο»²³⁴ - οι οποίοι έθεσαν το θεωρητικό υπόβαθρο.

Είναι γεγονός ότι καθοριστική για την διατύπωση του νομικού πλουραλισμού ήταν η μελέτη του δικαίου κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας. Δεν περιορίζεται, όμως, μόνο σε αυτήν²³⁵. Η μελέτη της συνύπαρξης δικαίων -του «εισαγόμενου» ευρωπαϊκού δικαίου με το αποκαλούμενο «εθιμικό δίκαιο»- κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας ήταν μόνο το έναυσμα το οποίο οδήγησε στην ευρύτερη μελέτη της συνύπαρξης

²³³ Η συνεισφορά του Eugen Ehrlich στην διαμόρφωση αυτού που σήμερα ονομάζεται «νομικός πλουραλισμός» είναι ανυπολόγιστη. Ο Ehrlich ανέπτυξε την θεωρία του «ζώντος δικαίου» (living law). Υποστηρίζει ότι το ζωντανό δίκαιο είναι: «εκείνο που επικρατεί στην ίδια την ζωή παρόλο που μπορεί να μην έχει τεθεί σε νομικές προτάσεις. Η πηγή της γνώσης μας γι' αυτό το δίκαιο είναι, πρωταρχικά τα σύγχρονα νομικά κείμενα. Δευτερευόντως, η άμεση παρατήρηση της ζωής, του εμπορίου, των εθίμων και συνθηκών και όλων των ενώσεων, όχι μόνο αυτές που το δίκαιο έχει αναγνωρίσει αλλά επίσης αυτές που έχει παραβλέψει και προσπεράσει ακόμα και αυτές που έχει αποδοκιμάσει», βλ. Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, Routledge, London, New York, 2002 (1936), 493, Brian Tamanaha, *A vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from «Living law»*, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No 10-10-05, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1689669 (Ημερομηνία πρόσβασης: 03.01.2019), 1, 26, 29. Σύμφωνα με τον William Twining, η θεωρία του Ehrlich δεν απετέλεσε μόνο ένα σημαντικό βήμα προς μια «πιο ρεαλιστική απεικόνιση του δικαίου». Συνέβαλε, επίσης, στην απομάκρυνση της ιδέας ότι το κράτος έχει το μονοπώλιο της παραγωγής του δικαίου, βλ. William Twining, *Globalization and Legal Theory*, Butterworths, London, 2000, 226.

²³⁴ Ο Georges Gurvitch συνέβαλε με το έργο του στην διαμόρφωση μιας πλουραλιστικής προσέγγισης του δικαίου. Παρόλο που το έργο του άργησε να αναγνωριστεί -θεωρούνταν «αποκλεισμένος από την ορδή» των κοινωνιολόγων και των φιλοσόφων της εποχής του- παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον. Υποστήριξε ότι η έως τότε προσέγγιση των δικαίων φαινομένων -που είχε σταδιακά επιβληθεί από τον 18^ο αιώνα υπό την επιρροή της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου και της επαγγελματικής ιδεολογίας των νομικών- ήταν ανεπαρκής. Λαμβάνοντας υπόψη του το σύνολο της δικαιοσύνης και την αέναη κίνηση που την χαρακτηρίζει υποστήριξε ότι ένα από τα κυριότερα καθήκοντα της κοινωνιολογίας του δικαίου θα πρέπει να είναι η μελέτη των σχέσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα σε δύο είδη δικαίου -εγγενή στην πραγματικότητα κάθε νομικής τάξης: το «οργανωμένο δίκαιο», το οποίο βρίσκεται στην επιφάνεια κάθε νομικής τάξης και συνδέεται με συνειδητές εκδηλώσεις της κοινωνικής δράσης και το «μη οργανωμένο δίκαιο», το οποίο βρίσκεται πιο βαθιά και διαποτίζει την δικαιοσύνη εμπειρία. Για τον Gurvitch όλοι οι ορισμοί που συνδέουν το δίκαιο με έναν αναγκαίο τρόπο με το κράτος είναι απαράδεκτοι. Για εκείνον ο κόσμος του δικαίου είναι αποκεντρωμένος και το δίκαιο του κράτους δεν κατέχει παρά μια μικρή θέση σ' αυτόν. Είναι ένας κόσμος ο οποίος χαρακτηρίζεται από τον νομικό πλουραλισμό, βλ. Georges Gurvitch, *Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde*, 1 *L'homme et la société* 1966, 3, 3επ., Georges Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Aubier, Paris, 1940, 24-25, Jean-Guy Belley, *Georges Gurvitch et les professionnels de la pensée juridique*, 4 *Droit et société* 1986, 353, 356, 365.

²³⁵ Όπως επισημαίνεται: «η πνευματική οδύσσεια της έννοιας του νομικού πλουραλισμού κινείται από την ανακάλυψη χθόνιων δικαίων ανάμεσα σε απομακρυσμένους Αφρικανούς χωρικούς και φυλές της Νέας Γουινέας έως συζητήσεις αναφορικά με πλουραλιστικά στοιχεία του δικαίου στον προηγμένο καπιταλισμό. Οι φυλές και τα χωριά είχαν αναπτύξει ένα δίκαιο το οποίο μεταφερόταν από γενιά σε γενιά και στο οποίο το επίσημο, ορθολογικό δίκαιο των ευρωπαϊκών αποικιακών δυνάμεων επιβλήθηκε. Η κατάσταση αυτή ονομάστηκε νομικός πλουραλισμός. Παρόλο που αναγνωρίστηκε ότι η εισαγωγή του ευρωπαϊκού αποικιακού δικαίου δημιουργούσε έναν πλουραλισμό νομικών τάξεων, παραβλέφθηκε σε μεγάλο βαθμό η πολυπλοκότητα των προηγούμενων νομικών τάξεων. Ο νομικός πλουραλισμός είναι πολύ βαθύτερος της συνύπαρξης ευρωπαϊκών και παραδοσιακών μορφών δικαίου... Κάθε κοινωνία είναι νομικά πλουραλιστική είτε έχει αποικιακό παρελθόν, είτε όχι». Η Sally Engle Merry διακρίνει σχετικά δύο εκφάνσεις του νομικού πλουραλισμού: τον «νέο» και τον «κλασσικό» νομικό πλουραλισμό. Ο «κλασσικός νομικός πλουραλισμός» αναφέρεται στην συνύπαρξη δικαίων σε μη δυτικές, αποικιακές ή μετα-αποικιακές κοινότητες. Σημειώνεται ότι λειτουργεί συχνά ως κριτική της δυτικής αποικιοκρατίας και ηγεμονίας. Ενώ, ο «νέος νομικός πλουραλισμός» αναφέρεται σε περιπτώσεις υβριδικότητας στην Δύση, βλ. Sally Engle Merry, *Legal Pluralism*, 22 *Law and Society Review* 1988, 869, 869-870, 872.

περισσότερων δικαίων στον ίδιο γεωγραφικό χώρο. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι η διατύπωσή του αποτελεί παράδειγμα διεπιστημονικής συνεργασίας και απόδειξη ότι μερικές φορές ο μόνος τρόπος έρευνας συνίσταται στην διεύρυνση του πεδίου. Η απόπειρα έρευνας σε μικρότερο πεδίο γίνεται υπερβολικά καθορισμένη από έναν κλάδο. Με το να είναι κανείς συγκεκριμένος χάνει την ικανότητα να διασχίσει τα σύνορα των επιστημών²³⁶. Η αναμέτρηση των επιστημών «δεν αυξάνει απλά την γνώση, αλλάζει ριζικά και τους όρους με τους οποίους η γνώση αναζητάται και μεταδίδεται -διακόπτοντας τα θεμέλια των επιστημών που εμπλέκονται και λαμβάνονται ως δεδομένα»²³⁷. Άλλωστε, κάθε σκέψη που βασίζεται σε μία επιστήμη απειλείται από τον δογματισμό. Όπως μας υπενθυμίζει ο Pierre Legendre «το δίκαιο δεν ρίχνει φως στο δίκαιο»²³⁸.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι παρόλο που οι ως άνω ανθρωπολόγοι και κοινωνιολόγοι ήταν εκείνοι που ανέδειξαν τον δικαϊκό πλούτο, δεν αναφέρθηκαν οι ίδιοι ρητά στον όρο του νομικού πλουραλισμού. Η πατρότητα του όρου αμφισβητείται. Η Anne Griffiths υποστηρίζει ότι το έργο του John Gilissen, *Le pluralisme juridique* (1971), αποτελεί την πρώτη πρωτοποριακή μελέτη για τον νομικό πλουραλισμό με την οποία καθιερώθηκε και ο όρος²³⁹. Ενώ, ο Werner Menski και ο Masaji Chiba υποστηρίζουν ότι ο Barry Hooker με το έργο του *Legal Pluralism* (1975) ήταν εκείνος που έβαλε τον όρο του νομικού πλουραλισμού στον χάρτη²⁴⁰. Πλέον υπάρχει σχετική αποδοχή ότι το έργο του Gilissen ήταν εκείνο με το οποίο καθιερώθηκε ο όρος του νομικού πλουραλισμού. Η συνεισφορά ωστόσο και των δυο ήταν ανυπολόγιστη στην διαμόρφωσή του. Ο Gilissen αναφέρθηκε με τον συγκεκριμένο όρο στην συνύπαρξη σε ένα συγκεκριμένο χώρο και χρόνο πλειόνων δικαίων. Ενώ, ο Hooker επεξέτεινε το πεδίο έρευνας αναφερόμενος στην αλληλεπίδραση μεταξύ των συνυπαρχόντων δικαίων²⁴¹.

Η διατύπωση του νομικού πλουραλισμού δεν μπορεί να ιδωθεί σαν ανακάλυψη, αλλά περισσότερο σαν ενθύμηση. Ο νομικός πλουραλισμός προϋπήρχε της διατύπωσής του, όπως συνήθως συμβαίνει με τους όρους και τα φαινόμενα που αυτοί περιγράφουν. Μια σύντομη ιστορική αναδρομή, μπορεί να καταστήσει τον επιλήσιμονα συγκριτικολόγο, μνήμιονα. Πριν από την δημιουργία των σύγχρονων κρατών-εθνών και των δικών τους

²³⁶ Βλ. Christopher McCrudden, What does it mean to compare, and what should it mean? στο: *Comparing Comparative Law* (Samantha Besson, Lukas Heckendorn Urscheler, Samuel Jube, eds.), Schulthess Editions, Geneva, Zurich, 2017, 61, 62, 63.

²³⁷ Roger Cotterrell, *Law's Community-Legal Theory in Sociological Perspective*, Oxford University Press, New York, 1996, 48

²³⁸ «Le droit n' apporte sur le droit aucun éclairage», βλ. Pierre Legendre, *L' Autre Bible de l' Occident: le monument romano-canonique. Étude sur l' architecture dogmatique des sociétés*, Fayard, Paris, 2009, 488.

²³⁹ Βλ. Anne Griffiths, *Legal Pluralism* στο: *An Introduction to Law and Social Theory* (Reza Banakar, Max Travers, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2002, 289, 290.

²⁴⁰ Βλ. Werner Menski, *Comparative Law in a Global Context. The Legal systems of Africa and Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 86, Masaji Chiba, *Legal Pluralism. Toward a General Theory Through Japanese Legal Culture*, Tokai University Press, Tokyo, 1989, 1.

²⁴¹ Βλ. Marc Simon Thomas, *The Challenge of Legal Pluralism. Local dispute settlement and the Indian-state relationship in Ecuador*, Routledge, London, New York, 2017, 27, 28.

δικαιικών τάξεων, ο δυτικός δικαϊκός κόσμος ήταν πλουραλιστικός. Από την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μέχρι τον 19^ο αιώνα, πολλαπλές, παράλληλες δικαϊκές τάξεις συνυπήρχαν στον ίδιο γεωγραφικό χώρο και χρόνο. Αυτές περιελάμβαναν: το *ius commune*, ποικίλα, τοπικά *iura propria*²⁴², την *lex mercatoria* και το κανονικό δίκαιο της ρωμαϊκής καθολικής εκκλησίας. Αν και απλουστευτικά, η ιστορική αναδρομή θήρευσε κιόλας την «λειά» της: ο νομικός πλουραλισμός όχι μόνο προϋπήρχε αλλά ήταν και ο κανόνας για πολλούς αιώνες στην ιστορία της ευρωπαϊκής ηπείρου. Ο νομικός πλουραλισμός αποτελεί μια κοινή ιστορική συνθήκη²⁴³.

Παρατηρείται, επίσης, ότι η συνύπαρξη πλειόνων δικαίων κατά την μακρά αυτή ιστορική περίοδο, αφορούσε αποκλειστικά μη κρατικά δίκαια. Καθίσταται, συνεπώς, σαφές, ότι το δίκαιο δεν περίμενε το κράτος για να αναπτυχθεί. Προϋπήρχε αυτού. Η επί μακρόν κυρίαρχη άποψη ότι το δίκαιο είναι ένα ενοποιημένο και ομοιόμορφο σύστημα οργανωμένο από το κράτος έχει σβήσει από την μνήμη των συγκριτολόγων την εκτεταμένη ιστορία του νομικού πλουραλισμού. Πράγματι, από την οπτική της παγκόσμιας ιστορίας, το μονοπώλιο εξαναγκαστικής εξουσίας από ένα κεντρικό γραφειοκρατικό κράτος συνιστά την σύγχρονη εξαίρεση, η οποία σε μεγάλο βαθμό περιορίστηκε στο βόρειο ημισφαίριο του κόσμου για λιγότερο από διακόσια χρόνια²⁴⁴. Το κρατικό δίκαιο είναι μια πρόσφατη δικαϊκή μορφή ακόμα και στην Δύση, ωστόσο,

²⁴² Το *ius commune* ήταν ένα κοινό, για όλες τις χώρες της κεντρικής και δυτικής Ευρώπης -εκτός της Αγγλίας (πλην της Σκωτίας) και των Σκανδιναβικών χωρών σε κάποιο βαθμό- σύνολο κανόνων. Αναπτύχθηκε κατά κύριο λόγο στα Πανεπιστήμια και επρόκειτο επί της ουσίας για αναβιωμένο ρωμαϊκό δίκαιο, στην μορφή που ο Ιουστινιανός είχε δώσει σ' αυτό στις κωδικοποιήσεις του (*Corpus Juris Civilis*) –Κώδικας (*Codex*), Πανδέκτης (*Pandectae*), Εισηγήσεις (*Institutiones*), Νεαρές (*Novellae*). Γι' αυτό θεωρείται ότι αποτελεί αποτέλεσμα μιας μακράς πορείας της ευρωπαϊκής νομικής ιστορίας. Το *ius commune* δεν εφαρμοζόταν αυτοτελώς. Συνυπήρχε με ποικίλα, τοπικά *iura propria*. Όπως έχει λεχθεί: «ο πλουραλισμός ήταν...μέρος του “συστήματος”, και το ίδιο το σύστημα δεν θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό και δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς τα αμέτρητα *iura propria* που ήταν συνδεδεμένα με την ενότητα του *ius commune*». Παρόλο που η συνύπαρξη αυτή δεν δύναται να αμφισβητηθεί, η σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ τους δεν είναι σαφής. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι αν και διαχωρίζονταν σαφώς, είχαν συμπληρωματικό χαρακτήρα. Θεωρούν ότι η διάκριση ανάμεσα σε «χρήση» και «εφαρμογή» ενός κανόνα ήταν σαφής: ο δικαστής «χρησιμοποιούσε» το *ius commune* για να «εφαρμόσει» το *ius proprium*. Από την μία πλευρά, το *ius commune* θεωρείται ότι παρείχε τις έννοιες και τις γενικές αρχές ενώ, από την άλλη πλευρά το *ius proprium* ήταν πραγματικό, αποτελεσματικό και ανθρώπινο. Ο Manlio Bellomo αναφέρει ότι συνδέονταν αναπόσπαστα, στον βαθμό που θα μπορούσε να λεχθεί ότι το ένα ήταν άνευ νοήματος χωρίς το άλλο. Ο Sean Patrick Donlan, ωστόσο, υποστηρίζει ότι η διάκριση μεταξύ τους δεν ήταν τόσο άμεση, βλ. Manlio Bellomo, *The Common Legal Past of Europe (1000-1800)*, The Catholic University of America Press, Washington, 1995, 194, Sean Patrick Donlan, Dirk Heirbaut, “A patchwork of accommodations”: Reflections on European Legal Hybridity and jurisdictional complexity, 2014, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2477325 (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.06.2018), 1, 13, Helmut Coing, *The Sources and Characteristics of the ius commune*, 19 *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 1986, 483, 483.

²⁴³ Βλ. Brian Tamanaha, *Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global*, 30 *Sydney Law Review* 2008, 375, 376.

²⁴⁴ Βλ. William Twining, *Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective*, 20 *Duke Journal of Comparative and International Law* 2010, 473, 486, 489, Sean Patrick Donlan, *Remembering: Legal Hybridity and Legal History*, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=1874088> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.06.2018), 1, 18.

μια εξαιρετικά επιτυχής στην αποίκιση και στην κυριαρχία των ανταγωνιστών της²⁴⁵. Εάν δούμε την νεότερη Ευρώπη από τον σύγχρονο κόσμο θα φανεί σαν μια κακοφωνία πλουραλιστικών δικαιοδοσιών, αλλά σε σύγκριση με κάποιους αιώνες νωρίτερα, αυτό που ξεχωρίζει δεν είναι ο πλουραλισμός των νεότερων ευρωπαϊκών κρατών αλλά όλες αυτές οι συντονισμένες προσπάθειες μείωσής του²⁴⁶.

III. Εκδηλώσεις του νομικού πλουραλισμού μέσα από την θεωρία

Έχει λεχθεί ότι δεν υπάρχει κάτι «εγγενώς καλό, προοδευτικό ή χειραφετημένο όσον αφορά την υπόθεση του νομικού πλουραλισμού»²⁴⁷. Πράγματι, θα ήταν απλουστευτικό και παραπλανητικό να λεχθεί ότι ο νομικός πλουραλισμός είναι ένα ηθικό καλό *per se*. Όπως έχει υποστηριχθεί είναι σημαντικό να διατηρηθεί ο χώρος και η ικανότητα κριτικής καταπιεστικών πρακτικών είτε αυτές λαμβάνουν χώρα υπό ένα πλουραλιστικό είτε υπό ένα μονιστικό πλαίσιο²⁴⁸.

Η υπόθεση του νομικού πλουραλισμού συνιστά μόνο το μέσον που επιτρέπει στον συγκριτικολόγο να αντιληφθεί την συνύπαρξη περισσότερων μορφών δικαιοσύνης έκφρασης στον ίδιο χώρο και χρόνο. Οι όροι αυτής της συνύπαρξης μπορεί να βρίσκονται είτε σε μια αρμονική -όταν υπάρχει αμοιβαίος σεβασμός και αναγνώριση μεταξύ των δικαίων- είτε σε μια συγκρουσιακή -όταν το ένα θέλει να επιβληθεί στο άλλο- σχέση. Ο νομικός πλουραλισμός καταφάσκει την συνύπαρξη πλειόνων δικαίων και παρατηρεί τις σχέσεις που αναπτύσσονται εντός της. Οι διαστάσεις που αυτή λαμβάνει όπως και το περιεχόμενο των συνυπαρχόντων δικαίων δεν μπορούν, ωστόσο, να βαρύνουν τον νομικό πλουραλισμό²⁴⁹.

Παρόλο που όπως ειπώθηκε καμία θεωρία δεν μπορεί να αποτυπώσει επαρκώς τον νομικό πλουραλισμό, δεν κατέστη δυνατό στο πέρασμα του χρόνου να αποφευχθεί η θεωρητική αποτύπωση κάποιων εκφάνσεων του νομικού πλουραλισμού. Εάν κάτι μπορεί να λεχθεί με βεβαιότητα για τον νομικό πλουραλισμό, είναι ότι βασική του πεποίθηση είναι ότι ο όρος «δίκαιο» περιλαμβάνει περισσότερα από το κρατικό

²⁴⁵ Βλ. Sean Patrick Donlan, Things Being Various: Normativity, Legality, State Legality στο: The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2014, 161, 161.

²⁴⁶ Βλ. Richard J. Ross, Philip J. Stern, Reconstructing Early Modern Notions of Legal Pluralism στο: Legal Pluralism and Empires, 1500-1850 (Lauren Benton, Richard J. Ross, eds.), New York University Press, New York, London, 2013, 109, 112.

²⁴⁷ Boaventura de Sousa Santos, Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization and Emancipation, Butterworths LexisNexis, London, 2002, 89

²⁴⁸ Βλ. Margaret Davies, Pluralism and Legal Philosophy, 57 Northern Ireland Legal Quarterly 2006, 577, 584.

²⁴⁹ Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «η έννοια του νομικού πλουραλισμού δεν μπορεί να κατηγορηθεί για εμπειρικές καταστάσεις που είναι αποτρόπαιες ή γοητευτικές για πολιτικούς ή ηθικούς λόγους», βλ. Franz von Benda-Beckmann, Who's Afraid of Legal Pluralism?, 47 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2002, 37, 45.

δίκαιο²⁵⁰. Οι περισσότερες θεωρίες που έχουν αναπτυχθεί σχετικά με τον νομικό πλουραλισμό επιδιώκουν να προσεγγίσουν τις πιθανές σχέσεις που μπορούν να αναπτυχθούν κατά την συνύπαρξη μη κρατικών και κρατικών δικαίων. Εν προκειμένω θα γίνει αναφορά σε δύο εξ αυτών, οι οποίες περιγράφουν δύο διαφορετικές σχέσεις που δύνανται να αναπτυχθούν μεταξύ κρατικών και μη κρατικών δικαίων, στο πλαίσιο του νομικού πλουραλισμού. Όπως όλες οι θεωρίες έτσι και αυτές προτείνουν μια συγκεκριμένη θεώρηση του δικαίου κόσμου και δεν ανταποκρίνονται κατ' ανάγκη στην δικαιοκή εμπειρία. Ως εκ τούτου, την μελέτη των θέσεων τους θα ακολουθήσει η «αναμέτρησή» τους με την δικαιοκή εμπειρία προκειμένου να γίνει αντιληπτό αν αυτές ανταποκρίνονται σ' αυτήν και αν ναι, σε ποια έκταση.

ι.Κρατικός Νομικός Πλουραλισμός²⁵¹

Πρόκειται για μια πλουραλιστική προσέγγιση με επίκεντρο το κράτος. Σύμφωνα με την θεωρία του «κρατικού νομικού πλουραλισμού», το κράτος είναι εκείνο που ορίζει τις προϋποθέσεις του νομικού πλουραλισμού. Το κράτος είναι που καθορίζει το αν θα επιτραπεί σε ανταγωνιστικές προς αυτό δικαιοκές τάξεις -τουλάχιστον επισήμως- να υπάρχουν. Έτσι, το γεγονός του κρατικού ελέγχου άλλων δικαιοκών τάξεων από την κρατική θεωρείται *conditio sine qua non* αυτής της μορφής πλουραλισμού.

Ο κρατικός νομικός πλουραλισμός τοποθετείται στο εσωτερικό των κρατικών νομικών συστημάτων, στο οποίο παρατηρείται ο έλεγχος των μη κρατικών δικαίων από τα κρατικά. Ο έλεγχος αυτός μπορεί να πάρει διάφορες μορφές: α. επίσημη αναγνώριση των μη κρατικών δικαίων από τα κρατικά, β. ολοκληρωτική ενσωμάτωσή τους στα κρατικά, γ. επίσημη αναγνώρισή τους με την παραχώρηση αποκλειστικής δικαιοδοσίας σε ορισμένη περιοχή²⁵². Ο έλεγχος των μη κρατικών δικαίων από τα κρατικά μπορεί να μην προβλέπεται ρητά. Ακόμα και η απουσία ρητής σχέσης μεταξύ τους παρουσιάζει ενδιαφέρον κατά τις συγκρίσεις δικαίων. Τις περισσότερες φορές τα μη επισήμως αναγνωρισμένα δίκαια δεν είναι αυτόνομα αλλά ελέγχονται από το κράτος²⁵³.

Καθίσταται σαφές ότι αυτή η μορφή του νομικού πλουραλισμού βασίζεται σε ένα σύστημα ιεραρχίας όπου τα κρατικά δίκαια αντιμετωπίζονται ως ανώτερα και τα μη

²⁵⁰ Βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization and Emancipation*, Butterworths LexisNexis, London, 2002, 94-95.

²⁵¹ Ο Gordon Woodman αναφέρεται σ' αυτή την έκφανση με τον όρο: «πλουραλισμός του κρατικού δικαίου» (state law pluralism), βλ. Gordon Woodman, *Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism*, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 21, 34, Gordon Woodman, *The Idea of Legal Pluralism στο: Legal Pluralism in the Arab World* (Baudoin Dupret, Maurits Berger, Laila al- Zwaini, eds.), Kluwer Law International, The Hague, 1999, 3, 8 επ..

²⁵² Ο όρος «περιοχή» αναφέρεται είτε σε κάποια συγκεκριμένη γεωγραφική τοποθεσία είτε σε κάποιο συγκεκριμένο επιστημονικό πεδίο -επί παραδείγματι, το οικογενειακό δίκαιο.

²⁵³ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η τυπολογία των σχέσεων μεταξύ κρατικών και μη κρατικών δικαστικών συστημάτων, που επιχειρήσε η Miranda Forsyth, βλ. Miranda Forsyth, *A typology of relationships between state and non-state justice systems*, 56 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2007, 67, 73επ..

κρατικά δίκαια ως υποδεέστερα. Στο πλαίσιο αυτό έχει γίνει αναφορά σ' αυτόν με τον όρο «ενσωματωμένος/ενοποιημένος νομικός πλουραλισμός» (integrated legal pluralism)²⁵⁴. Η ενσωμάτωση των άλλων δικαιοκτών τάξεων στην κρατική δεν επιτρέπει την θεώρησή τους ως αυτόνομων. Γι' αυτό, άλλωστε, γίνεται αναφορά στις άλλες μορφές δικαιοκτικής έκφρασης πέραν της κρατικής με τον όρο: «ημι-αυτόνομα» κοινωνικά πεδία²⁵⁵.

Έχει υποστηριχθεί ότι ο κρατικός νομικός πλουραλισμός συνιστά αναχρονιστικό κληροδότημα της αποικιοκρατίας²⁵⁶. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, τα μετα-αποικιακά κράτη συνέχισαν τον ίδιο δρόμο με τους αποικιακούς προκατόχους τους και συντήρησαν τα πλουραλιστικά συστήματα δικαίου που είχαν ήδη διαμορφωθεί²⁵⁷. Θεωρείται, ωστόσο, ότι μια τέτοια άποψη είναι περιοριστική και αγνοεί το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο αυτός μπορεί να παρατηρηθεί.

Ο κρατικός νομικός πλουραλισμός δεν μπορεί να περιοριστεί μόνο στην περιγραφή της συνύπαρξης δικαίων σε χώρες οι οποίες είχαν υποστεί τις δυσμενείς συνέπειες της αποικιοκρατίας. Κάθε κρατική νομική τάξη είναι εσωτερικά πλουραλιστική ακόμα και αν ο βαθμός και το είδος του πλουραλισμού μπορεί να ποικίλλουν²⁵⁸. Το κράτος, προκειμένου να αποκρύψει την αναπόφευκτη αποτυχία του ολοκληρωτικού του ιδεώδους, προσποιείται ότι ενσωματώνει όλες τις υπόλοιπες νομικές τάξεις σε μία, την δική του και μ' αυτό τον τρόπο επί της ουσίας διατηρεί το δικαιοκτικό του μονοπώλιο. Το κρατικό νομικό σύστημα εξακολουθεί μ' αυτό τον τρόπο να παραμένει τουλάχιστον θεωρητικά ενοποιημένο. Η κρατική αναγνώριση των μη κρατικών νομικών τάξεων δεν είναι μια ουδέτερη διαδικασία, αλλά μια εγγενώς πολιτική. Το κράτος αποφασίζει ποιες από τις μη κρατικές νομικές τάξεις θα αναγνωρίσει²⁵⁹.

²⁵⁴ Σύμφωνα με τον Christian Giordano, ο «ενσωματωμένος/ενοποιημένος νομικός πλουραλισμός» αποτελεί την καλύτερη δυνατή λύση όσον αφορά τις συνυπάρχουσες δικαιοκτικές τάξεις, βλ. Christian Giordano, *Legal Pluralism: An adequate instrument for the Recognition of Multiculturalism?*, 1 *Islam and Civilisational Renewal* 2009, 168, 171.

²⁵⁵ Η Sally Falk Moore ορίζει ως «ημι-αυτόνομο κοινωνικό πεδίο» ένα πεδίο που έχει «την ικανότητα δημιουργίας κανόνων και τους τρόπους να επιφέρει ή να εξαναγκάσει σε συμμόρφωση -αλλά τοποθετείται ταυτόχρονα σε ένα ευρύτερο κοινωνικό δίκτυο, το οποίο μπορεί, και πράγματι, το επηρεάζει και εισβάλλει σ' αυτό κάποιες φορές κατόπιν πρόσκλησης των ατόμων που βρίσκονται εντός αυτού, και κάποιες άλλες φορές όποτε εκείνο το επιθυμεί», βλ. Sally Falk Moore, *Law as Process. An Anthropological Approach*, Lit Verlag, Hamburg, 2000, 56.

²⁵⁶ Βλ. Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History 1400-1900*, Cambridge University Press, New York, 2002, 6, 211, John Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, 24 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, 1, 6, Michael B. Hooker, *Legal Pluralism. An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, Clarendon Press, Oxford, 1975, Crawford Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven, 1994.

²⁵⁷ Βλ. Yuksel Sezgin, *Theorizing Formal Pluralism: Quantification of Legal Pluralism for Spatio-Temporal Analysis*, 50 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 101, 103.

²⁵⁸ Βλ. Gordon Woodman, *Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism*, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 21, 38.

²⁵⁹ Βλ. Helene Maria Kyed, *The Politics of Legal Pluralism: State Policies on Legal Pluralism and their Local Dynamics in Mozambique*, 59 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2009, 87, 90.

Μπορεί να γίνει αντιληπτό ότι η θεωρία του κρατικού νομικού πλουραλισμού βασίζεται στην πεποίθηση ότι τίποτα δεν είναι δίκαιο αν αυτό δεν αναγνωριστεί από το κράτος²⁶⁰. Αποτελεί επέκταση της αντίληψης της Δύσης ότι το δίκαιο υπάρχει μόνο μαζί με το κράτος. Υπ' αυτή την έννοια δεν συνιστά παρά μια εθνοκεντρική προσέγγιση του νομικού πλουραλισμού. Για τον λόγο αυτό έχει δεχθεί δριμεία κριτική, ως μια στενή και αδύναμη εκδοχή νομικού πλουραλισμού, στην οποία ο νομικός κεντρισμός εξακολουθεί να κυριαρχεί²⁶¹. Έχει μάλιστα αμφισβητηθεί ο προσδιορισμός της ως άνω συνύπαρξης των δικαίων με τον όρο του νομικού πλουραλισμού. Ο Jacques Vanderlinden έχει χαρακτηριστικά υποστηρίξει ότι ένας πλουραλισμός ελεγχόμενος από το κράτος δεν μπορεί να συνιστά πραγματικό πλουραλισμό. Σύμφωνα με τον ίδιο, πρόκειται περί «ψευδοπλουραλισμού»²⁶². Πιο μετριοπαθώς έχει γίνει αναφορά σ' αυτόν, επίσης, ως «αδύναμο» (weak)²⁶³ και ως «ελάχιστο ή ήπιο» (minimal ou doux)²⁶⁴ νομικό πλουραλισμό. Μια τέτοια άποψη ίσως είναι πλησιέστερα στο ως άνω φαινόμενο. Το γεγονός της μη ισότιμης προσέγγισης των δικαίων δεν μπορεί να άρει εξ ολοκλήρου την συνύπαρξη αυτή. Κι αν κάτι τέτοιο γινόταν δεκτό, μάλλον θα εμπόδιζε παρά θα διευκόλυνε την συγκριτική έρευνα.

ii.Κριτικός Νομικός Πλουραλισμός (Critical Legal Pluralism)²⁶⁵

Υπάρχει, ωστόσο, και μια άλλη θεωρητική προσέγγιση του νομικού πλουραλισμού, η οποία δεν θέτει το κράτος ως σημείο εκκίνησης της έρευνας. Ο πλουραλισμός, εν προκειμένω, τοποθετείται στο επίπεδο του ατόμου, το οποίο θεωρείται ότι αποτελεί

²⁶⁰ Βλ. Ralf Michaels, The Re-state-ment of Non-State Law: The State, Choice of Law, and the Challenge from Global Legal Pluralism, 51 The Wayne Law Review 2005, 1209, 1235.

²⁶¹ Βλ. Esin Orucu, Diverse cultures and official laws: multiculturalism and Euroscepticism?, 6 Utrecht Law Review 2010, 75, 76.

²⁶² Ο Jacques Vanderlinden υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να γίνει αναφορά σ' αυτή την μορφή συνύπαρξης δικαίων με τον όρο: «νομικός πλουραλισμός». Γι' αυτόν, η κατάσταση κατά την οποία μια δικαιοκή τάξη θεωρείται ανώτερη άλλων και κρίνει εαυτή αρμόδια να προσδιορίσει ποιες απ' αυτές θα αναγνωριστούν, δεν συνιστά παρά «ψευδοπλουραλισμό». Σχηματικά, ο Norbert Rouland παρομοιάζει τον ρόλο του κρατικού δικαίου ως συντονιστή, με τον ρόλο του «μαέστρου σε μια ορχήστρα» (conductor/ chef d' orchestre). Ο «αληθινός νομικός πλουραλισμός» (pluralisme juridique véritable) τίθεται υπέρ της ισότιμης συνύπαρξης των ποικίλων νομικών συστημάτων, χωρίς διαβαθμίσεις. Προκειμένου να φωτίσει την σχέση αυτή μεταξύ των δικαίων, ο Jacques Vanderlinden χρησιμοποιεί την εικόνα του κουαρτέτου και του κουιντέτου στην οποία κανείς δεν έχει την ανάγκη μαέστρου. Γίνεται φανερό, ότι ο Vanderlinden χρησιμοποιεί τον όρο του νομικού πλουραλισμού για να περιγράψει μόνο την δεύτερη μορφή συνύπαρξης. Σημειώνει, όμως, παράλληλα ότι αν κάποιος θέλει να χρησιμοποιήσει τον όρο και για τις δύο περιπτώσεις, θα μπορούσε να αναφερθεί σε «ολοκληρωμένο και ανολοκλήρωτο πλουραλισμό» (pluralisme achevé et inachevé), βλ. Jacques Vanderlinden, Villes africaines et pluralisme juridique, 42 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1998, 245, 253, υποσημείωση 12, Norbert Rouland, Legal Anthropology, The Athlone Press, London, 1994, 49.

²⁶³ Βλ. Johanne Poirier, Quand le "non-droit" fait la loi: Les accords de coopération et l'hypothèse du pluralisme juridique, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2695865 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1, 10.

²⁶⁴ Βλ. Sébastien Grammond, La réception des systèmes juridiques autochtones au Canada στο: Le Multijuridisme. Manifestations, Causes et Conséquences (Albert Breton, Anne Des Ormeaux, Katharina Pistor, Pierre Salmon, eds.), éditions Eska, Paris, 2010, 55, 57.

²⁶⁵ Βλ. Martha-Marie Kleinhans, Roderick Macdonald, What is Critical Legal Pluralism, 12 Canadian Journal of Law and Society 1997, 25, 25επ..

σημείο σύγκλισης περισσότερων νομικών συστημάτων. Η μεταστροφή αυτή πιστώνεται στην ανυπολόγιστη συνεισφορά του Jacques Vanderlinden²⁶⁶, του Roderick Macdonald και της Martha-Marie Kleinans²⁶⁷.

Παρατηρώντας την δικαιική εμπειρία αντιλήφθηκαν ότι το δίκαιο δεν δημιουργείται μόνον από εξωτερικές δυνάμεις και πιο συγκεκριμένα από το κράτος. Τα ίδια τα άτομα -αντίθετα με την κυρίαρχη πεποίθηση- έχουν καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση του δικαίου. Το δίκαιο δεν βρίσκεται μακριά από τους ανθρώπους και δεν έχει απαραίτητα τον χαρακτήρα επιβολής. Τα άτομα δεν αποτελούν μόνο παθητικούς δέκτες δικαίων. Έχουν συστατικό ρόλο στην διαμόρφωση του δικαίου: δημιουργούν και αναπαράγουν το δίκαιο²⁶⁸.

Οι παρατηρήσεις τους αυτές τους οδήγησαν σε έναν επαναπροσδιορισμό του πεδίου έρευνάς τους. Έτσι, από την μελέτη της συνύπαρξης δικαίων με σημείο εκκίνησης τους θεσμούς, στράφηκαν προς τα άτομα. Τα άτομα δημιουργούν το δίκαιο και οι περιστάσεις του νομικού πλουραλισμού «περιορίζονται σε αυτές τις καταστάσεις όπου οι άνθρωποι κατευθύνουν ρητά τους εαυτούς τους στο κατακερματισμένο φάσμα του δικαίου»²⁶⁹. Συνάγεται ότι η εν λόγω έκφραση υιοθετεί την άποψη ότι δίκαιο είναι ό,τι τα ίδια τα άτομα θεωρούν ως τέτοιο και εφαρμόζουν στην ζωή εν κοινωνία²⁷⁰. Η

²⁶⁶ Αν και η θεωρία του «κριτικού νομικού πλουραλισμού» είναι συνδεδεμένη με το έργο του Roderick Macdonald και της Martha-Marie Kleinans, θεωρείται ότι περιέχει κοινές θέσεις με αυτές που περιλαμβάνονται στην αναθεωρημένη προσέγγιση του νομικού πλουραλισμού από τον Jacques Vanderlinden. Ο Jacques Vanderlinden διέθετε την στοχαστική ρώμη να αναθεωρήσει την αρχική θέση του όσον αφορά τον νομικό πλουραλισμό μετά από 20 χρόνια. Έτσι ενώ το 1969 είχε αναφερθεί στον νομικό πλουραλισμό ως την «ύπαρξη στο πλαίσιο μιας καθορισμένης κοινωνίας διαφορετικών νομικών μηχανισμών που εφαρμόζονται στις ίδιες καταστάσεις», το 1989 θεωρεί την προσέγγισή του αυτή ανεπαρκή. Υποστηρίζει ότι το επίκεντρο της μελέτης του νομικού πλουραλισμού θα πρέπει να μεταφερθεί στα άτομα. Έτσι, στο άρθρο του, «Επιστροφή στο Νομικό Πλουραλισμό. Είκοσι Χρόνια Αργότερα» (*Return to Legal Pluralism. Twenty Years Later*), υποστηρίζει ότι ο νομικός πλουραλισμός συνιστά «την κατάσταση του ατόμου που στην καθημερινή του ζωή, αντιμετωπίζει, στην αλληλεπίδρασή του με άλλους, πιθανώς συγκρουόμενες κανονιστικές τάξεις, είτε αυτές είναι νομικές είτε όχι, προερχόμενες από ποικίλα τοπικά δίκτυα των οποίων είναι, εκουσίως ή ακουσίως, μέλος», βλ. Jacques Vanderlinden, *Le pluralisme juridique, Essai de synthèse* στο: *Le pluralisme juridique* (John Gilissen, ed.), éditions de l' Université de Bruxelles, Bruxelles, 1972, 19, 19επ., Jacques Vanderlinden, *Return to Legal Pluralism. Twenty Years Later*, 28 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1989, 149, 153-154, Jacques Vanderlinden, *Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique*, 53 *Revue de la recherche juridique-Droit prospectif* 1993, 573, 583.

²⁶⁷ Βλ. Martha-Marie Kleinans, Roderick Macdonald, *What is Critical Legal Pluralism*, 12 *Canadian Journal of Law and Society* 1997, 25, 35, 38.

²⁶⁸ Σ' αυτήν την αλλαγή κατεύθυνσης, στην οποία οι άνθρωποι δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως παθητικοί αποδέκτες νομικών ρυθμίσεων αλλά ως ενεργοί παραγόντες, γίνεται λόγος με τον όρο «υποκειμενική προοπτική» (subjective perspective). Σύμφωνα με τον Masaji Chiba, η διερεύνηση του δικαίου μέσω της υποκειμενικής προοπτικής είχε εξαιρεθεί από τον κόσμο του δικαίου. Ο λόγος έγκειται στο γεγονός ότι η σύγχρονη επιστήμη του δικαίου είχε θέσει ως στόχο την αντικειμενική μελέτη του δικαίου, η οποία δεν άφηνε χώρο σ' αυτήν την προοπτική, βλ. Masaji Chiba, *Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World*, 11 *Ratio Juris* 1998, 228, 238- 239.

²⁶⁹ Baudouin Dupret, *Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-Specification*, 1 *European Journal of Legal Studies* 2007, 296, 296

²⁷⁰ Βλ. Brian Tamanaha, *A General Jurisprudence of Law and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 166 επ., Brian Tamanaha, *An Analytical Map of Social Scientific Approaches to the Concept of Law*, 15 *Oxford Journal of Legal Studies* 1995, 501, 534-535, Glanville Williams, *International Law and the Controversy Concerning the word "Law"*, 22 *British Year Book of International Law* 1945, 146,

ύπαρξη δικαίου αποδεικνύεται μόνο μέσω της ταυτοποίησής του ως τέτοιου από τους ανθρώπους.

Σύμφωνα με την θεωρία του «κριτικού νομικού πλουραλισμού», όλες οι κοινωνίες έχουν δίκαιο. Το δίκαιο υπάρχει όσο υπάρχει και η ανάγκη του ανθρώπου για απονομή δικαιοσύνης. Πρόκειται δε για μια θεωρία, η οποία βασίζεται στην ελεύθερη και ισότιμη συνύπαρξη των περισσότερων νομικών τάξεων. Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί ότι στο πέρασμα του χρόνου έχουν εκφρασθεί ανάλογες θεωρίες, οι οποίες ακόμα και αν δεν βασίζονται στην μελέτη του ατόμου ως φορέα κανονιστικότητας, προωθούν την ισότιμη προσέγγιση των ποικίλων δικαιοκτών τάξεων. Ο John Griffiths αναφέρθηκε στον «ισχυρό νομικό πλουραλισμό» (strong legal pluralism)²⁷¹, ο Gordon Woodman στον «βαθύ νομικό πλουραλισμό» (deep legal pluralism)²⁷² και ο Johanne Poirier στον «ριζοσπαστικό νομικό πλουραλισμό» (radical legal pluralism)²⁷³.

Επισημαίνεται ότι, ακόμα και αν αυτή μπορεί να είναι η ενδεδειγμένη προσέγγιση των ποικίλων δικαιοκτών φαινομένων, δεν επιβεβαιώνεται απόλυτα από την δικαιοκή εμπειρία. Σε κάθε περίπτωση, όμως, η συνεισφορά της στην ανάδειξη του ατόμου ως φορέα κανονιστικότητας και η θέση του ως σημείου εκκίνησης της μελέτης είναι εξαιρετικά σημαντικές στην προσπάθεια προσέγγισης δικαιοκτών μορφών που αναπτύσσονται πέραν του κράτους.

IV. Πρόσβαση στον νομικό πλουραλισμό. Δικαικός γνωσιολογικός πλουραλισμός

*«Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum»
(We cannot arrive at such a great secret by one path alone)²⁷⁴
Quintus Aurelius Symmachus*

«Πως γίνεται οποιοδήποτε ανθρώπινο υποκείμενο να δει, να τιθασεύσει αυτόν τον πλουραλισμό»²⁷⁵, διερωτάται ο George Steiner. Εφόσον, όπως έγινε αντιληπτό, ο κόσμος του δικαίου «δεν είναι ένας κόσμος αυταρχικής σαφήνειας, δεν είναι ένας κόσμος στον οποίο ένα σύστημα λειτουργεί αυτοματοποιημένα, αλλά ένας κόσμος βαθιάς αβεβαιότητας...ένας κόσμος που οι αιτιάσεις δεν εναρμονίζονται αλλά

146επ., Baudoin Dupret, *La nature plural du droit*, Cahiers d' anthropologie du droit, Karthala, Paris, 2003, 81-94.

²⁷¹ Βλ. John Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, 24 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, 1, 5 επ..

²⁷² Βλ. Gordon Woodman, *The Idea of Legal Pluralism στο: Legal Pluralism in the Arab World* (Baudoin Dupret, Maurits Berger, Laila al- Zwaini, eds.), Kluwer Law International, The Hague, 1999, 3, 5, 10, Gordon Woodman, *Unification or Continuing Pluralism in family law in Anglophone Africa: Past Experience, Present Realities, Future Possibilities*, 4 *Lesotho Law Journal* 1988, 33, 43.

²⁷³ Βλ. Johanne Poirier, *Quand le "non-droit" fait la loi: Les accords de coopération et l'hypothèse du pluralisme juridique*, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2695865 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1, 11.

²⁷⁴ Quintus Aurelius Symmachus, *Relationes*, 3.10 στο: *Q. Aurelii Symmachi Quae Supersunt* (Otto Seeck, ed.), Weidmann, Berlin, 1961, 282

²⁷⁵ George Steiner, *Errata*, Yale University Press, New Haven, 1988, 1, 3

βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους. Αυτό σημαίνει ότι είναι ένας κόσμος μάθησης και ανακάλυψης»²⁷⁶. Η μάθηση είναι μια διαδικασία αέναη, ανολοκλήρωτη και δημιουργική. Δίνει την δυνατότητα στον συγκριτικόλόγο να ανακαλύπτει διαρκώς νέα στοιχεία για τα συγκρινόμενα δίκαια. Δεν τον περιορίζει σε αυτά που ήδη γνώριζε έως τώρα. Όπως έχει αναφέρει σχετικά ο Gilles Deleuze: «η μάθηση λαμβάνει χώρα όχι επί της δεδομένης σχέσης μεταξύ μιας αναπαράστασης και μιας δράσης (αναπαραγωγή του Ίδιου) αλλά επί της σχέσης που αναπτύσσεται ως απόκριση σε ένα σημείο (συμπλοκή με το άλλο)... Μαθαίνουμε μέσα από την συγκρότηση ενός χώρου πιθανών συναντήσεων»²⁷⁷.

Η κατανόηση του κόσμου, όπως είναι λογικό, είναι ευρύτερη της δυτικής κατανόησης του κόσμου. Δεν είναι οι εναλλακτικές που λείπουν στον κόσμο αλλά η εναλλακτική σκέψη των εναλλακτικών. Επί μακρόν, άλλες μορφές γνώσης είχαν αποσιωπηθεί ή είχαν μεταμφιεστεί σε μια λειτουργική συνοχή και μια τυπική συστηματοποίηση. Οι γνώσεις αυτές διεκδικούν όλο και περισσότερο έδαφος. Πρόκειται για την «εξέγερση των υποδουλωμένων γνώσεων» (insurrection of subjugated knowledges)²⁷⁸, των γνώσεων που είχαν καταδικαστεί να ζουν στον χώρο της άγνοιας. Η υπόμνησή τους μας προσφέρει ένα μάθημα ταπεινότητας και «η τελική αρετή της ταπεινότητας έρχεται μόνο μετά από μια μακρά πορεία ταπεινώσεων» και το κύριο έργο της ταπείνωσης είναι η συνεχής και εύπορη αποκατάσταση της άγνοιας»²⁷⁹, της άγνοιας που υπήρχε ως προς αυτές, συνεπεία της μακράς περιόδου καταστολής τους. Αναγκαία κρίνεται, ως εκ τούτου, η μελέτη των απουσών γνώσεων και η ανάδειξή τους. Η μελέτη των απουσών γνώσεων καταδεικνύει τις ανεπάρκειες της πεποιθήσης εύρεσης της γνώσης μόνο στο κέντρο, στα κράτη. Η γνώση είναι αποκεντρωμένη.

Έχει χαρακτηριστικά υποστηριχθεί ότι: «οι τοπικές γνώσεις δεν μπορούν πλέον να συμπεριλαμβάνονται...σε έναν ομοιογενή χώρο γνώσης... . Το πραγματικό είναι σποραδικό»²⁸⁰. Δεν υπάρχει μια κοινή θεωρητική ή εννοιολογική προσέγγιση που να παρέχει το πλαίσιο οργάνωσης της γνώσης και συσχετισμού των πληροφοριών²⁸¹, και

²⁷⁶ James Boyd White, *The Cultural Background of the "Legal Imagination"*, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1535599 (Ημερομηνία πρόσβασης: 19.01.2019), 1, 13

²⁷⁷ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Continuum, London, 2004, 25

²⁷⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Pantheon Books, New York, 1980, 81

²⁷⁹ Richard Palmer Blackmur, *Form and Value in Modern Poetry*, Doubleday, New York, 1952, 340

²⁸⁰ Andrew Gibson, *Serres at the Crossroads* στο: *Mapping Michel Serres* (Niran Abbas, ed.), The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005, 84, 88

²⁸¹ Ο Richard Janda αναφέρει ότι η πιο ρηξικέλευθη συνεισφορά του νομικού πλουραλισμού έγκειται στο γεγονός ότι αρνείται την ύπαρξη μιας και μοναδικής προέλευσης. Ο ίδιος ο πλουραλισμός είναι η προέλευση. Οι περί δικαίου αντιλήψεις κάθε κοινότητας αποτελούν μια μερική δικαϊκή οπτική -μια μερική θέαση του κοινωνικού φαινομένου της κανονιστικότητας. Δεν υπάρχει τρόπος δημιουργίας μιας «ολοκληρωτικής» δικαϊκής οπτικής. Μόνο μια κεντρική πολιτική εξουσία, όπως το κράτος, μπορεί να υποστηρίξει ότι μπορεί να υπάρξει. Ακόμα όμως και αυτή, δεν μπορεί να δημιουργήσει στην πραγματικότητα μια ενοποιητική, ολοκληρωμένη οπτική. Απλώς εξασφαλίζει ότι ορισμένη δικαϊκή οπτική κυριαρχεί στην πρακτική σε βάρος των άλλων, βλ. Roger Cotterrell, *A Legal Concept of Community*, 12 *Canadian Journal of Law and Society* 1997, 75, 79, Richard Janda, *Toward Cosmopolitan Law*, 50 *McGill Law Journal* 2005, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση:

αν κάποια προσποιείται ότι μπορεί να το παράσχει, σφάλλει. Υπάρχουν περισσότεροι τρόποι προσέγγισης του κόσμου και των δικαϊκών φαινομένων²⁸². Στο σύνολο των διαφορετικών δικαϊκών προσεγγίσεων θα γίνει λόγος με τον όρο «δικαϊκός γνωσιολογικός πλουραλισμός».

Ο «δικαϊκός γνωσιολογικός πλουραλισμός» δεν συνιστά ένα κλειστό και στατικό σώμα γνώσης. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι δεν μπορεί να υπάρξει τετελεσμένη και παγιωμένη γνώση των ποικίλων δικαϊκών φαινομένων. Η γνώση είναι πάντοτε αβέβαιη και η αλήθεια πάντοτε προς ανακάλυψη²⁸³. Πρόκειται για ένα ανοιχτό σύστημα γνώσης που δύναται να εξασφαλίσει την ισότιμη προσέγγιση των ποικίλων δικαϊκών αντιλήψεων²⁸⁴. Βασική του θέση είναι ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι σκέψης και ζωής στο δίκαιο και κανείς από αυτούς δεν είναι ολοκληρωμένος. Υπάρχουν μερικές μόνο δικαϊκές οπτικές -κάθε μια από τις οποίες αντικατοπτρίζει κατά πρώτο και κυριότερο λόγο τον τρόπο που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται εαυτούς και τον κόσμο²⁸⁵. Γίνεται αντιληπτό ότι έχει γνώση των ορίων εκάστης εξ αυτών²⁸⁶. Αναγνωρίζει, επίσης, την αμοιβαία άγνοια που υπάρχει μεταξύ τους. Υποστηρίζει ότι οι ποικίλες γνώσεις για το τι συνιστά δίκαιο έχουν μια συμπληρωματική σχέση μεταξύ τους και φροντίζει την καλλιέργεια ενός κλίματος αμοιβαίας αναγνώρισης και συνύπαρξης εντός του. Ο «δικαϊκός γνωσιολογικός πλουραλισμός» αντιλαμβάνεται όλες τις δικαϊκές προσεγγίσεις ως ισότιμες και αποτρέπει κάθε προσπάθεια δημιουργίας ενός καθεστώτος εξαίρεσης ή επιβολής της μιας στις άλλες. Επιτρέπει δε στο πλαίσιο του μια «ανοιχτή διαλεκτική»²⁸⁷ ανάμεσα στις ποικίλες δικαϊκές προσεγγίσεις.

https://www.mcgill.ca/centre-crepeau/files/centre-crepeau/Janda_cosmopolitan.pdf, (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.11.2018), 967, 975.

²⁸² Όπως σημειώνει ο Michel Alliot εάν υπάρχει κάτι που είναι κοινό σε όλες τις κοινωνίες είναι ότι: «κάθε μια από αυτές δημιουργεί το δικό της πνευματικό σύμπαν, το οποίο φέρει θεμελιώδη πρότυπα που παράγουν νοήματα». Κάθε κοινωνική άποψη «αναφέρεται στις άλλες και τις φωτίζει. Η οπτική που η κοινωνία έχει για τον κόσμο και για την ίδια εξηγεί πιο συγκεκριμένα τις δικαϊκές συμπεριφορές και τα όρια του δικαίου», βλ. Michel Alliot, *Anthropologie et Juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit*, 6 Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris 1983, 83, 85, 90.

²⁸³ Βλ. Fernando Pessoa, Το βιβλίο της Ανησυχίας (*Livro do Desassossego*), τόμος II, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 2004, 236.

²⁸⁴ Ο Boaventura de Sousa Santos αναφέρεται αναλόγως στην σημασία μιας «οικολογίας της γνώσης» (ecology of knowledge), η οποία χαρακτηρίζεται από συνεχείς ερωτήσεις και ανολοκλήρωτες απαντήσεις. Αναζητά τον ορίζοντα των πιθανοτήτων και δεν επαφίεται σε βεβαιότητες, βλ. Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Routledge, New York, 2016, 206.

²⁸⁵ Ο Michel Alliot αναφέρει σχετικά: «Πες μου πως σκέφτεσαι τον κόσμο, και θα σου πω πως σκέφτεσαι το δίκαιο», βλ. Michel Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, Karthala Editions, Paris, 2003, 89. Όπως έχει εύγλωττα λεχθεί, το δίκαιο εξαρτάται αναπόσπαστα από «τις ελπίδες μας για τον κόσμο και την δική μας θέση σ' αυτόν», βλ. Desmond Manderson, *Songs without Music. Aesthetic Dimensions of Law and Justice*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2000, 35.

²⁸⁶ Κάθε επιμέρους γνώση αποτυπώνει με έναν πολύ περιορισμένο τρόπο τον δικαϊκό κόσμο, βλ. Boaventura de Sousa Santos, *A non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge*, 26 *Theory, Culture and Society* 2009, 103, 115.

²⁸⁷ Ο Maurice Merleau-Ponty υποστηρίζει σχετικά ότι η μόνη καλή διαλεκτική είναι μια διαλεκτική «χωρίς σύνθεση», βλ. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 127.

Αν και κάποιος θα μπορούσε να σπείσει να αποφανθεί ότι οι θέσεις του «δικαικού γνωσιολογικού πλουραλισμού» μπορεί να οδηγήσουν τον συγκριτικολόγο σε έναν άκρατο σχετικισμό, κάτι τέτοιο δεν θα ήταν ακριβές. Αντίθετα, τον παρακινούν προς την αναζήτηση όλο και περισσότερων εκδηλώσεων της ζωής στο δίκαιο.

V. Πλουραλισμός των πηγών του δικαίου ως ειδικότερη έκφραση του νομικού πλουραλισμού ή από που καλείται να αντλήσει το υλικό του ο συγκριτικολόγος

Η υιοθέτηση της υπόθεσης του νομικού πλουραλισμού εκ μέρους του συγκριτικολόγου πολλαπλασιάζει τις συζητήσεις με τις οποίες δύναται να προσεγγίσει τα δικαιοκίνητα φαινόμενα και συνακόλουθα και τις πηγές του δικαίου. Η έρευνα του συγκριτικολόγου, άλλωστε, δεν θα μπορούσε να περιοριστεί στις επίσημα αναγνωρισμένες από το κράτος πηγές του δικαίου²⁸⁸. Το δίκαιο είναι ευρύτερο των τυπικών πηγών του δικαίου²⁸⁹. Όπως έχει λεχθεί: «ο νόμος δεν είναι το δίκαιο, και όλο το δίκαιο δεν βρίσκεται μέσα στον νόμο»²⁹⁰.

Ο συγκριτικολόγος καλείται να σκεφθεί πέρα από την Βεστφαλιανή έννοια του δικαίου. Να μελετήσει κανονιστικές δυνάμεις που παράγουν τα αποτελέσματά τους χωρίς ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό σύνορο. Τα νομικά συστήματα δεν είναι ομοιογενή. Συντίθενται από περισσότερα στοιχεία, τα οποία συνυπάρχουν και συχνά βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους. Η συνύπαρξη αυτή αποτελεί αντικείμενο άρνησης από τους νομικούς της εκάστοτε έννομης τάξης, προκειμένου να εξασφαλιστεί η επιβολή των κρατικών δικαίων. Η μελέτη της, ωστόσο, τόσο επιτακτική όσο και ενδιαφέρουσα, δύναται να αποκαλύψει μια πολλαπλότητα κανονιστικών τάξεων, η οποία είχε παραγνωριστεί. Το Συγκριτικό δίκαιο μπορεί να διαδραματίσει έναν προεξέχοντα ρόλο στην ανακάλυψη αυτής της συνύπαρξης και των κρυμμένων αντιθέσεων²⁹¹.

ι. Νομικά Συστατικά (Legal Formants)

Εξαιρετικά σημαντική στο εγχείρημα αυτό ήταν η διατύπωση της θεωρίας των «νομικών συστατικών» (legal formants) από τον Ιταλό συγκριτικολόγο Rodolfo Sacco. Η θεωρία των «νομικών συστατικών» εισήχθη για να προσφέρει μία πιο επαρκή και ευέλικτη εικόνα των «σημείων» απ' όπου εκπορεύεται το δίκαιο. Ως νομικά συστατικά

²⁸⁸ Ο περιορισμός των πηγών του δικαίου σε ορισμένες μόνο μορφές δικαιοκίνητης έκφρασης δεν είχε καμία επιστημονική εγκυρότητα. Δεν συνιστά παρά έναν καθαρό δογματισμό. Ομοίως, δεν υπήρχε καμία αναγκαία *a priori* ιεραρχία ανάμεσα στις επίσημες πηγές, βλ. Gordon Woodman, Ideological Combat and Social Observation. Recent debate about Legal Pluralism, 42 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1998, 21, 28.

²⁸⁹ Βλ. Jean Carbonnier, Flexible droit, pour une sociologie du droit sans rigueur, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1995, 20.

²⁹⁰ Walter Jean Ganshof van der Meersch, Propos sur le texte de la loi et les principes généraux du droit, 4714 Journal des Tribunaux 1970, 557, 558

²⁹¹ Pier Giuseppe Monateri, Critique et différence: Le droit comparé en Italie, 51 Revue Internationale de droit comparé 1999, 989, 992

προσδιορίζονται όλα εκείνα τα στοιχεία που συνιστούν το «ζωντανό δίκαιο» (living law) μιας χώρας. Ο Rodolfo Sacco σημειώνει ότι δεν μπορεί να γίνει μια *a priori* αναφορά των ποικίλων νομικών συστατικών²⁹². Κι αυτό γιατί, τόσο ο αριθμός όσο και το είδος τους ποικίλει από κοινωνία σε κοινωνία. Κάθε κοινωνία έχει τα δικά της νομικά συστατικά. Παρά ταύτα, όμως, ο συγκριτικολόγος μπορεί να είναι ενήμερος για τα τρία είδη αντιληπτών τους. Υπάρχουν: τα προφανή, τα εν μέρει προφανή, και τα κρυφά νομικά συστατικά.

Προφανή είναι τα ρητά διατυπωμένα νομικά συστατικά, όπως η νομοθεσία και η νομολογία, η ερμηνεία του δικαίου και η αιτιολόγηση των δικαστικών αποφάσεων. Ο εντοπισμός τους είναι εύκολος από κάθε νομικό γιατί είναι εξοικειωμένος με αυτά.

Πιο επαχθής είναι η ανεύρεση των εν μέρει προφανών και των κρυφών νομικών συστατικών. Επισημαίνεται ότι η σύγκριση δικαίων είναι εξαιρετικά σημαντική σε αυτή την προσπάθεια. Χωρίς αυτή θα ήταν δύσκολο να εντοπισθούν. Γίνεται αντιληπτό ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη σχέση μεταξύ αυτών των νομικών συστατικών και της σύγκρισης των δικαίων. Η σύγκριση δικαίων καθιστά δυνατή την ανεύρεσή τους και αντίστοιχα η ανεύρεσή τους είναι εξαιρετικά σημαντική κατά την σύγκριση των δικαίων.

Στα κρυφά νομικά συστατικά, ο Rodolfo Sacco αναφέρεται με τον όρο «κρυπτότυποι» (cryptotypes). Οι «κρυπτότυποι» ή «σιωπηρά νομικά συστατικά» διαφέρουν από τα άλλα νομικά συστατικά καθώς παραμένουν μη διατυπωμένα, άγραφα. Παράλληλα έχουν μεγαλύτερη διάρκεια και βάθος από τους ρητά εκπεφρασμένους δικαιικούς κανόνες. Η έρευνά τους, παρότι πολύτιμη κατά την σύγκριση δικαίων, είχε υποτιμηθεί. Αν και συνιστά μια «σιωπηρή» εκδήλωση του δικαίου, δεν σημαίνει ότι αυτή είναι εντελώς αόρατη ή κρυμμένη. Μπορεί να θεωρείται ως δεδομένη και έτσι να μην λαμβάνεται υπόψη ή μπορεί πράγματι να μην μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτή. Πέραν της δυσκολίας που συνεπάγεται ο άγραφος χαρακτήρας τους, οι άνθρωποι δεν έχουν πολλές φορές συνείδησή τους. Είναι υποσυνείδητα. Βρίσκονται βαθιά ριζωμένα στην νοοτροπία τους. Συνιστούν έναν εσωτερικευμένο νομικό πολιτισμό, ο οποίος κατευθύνει την κατανόησή τους με σιωπηρούς τρόπους. Οι άνθρωποι υποβάλλονται στους κρυπτότυπους χωρίς να το αντιλαμβάνονται.

Η μελέτη του «υποστρώματος» (substructure) του δικαίου, της «νομικής νοοτροπίας» (legal *mentalité*)²⁹³ είναι δυνατόν να τους αναδείξει. Η ανακάλυψη του κρυπτοτύπου διευκολύνεται όταν -όπως συμβαίνει συχνά- μια ιδέα είναι σιωπηρή σε ένα σύστημα

²⁹² Ο Rodolfo Sacco υποστηρίζει ότι είναι όχι μόνο αδύνατη αλλά και ανεπιθύμητη η δημιουργία μιας λίστας που θα περιελάμβανε όλα τα πιθανά «νομικά συστατικά» ενός νομικού συστήματος, βλ. Rodolfo Sacco, *Legal Formants: A dynamic Approach to Comparative Law* (Installment I of II), 39 *The American Journal of Comparative Law* 1991, 1, 34.

²⁹³ Βλ. Pierre Legrand, *European Legal Systems are not Converging*, 45 *The International and Comparative Law Quarterly* 1996, 52, 60.

ενώ είναι ρητή σε κάποιο άλλο²⁹⁴. Μπορεί να είναι κάτι απτό όπως η γεωγραφία ή κάτι που δεν είναι απτό όπως η παράδοση. Μπορεί να είναι η ποίηση ή η λογοτεχνία ή η ιστορία. Μπορεί να είναι ένα αρχικό σχέδιο ή μια βαθιά δομή που καθορίζει την ορατή πτυχή του δικαίου. Μπορεί να βρίσκεται εντός των προφανών νομικών συστατικών ή μπορεί να συνιστά μια ολόκληρη κατηγορία δικαίου, όπως επί παραδείγματι το «άφωνο δίκαιο»²⁹⁵. Όπως γίνεται αντιληπτό, κάποια σιωπηρά νομικά συστατικά είναι πιο ειδικά και κάποια άλλα πιο γενικά. Όσο πιο γενικά είναι τόσο πιο δύσκολη καθίσταται η ανεύρεσή τους.

Όπως έγινε φανερό, τα σιωπηρά νομικά συστατικά δεν αφορούν μόνο τις σιωπηρές δυνάμεις που συνέβαλαν στην διαμόρφωση της κρατικής έννομης τάξης. Αναφέρονται κυρίως σε αυτή την «μορφή κανονιστικότητας που προέρχεται από την αμοιβαία προσαρμογή στις προσδοκίες που προκύπτουν από την ανθρώπινη αλληλεπίδραση στις μυριάδες κοινωνικές τοποθεσίες, ανεξάρτητα από το εάν κάποιος επίσημος νομικός θεσμός αναγνωρίζει ή όχι την ύπαρξή της»²⁹⁶.

Ανάμεσα στους κρυπτότυπους και τα προφανή νομικά συστατικά εντοπίζονται τα εν μέρει προφανή. Σε αυτά ο Rodolfo Sacco αναφέρεται με τον όρο «συνεκδοχή» (synecdoche). Πρόκειται για την περίπτωση στην οποία ένα μέρος του φαινομένου προσποιείται ότι αντικαθιστά το σύνολο. Παράδειγμα αποτελούν, οι νομικοί όροι, οι οποίοι αποτυπώνουν μόνο μία από τις περισσότερες έννοιες που βρίσκονται πίσω από αυτούς.

ii. Η επισφάλεια των λέξεων. Η σημασία της αναζήτησης των εννοιών.

Μια έκφανση των εν μέρει προφανών νομικών συστατικών²⁹⁷

Είναι γεγονός ότι οι λέξεις που εκφράζονται είτε γραπτά είτε προφορικά αποτελούν πρωταρχικές πύλες στην κατανόηση κάθε νομικού συστήματος. Η αγκίστρωση, ωστόσο, του συγκριτολόγου σ' αυτές μπορεί να αποτελέσει εμπόδιο κατά την σύγκριση των δικαίων. Κι αυτό γιατί, οι λέξεις μπορούν να αιχμαλωτίσουν μόνο μέρος της έννοιας που βρίσκεται πίσω από αυτές· τόσα λίγα είναι εκείνα που μπορούν να γίνουν αντιληπτά αν ο συγκριτολόγος περιορίσει την έρευνά του σ' αυτές.

Οι λέξεις έχουν μια «μαγική ικανότητα να μας κάνουν να πιστεύουμε ότι μπορούμε να ελέγξουμε τα απρόβλεπτα γεγονότα της καθημερινής μας ζωής δίνοντάς τους απλώς

²⁹⁴ Βλ. Rodolfo Sacco, *Legal Formants: A dynamic approach to Comparative Law (Installment II of II)*, 39 *The American Journal of Comparative Law* 1991, 343, 386.

²⁹⁵ Βλ. κατωτέρω, σελ. 69.

²⁹⁶ Roderick Macdonald, *Unitary Law Reform, Pluralistic Law Re-substance: Illuminating Legal Change*, 67 *Louisiana Law Review* 2007, 1114, 1131

²⁹⁷ Βλ. Rodolfo Sacco, *Language and Law*, 5 *Yearbook of Legal Hermeneutics* 2000, 113, 116, υποσημείωση 10, Pier Giuseppe Monateri, *Règles et techniques de la définition dans le droit des obligations et des contrats en France et en Allemagne: la synecdoque française*, 1 *Revue Internationale de droit comparé* 1984, 7, 7 επ..

ένα όνομα»²⁹⁸. Οι λέξεις, ωστόσο, δεν έχουν νόημα από μόνες τους. Καμία λέξη δεν έχει νόημα χωρίς το συγκείμενό της. Επίσης, οι λέξεις κρύβουν πολλαπλές «δυννητικότητες» που είναι συγκεντρωμένες και εκκρεμείς. Είναι πολύσημες²⁹⁹. Η δημιουργία τους βασίστηκε στην ενοποίηση πλειόνων εννοιών. Οι λέξεις αποτελούν μόνο μία από τις εκφάνσεις μιας συγκεκριμένης έννοιας. Η έννοια είναι μοναδική. Η λέξη δεν μπορεί να αποδώσει, να κλείσει εντός των τειχών της εξ ολοκλήρου μία έννοια. Οι λέξεις «δεν είναι παρά ένα στοιχείο της πραγματικότητας. Εκείνο που δεν μπορεί να καταστραφεί -αυτό που παραμένει ίδιο σε όλες τις αλλαγές»³⁰⁰. Ωστόσο: «κάτω από την αισθητή μονιμότητα της λέξης, το αισθητό ρέει και μεταβάλλεται»³⁰¹. Γι' αυτό έχει άλλωστε λεχθεί ότι οι λέξεις δεν είναι παρά «ένας απολιθωμένος σχηματισμός προηγούμενης ζωής»³⁰².

Το δίκαιο δεν εκφράζεται αναγκαστικά και δεν εκφράζεται εξ ολοκλήρου σε λέξεις. Ο συγκριτικολόγος καλείται να αναζητήσει τι κρύβεται πίσω από τις λέξεις στο δίκαιο. Να φέρει στο φως ό, τι βρίσκεται κάτω από το στρώμα των λέξεων. Να μην συγκρίνει όρους αλλά να ανατρέξει στις έννοιες που βρίσκονται πίσω απ' αυτούς. Η αποτυχία διάκρισης μεταξύ λέξης και έννοιας μπορεί να οδηγήσει σε λανθασμένη αίσθηση ομοιότητας (όταν διαφορετικές έννοιες έχουν το ίδιο όνομα συνδεδεμένο μ' αυτές) ή λανθασμένη αίσθηση της διαφοράς (όταν διαφορετικά ονόματα είναι συνδεδεμένα με όμοιες έννοιες). Οι λέξεις αποτελούν το φαινόμενο ενώ οι έννοιες το γενότυπο. Ο νομικός κάθε χώρας μελετά τον φαινότυπο, ενώ ο συγκριτικολόγος οφείλει να αναζητά και να μελετά τον γενότυπο, την αφηρημένη έννοια που η γλώσσα ενός νομικού εκφράζει. Ο συγκριτικολόγος, δεν μπορεί να θυσιάσει την μοναδικότητα της παράστασής του στην γενικότητα των λέξεων³⁰³.

Η μελέτη των εννοιών, ωστόσο, δεν σηματοδοτεί σε καμία περίπτωση το τέλος της συγκριτικής έρευνας. Υπάρχουν και σιωπηρές εκδηλώσεις του δικαίου. Το νόημα δεν εκφράζεται πάντοτε ηχηρά. Τα πολλά χρώματα των λέξεων έχουν τυφλώσει τους συγκριτικολόγους και τους είναι δύσκολο να αντιληφθούν το περιβάλλον που φτιάχνει νόημα χωρίς ήχους³⁰⁴.

²⁹⁸ Roderick Macdonald, *Lessons of Everyday Law*, McGill Queen's University Press, Montreal, 2002, 70

²⁹⁹ Βλ. Rodolfo Sacco, *Comparer les droits. A propos de l' ouvrage de Jacques Vanderlinden*, 48 *Revue Internationale de droit Comparé* 1996, 659, 667.

³⁰⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, 29

³⁰¹ Κωστής Παπαγιώργης, *Σιαμαία και Ετεροθαλή*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2014, 168

³⁰² Hans-Georg Gadamer, *Gadamer on Celan. "Who am I and Who are You?" And other Essays* (Richard Heinemann, Bruce Krajewski, eds, State University of New York Press, Albany, 1997, 120

³⁰³ Ο Ludwig Wittgenstein είχε χαρακτηριστικά διακρίνει μεταξύ αυτού που μπορούμε να «εκφράσουμε» και αυτού που μπορούμε να «δείξουμε», διάκριση που αποτελεί ουσιαστικά το αποτέλεσμα του στοχασμού του στην σχέση μεταξύ γλώσσας και πραγματικότητας. Στην παράγραφο 4.1212 του *Tractatus Logico-Philosophicus* αναφέρει χαρακτηριστικά: «what can be shown cannot be said», βλ. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London, 1922, 45.

³⁰⁴ Βλ. Bernhard Grossfeld, *Comparative Law as a Comprehensive Approach: A European tribute to professor Jack A. Hiller*, 2 *Richmond Journal of Global Law and Business* 2000, 1, 14.

iii. Το Άφωνο δίκαιο. Μια έκφανση των κρυπτοτύπων

Έχει λεχθεί ότι: «ο άνθρωπος δεν περίμενε τον γραπτό νόμο για να μιλήσει για το δίκαιο»³⁰⁵. Μια από τις μεγαλύτερες συνεισφορές του Rodolfo Sacco απετέλεσε η αποσύνδεση του δικαίου όχι μόνο από τον γραπτό αλλά και από τον προφορικό λόγο³⁰⁶. Μέσω αυτής, κατορθώνει να φτάσει στον πυρήνα από τον οποίο διαμορφώνεται κάθε δικαυκή μορφή, την σιωπή και αναφέρεται στο «άφωνο δίκαιο», το δίκαιο εκείνο που δεν καταφεύγει στην γλώσσα.

Το «άφωνο δίκαιο» όχι απλώς υπάρχει αλλά στην προέλευσή τους όλα τα δίκαια ήταν άφωνα³⁰⁷. Οι Ευρωπαίοι νομικοί είναι απρόθυμοι να το αντιληφθούν. Κι αυτό γιατί, τους διευκολύνει να ταυτίσουν το δίκαιο εν γένει με το γραπτό δίκαιο που εκπορεύεται από το κράτος. Έχουν κριθεί μάλιστα ως «εθισμένοι/προσανατολισμένοι στην αλφάβητο» (alphabet addicts/oriented)³⁰⁸. Μια διεισδυτικότερη, ωστόσο, παρατήρηση του δικαυκού κόσμου μπορεί να φανερώσει ότι άλλες κοινωνίες δεν κατέφυγαν στην γραφή ούτε χρειάστηκαν το κράτος προκειμένου να κάνουν αποτελεσματικούς τους κανόνες τους³⁰⁹.

Μόνον αν γινόταν δεκτό ότι η σιωπή αποτελεί πλήρη απουσία έκφρασης, θα ήταν δυνατό κανείς να αρνηθεί την παρουσία του «άφωνου δικαίου». Είναι γεγονός ότι η έννοια της σιωπής ήταν επί μακρόν συνδεδεμένη με την αρνητικότητα, την παθητικότητα ακόμα και με τον θάνατο. Αντιμετωπίστηκε σαν μια απουσία: την απουσία λόγου, νοήματος και πρόθεσης. Η σιωπή, ωστόσο, δεν είναι μια κατάσταση. Είναι ένα γεγονός³¹⁰. Η σιωπή δεν προϋπάρχει απλά του λόγου, τον νοηματοδοτεί. Κάποιοι θεωρητικοί αναφέρθηκαν στην «εύγλωττη σιωπή», σαν έναν ενεργό τρόπο με τον οποίο καθείς μπορεί να επικοινωνήσει το μήνυμά του³¹¹. Άλλοι αναφέρθηκαν στην συμπληρωματική της λειτουργία με τον λόγο. Χαρακτηριστικά ο Ludwig Wittgenstein αναφέρει στην ακροτελεύτια φράση του έργου του *Tractatus Logico-Philosophicus*:

³⁰⁵ Rodolfo Sacco, Traduction Juridique: traduction d' un texte intraduisible?, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://eulegalculture.di.unito.it/files/TradJurSaccoWord.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 02.10.2018), 1, 1

³⁰⁶ Βλ. Etienne Le Roy, Rodolfo Sacco-Anthropologie Juridique, Apport a une macro-histoire du droit, 61 Revue Internationale de droit Comparé 2009, 237, 242.

³⁰⁷ Ο Rodolfo Sacco επισημαίνει ότι: «το ρωμαϊκό δίκαιο, το δίκαιο των Γάλλων, το δίκαιο των Ούγγρων είχε στην αρχή τα ίδια χαρακτηριστικά με αυτά που βρίσκονται στο δίκαιο των Αφρικανών του 19^{ου} αιώνα». Πρόκειται για μια χρονική προτεραιότητα του «άφωνου δικαίου». Δεν έχει αξιολογικές προεκτάσεις και δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να συνδεθεί με τις θέσεις της θεωρίας του δικαυκού εξελικτικισμού, βλ. Rodolfo Sacco, Το άφωνο δίκαιο, 6 Ελληνική Δικαιοσύνη 2016, 1601, 1602.

³⁰⁸ Lynn LoPucki, Legal Culture, Legal Strategy and the Law in Lawyer's Heads, 90 Northwestern University Law Review 1996, 1498, 1498, Bernhard Grossfeld, Edward Eberle, Patterns of Order in Comparative Law: Discovering and Decoding Invisible Powers, 38 Texas International Law Journal 2003, 291, 293

³⁰⁹ Βλ. Rodolfo Sacco, La comparaison juridique au service de la connaissance du droit, Edition Economica, Paris, 1991, 13.

³¹⁰ Βλ. Shoshana Felman The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002, 24.

³¹¹ Βλ. Michal Ephratt, The functions of Silence, 40 Journal of Pragmatics 2008, 1909, 1913.

«για όσα δεν μπορεί να μιλάει κανείς, πρέπει να σιωπάζει»³¹². Άλλοι τοποθέτησαν την σιωπή στον πυρήνα του λόγου. Ο Max Picard υποστηρίζει ότι: «ο λόγος προήλθε από την σιωπή, από την πληρότητα της σιωπής»³¹³. Ο Max van Manen αναφέρει ότι ο Γερμανός φιλόσοφος Otto Friedrich Bollnow έλεγε ότι «ο λόγος προέρχεται από την σιωπή και επιστρέφει στην σιωπή»³¹⁴. Ενώ, ο σπουδαίος Λιβανέζος ποιητής Kahlil Gibran είχε αναφέρει ότι: «μιλάς όταν παύεις να είσαι σε ειρήνη με τις σκέψεις σου, και δεν μπορείς να συνεχίσεις να ζεις στην μοναξιά της καρδιάς σου»³¹⁵.

Όπως έχει γλαφυρά επισημανθεί: «η δομή του άφωνου κόσμου είναι τέτοια που όλες οι πιθανότητες της γλώσσας βρίσκονται ήδη σ' αυτόν»³¹⁶. Ο συγκριτικολόγος καλείται να ακολουθήσει «την αφήγηση της σιωπής», όσο δύσληπτη και αν αυτή είναι. Οι σιωπηροί κανόνες αναδύονται από «την συμπεριφορά των ανθρώπων και όχι από τις έννοιες...βρίσκονται στο υπόστρωμα...αυτό το υπόστρωμα αναδύεται από καιρό σε καιρό στην επιφάνεια...(και) έχει σημαντικό ρόλο στον καθορισμό των λύσεων που αφορούν τα προβλήματά τους»³¹⁷.

Η προοπτική που διανοίγεται με την θεωρία των νομικών συστατικών είναι μεγαλειώδης για το Συγκριτικό δίκαιο. Η υιοθέτησή της μειώνει την πιθανότητα ο συγκριτικολόγος -όντας εγκλωβισμένος στο δικό του νομικό σύστημα- να μην είναι σε θέση να εντοπίσει διαφορετικά από τα οικεία σ' αυτόν νομικά συστατικά. Δεν υπόσχεται μια ολοκληρωτική κατανόηση των συγκρινόμενων δικαίων -άλλωστε η πραγμάτωσή της μάλλον αμφισβητείται. Δύναται, όμως, να προσφέρει πρόσβαση στην μέγιστη νοητή δικαιοκή εμπειρία.

γ. Διαφορές

«Τα δίκαια διαφέρουν» και παρόλο που αυτό μπορεί να φαίνεται προφανές, ορισμένες φορές το προφανές χρειάζεται να επισημαίνεται³¹⁸. Το δίκαιο δεν είναι ποτέ διαφορετικό από μόνο του. Είναι διαφορετικό σε σχέση με κάτι άλλο. Γι' αυτό και η μελέτη της σχέσης μεταξύ των δικαίων θα πρέπει να βρίσκεται στην καρδιά του συγκριτικού εγχειρήματος. Η «σχέση διασφαλίζει την διαφορά των πραγμάτων, την ατομικότητά τους»³¹⁹. Αν παραγνωριστεί η μελέτη της σχέσης μέσω της διαφοράς, τότε είναι πολύ πιθανό να θυσιαστεί και η μοναδικότητα των δικαίων. Προς αποφυγή τούτου, όπως έχει υποστηριχθεί, οι συγκρίσεις δικαίων πρέπει να αποτελούν «μια αληθινή εμπειρία της απόστασης και της διαφοράς»³²⁰.

³¹² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, London, 1922, 90, παράγραφος 7

³¹³ Max Picard, *The World of Silence*, Regnery/Gateway, South Bend, 1952, 24

³¹⁴ Max van Manen, *Researching Lived Experience*, Routledge, London, New York, 2016, 112

³¹⁵ Kahlil Gibran, *The Prophet*, Oneworld Publications, London, 2012, 61

³¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l' invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 200

³¹⁷ Gerald Postema, *Implicit Law*, 13 *Law and Philosophy* 1994, 361, 363, 365

³¹⁸ Frederick Schauer, *The Force of Law*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2015, 154

³¹⁹ Rodolphe Gasche, *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*, Stanford University Press, Stanford, 1999, 10

³²⁰ Pierre Legrand, *Le droit comparé*, Presses Univesitaires de France, Paris, 1999, 36-38

Η μελέτη των διαφορών μεταξύ των δικαίων, έχει περιγραφεί ως «πνευματική πρόκληση»³²¹ για το Συγκριτικό δίκαιο και όχι άδικα. Δεν είναι εύκολο να συγκρίνει κανείς το οικείο με το ανοίκειο και να τα αποτυπώσει στις πραγματικές τους διαστάσεις. Η τάση του ανθρώπινου πνεύματος είναι να ενσωματώνει το δεύτερο στο πρώτο. Ο Theodor Adorno είχε χαρακτηριστικά αναφερθεί στην «εσωτερική φιλοδοξία του νου να τρέψει κάθε ετερότητα που εισάγεται σ' αυτό σε κάτι σαν τον εαυτό του και με αυτόν τον τρόπο να το σύρει στην δική του σφαίρα επιρροής»³²². Ο συγκριτικολόγος καλείται να αντισταθεί στην ενδιάθετη αυτή τάση της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτό μπορεί να το κατορθώσει στρεφόμενος στην μελέτη των διαφορών που υπάρχουν μεταξύ των δικαίων. Άλλωστε, ας μην λησμονείται ότι η διαφορά προϋπάρχει της ομοιότητας και αυτή είναι που επιτρέπει στην ομοιότητα να υπάρξει. Η διαφορά «βρίσκεται πίσω από τα πάντα, αλλά πίσω από την διαφορά δεν υπάρχει τίποτα»³²³.

Ένας από τους φιλοσόφους που προσπάθησε να αποκαταστήσει την θέση της διαφοράς ήταν ο Gilles Deleuze. Σκοπός του ήταν να αναδείξει την διαφορά καθ' εαυτή. Έκανε την διαφορά κύριο θέμα της φιλοσοφίας του, τόσο ώστε θεωρείται μαζί με άλλους φιλοσόφους -μεταξύ αυτών: ο Jacques Derrida³²⁴, ο Michel Foucault³²⁵, ο Jean-

³²¹ Jaakko Husa, *A new Introduction to Comparative Law*, Hart Publishing, Oxford, Portland, 2015, 15

³²² Theodor Adorno, *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, Polity Press, Cambridge, 2008, 9

³²³ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Continuum, London, 2004, 69

³²⁴ Βλ. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

³²⁵ Βλ. Michel Foucault, *Language, Counter-memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, 167 επ..

François Lyotard³²⁶, ο Martin Heidegger³²⁷, η Julia Kristeva³²⁸, η Luce Irigaray³²⁹- «φιλόσοφος της διαφοράς».

Τις σκέψεις του όσον αφορά την έννοια της διαφοράς ξεδιπλώνει στο *magnum opus* του «*Διαφορά και Επανάληψη*» (*Différence et Répétition*). Υποστηρίζει μια «μη αντιφατική, μη διαλεκτική αντίληψη περί διαφοράς, η οποία δεν εμφανίζεται με το απλοϊκό αντίθετο της ταυτότητας, ούτε με το διαλεκτικό ταυτόσημο με την ταυτότητα»³³⁰. Γι' αυτόν η διαφορά έχει θετικό πρόσημο είναι «ελαφριά, αέρινη και καταφατική»³³¹. Αποτελεί έκφραση, μια έκφραση που είχε κατασταλεί επί μακρόν. Έχει, επίσης, έναν «διασπαστικό χαρακτήρα» καθώς αντιστέκεται σε όλες τις δυνάμεις που θα μπορούσαν δημιουργήσουν ένα ενοποιητικό αποτέλεσμα³³².

Η διαφορά δεν είναι ποικιλομορφία. Η ποικιλομορφία είναι η υπόθεση που μένει να επιβεβαιωθεί αλλά η διαφορά είναι η κίνηση με την οποία η υπόθεση αυτή αποδεικνύεται. Η κίνηση της διαφοράς είναι δυναμική και αυτός της ο χαρακτήρας είναι που δίνει σε διαφορετικά δικαιικά φαινόμενα την δυνατότητα να γίνουν αντιληπτά. Η διαφορά συνιστά το όχημα μέσω του οποίου κατανέμονται οι πολλαπλότητες. Προκειμένου να δείξει τον χαρακτήρα της διαφοράς ως κίνησης, ο Jacques Derrida επινόησε τον νεολογισμό της «διαφοράς» (*différance*)³³³. Ως

³²⁶ Βλ. Jean-François Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002. Ο Gilles Deleuze και ο Jean-François Lyotard είχαν μια ιδιαίτερη σχέση. Γνωρίστηκαν σ' ένα συνέδριο που έγινε στο Cerisy-la-Salle για τον Nietzsche το 1972. Οι σχέσεις τους μεταξύ των ετών 1972 και 1979 ήταν πολύ καλές. Οι δημοσιεύσεις τους αντιμετωπίστηκαν μάλιστα σαν έκφραση μιας κοινής επιταγής. Θεωρήθηκαν σαν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις μιας κοινής φιλοσοφίας της διαφοράς. Ο Lyotard καλωσόρισε με ενθουσιασμό το έργο των Deleuze και Guattari, «*Αντι-Οιδίπους. Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*» (*Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*) (1972). Όταν, όμως, το έργο του Lyotard «*Λιβιδινική Οικονομία*» (*Libidinal Economy*) (1974) εξεδόθη, οι σχέσεις τους ήταν ήδη τεταμένες. Ενώ, όταν εξέδωσε το έργο του «*Μεταμοντέρνα Κατάσταση*» (*The Postmodern Condition*) (1979) η σχέση τους διεγράφη πλέον ολοκληρωτικά. Σύμφωνα με την φιλόσοφο και κόρη του Lyotard, Corinne Epandeau, η παρεξήγηση μεταξύ τους οφειλόταν σε μια παρανόηση. Ο Lyotard δεν ενδιαφερόταν καθόλου για την σχιζοανάλυση. Υποστηρίζει η Epandeau ότι το έργο του πατέρα της είχε έναν πολιτικό προσανατολισμό, σε αντίθεση με αυτό του Deleuze. Παρά την χειροτέρευση των σχέσεών τους από το 1979 και έπειτα, ο Lyotard συνέχισε να εκτιμά βαθιά τον Gilles Deleuze. Είχε χαρακτηριστικά υποστηρίζει ότι ήταν «μια από τις δύο μεγαλοφυίες της φιλοσοφικής μας γενιάς». Η κόρη του τον ρώτησε ποια ήταν η άλλη και απάντησε ότι ήταν ο Jacques Derrida προσθέτοντας ότι «καθένας από αυτούς είχε κατανοήσει όλη την ιστορία της φιλοσοφίας από τα δεκαεννιά του χρόνια», βλ. Jean-François Lyotard, *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000, 194.

³²⁷ Βλ. Martin Heidegger, *Identity and difference*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2002.

³²⁸ Βλ. Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, New York, 1991.

³²⁹ Βλ. Luce Irigaray, *Thinking the difference. For a peaceful Revolution*, The Athlone Press, London, 1994.

³³⁰ Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1980, 136

³³¹ Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία (Nietzsche et la philosophie)*, εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2018 (Presses Universitaires de France, Paris, 1962), 65

³³² Todd May, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997, 177

³³³ Η αδυναμία συμφιλίωσης των φιλοσοφικών θέσεων του Jacques Derrida και του Gilles Deleuze έχει επισημανθεί πολλάκις. Παρά ταύτα, η λήψη υπόψη τους συνδυαστικά θεωρείται εξαιρετικά σημαντική προς τον σκοπό της καλύτερης κατανόησης της έννοιας της διαφοράς, βλ. Todd May, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, The Pennsylvania State University Press,

«διαφορά» περιγράφει την κίνηση με την οποία επιτυγχάνεται το γεγονός της διαφοροποίησης. Η κίνηση της διαφοράς είναι «παραγωγική» (générative)³³⁴. Εξασφαλίζει τον πολλαπλασιασμό των όρων και αποτρέπει την μονιστική δικαυική προσέγγιση.

Στον πυρήνα της φιλοσοφίας του Henri Bergson, ο Gilles Deleuze θεώρησε ότι βρίσκεται η έννοια της «πολλαπλότητας». Στο έργο του σχετικά με τον πρώτο, ο Gilles Deleuze υποστηρίζει ότι αυτός διέκρινε δύο είδη πολλαπλότητας, τα οποία μπορούν να αναδειχθούν με την διαφορά³³⁵. Η πρώτη είναι μια πολλαπλότητα που αναπαρίσταται στον χώρο. Πρόκειται για μια εξωτερική πολλαπλότητα, η οποία υπάρχει ταυτόχρονα και διακρίνει ποσοτικά τους όρους. Αναφέρεται σ' αυτήν ως «αριθμητική» πολλαπλότητα, η οποία είναι ασυνεχής και πραγματική. Η δεύτερη μορφή πολλαπλότητας αναπαρίσταται στον χρόνο. Πρόκειται για μια εσωτερική πολλαπλότητα, διαδοχής ή συγχώνευσης, στην οποία οι όροι διακρίνονται ποιοτικά. Αναφέρεται σ' αυτήν ως «εικονική» πολλαπλότητα. Η πολλαπλότητα αυτή είναι συνεχής και δεν δύναται να μειωθεί σε αριθμούς³³⁶. Η πρώτη είναι μια πολλαπλότητα που αποτυπώνει την «έκταση» και η δεύτερη μια πολλαπλότητα που αποτυπώνει την «ένταση»³³⁷. Ο συγκριτικολόγος θα πρέπει να είναι ενήμερος και για τις δυο αυτές εκφάνσεις πολλαπλότητας που μπορεί να έχουν τα δίκαια τα οποία συγκρίνει. Η προσπάθεια προσέγγισής τους αν και δυσχερής, είναι εξαιρετικά σημαντική κατά τις συγκρίσεις δικαίων.

Η έμφαση του συγκριτικολόγου στην ανάδειξη των διαφορών μεταξύ των δικαίων έχει ένα λυτρωτικό και ενδυναμωτικό χαρακτήρα για τα συγκρινόμενα δίκαια. Εξασφαλίζονται συγκρίσεις δικαίων που δεν έχουν ενοποιητικό αλλά πολλαπλασιαστικό αποτέλεσμα. Παράλληλα, η μελέτη των διαφορών είναι πολύτιμη και για το Συγκριτικό δίκαιο εν γένει. Όπως έχει λεχθεί: «η έμφαση στην διαφορά οδηγεί σ' ένα πλουσιότερο Συγκριτικό δίκαιο, ένα Συγκριτικό δίκαιο που είναι ενήμερο για τον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος αλλάζει»³³⁸. Άλλωστε, δεν πρέπει να λησμονείται

Pennsylvania, 1997, 15, Alan Schrift, Nietzsche's French Legacy. A genealogy of poststructuralism, Routledge, London, New York, 1995, 62-63, Daniel Smith, Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence. Two Directions in Recent French Thought, Essays on Deleuze, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, 271-286

³³⁴ «Οι διαφορές έτσι "παράγονται" διαφοροποιημένες μέσω της διαφοράς», βλ. Jacques Derrida, Margins of Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, 14, James Williams, Difference and Repetition στο: The Cambridge Companion to Deleuze (Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 33, 50.

³³⁵ Η ιδέα της πολλαπλότητας έδωσε την δυνατότητα στον Henri Bergson να «πολεμήσει» την εγγελιανή διαλεκτική την οποία θεωρούσε πολύ αφηρημένη και αποξενωμένη από την εμπειρία και να την αντικαταστήσει με την ευφυή αντίληψη ατομικότητας.

³³⁶ Gilles Deleuze, Bergsonism, Zone Books, New York, 1988, 38

³³⁷ Η «ένταση» αποτελεί λέξη-κλειδί και στην φιλοσοφία του Deleuze. Οι εντάσεις ή καθαρό γίνεσθαι είναι απαραίτητες για την εξήγηση της σημασίας των πραγμάτων, αν και οι ίδιες δεν είναι ούτε «πραγματικές» ούτε αναγνωρίσιμες, βλ. James Williams, Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A critical Introduction and guide, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, 8.

³³⁸ Jari Uimonen, From Unitary State to Plural, Asymmetric State. Indigenous Quest in France, New Zealand and Canada, Academic Dissertation, University of Lapland Lapin Yliopisto, Rovaniemi, 2014, 24

ότι οι διαφορές μεταξύ των δικαίων είναι εκείνες που παρέχουν στο Συγκριτικό δίκαιο την ζωτική του αιτιολόγηση. Ελλείψει διαφορών δεν θα ήταν δυνατή και η σύγκριση των δικαίων εν γένει. Όπως έχει λεχθεί, «αν οι διαφορές εκλείψουν, το κύριο ενδιαφέρον του κλάδου θα εκλείψει επίσης»³³⁹.

δ. Ο συγκριτικολόγος ως ερμηνευτής των υπό σύγκριση δικαίων.
Η επιρροή της ερμηνευτικής

*«Twenty men crossing a bridge,
Into a village,
Are twenty men crossing twenty bridges,
Into twenty villages,
Or one man,
Crossing a single bridge into one village»³⁴⁰
Wallace Stevens*

Τις τελευταίες δεκαετίες έχει εκφρασθεί η άποψη ότι η σύγκριση δικαίων δεν αποτελεί μια αντικειμενική δραστηριότητα³⁴¹. Δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια αντικειμενική αποτύπωση των συγκρινόμενων δικαίων. Δεν προσφέρει καθαρά γεγονότα που ο καθένας θα μπορούσε να αντιληφθεί με τον ίδιο τρόπο. Ο Jean-Jacques Pardini, παραφράζοντας τον Victor Hugo, έχει χαρακτηριστικά υποστηρίξει ότι «η συγκριτική επιστήμη είναι το ασύμπτωτο του δικαίου. Το προσεγγίζει ακατάπαυστα και δεν το αγγίζει ποτέ»³⁴². Θα μπορούσε κάποιος να βιαστεί να αποφανθεί περί του ατελέσφορου της προσπάθειας του συγκριτικολόγου, ωστόσο, μια τέτοια δήλωση θα ήταν επιφανειακή και θα αγνοούσε τους εγγενείς περιορισμούς του Συγκριτικού δικαίου.

Το ανέφικτο της αντικειμενικής αποτύπωσης των συγκρινόμενων δικαίων οφείλεται τόσο στον συγκριτικολόγο όσο και στον χαρακτήρα του δικαίου. Αφενός, ο συγκριτικολόγος δεν είναι ένας «αντικειμενικός παρατηρητής»³⁴³. Δεν δύναται να παρατηρήσει από κάποιο σημείο πανοραμικά τα συγκρινόμενα δίκαια. Είναι

³³⁹ Ugo Mattei, An Opportunity Not to be Missed: The Future of Comparative Law in the United States, 46 American Journal of Comparative Law 1998, 709, 713

³⁴⁰ Wallace Stevens, Metaphors of a Magnifico στο: The Collected Poems of Wallace Stevens, Vintage Books, New York, 1990, 19

³⁴¹ Ένας από τους θεωρητικούς που υποστήριξαν ότι η αντικειμενική σύγκριση είναι απίθανη είναι και ο Pierre Legrand. Σύμφωνα με τον Legrand, το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι οι προκαταλήψεις του εκάστοτε συγκριτικολόγου αναγκαία προβάλλονται στις συγκρίσεις που εκείνος επιχειρεί. Θεωρεί δε την αντικειμενικότητα εν γένει -υπό την έννοια εκείνου που παρουσιάζεται ως αδιαμφισβήτητο- μια καταστροφική επιστημολογία, βλ. Pierre Legrand, “Comparative Legal Studies and Commitment to Theory”. Review of Peter de Cruz, Modern Approach to Comparative Law, 58 The Modern Law Review 1995, 262, 266.

³⁴² Jean-Jacques Pardini, Préface στο: Pascal Richard, Le jeu de la Différence, “Réflexions sur l’ épistémologie du droit comparé”, Collection Dikè, Les Presses de l’ Université Laval, Quebec, 2007, 11, 12

³⁴³ Ian Ward, The Limits of Comparativism: Lessons from UK-EC Integration, 2 Maastricht Journal of European Comparative Law 1995, 23, 23

ιδεολογικά τοποθετημένος³⁴⁴ και επιβάλλει -είτε το αντιλαμβάνεται είτε όχι- τις δικές του περί δικαίου αντιλήψεις στα συγκρινόμενα δίκαια. Αφετέρου, το αντικείμενο παρατήρησής του -τα συγκρινόμενα δίκαια- δεν είναι σταθερό και καθορισμένο. Βρίσκεται σε διαρκή κίνηση. Τόσο ο συγκριτικολόγος όσο και το δίκαιο βρίσκονται μέσα στον κόσμο και αποτελούν μέρη αυτού. Οι δύο αυτές συνιστώσες δεν μπορούν να συνεχίσουν να παραβλέπονται. Πρέπει να ληφθούν υπόψη όσον αφορά τον προσδιορισμό των συγκρίσεων δικαίων.

Λαμβάνοντας υπόψη αυτές τις συνιστώσες γίνεται αντιληπτό ότι ο συγκριτικολόγος δεν μπορεί να έχει πρόσβαση στα συγκρινόμενα δίκαια, ως γεγονότα, παρά μόνο ως φαινόμενα³⁴⁵. Ως φαινόμενα που εμφανίζονται στον εκάστοτε παρατηρητή. Άλλωστε, όπως έχει λεχθεί η δικαιοκή οντολογία μπορεί να είναι μόνο δικαιοκή φαινομενολογία³⁴⁶. Η οντολογία συνδέεται αναπόσπαστα με την φαινομενολογία αφού μόνο μέσω αυτής είναι δυνατή η πρόσβαση στην πρώτη³⁴⁷. Όπως έχει υποστηριχθεί το «δίκαιο δεν είναι παρά ένα φαινόμενο σε προοπτική»³⁴⁸. Παρουσιάζεται στον κάθε συγκριτικολόγο με διαφορετικό τρόπο μέσω μιας εσωτερικής διαδικασίας ανασύστασης και αποκωδικοποίησης. Ο συγκριτικολόγος, ακολούθως, ενεργεί σαν να δημιουργεί μια «φανταστική αφήγηση» (fictional narrative)³⁴⁹.

Δεδομένης της μερικής πρόσβασης που δύναται ο συγκριτικολόγος να έχει στα συγκρινόμενα δίκαια, αυτό που ο ίδιος μπορεί να προσφέρει είναι μόνο μια ερμηνεία αυτών. Εκ των πραγμάτων, μια ερμηνεία δεν είναι αντικειμενική, δεν έχει απόλυτη αξία και δεν δύναται να εξισωθεί με την πραγματικότητα. Δεν είναι οριστική και ολοκληρωμένη. Όπως είχε αναφέρει ο Hans-Georg Gadamer: «η ερμηνεία είναι πάντα καθ' οδόν»³⁵⁰. Ο προσδιορισμός των συγκρίσεων δικαίων ως ερμηνειών θεωρείται ότι βρίσκεται σε συμφωνία και σέβεται τόσο τα εγγενή χαρακτηριστικά του δικαίου όσο και του συγκριτικολόγου.

³⁴⁴ Βλ. Pierre Legrand, Questions à Rodolfo Sacco, 47 *Revue Internationale de droit comparé* 1995, 943, 962.

³⁴⁵ Όπως αναφέρει ο Paul Amselek: «το δίκαιο δεν είναι διαθέσιμο κάπου “αντικειμενικά”. Αυτή είναι μια ψευδαίσθηση χρόνων επιβαλλόμενη από τον νομικό θετικισμό», βλ. Paul Amselek, *La teneur indecise du droit*, 5 *Revue de droit Public* 1991, 1199, 1203, 1206.

³⁴⁶ Βλ. Pierre Legrand, *Comparative Legal Studies and the Matter of Authenticity*, 1 *Journal of Comparative Law* 2006, 365, 439.

³⁴⁷ Ο Martin Heidegger είχε υποστηρίξει σχετικά ότι μόνο μέσω της φαινομενολογίας, η οντολογία που αντιστοιχεί σ' αυτήν φανερώνεται. Όπως έχει λεχθεί: «μόνον ως φαινομενολογία είναι δυνατή η οντολογία». Η οντολογία και η φαινομενολογία «δεν αποτελούν δύο διακριτούς φιλοσοφικούς κλάδους ανάμεσα σε άλλους. Οι δύο αυτοί όροι χαρακτηρίζουν αυτή ταύτη την φιλοσοφία αναφερόμενοι στο αντικείμενό της και στον τρόπο που αυτή το πραγματεύεται. Η φαινομενολογία είναι ο τρόπος πρόσβασης σε όσα μέλλουν να γίνουν θέμα της οντολογίας, και ο τρόπος καθορισμού που τους παρέχει δικαίωση», βλ. Martin Heidegger, *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999, 2, Martin Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τόμος I, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1978, 75, 79.

³⁴⁸ Louis Assiez-Andrieu, *Le droit dans les sociétés humaines*, Nathan, Paris, 1996, 7

³⁴⁹ Pierre Legrand, *Foreign Law: Understanding Understanding*, 6 *Journal of Comparative Law* 2011, 67, 141

³⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, MIT Press, Cambridge, London, 1998, 105

Συνάγεται ότι, σύμφωνα μ' αυτήν την άποψη, ένα δίκαιο είναι πάντα διαφορετικό από αυτό που ο συγκριτικολόγος έχει γράψει γι' αυτό. Η ερμηνευτική δεν προσποιείται ότι μπορεί να εξασφαλίσει την ολοκληρωτική κατανόηση των συγκρινόμενων δικαίων. Αυτό που επιχειρεί είναι να προσφέρει στον εκάστοτε συγκριτικολόγο μια καλύτερη κατανόηση σχετικά με τα δίκαια που μελετά και συγκρίνει. Παράλληλα, η μη ολοκληρωτική σκέψη της ερμηνευτικής, αποδεχόμενη τον έτερο σαν συνομιλητή, θεωρείται ότι δύναται να αποτρέψει συγκρίσεις δικαίων με εθνοκεντρικό προσανατολισμό.

Πού οφείλεται αυτή η μετατόπιση στην προσέγγιση των συγκρίσεων δικαίων;

I. Ρίζες: Ερμηνευτική

ι. Το ερμηνευτικό υποκείμενο στην φιλοσοφία του Martin Heidegger και του Hans-Georg Gadamer

Η προσέγγιση αυτή έχει τις ρίζες της στην ερμηνευτική και πιο συγκεκριμένα στην ερμηνευτική του Martin Heidegger και του Hans-Georg Gadamer. Η ερμηνευτική δεν αποτελεί κάποια αφηρημένη φιλοσοφία ή θεωρία, η οποία μελετά και προσπαθεί να εξηγήσει την ζωή. Αντίθετα εδράζεται στην ίδια την ζωή. Συνιστά τον τρόπο με τον οποίο η ύπαρξη αφυπνίζεται. Το ερώτημα που θέτει δεν έγκειται στο τι κάνει ή τι θα πρέπει να κάνει κανείς αλλά στο τι συμβαίνει πέρα από την θέληση και τις πράξεις του. Ο Hans-Georg Gadamer έχει αναφέρει σχετικά ότι: «το ερμηνευτικό εγχείρημα δεν συνίσταται στην διαμόρφωση μιας διαδικασίας ερμηνείας, αλλά στην αποσαφήνιση των συνθηκών μέσα στις οποίες η κατανόηση λαμβάνει χώρα»³⁵¹. Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί ότι η συνεισφορά της ερμηνευτικής ήταν ανυπολόγιστη όσον αφορά την προσέγγιση της ανθρώπινης κατανόησης έως τότε.

Ο Martin Heidegger ήταν ένας από τις κυριότερους στοχαστές που στράφηκαν κατά της μεταφυσικής της υποκειμενικότητας³⁵². Υπογραμμίζοντας την σημασία εκτοπισμού των μεταφυσικών παρερμηνειών για το υποκείμενο, ο Heidegger προτείνει την ερμηνευτική³⁵³. Τις σκέψεις του σχετικά με την ερμηνευτική ξεδιπλώνει -μεταξύ

³⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, London, New York, 2004, 295

³⁵² Ο Martin Heidegger απετέλεσε μια αμφιλεγόμενη προσωπικότητα. Το μεγαλείο της φιλοσοφικής του σκέψης, το έχουν σκιάσει οι δραστηριότητές του κατά την διάρκεια του Γ' Ραιχ. Ο Richard Rorty έχει σημειώσει σχετικά: «στον πραγματικό μας κόσμο ο Heidegger ήταν Ναζί, ένας άνανδρος υποκριτής». Παράλληλα, όμως, ήταν και ο «σπουδαιότερος Ευρωπαίος στοχαστής των καιρών μας», βλ. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London, 1999, 196.

³⁵³ Ο Heidegger καταλάβαινε ότι κάθε προσπάθειά του να εκτοπίσει την μεταφυσική, θα μπορούσε να τον οδηγήσει στην θεμελίωση ενός ακόμα μεταφυσικού συστήματος. Αυτό είναι που ο ίδιος χρεώνει στον Nietzsche, τον οποίο χαρακτηρίζει ως «τον πρώτο από τους τελευταίους μεταφυσικούς». Αυτή είναι η κατηγορία που ο Derrida έκανε εναντίον του ίδιου. Ειδικότερα, ο Derrida υποστήριξε ότι η φιλοσοφία του Heidegger παρέμεινε παγιδευμένη στους ορίζοντες της μεταφυσικής που προσπαθούσε να ξεπεράσει. Θεωρεί ότι αυτό συνέβη επειδή ο Heidegger διетύπωσε την σκέψη του σε σύγκριση με την μεταφυσική. Όπως αναφέρει: «η μεταφυσική επιστρέφει για να στοιχειώσει». Το πιθανότερο είναι ότι και η φιλοσοφία του Derrida δεν θα μπορούσε να αποφύγει την ίδια κατηγορία, βλ. Walter Brogan, *The Original Difference: Differance* στο: *Derrida and Differance* (David Wood, Robert Bernasconi, eds.)

άλλων- στα μνημειώδη έργα του: «*Οντολογία-Η Ερμηνευτική της Ιστορικότητας*» (*Ontologie-Hermeneutik der Faktizität*), «*Είναι και Χρόνος*» (*Sein und Zeit*), η πρόσβαση στα οποία δεν μπορεί να θεωρηθεί ιδιαίτερα εύκολη. Επισημαίνεται ότι προς τον σκοπό μιας «μη μεταφυσικής» προσέγγισης του κόσμου που είχε θέσει, αναπτύσσει ένα ιδιόλεκτο.

Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Heidegger, δεν χωρίζεται από τον κόσμο από τα ανυπέρβλητα επιστημολογικά εμπόδια που η μεταφυσική είχε τοποθετήσει³⁵⁴. Ο άνθρωπος δεν συνιστά μια αποξενωμένη ύπαρξη. Είναι μέρος του κόσμου. Στην φιλοσοφία του, ο άνθρωπος και ο κόσμος ενώνονται ξανά³⁵⁵. Ειδικότερα, κατά τον Heidegger ο άνθρωπος ερρίφθη σ' έναν ήδη διαμορφωμένο κόσμο³⁵⁶. Την κατάσταση αυτή του ανθρώπου ως ερριμένου στον κόσμο περιγράφει με τον όρο «Geworfenheit». Ο William J. Richardson υποστηρίζει ότι ο Heidegger χρησιμοποιεί τον όρο αυτό για να περιγράψει τα δύο στοιχεία της αρχικής κατάστασης του ανθρώπου. Πρώτον, ότι ο

Northwestern University Press, Evanston, 1988, 31, 31, Alexander Nehamas, Foreword στο: Alain Renaut, *The Era of the individual. A Contribution to a history of Subjectivity*, Princeton University Press, Princeton, 1997, vii, xii, David Farrell Krell, *Spiriting Heidegger* στο: *Of Derrida, Heidegger and Spirit* (David Wood, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1993, 11, 20.

³⁵⁴ Βλ. Matthias Mahlmann, *Heidegger's Political Philosophy and the theory of the liberal state*, 14 *Law and Critique* 2003, 229, 232.

³⁵⁵ Σημειώνεται ότι για τον Heidegger η διάκριση μεταξύ «σκεπτόμενου υποκειμένου και αντικειμένου της σκέψης είναι ψευδεπίγραφη και φιλοσοφικά αντιπαραγωγική. Κάθε φιλοσοφική προσπάθεια που επιχειρεί να κατανοήσει την ανθρώπινη πραγματικότητα από το "προνομιούχο" σημείο ενός σκεπτόμενου υποκειμένου είναι κατ' αυτόν εξ ανάγκης καταδικασμένη σε αποτυχία». Η προσπάθεια του Heidegger, αποκαθήλωσης αυτής της προσέγγισης διαπνέει το σύνολο του έργου του *Sein und Zeit*. Όπως αναφέρει ο Piotr Hoffman: «ένας από τους κύριους σκοπούς του Heidegger στο έργο του *Sein und Zeit* ήταν να θέσει εν αμφιβόλω και να ξεπεράσει την παραδοσιακή προσέγγιση της υποκειμενικότητας της σύγχρονης φιλοσοφίας», βλ. Γεώργιος Πάτιος, *Η προσέγγιση του Heidegger στο πρόβλημα της Ιστορίας*, 3 δια-ΛΟΓΟΣ 2013, 159, 160, Piotr Hoffman, *Death, time, history: Division II of Being and Time* στο: *The Cambridge Companion to Heidegger* (Charles Guignon, ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 195, 195.

³⁵⁶ Εξαιρετικό ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο παρουσιάζει η συζήτηση μεταξύ του Martin Heidegger και του Ernst Cassirer στο Davos το 1929. Ο Ernst Cassirer θεωρείται ότι στην ως άνω συζήτηση απέτελεσε επί της ουσίας εκφραστή αυτού που είχε απομείνει από την παλιά ανθρωπιστική παράδοση. Ενώ ο Heidegger, θεωρείται ότι εξέφρασε την υπαρξιακή, αντι-ανθρωπιστική κίνηση, η οποία φιλοδοξούσε να αντικαταστήσει την παλιά παράδοση σε σημασία και δύναμη. Οι διερωτήσεις τους κατά την διάρκεια του συνεδρίου μπορούν να δώσουν μια εικόνα των θέσεών τους. Ο Cassirer αναλογίζεται: εάν η ύπαρξη είναι αιώνια και αμετάβλητη, εάν η αλήθεια είναι αντικειμενική και παγκόσμια και εάν οι άνθρωποι αυθορμήτως δημιουργούν τους κόσμους τους. Ενώ, ο Heidegger διερωτάται: εάν η ύπαρξη καθορίζεται από τον χρόνο και τον χώρο, εάν η αλήθεια είναι μερική, ιστορική και εξαρτώμενη από το περιβάλλον και εάν ο άνθρωπος μετέχει ήδη διαμορφωμένων κόσμων. Η συζήτηση στο Davos έχει σημαδέψει την ιστορία της φιλοσοφίας του 20^{ου} αιώνα, όχι επειδή προσέφερε οριστικές απαντήσεις αλλά επειδή τα ερωτήματα που ετέθησαν ήταν επιτακτικά. Προσέλαβε δε χαρακτήρα φιλοσοφικής αλληγορίας - συμβολίζει πολλές δυαδικές διαμάχες: λογικής-μη λογικής, μεταφυσικής-επιστημολογίας, Διαφωτισμού-αντι-Διαφωτισμού. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι έχει μείνει κυρίως στην μνήμη ως εκδήλωση της αποκαθήλωσης της φιλοσοφίας του Cassirer (και της ανθρωπιστικής παράδοσης εν γένει), βλ. Peter E. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2010, xiv, xii, Deniz Coskun, *Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929)*, 17 *Law and Critique* 2006, 1, 1, Deniz Coskun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht, 2007, 57.

άνθρωπος δεν μπορεί να κυριαρχήσει επί της καταγωγής του και δεύτερον ότι η ύπαρξή του είναι άρρηκτα συνυφασμένη με το περιβάλλον του³⁵⁷.

Οι πεποιθήσεις του αυτές αποτυπώνονται και στην ορολογία την οποία χρησιμοποιεί. Αναφέρεται στην ανθρώπινη ύπαρξη με τον όρο «Dasein»³⁵⁸. Το Dasein προέρχεται ετυμολογικά από τις λέξεις Da που σημαίνει: εδώ, ωδε, ενθαδε και Sein που σημαίνει: Είναι (ως απαρέμφατο). Συνεπώς, το Dasein είναι το «εδώ-Είναι», το «Είναι-στον-κόσμο»³⁵⁹. Γίνεται αντιληπτό ότι το οντολογικό νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης στην φιλοσοφία του Heidegger προσδιορίζεται επί τη βάσει της χωρικότητας³⁶⁰. Η χωρικότητα είναι υπαρκτική και πρωταρχική γι' αυτήν.

Ένα άλλο οντολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης είναι η χρονικότητα. Η δυνητικότητα του Είναι ως χρονικότητα αποτελεί δομικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης. Η χρονικότητα είναι το νόημα του Sein που ονομάζεται Dasein. Το Είναι καθ' εαυτό είναι χρόνος. Ο χρόνος αποτελεί τον ορίζοντα της κατανόησης της ανθρώπινης ύπαρξης. Συνοψίζοντας, μπορεί να λεχθεί ότι το Dasein του Heidegger είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο τόσο με τον χώρο όσο και τον χρόνο.

Οι διαπιστώσεις του αυτές είχαν άμεσο αντίκτυπο στην αντίληψη του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος θεωρείται ότι κατανοεί τον κόσμο. Η «νέα» οντολογική σκέψη τείνει να δει την κοσμική πραγματικότητα *sub specie temporis*, αντίθετα με την κλασσική οντολογική σκέψη που αντιμετώπιζε τον κόσμο *sub specie aeternitatis*. Ο Heidegger

³⁵⁷ Βλ. William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, Fordham University Press, New York, 2003, 37.

³⁵⁸ Ο όρος «Dasein» είναι μια κοινή γερμανική λέξη που αναφέρεται στην ύπαρξη, στην παρουσία. Ως ρήμα σημαίνει: υπάρχω, παρευρίσκομαι. Οι φιλόσοφοι, ωστόσο, παρέλαβαν αυτήν την λέξη και την ανήγαγαν σε φιλοσοφικό όρο, ενίοτε λίκαν δυσνόητο. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι δεν υπάρχει μια ενιαία προσέγγιση του όρου από τους φιλοσόφους που τον χρησιμοποίησαν. Άλλο είναι το Dasein του Georg Wilhelm Friedrich Hegel, άλλο αυτό του Karl Jaspers και άλλο αυτό του Martin Heidegger. Ο νεωτερισμός μάλιστα του τελευταίου είναι τόσο ρηξικέλευθος που η χρήση του όρου απ' αυτόν τον καθιστά επί της ουσίας αμετάφραστο σε άλλη γλώσσα. Για να τον κατανοήσει κανείς στο βάθος του, πρέπει να διεξέλθει όλες τις φιλοσοφικές συνέπειες που συνεπάγεται η χρήση του. Προς διευκόλυνση, μπορεί αρχικά και μόνο να λεχθεί ότι ο Heidegger αντί να πει «άνθρωπος» λέγει Dasein. Πρόκειται δηλαδή για έναν φιλοσοφικό όρο της κοινής λέξης «άνθρωπος», βλ. Χρήστος Μαλεβίτσης, Η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1974, 56-57.

³⁵⁹ Υποστηρίζεται ότι η διαμόρφωση του όρου «Dasein», στην αρχική του μορφή ως «Είναι-στον-κόσμο» (Being-in-the-world) από τον Heidegger είναι επηρεασμένη από τον όρο «life-world» του Edmund Husserl. Ο Husserl εισήγαγε τον όρο «life-world» για να περιγράψει τον χώρο στον οποίο οι άνθρωποι βρίσκονται και οργανώνουν τις ζωές τους. Ο Heidegger θεώρησε, ωστόσο, την φαινομενολογία του Husserl περιοριστική καθώς αδυνατούσε να εγκαταλείψει την υπερβατική εγωκεντρική προσέγγιση που χαρακτήριζε την φιλοσοφία έως τότε. Σε αυτό το βήμα προβαίνει ο Heidegger με το Dasein, το οποίο στρέφει την προσοχή από την σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου που ως τότε μονοπωλούσε το ενδιαφέρον στην διερώτηση αναφορικά με τις συνθήκες της ύπαρξης, βλ. Demetrius Teigas, Knowledge and Hermeneutic Understanding. A study of the Habermas-Gadamer debate, Bucknell University Press, Lewisburg & Associated University Presses, London, Toronto, 1995, 33, Chris Lawn, Niall Keane, The Gadamer Dictionary, Continuum, London, New York, 2011, 99.

³⁶⁰ Βλ. Martin Heidegger, Ontology-The Hermeneutics of Facticity, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999, 66.

αποκαθιστώντας τον χαρακτήρα των ανθρώπων ως πεπερασμένων διένοιξε την πιθανότητα της άμεσης και ρητής γνώσης της ερμηνευτικής συνείδησης.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Heidegger, επηρέασε βαθύτατα -μεταξύ άλλων- τον Hans-Georg Gadamer³⁶¹. Ο Gadamer αναφέρθηκε στην ιστορικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Υποστήριξε χαρακτηριστικά ότι ο άνθρωπος είναι μια «ιστορικά πραγματοποιημένη συνείδηση» (historically realized consciousness), στην διαμόρφωση της οποίας συνέβαλαν μυριάδες στοιχεία -κάποια απ' αυτά είναι ορατά, ενώ άλλα είναι αόρατα, κάποια από αυτά εντοπίζονται στους προγόνους του και άλλα αποτελούν μέρος της καθημερινής του ζωής³⁶². Παρατηρείται ότι και για τον Gadamer ο άνθρωπος έχει μια αδιάρρηκτη σχέση με το περιβάλλον του. Γι' αυτό και κάθε κατανόηση απ' αυτόν δεν μπορεί να συνιστά μια αμιγώς υποκειμενική πράξη. Πρόκειται περισσότερο για την συμμετοχή του σε μια μεταφορά νοημάτων, στην οποία παρελθόν και παρόν διαπλέκονται. Ο Gadamer προκειμένου να φωτίσει αυτήν την διαδικασία αναφέρεται στον «ερμηνευτικό κύκλο» (hermeneutic circle). Ο ερμηνευτικός κύκλος δείχνει την κίνηση αυτή μεταφοράς νοημάτων μεταξύ παρελθόντος και παρόντος. Σ' αυτόν, «ο ερμηνευτής εγκαταλείπει την ατομική του αυτονομία και ασφάλεια για να αλλάξει και να πετύχει κάτι ανώτερο που ενώνει παλαιούς και νέους ορίζοντες»³⁶³. Όπως έγινε φανερό, η κατανόηση κατά τον Gadamer έχει τον χαρακτήρα μιας διαδικασίας στην οποία κάποιος μετέχει και όχι σαν κάτι που ο ίδιος δημιουργεί.

Συνοψίζοντας, θεωρείται πως ο Martin Heidegger και ο Hans-Georg Gadamer απεκατέστησαν τον άνθρωπο στην θέση του, ως μέρους του κόσμου. Το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν βρίσκονται πλέον σε απόσταση μεταξύ τους. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι κάθε διάκριση σε καθαρό υποκείμενο και καθαρή αντικειμενικότητα δεν είναι παρά ένας δογματισμός³⁶⁴.

ii. Η ερμηνεία ως μια «αλήθεια» ενός συγκεκριμένου χώρου και χρόνου

³⁶¹ Ο Hans-Georg Gadamer ήταν βοηθός του Heidegger στο Πανεπιστήμιο του Marburg από το 1923 έως το 1928. Μάλιστα, ο Gadamer είχε μετακομίσει το 1923 στο Freiburg για να μελετήσει δίπλα στον Heidegger προτού ο ίδιος προσκληθεί στο Πανεπιστήμιο του Marburg. Σημειώνεται ότι κατά την Ναζιστική περίοδο (1933-1945) ο Gadamer είχε αποστασιοποιηθεί από τον Heidegger. Η επικοινωνία τους συνεχίστηκε, όμως, μετά το πέρας του πολέμου και παρέμειναν δύο καλοί φίλοι. Ο Gadamer ήταν εκείνος που κατά κύριο λόγο υπερασπίστηκε, προώθησε και ερμήνευσε τον φιλοσοφικό στοχασμό του καθηγητή του, βλ. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics and the Ontological Difference* στο: *The Gadamer's Reader. A Bouquet of the Later Writings* (Richard Palmer, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 2007, 356, 356.

³⁶² Βλ. Elina Moustaira, *Cultural Objects and Identity. Because what I am is what I was* στον: Τιμητικό Τόμο Φιλίππου Δωρή, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2015, 871, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3154444 (Ημερομηνία πρόσβασης: 30.11.2018), 1, 1.

³⁶³ Stephen N. Dunning, *Paradoxes in Interpretation: Kierkegaard and Gadamer* στο: *Kierkegaard in Post/Modernity* (Martin J. Matustik, Merold Westphal, eds.), Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1995, 125, 139

³⁶⁴ Βλ. Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1977, 119.

Ο προσδιορισμός των δομικών στοιχείων της ανθρώπινης ύπαρξης -της χωρικότητας και της χρονικότητας- είχε ευρύτερες προεκτάσεις. Οδήγησε σε έναν επαναπροσδιορισμό του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος θεωρείται ότι κατανοεί τον κόσμο του. Οι συγκεκριμένες συνθήκες της ύπαρξής του καθορίζουν ενεργά τον τρόπο με τον οποίο αυτός αντιλαμβάνεται τον κόσμο. Ως εκ τούτου, θεωρείται ότι δεν δύναται να έχει πρόσβαση στα γεγονότα καθ' εαυτά, στην «αλήθεια» αυτών.

Γίνεται αντιληπτό ότι οι παράμετροι: του χρόνου και του χώρου, απετέλεσαν εκπληκτικούς και απροσδόκητους παράγοντες στο πλαίσιο της «μυθικής έννοιας» της αλήθειας. Έθεσαν εν αμφιβόλω τα -ούτως ή άλλως- σαθρά θεμέλιά της και οδήγησαν στον αναπόφευκτο σχετικισμό της. Έχει γίνει αναφορά σ' αυτήν την νέα προσέγγιση ως «ερμηνεία της Κοπεγχάγης» για την αλήθεια³⁶⁵.

Εάν ο χρόνος και ο χώρος έχουν μεγάλη σημασία στην έρευνα, είναι επειδή κάθε αλήθεια είναι αλήθεια ενός χρόνου³⁶⁶ και χώρου. Δεν υπάρχει μία αλήθεια. Όπως αναφέρει και ο Νίκος Καρούζος στο ποίημά του «Πέρσι ή Πρόπερσι»: «η αλήθεια ως ενικός είναι άλεχτη, η αλήθεια είναι πληθυντικός: υπάρχουν αλήθειες»³⁶⁷. Αυτές οι αλήθειες, όπως σημειώνει ο Harold Pinter: «προκαλούν η μία την άλλη, δειλιάζουν η μία μπροστά στην άλλη, σκέφτονται η μία την άλλη, αγνοούν η μία την άλλη, είναι τυφλή η μία για την άλλη, πολλές φορές νοιώθεις ότι έχεις την αλήθεια μιας στιγμής στο χέρι σου, έπειτα γλιστράει από τα δάχτυλα σου και χάνεται»³⁶⁸. Κάθε αλήθεια είναι αλήθεια ενός στοιχείου, μιας ώρας και ενός τόπου.

Η αναμέτρηση με τον χρόνο και τον χώρο είναι εκείνη που φανέρωσε τον πραγματικό χαρακτήρα της αλήθειας, ήτοι μιας οπτικής που ταυτίστηκε λανθασμένα με την αλήθεια. Διαφωτιστικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα: «εάν ο χρόνος περιγράφεται σαν την δύναμη που εισάγεται για να φέρει την αλήθεια σε κρίση, κάθε στάδιο ή πέρασμα σηματοδοτεί ένα σημείο οπου ένας «χαρακτήρας» απέτυχε να λύσει την κρίση είτε με όρους αντίληψης είτε με όρους δράσης -αλλά σε κάθε περίπτωση αυτό το αδιέξοδο αποκαλύπτεται από την οπτική ενός άλλου, πιο ισχυρού χαρακτήρα που μπορεί να προβάλλει την δική του εκδοχή πάνω στην κατάσταση»³⁶⁹, την δεδομένη χρονική στιγμή.

³⁶⁵ Βλ. Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2001, 43. Πρόκειται για μια ερμηνεία της κβαντικής μηχανικής σύμφωνα με την οποία η κβαντική θεωρία δεν περιγράφει τον μικρόκοσμο καθ' εαυτόν αλλά όπως αυτός εμφανίζεται σε κάθε παρατηρητή. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, ο παρατηρητής ασκεί μια αναπόφευκτη επιρροή στην αποτύπωση κάθε φυσικής διαδικασίας. Οι άνθρωποι δεν είναι αντικειμενικοί παρατηρητές που έχουν πρόσβαση στα πράγματα καθ' εαυτά. Την άποψη αυτή εξέφρασε επίμονα ο Δανός φυσικός Niels Bohr και οι συνεργάτες του στην Κοπεγχάγη, όπου έζησε ο Bohr και γι' αυτό και ονομάστηκε «ερμηνεία της Κοπεγχάγης».

³⁶⁶ Gilles Deleuze, *Proust and Signs. The Complete Text*, Continuum, London, New York, 2008, 60

³⁶⁷ Νίκος Καρούζος, *Τα Ποιήματα (1979-1991)*, τόμος II, εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα, 2007, 239

³⁶⁸ Harold Pinter, *Art, Truth and Politics*, Nobel Lecture, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/pinter-lecture-e.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.01.2019), 1, 1

³⁶⁹ Gregg Lambert, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London, New York, 2002, 96

Ο Maurice Merleau-Ponty έχει αναφέρει σχετικά ότι : «το υψηλότερο σημείο αλήθειας εξακολουθεί να είναι μόνο οπτική»³⁷⁰. Η οπτική μπορεί να γεννήσει μόνο ερμηνείες. Πράγματι, το μόνο που μπορεί να εκφέρει ο άνθρωπος είναι μια ερμηνεία των γεγονότων. Η ερμηνεία είναι μια εγγενώς ατελής διαδικασία. Το γεγονός αυτό δεν οφείλεται σε κάποια ανεπάρκεια του ανθρώπου αλλά στην ίδια την ουσία της ιστορικής του ύπαρξης.

II. Η σύγκριση δικαίων ως ερμηνεία

Υπό το πρίσμα της ερμηνευτικής, ο συγκριτικολόγος καθαιρείται από την εποπτική του θέση -από την οποία εθεωρείτο ότι μπορούσε να παρατηρεί και να αποτυπώνει τα συγκρινόμενα δίκαια, όπως αυτά πράγματι είναι. Ο συγκριτικολόγος γίνεται αντιληπτό πλέον ότι αποτελεί μέρος του κόσμου. Συμμετέχει ενεργά στην παρατήρηση, κατευθύνοντας -άλλοτε εν γνώσει και άλλοτε εν αγνοία του- το αντικείμενό του- τα συγκρινόμενα δίκαια.

Η αποτύπωση των συγκρινόμενων δικαίων εκ μέρους του συγκριτικολόγου καθορίζεται από την οπτική του. Η οπτική του συγκριτικολόγου -αντίθετα με την έως τώρα κρατούσα άποψη- δεν είναι ένα γνωσιακό ελάττωμα που αυτός δύναται να άρει. Είναι μια φυλακή από την οποία δεν μπορεί να δραυτευτεί. Συνιστά το εσωτερικό μέρος της ιστορίας εκμάθησης κάθε ανθρώπου, το αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησής του σε ορισμένο πολιτισμό. Πέραν, όμως, των περιορισμών που η οπτική του συγκριτικολόγου μπορεί να του επιβάλλει κατά τις συγκρίσεις δικαίων, δεν πρέπει να λησμονείται ότι πρόκειται παράλληλα και για έναν τόπο ερμηνείας³⁷¹.

Αυτό συνεπώς που δύναται να προσφέρει ο συγκριτικολόγος είναι μια ερμηνεία των συγκρινόμενων δικαίων μέσα από το πρίσμα της δικής του οπτικής. Είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι δεν μπορεί να γίνει λόγος για σωστές ή λανθασμένες ερμηνείες³⁷². Κι αυτό γιατί, η ερμηνεία δεν υπόσχεται την αποτύπωση του είναι καθ' εαυτού. Όπως έχει υποστηρίξει ο Todd May εναργώς, για τον Deleuze, το ζήτημα δεν έγκειται να φτάσουμε στην αλήθεια -ήτοι στο πώς είναι ή δεν είναι ο κόσμος, αλλά να εκφραστεί

³⁷⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, 184. Ομοίως, ο Nietzsche αντιτίθεται στην πεποίθηση ύπαρξης μιας και μόνης «αλήθειας». Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά: «υπάρχουν πολλά είδη ματιών. Ακόμα και η σφίγγα έχει μάτια -και συνεπώς υπάρχουν πολλά είδη αληθειών και συνεπώς δεν υπάρχει αλήθεια». Θεωρεί ότι υπάρχουν «οπτικές/θεωρήσεις» (perspectives). Επισημαίνεται ότι η υιοθέτηση της νιτσεϊκής εκδοχής της οπτικής, δεν συνδέεται σε καμία περίπτωση -όπως κάποιοι έχουν υποστηρίξει- με τον παραλογισμό ή τον απόλυτο σχετικισμό, βλ. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Random House, New York, 1967, 291, παράγραφος 540, Jeffrey A. Bell, *The problem of Difference. Phenomenology and Poststructuralism*, University of Toronto Press, Toronto, 1998, 14.

³⁷¹ Βλ. Stephen D. Hales, Rex Welshon, *Nietzsche's perspectivism*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000, 202.

³⁷² Θα μπορούσε να θεωρηθεί σωστή μόνο αν υπολογιστεί από την συγκεκριμένη θέση του βλέμματος του παρατηρητή -θα εμφανιστεί λανθασμένη εάν δεν ιδωθεί από το ίδιο ακριβώς σημείο που υπολογίστηκε, βλ. John Ruskin, *Proserpina. Ariadne Florentina. The Opening of the Crystal Palace*. St. Mark's Rest. *Lectures on Art. The Elements of Perspective*, D' Estes, Boston, 1913, 328.

μια θεώρηση του κόσμου που προκύπτει από την ίδια την ζωή και επίσης επιβεβαιώνει την ζωή με ορισμένους τρόπους (άλλωστε το πώς αντιλαμβάνεται κανείς τον κόσμο σχετίζεται με τον τρόπο με τον οποίο ζει)³⁷³. Κάθε ερμηνεία είναι εγγενώς μερική και ανολοκλήρωτη. Είναι μόνο μία από πολλές άλλες -ισότιμες- ερμηνείες που θα μπορούσαν να εκφραστούν για τα συγκρινόμενα δίκαια. Κάθε ερμηνεία είναι διαφορετική. Ο Hans-Georg Gadamer είχε αναφέρει σχετικά ότι: «είναι αρκετό να λεχθεί ότι καθένας κατανοεί με διαφορετικό τρόπο αν μπορεί να γίνει δεκτό ότι κάποιος μπορεί να κατανοήσει εν γένει»³⁷⁴. Κάθε συγκριτικολόγος εκφράζει έναν απόλυτα διαφορετικό κόσμο. Και χωρίς αμφιβολία ο κόσμος αυτός δεν υπάρχει έξω από τον ίδιο (αυτό που αποκαλείται εξωτερικός κόσμος είναι μόνον η απογοητευτική προβολή, το τυποποιημένο όριο όλων αυτών των εκπεφρασμένων κόσμων)³⁷⁵.

Δεν πρέπει να παροράται το γεγονός ότι και ο ίδιος ο συγκριτικολόγος καθίσταται αντικείμενο μελέτης μέσω της ερμηνείας του. Δεν νοσηματοδοτεί μόνο τα δίκαια που συναντά αλλά και την σχέση του μ' αυτά. Έτσι, δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι κάθε σύγκριση και αναφορά σε αλλοδαπό ή ημεδαπό δίκαιο είναι αναγκαία αυτοβιογραφική.

Αφού, όπως έγινε φανερό, ο συγκριτικολόγος δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε μία εξωτερική ως προς τα παρατηρούμενα θέση, σημαντικό είναι να αποκτήσει συνείδηση της κατάστασης στην οποία βρίσκεται σε σχέση με τα δίκαια που επιζητά να κατανοήσει και να συγκρίνει.

III. Τα εγγενή όρια της κατανόησης του συγκριτικολόγου

Η κατανόηση του συγκριτικολόγου δεν λαμβάνει χώρα στο κενό. Δεν υπάρχει ένας απομονωμένος ορίζοντας κατανόησης. Κάθε ερμηνεία των συγκρινόμενων δικαίων καθορίζεται από τις συγκεκριμένες συνθήκες του συγκριτικολόγου-ερμηνευτή. Κι αυτό, γιατί ο συγκριτικολόγος δεν μπορεί να απελευθερωθεί από την δική του οντολογική συνθήκη.

Χαρακτηριστικό γνώρισμα της κατανόησης είναι η «αποβλεπτικότητα» (intentionality). Όπως έχει αναφέρει ο Franz Brentano: «η σκέψη είναι αναγκαία σκόπιμη». Υπάρχουν ανεπίγνωστα από τον άνθρωπο στοιχεία που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο κατά την διαδικασία της κατανόησης. Στο σύνολο αυτών των στοιχείων ο Michael Polanyi αναφέρεται με τον όρο «σιωπηρή γνώση» (tacit knowing)³⁷⁶. Πρόκειται για εκείνη την μορφή γνώσης που προϋπάρχει στον άνθρωπο και την οποία ο ίδιος συχνά δεν αντιλαμβάνεται αλλά αναγκαία προβάλλει. Είναι

³⁷³ Todd May, Gilles Deleuze and The Politics of Time, 28 Man and World 1996, 293, 293επ., Todd May, Difference and Unity in the Thought of Gilles Deleuze στο: Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy (Constantin V. Boundas, Dorothea Olkowski, eds.), Routledge, New York, 1994, 33, 33επ..

³⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, London, New York, 2004, 296

³⁷⁵ Gilles Deleuze, Proust and Signs. The Complete Text, Continuum, London, New York, 2008, 28

³⁷⁶ Michael Polanyi, The Tacit Dimension, Doubleday, New York, 1966, 17-20

κρίσιμο να σημειωθεί ότι, τα ανεπίγνωστα αυτά στοιχεία που καθορίζουν και κατευθύνουν την κατανόησή του δεν έχουν έναν αμιγώς υποκειμενικό χαρακτήρα.

Το γνωστικό υποκείμενο υπόκειται σε ουσιώδεις περιορισμούς ως προς το τι μπορεί να αντιληφθεί και να εκφέρει. Δεν είναι απόλυτα κύριο του εαυτού του. Υπακούει σε δυνάμεις που βρίσκονται πέρα από την συνειδητή του εμπειρία. Ο συγκριτικολόγος πρέπει να έχει συνείδηση αυτής του της κατάστασης και την βούληση να διερευνήσει τους περιορισμούς στους οποίους υπόκειται. Αναγκαίο προς τούτο είναι αρχικά να κάνει μια αυτοανάλυση. Καλείται να γίνει ένα ερώτημα για τον ίδιο του τον εαυτό³⁷⁷. Να παρατηρήσει και έπειτα να διερευνήσει τις εσωτερικευμένες του πεποιθήσεις, να εντοπίσει τις προκαταλήψεις του, να διατυπώσει τις φιλοδοξίες και τις ελπίδες του. Πρόκειται για συνδέσμους τους οποίους δεν μπορεί να αλλάξει. Η διερεύνηση αυτών του των συνδέσμων θα του επιβεβαιώσουν ότι δεν υπάρχει κατανόηση παρά μόνον εντός μιας νομικής παράδοσης και αυτό που καλείται να κάνει είναι να αποδεχθεί τις ιστορικές συνθήκες της ύπαρξής του.

Έχει υποστηριχθεί ότι: «δεν είναι τόσο οι κρίσεις μας όσο οι προκρίσεις μας που συνιστούν την ύπαρξή μας»³⁷⁸. Δεν είναι το παρόν όσο το παρελθόν³⁷⁹, εκείνο που κατευθύνει την κατανόηση του συγκριτικολόγου. Ο παρελθοντικός ορίζοντας του συγκριτικολόγου παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση των τρεχουσών αντιλήψεών του. Γι' αυτό και η επιρροή του δεν θα πρέπει να παραβλέπεται.

Η κατανόηση έχει λεχθεί ότι αποτελεί μια διαδικασία «συγχώνευσης οριζόντων» (fusion of horizons)³⁸⁰- των παρελθοντικών με τους παροντικούς. Οι παρελθοντικοί ορίζοντες του συγκριτικολόγου είναι εκείνοι που διαμορφώνουν τον παρόντα ορίζοντά του. Το παρελθόν αποτελεί ένα παραγωγικό έδαφος κατανόησης.

Ο παρελθοντικός ορίζοντας του συγκριτικολόγου δομείται από πεποιθήσεις που διαμορφώθηκαν σταδιακά καθ' όλη την διάρκεια της κοινωνικοποίησής του. Οι πεποιθήσεις αυτές, δεδομένου ότι έχουν σε μεγάλο βαθμό εσωτερικευθεί, δεν μπορούν να γίνουν εύκολα αντιληπτές από τον ίδιο. Δεν βρίσκονται πλέον στην ελεύθερη διάθεσή του. Ωστόσο, δεν παύουν να καθορίζουν ενεργά τον τρόπο κατανόησής του. Είναι γεγονός ότι για καιρό είχαν θεωρηθεί σαν ελαττώματα στην διαδικασία της

³⁷⁷ Χαρακτηριστική είναι η ρήση του Αγίου Αυγουστίνου: «έχω γίνει ένα ερώτημα για τον εαυτό μου» (questio mihi factus sum), η οποία θεωρείται ως απαρχή της «κριτικής συνείδησης» στην Δύση. Ο όρος «κριτική» αναφέρεται στον σκεπτόμενο χαρακτήρα της, βλ. Saint Augustine, Confessions, Penguin Books, New York, 1984, 16.

³⁷⁸ Hans-Georg Gadamer, Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1977, 9

³⁷⁹ Στο πλαίσιο αυτό ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Ισπανού φιλοσόφου José Ortega y Gasset σχετικά με το παρόν. Υποστηρίζει ότι: «το παρόν, τουλάχιστον όσον αφορά τον άνθρωπο, είναι ένα δοχείο με εύθραυστους τείχους, γεμάτους σχεδόν ολοκληρωτικά με μνήμες και προσδοκίες... . Θα μπορούσε να λεχθεί ότι το παρόν είναι ένα πρόσχημα για την ύπαρξη του παρελθόντος και του μέλλοντος, η κρίσιμη χρονική στιγμή από την οποία και τα δύο αποκτούν νόημα», βλ. José Ortega y Gasset, The Origin of Philosophy, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000, 14.

³⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, London, New York, 2004, 305

κατανόησης, τα οποία έπρεπε να αρθούν. Ο Hans-Georg Gadamer ήταν εκείνος που ανέλαβε να αποκαταστήσει τον ρόλο τους. Το παρελθόν, η παράδοση και οι προκατανοήσεις αποτελούν, σύμφωνα μ' αυτόν, το κατ' εξοχήν παραγωγικό έδαφος της κατανόησης. Αναφέρεται στο θετικό πρόσημο της «προκατανόησης» (Vorverständnis) το οποίο έχει αποσιωπηθεί από την εποχή του Διαφωτισμού. Υποστηρίζει, μάλιστα, ότι η εγκατάλειψη των προκαταλήψεων, αυτή η παγκόσμια επιταγή του Διαφωτισμού θα αποδειχθεί ότι αποτελεί η ίδια μια προκατάληψη³⁸¹.

Η προκατανόηση, ως αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησης του εκάστοτε συγκριτολόγου σε έναν ορισμένο πολιτισμό, είναι αναπόφευκτη. Οι προκατανοήσεις υπό τους όρους των οποίων αναπόφευκτα οργανώνει και προσαρμόζει τις αντιλήψεις και τις σκέψεις του, τείνουν να λειτουργούν ως καθοριστικοί παράγοντες των όσων σκέφτεται και αντιλαμβάνεται. Πρέπει να ταξινομήσει κανείς έτσι ώστε να κατανοήσει και μπορεί να ταξινομήσει το ανοίκειο υπό τους όρους του οικείου³⁸². Ο ερμηνευτής δεν είναι ένας παθητικός δέκτης νοημάτων. Είναι ένας ενεργός παραγωγός νοημάτων, τα οποία αποτυπώνει σε όρους που ήδη γνωρίζει.

Όπως έχει λεχθεί αυτό που συνιστά το «το μεγάλο πρόβλημα στην (...) ερμηνευτική προσέγγιση είναι ο ιδιόμορφος τύπος προκατανόησης που είναι απαραίτητος για να διασχισθούν τα σύνορα του φιλοσοφικού κόσμου του καθενός»³⁸³. Γι' αυτό δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι: «μια συγκριτική προσέγγιση στο δίκαιο είναι μια προσπάθεια διατύπωσης των προκατανοήσεων... και των πλαισίων δράσης που είναι χαρακτηριστικοί σ' ένα είδος νομικής ευαισθησίας σε όρους που είναι χαρακτηριστικοί σε έναν άλλο»³⁸⁴.

IV. Η ευθύνη του συγκριτολόγου προς την δικαιοκή ετερότητα.

Ο συγκριτολόγος δεν μπορεί να γνωρίσει ολοκληρωτικά τα αλλοδαπά δίκαια³⁸⁵. Δεν μπορεί να γνωρίσει τον έτερο, όπως αυτός πράγματι είναι. Κι αυτό γιατί, υπάρχει αυτό που ο Hans-Georg Gadamer ονομάζει: «αδιαπέραστο της ετερότητας του άλλου»³⁸⁶. Ενώ, ο συγκριτολόγος δεν παύει ποτέ να διασχίζει το σύνορο, δεν φτάνει ποτέ στην άλλη πλευρά. Ακόμα όμως και αν δεν δύναται να φτάσει στην άλλη πλευρά, μπορεί να προσπαθήσει να την γνωρίσει όσο το δυνατόν καλύτερα.

³⁸¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, London, New York, 2004, 277

³⁸² Βλ. Quentin Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, 8 *History and Theory* 1969, 3, 6.

³⁸³ Raimon Panikkar, *What is Comparative Philosophy Comparing?* στο: *Interpreting Across Boundaries* (Gerald James Larson, Eliot Deutsche, eds.), Princeton University Press, Princeton, 1988, 116, 130

³⁸⁴ Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York, 1983, 216

³⁸⁵ O Pierre Legrand υποστηρίζει σχετικά ότι: η συγκριτική σκέψη δεν μπορεί να ελέγξει ή να γνωρίσει το αλλοδαπό δίκαιο ολοκληρωτικά. Κι αυτό γιατί, ο εαυτός δεν μπορεί να είναι ο άλλος, βλ. Pierre Legrand, *Negative Comparative Law*, 10 *Journal of Comparative Law* 2016, 405, 412.

³⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *Text and Interpretation* στο: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (Diane Michelfelder, Richard Palmer, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989, 26, 27

Η συνάντηση με τον έτερο είναι ευθύνη του συγκριτικολόγου. Η ευθύνη δεν συνίσταται μόνο στις πράξεις του αλλά και στις παραλείψεις του. Ο έτερος είναι αδύναμος. Δεν είναι παρά ένα «δυνάμει» που με λύσσα πασχίζει να ιδωθεί ως πραγματικό³⁸⁷. Η παρουσία ή η απουσία του κατά τις συγκρίσεις δικαίων θα καθοριστεί από την στάση που θα τηρήσει ο συγκριτικολόγος. Ακόμα όμως και αν απουσιάζει από τις συγκρίσεις δικαίων, ο έτερος εξακολουθεί να υπάρχει.

Πώς δύναται ο συγκριτικολόγος να αποφύγει να τον παρακάμψει κατά τις συγκρίσεις δικαίων; Θεωρείται ότι η μη ολοκληρωτική σκέψη της ερμηνευτικής δίνει στον συγκριτικολόγο την δυνατότητα να προσεγγίσει επαρκέστερα την δικαιοκή ετερότητα. Η ερμηνευτική αποδέχεται τον έτερο όπως είναι και όχι σαν τροποποίηση του εαυτού του. Συνομιλεί αρχικά μ' αυτόν και ύστερα του επιτρέπει να μιλήσει ο ίδιος για τον εαυτό του. Είναι ευαισθητοποιημένη όσον αφορά τις πολιτιστικές διαφορές. Ως εκ τούτου, θεωρείται ότι προωθεί και διασφαλίζει μια «μη βίαιη σχέση με τον Έτερο, και με την ετερότητα εν γένει, που αναλαμβάνει την ευθύνη να προστατεύσει τον Έτερο έναντι της οικειοποίησης που θα αρνηθεί την διαφορά και την ατομικότητά του»³⁸⁸. Γνωρίζει άλλωστε καλά ότι ο έτερος δίνει βάθος στον κόσμο καθώς βλέπει αυτό που ο ίδιος δεν μπορεί να δει³⁸⁹.

ε. Αποτέλεσμα: συγκρίσεις δικαίων ως μέρη μιας διαδικασίας αέναης επανάληψης

Οι υπό το ως άνω θεωρητικό πλαίσιο παραγόμενες συγκρίσεις δικαίων θεωρείται ότι μετέχουν σε μια διαδικασία διαρκούς επανάληψης. Κάθε σύγκριση μπορεί να αποτελεί επανάληψη μιας προγενέστερης σύγκρισης και σε κάθε περίπτωση μπορεί η ίδια να αποτελέσει αντικείμενο επανάληψης στο μέλλον.

Ο προσδιορισμός των συγκρίσεων δικαίων ως μερών μιας διαδικασίας επανάληψης σκοπεί στο να τονιστεί ο ανολοκλήρωτος και μη οριστικός χαρακτήρας εκάστης εξ αυτών -ο οποίος βασίζεται τόσο στον ρόλο του συγκριτικολόγου όσο και στον συνεχώς μεταβαλλόμενο χαρακτήρα των δικαίων. Η προσέγγιση αυτή αγκαλιάζει τα εγγενή όρια του συγκριτικού εγχειρήματος και δεν προσπαθεί να επιβάλλει ένα ολοκληρωτικό και άρα επίπλαστο αποτέλεσμα.

³⁸⁷ Βλ. Michel Tournier, Παρασκευάς ή στις Μονές του Ειρηνικού, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 1986, 284.

³⁸⁸ Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York, 1992, 64. Στο απόσπασμα αυτό φαίνεται η κύρια τάση των τελευταίων ετών στην φιλοσοφία: της αποδόμησης συνδεδεμένης με ηθικά στοιχεία. Η τάση αυτή μπορεί να αποδοθεί στην ενσωμάτωση της σκέψης περί ετερότητας του Jacques Derrida στην ηθική μεταφυσική του Emmanuel Levinas. Η εν λόγω προσέγγιση εντοπίζεται στο έργο θεωρητικών όπως ο Robert Bernasconi, ο Drucilla Cornell και ο Simon Critchley, βλ. Martin Hagglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford, 2008, 76.

³⁸⁹ Βλ. Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, *Law, Space, Bodies: The Emergence of Spatial*, University of Westminster-School of Law, Research Paper No. 11-12, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1791668 (Ημερομηνία πρόσβασης: 09.11.2018), 1, 7.

Η έννοια της επανάληψης έχει αποτελέσει αντικείμενο ποικίλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων στο πέρασμα του χρόνου. Έχει προσλάβει δε τόσο θετικές όσο και αρνητικές αποχρώσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της ερμηνευτικής αμφισημίας που την συνοδεύει είναι το ακόλουθο: «η ψυχανάλυση μας δίδαξε ότι ασθενούμε από την επανάληψη αλλά επίσης μας δίδαξε ότι θεραπευόμαστε μέσω αυτής»³⁹⁰.

Σε τι είδους επαναλήψεις γίνεται αναφορά εν προκειμένω; Πρόκειται για «διαφοροποιημένες»³⁹¹ -όσον αφορά το κύριο χαρακτηριστικό τους- ή «παραγωγικές»³⁹² -όσον αφορά το αποτέλεσμά τους- επαναλήψεις. Ο Gilles Deleuze σημειώνει σχετικά ότι: μόνο η ιδέα της επανάληψης είναι όμοια, το παράγωγο είναι πάντα διαφορετικό, άλλωστε συστατικό στοιχείο της επανάληψης είναι η διαφορά³⁹³.

Πέραν της διαφοράς, οι εν λόγω επαναλήψεις έχουν άλλα δύο χαρακτηριστικά στοιχεία. Διακρίνονται από την απουσία ενός καθορισμένου κέντρου γύρω από το οποίο δομούνται. Ενώ, επίσης, αντιλαμβάνονται τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενό τους ως εγγενώς ρευστά.

Η ως άνω προσέγγιση της επανάληψης έχει τις ρίζες της κατά κύριο λόγο στην έννοια της «αιώνιας επιστροφής» (Die ewige Wiederkehr)³⁹⁴ όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Friedrich Nietzsche και ερμηνεύθηκε από τον Gilles Deleuze και τον Pierre Klossowski³⁹⁵. Σημειώνεται ότι οι δύο αυτοί φιλόσοφοι είχαν μελετήσει και

³⁹⁰ Gilles Deleuze, Klossowski or Bodies-Language (Appendix) στο: Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Continuum, London, 2010, 321, 327

³⁹¹ Ο Deleuze διακρίνει σαφώς μεταξύ της «επανάληψης του ίδιου ή ομοίου που είναι αναπαράσταση» και της επανάληψης του διαφορετικού. Η επανάληψη του ομοίου εξαρτάται από ένα πρότυπο ή έναν κανόνα προς το οποίο είναι αντιπροσωπευτική. Ενώ, η επανάληψη του διαφορετικού δεν βασίζεται σε κάποιο πρότυπο. Επιχειρεί να προσεγγίσει άνευ κάποιου εκ των προτέρων διαμορφωμένων προτύπων, κανόνων, τον κόσμο, βλ. Michael Mack, *Spinoza's Non-Humanist Humanism* στο: *Spinoza beyond Philosophy* (Beth Lord, ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, 28, 39.

³⁹² Miguel de Beistegui, *The Deleuzian reversal of Platonism*, στο: *The Cambridge Companion to Deleuze* (Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 55, 57

³⁹³ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Continuum, London, 2004, 6, 69. Ο Deleuze σημειώνει σχετικά ότι η «αιώνια επιστροφή» -ιδέα στην οποία βασίζεται η εν λόγω προσέγγιση της επανάληψης- «δεν είναι η μονιμότητα του ίδιου, μια κατάσταση ισορροπίας ή η διαμονή του ταυτόσημου. Στην αιώνια επιστροφή δεν είναι το ίδιο ή το εν που επιστρέφουν, αλλά η επιστροφή η ίδια είναι το εν, που δηλώνει μόνο το πολυειδές και αυτό που διαφέρει». Κανείς θα παρερμηνεύσει την ιδέα της «αιώνιας επιστροφής», αν την συνδέσει με την επιστροφή του ίδιου. «Δεν είναι το είναι αυτό που επιστρέφει, αλλά το ίδιο το επιστρέφει συνιστά το είναι, στο μέτρο που επιβεβαιώνεται από το γίνεσθαι και από αυτό που παρέρχεται... . Με άλλα λόγια, η ταυτότητα στην αιώνια επιστροφή δεν δηλώνει την φύση αυτού που επιστρέφει, αλλά αντίθετα, το γεγονός του επιστρέφειν, όσον αφορά αυτό που διαφέρει», βλ. Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία (Nietzsche et la philosophie)*, εκδόσεις Πιλέθρον, Αθήνα, 2018 (Presses Universitaires de France, Paris, 1962), 86, 89.

³⁹⁴ Θεωρείται ότι ο Friedrich Nietzsche δανείστηκε την συγκεκριμένη έννοια από το «θεώρημα της επανάληψης» (recurrence theorem) του Γάλλου μαθηματικού, φυσικού και φιλοσόφου της επιστήμης, Henri Poincaré. Σημειώνεται ότι ο Nietzsche μελέτησε επισταμένως τις θετικές επιστήμες της εποχής του, καθώς ήθελε οι φιλοσοφικές του ιδέες να έχουν ένα επιστημονικό υπόβαθρο, βλ. Ferdinand Verhulst, *Henri Poincaré. Impatient Genius*, Springer, New York, 2012, 161.

³⁹⁵ Στα έργα του Gilles Deleuze – «*Nietzsche*», «*Διαφορά και Επανάληψη*» (*Difference and Repetition*), «*L' éclat de rire de Nietzsche*» (συνέντευξη στο: *Le Nouvel Observatoire*, 1967), «*Introduction Générale*»

επηρεαστεί -αν και σε μικρότερο βαθμό- και από το έργο του Søren Kierkegaard, «Επανάληψη» (*Repetition*)³⁹⁶.

Οι παραγόμενες υπό το συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο συγκρίσεις δικαίων χαρακτηρίζονται από την απουσία ενός κέντρου. Τα κρατικά δίκαια δεν αποτελούν εν προκειμένω το μέτρο των συγκρίσεων. Επίσης, όπως έγινε αντιληπτό, αντιλαμβάνονται τόσο το υποκειμένο τους -τον συγκριτικόλόγο- όσο και το αντικείμενό τους -τα συγκρινόμενα δίκαια- ως εγγενώς ρευστά. Αυτά τα χαρακτηριστικά τους στοιχεία από κοινού με την βούληση των συγκριτικόλόγων να επανέλθουν σ' αυτές και να τις αναθεωρήσουν όταν οι περιστάσεις το απαιτούν, καθιστούν δυνατή την προσέγγισή τους ως μερών μιας αέναης διαδικασίας επανάληψης. Η επανάληψη δεν εφησυχάζει με την αποτύπωση ενός υποκριτικού «είναι» των συγκρινόμενων δικαίων. Γνωρίζει ότι το δίκαιο υπόκειται σε συνεχείς αλλαγές και ακόμα και αν της είναι αδύνατον να αποτυπώσει πλήρως το «γίγνεσθαι» αυτών, βρίσκεται σε συνεχή επαγρύπνηση προκειμένου να τις αποτυπώσει στο μέλλον. Δίνει στους συγκριτικόλόγους την δυνατότητα να ακολουθήσουν την κίνηση της ζωής στο δίκαιο. Σημειώνεται ότι και για τον Nietzsche και για τον Kierkegaard, η επανάληψη δεν συνιστά μια αφηρημένη ιδέα. Συνιστά το όνομα για την κίνηση της ζωής³⁹⁷. Στο έργο του Nietzsche, η κίνηση αυτή συνδέεται με τις ιδέες του Ηράκλειτου³⁹⁸, ενώ στο έργο του Kierkegaard

(απο κοινού με τον Michel Foucault) στο: *Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche* - καθώς και σ' αυτό του Pierre Klossowski – «Ο Νίτσε και ο φαύλος κύκλος» (*Nietzsche et le cercle vicieux*)- πιστώνεται σε μεγάλο βαθμό η αποκατάσταση του φιλοσοφικού έργου του Nietzsche και η επαναπόσληψη αυτού στην Γαλλία. Μετά την δημοσίευση αυτών των έργων μια ολόκληρη νέα γενιά μελετούσε τον Nietzsche με διαφορετικό τρόπο. Χαρακτηριστικές είναι οι εξής δημοσιεύσεις που ακολούθησαν: Jean-Michel Rey, *L' enjeu des signes, Seuil, Paris, 1971*, Bernard Pautrat, *Versions du Soleil, Seuil, Paris, 1971*, Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore, Payot, Paris, 1972*. Ειδικότερα, ο Gilles Deleuze και ο Michel Foucault ήθελαν να διορθώσουν τις παρερμηνείες του έργου του Nietzsche που είχαν προέλθει από την αδελφή του Elisabeth. Η αδελφή του -έχουσα η ίδια απολυταρχικές αντιλήψεις- καλλιέργησε μια εικόνα του Nietzsche ως αντισημίτη και προδρόμου του ναζισμού. Η εικόνα του αυτή που προέβαλε ήταν κατά τον Deleuze και κατά τον Foucault μια εικόνα «αντι-νιτσεική *par excellence*». Σημειώνουν δε, ότι ο εντοπισμός «καταδικασμένων» συγγραφέων δεν είναι δυσχερές. Μπορούν να εντοπιστούν από τρία χαρακτηριστικά: α. ένα έργο το οποίο έχει παραποιηθεί, β. κακόπιστους συγγενείς που παρεμβαίνουν σε μεταθανάτιες δημοσιεύσεις, γ. από το μυστήριο του βιβλίου, ένα βιβλίο του οποίου τα μυστικά προσμένονται αενάως. Οι ως άνω φιλόσοφοι θεωρείται ότι κατόρθωσαν να αποκαταστήσουν το φιλοσοφικό credo του Nietzsche, βλ. Gilles Deleuze, Michel Foucault, Introduction Générale στο: *Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1967, 561, 561επ., François Dosse, Gilles Deleuze & Felix Guattari. *Interesting Lives*, Columbia University Press, New York, 2010, 133, 134.

³⁹⁶ Ο Søren Kierkegaard δημοσιεύει το έργο του, *Επανάληψη* το 1843 με το ψευδώνυμο Constantin Constantius. Το ψευδώνυμο, που επέλεξε ο Kierkegaard έχει αποτελέσει αντικείμενο πολλών ερμηνειών. Η επιλογή του δεν είναι σε καμία περίπτωση τυχαία. Ενδιαφέρουσα είναι η άποψη σύμφωνα με την οποία το ψευδώνυμο συνιστά το ίδιο μια επανάληψη. Ενώ, παράλληλα σημειώνεται ότι περιγράφει την ένταση ανάμεσα σε κάτι «σταθερό» (constant) (του στοιχείου που επαναλαμβάνεται) και σε κάτι που βρίσκεται σε κίνηση (η ίδια η επανάληψη). Σύμφωνα με μια άλλη άποψη, το όνομα μπορεί να αναφέρεται σε κάποιον που αποζητά τη σταθερότητα και όχι σε κάποιον που την έχει κατορθώσει, βλ. Edward F. Mooney, *Repetition: Getting the world back* στο: *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Alastair Hannay, Gordon D. Marino, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 282, 285.

³⁹⁷ Βλ. James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, New York, 1997, 34.

³⁹⁸ Ο Friedrich Nietzsche υποστηρίζει ότι η ιδέα της αιώνιας επιστροφής...θα μπορούσε να έχει εκφραστεί από τον Ηράκλειτο, βλ. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* στο: *The Philosophy of Nietzsche*, The Modern Library, New York, 1954, 809, 869.

συνδέεται με την Αριστοτελική κίνηση του γίνεσθαι, η οποία θεωρείται ότι συνιστά «καθήκον της ελευθερίας»³⁹⁹.

Η επανάληψη συνιστά μια δυναμική διαδικασία. Η ροή της είναι κυκλική. Ο κύκλος της ωστόσο είναι «έκκεντρος σε σχέση με ένα πάντα αποκεντρωμένο κέντρο»⁴⁰⁰. Αυτός ο κύκλος στην δική του ιστορική πιθανότητα θα επιτρέψει την παραγωγή κάποιας ελλειπτικής μετατόπισης του σημείου, από το οποίο ξεκίνησε. Η μετατόπιση αυτή θεωρείται ότι θα μπορέσει να συμβάλει στην ανάδειξη κανονιστικών δυνάμεων που αναπτύχθηκαν, πέρα από το κέντρο.

Η σημαντικότερη συνεισφορά της προσέγγισης των συγκρίσεων δικαίων ως μερών μιας διαρκούς διαδικασίας επανάληψης έγκειται ακριβώς σ' αυτό το γεγονός. Θεωρείται ότι με την κίνηση της επανάληψης μπορεί να αναδειχθεί η δικαιοσύνη και να φανερωθούν μορφές δικαίου που αναπτύχθηκαν πέρα από το κράτος. Η επανάληψη συνιστά την αναγκαία συνθήκη για την ανάδειξη της ετερότητας -αν και σε άλλο πλαίσιο- για τον Jacques Derrida⁴⁰¹. Στο έργο του «*Φαντάσματα του Μαρξ*» (*Spectres of Marx*) τίθεται υπέρ της σύμπτωσης της επανάληψης και της ανάδειξης της ετερότητας. Υποστηρίζει χαρακτηριστικά: «επανάληψη και πρώτη φορά: αυτό είναι ίσως το ερώτημα του γεγονότος σαν ερώτημα του φαντάσματος»⁴⁰². Τι είναι όμως το φάντασμα; Σε οντολογικό επίπεδο, το φάντασμα συνίσταται στην φασματική «παρουσία» της απουσίας⁴⁰³. Εν ολίγοις, ο Derrida θεωρεί ότι η επανάληψη μπορεί να επαναφέρει αυτό που ήταν απόν. Ο αναπαραστατικός τρόπος σκέψης, όπως έγινε φανερό, απομάκρυνε από το πεδίο όρασης του συγκριτικολόγου τα μη κρατικά δίκαια με αποτέλεσμα να απουσιάζουν αυτά από τις συγκρίσεις δικαίων. Την απουσία τους αυτή επιχειρεί να αποκαταστήσει η προσέγγιση αυτή.

Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι η επανάληψη δεν αλλάζει τίποτα στα συγκρινόμενα δίκαια. Αλλάζει μόνο κάτι στην αντίληψη εκείνου που επιχειρεί την σύγκριση, του συγκριτικολόγου, όσον αφορά αυτά. Με την κίνηση της επανάληψης, ο συγκριτικολόγος παύει να είναι ο ίδιος *hic et nunc*. Είναι πιθανό να γίνει αυτός

³⁹⁹ Edward F. Mooney, Repetition: Getting the world back στο: *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Alastair Hannay, Gordon D. Marino, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 282, 282

⁴⁰⁰ Gilles Deleuze, Plato and the Simulacrum (Appendix) στο: Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Continuum, London, 2010, 291, 302

⁴⁰¹ Προκειμένου να συνδέσει την κίνηση της επανάληψης με την ανάδειξη της ετερότητας επινόησε τον νεολογισμό: «επαναληψιμότητα/επαναληπτικότητα» (iterability). Ο Derrida χρησιμοποιεί τον συγκεκριμένο όρο για να περιγράψει την ικανότητα που έχει ένα γραπτό κείμενο να εξακολουθεί να διαβάζεται παρόλο που ο αρχικός αποστολέας και αποδέκτης του δεν είναι πλέον παρόντες. Πρόκειται για την ικανότητα ενός κειμένου να επαναλαμβάνεται σε διαφορετικά πλαίσια και να λαμβάνει διαφορετικά νοήματα, βλ. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, 315, Peter Bornedal, *Speech and System*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 1997, 195, Maria-Daniella Dick, Julian Wolfreys, *The Derrida Wordbook*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, 167.

⁴⁰² Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Routledge, New York, 1994, 10

⁴⁰³ Βλ. Miguel Vatter, Machiavelli, Historical Repetition, and French Philosophies of Difference στο: *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Stephen H. Daniel, ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005, 3, 13.

αμέτρητοι άλλοι. Θα έρθει η στιγμή, όμως, που θα απωλέσει η μνήμη του την κίνηση της επανάληψης. Όπως έχει λεχθεί: η στιγμή στην οποία η αναγκαιότητα της κυκλικής κίνησης αποκαλύφθηκε σ' αυτόν, θα εμφανιστεί στην ζωή του σαν να μην συνέβη ποτέ προηγουμένως⁴⁰⁴. Αυτή η συγκεκριμένη απώλεια της μνήμης είναι εκείνη που διαμορφώνει και το αντικείμενο της παρούσας βούλησης του συγκριτικολόγου. Η παρούσα αποτύπωση του αντικειμένου του -των συγκρινόμενων δικαίων- δημιουργείται μόνο με την απώλεια όλων των υπόλοιπων εκφάνσεων τους που του φανερώθηκαν και δεν επέλεξε να αποτυπώσει. Η δυνατότητα, ωστόσο, μεταγενέστερων επαναλήψεων εκ μέρους του καθιστά δυνατή την «απελευθέρωση» και άλλων εκδηλώσεών τους που του είχαν διαφύγει. Η επανάληψη φέρνει σαν αναγκαιότητα την πραγματοποίηση όλων των πιθανών εκφάνσεων. Συνάγεται, έτσι, ότι ο επαναληπτικός χαρακτήρας των συγκρίσεων δικαίων είναι σε θέση να αποτυπώσει τόσο την κίνηση όσο και το εύρος των συγκρινόμενων δικαίων.

Γίνεται αντιληπτό, ότι η προσέγγιση των συγκρίσεων δικαίων ως μερών μιας αέναης διαδικασίας επανάληψης μπορεί να φέρει εξιλέωση⁴⁰⁵ και δικαιοσύνη⁴⁰⁶, όσον αφορά την αποτύπωση των συγκρινόμενων δικαίων. Η δικαιοσύνη συνδέεται αναπόσπαστα με την επανάληψη. Όπως ο Emmanuel Levinas είχε υποστηρίξει, «δικαιοσύνη είναι πάντα μια επανάληψη δικαιοσύνης και η προσδοκία μιας καλύτερης δικαιοσύνης»⁴⁰⁷. Η επανάληψη θα δώσει την δυνατότητα να επιστρέψει αυτό που είχε χαθεί, τα μη κρατικά δίκαια, σ' έναν απροσδόκητο χρόνο.

⁴⁰⁴ Βλ. Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, 59.

⁴⁰⁵ Ο Søren Kierkegaard επισημαίνει σχετικά ότι: «η επανάληψη...θα έρθει η ώρα να σημαίνει εξιλέωση», βλ. Søren Kierkegaard, Έγγραφο IV B 120 στο: *Kierkegaard's Writings VI: Fear and Trembling. Repetition* (Howard V. Hong, Edna H. Hong, eds.), Princeton University Press, Princeton, 1983, 324, 324.

⁴⁰⁶ Ο Gilles Deleuze αναφέρεται στην αιώνια επιστροφή: «ως νόμο του γίνεσθαι, ως δικαιοσύνη και ως είναι», βλ. Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* (Nietzsche et la philosophie), εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2018 (Presses Universitaires de France, Paris, 1962), 50.

⁴⁰⁷ Emmanuel Levinas, *Uniqueness. Entre nous. Thinking-of-the-Other*, Columbia University Press, New York, 1998, 196

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια

*Ex Africa semper aliquid novi*⁴⁰⁸

Οι περισσότερες συγκρίσεις δικαίων που αφορούν (και) τα αφρικανικά δίκαια τείνουν να περιορίζουν το πεδίο της έρευνάς τους στα επίσημα αναγνωρισμένα, κρατικά δίκαια που τα αφρικανικά κράτη υιοθέτησαν μετά την ανεξαρτησία τους. Στην πλειονότητά τους οι συγκριτικολόγοι αποφεύγουν να αναφερθούν στον ρόλο που τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια εξακολουθούν να διαδραματίζουν στην σύγχρονη αφρικανική δικαιοκή πρακτική. Αν αφήνουν χώρο σ' αυτά, θα είναι μόνο για να αναφερθούν στους τρόπους με τους οποίους θα μπορούσαν να ενσωματωθούν στην κρατική έννομη τάξη.

Το αποτέλεσμα αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι οι συγκριτικολόγοι μελετούν κατά κύριο λόγο την διαδικασία απονομής δικαιοσύνης στα επίσημα, κρατικά δικαστήρια των αφρικανικών κρατών. Λαμβάνοντας ο συγκριτικολόγος υπόψη μόνο τον κρατικό τρόπο επίλυσης των διαφορών παίρνει την θέση ότι δίκαιο είναι αποκλειστικά ό, τι συμβαίνει σ' αυτόν. Η επιλογή του αυτή, ωστόσο, μπορεί να του προσφέρει μόνο μια μερική θέαση της κανονιστικότητας καθώς ο επίσημος τρόπος επίλυσης των διαφορών μπορεί να διαφέρει από την πρακτική των ανθρώπων. Παρήχθησαν, έτσι, συγκρίσεις δικαίων που αποτελούσαν αναπαραστάσεις των αφρικανικών δικαίων και οι οποίες δεν είχαν παρά μόνο μια μερική αντιστοιχία με την δικαιοκή εμπειρία. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι οι εν λόγω συγκρίσεις ανταποκρίνονταν μόνο στις προθέσεις της Δύσης, η οποία επεδίωκε να αποτυπώσει αυτό που εξ αρχής είχε αποφασίσει να αναζητήσει ή/ και να διαμορφώσει.

Οι ρίζες αυτής της προσέγγισης μπορούν να αναζητηθούν στις «ολοκληρωτικές τάσεις της ευρωκεντρικής παραγωγής της γνώσης» (totalizing tendencies of eurocentric production of knowledge)⁴⁰⁹, οι οποίες θέτουν το κράτος-έθνος, τους θεσμούς και το δίκαιό του ως σημεία αναφοράς για την έρευνα.

⁴⁰⁸ Η ρήση αυτή αποδίδεται κατά γενική ομολογία στον Αριστοτέλη. Έγινε, ωστόσο, γνωστή στην λατινική της εκδοχή, όπως αυτή αποτυπώθηκε από τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο και μετέπειτα από τον Έρασμο. Ειδικότερα, ο Ρωμαίος συγγραφέας και φυσικός φιλόσοφος, Πλίνιος ο Πρεσβύτερος (23-79 μ.Χ.) θεωρείται ότι ήταν εκείνος που την μετέφερε πρώτος στα λατινικά. Στο έργο του, «*Φυσική Ιστορία*» (*Historia Naturalis*) παραθέτει το «Graeciae dictum, semper aliquid novi Africanum adferre», ήτοι «την ελληνική ρήση, ότι η Αφρική πάντα δημιουργεί κάτι νέο». Ο Ολλανδός θεολόγος Έρασμος (Desiderius Erasmus Roterodamus) (1466-1536 μ.Χ.) ωστόσο ήταν εκείνος ο οποίος καθιέρωσε στο έργο του *Adagia* -μια συλλογή ελληνικών και λατινικών παροιμιών- την εκδοχή εκείνη με την οποία έχει μείνει γνωστή και αναφέρεται εν προκειμένω, βλ. Harvey M. Feinberg, Joseph B. Solodow, Out of Africa, 43 *Journal of African History* 2002, 255, 258-9.

⁴⁰⁹ Balakrishnan Rajagopal, Locating the third world in cultural geography, 15 *Third World Legal Studies* 1998-1999, 1, 4

Είναι γεγονός ότι η Αφρική αντιμετωπιζόταν επί μακρόν από τους Ευρωπαίους ως μια ήπειρος που ποτέ «δεν είχε εφεύρει κάτι αλλά πάντα λάμβανε ό, τι χρειαζόταν από άλλους»⁴¹⁰. Η πεποίθηση αυτή, η οποία διαμόρφωθηκε για ευνόητους λόγους κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας, συνεχίζει να επηρεάζει την προσέγγισή της εν γένει αλλά και του δικαίου της εν είδει. Ακόμα και μια απλή, ανθρώπινη, πνευματική δραστηριότητα, όπως αυτή της διαμόρφωσης δικαίου, θεωρείται ότι εισήχθη στην Αφρική. Πρόκειται για μια από αυτές τις υποθέσεις για την Αφρική που έχει διαιωώσει τον «μύθο ότι η Αφρική δεν είχε (-κατ' ουσίαν-) δίκαιο»⁴¹¹ πριν από την «συνάντησή» της με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Ο μύθος αυτός συνεχίζει να την ακολουθεί καθώς θεωρείται ότι η μόνη μορφή δικαίου σ' αυτήν αποτελούν τα επίσημα, κρατικά δίκαια που αυτή κληρονόμησε από την αποικιοκρατία. Πώς, όμως, θα μπορούσε να αποτραπεί η σύγκριση των αφρικανικών δικαίων να συνεχίσει να βασίζεται σε μια τέτοια παρανόηση;

Η έρευνα των αφρικανικών δικαίων δεν μπορεί να βασίζεται σε μια «κρατικό-προσανατολισμένη έννοια δικαίου» (state-oriented concept of law) από την οποία άλλοι τρόποι κανονιστικότητας παρεμποδίζονται⁴¹². Προς τούτο, ο εντοπισμός και η μελέτη των αφρικανικών δικαίων δεν μπορεί να εξακολουθεί να στηρίζεται μόνο στην μελέτη των επισήμως αναγνωρισμένων θεσμών. Θα πρέπει να διευρυνθεί το πεδίο της έρευνας και με την λήψη υπόψη του τι θεωρούν ως δίκαιο εκείνοι οι οποίοι διέπονται από αυτό⁴¹³.

Έχει υποστηριχθεί ότι στην Αφρική: «από την εμπειρική απόδειξη, είναι εμφανές ότι οι περισσότεροι άνθρωποι εκλαμβάνουν το αυτόχθονο δίκαιό τους πολύ σοβαρά»⁴¹⁴. Η μελέτη της ζώσας αφρικανικής δικαϊκής πρακτικής αποδεικνύει ότι τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια εξακολουθούν να εφαρμόζονται ευρέως.

⁴¹⁰ Οι ακόλουθοι στίχοι από το ποίημα, «Τετράδιο Επιστροφής στη Γενέθλια Χώρα» (*Cahier d' un retour au pays natal*) που έγραψε ο γνωστός ποιητής από την Μαρτινίκα Aimé Césaire αποτυπώνουν αυτή την επί σειρά ετών κρατούσα πεποίθηση: «Ζήτη σε εκείνους που ποτέ δεν επινόησαν κάτι/ Σε εκείνους που ποτέ δεν ανακάλυψαν κάτι/ Σε εκείνους που ποτέ δεν κατέκτησαν κάτι!» (Hurray for those who never invented anything/ For those who never explored anything/ For those who never conquered anything!), βλ. Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land (Cahier d' un retour au pays natal)* παρατίθεται στο: Ali A. Mazrui, *The Political Sociology of the English Language. An African Perspective*, Mouton, The Hague, Paris, 1975, 186.

⁴¹¹ Effa Okupa, *International bibliography of African customary Law: ius non scriptum*, LIT, Hamburg & International African Institute, London, 1998, x

⁴¹² Thomas Duve, *Global Legal History-A Methodological Approach*, Max Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series 2016-04, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2781104 (Ημερομηνία πρόσβασης: 01.06.2019), 1, 13

⁴¹³ Όπως επισημαίνει ο επίτιμος καθηγητής της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημιακού Κολλεγίου του Λονδίνου (University College London), William Twining: «η κατανόηση του δικαίου περιλαμβάνει την λήψη υπόψη της “πραγματικότητας” εκείνων που έχουν εξουσία πάνω σ' αυτό και εκείνης όσων υπόκεινται σ' αυτό καθώς και πολλών άλλων πέραν αυτών. Η κατανόηση του δικαίου απαιτεί πολλαπλούς φακούς», βλ.: William Twining, *Globalization and Legal Theory*, Butterworths, London, 2000, 135.

⁴¹⁴ Effa Okupa, *International bibliography of African customary Law: ius non scriptum*, LIT, Hamburg & International African Institute, London, 1998, xiii

Η μελέτη των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων είναι εξαιρετικά σημαντική κατά τις συγκρίσεις δικαίων που αφορούν τα αφρικανικά δίκαια. Κι αυτό γιατί, πέραν του ότι οι σύγχρονες έννομες τάξεις των αφρικανικών κρατών αναγνωρίζουν -υπό περιορισμούς- τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, αυτά συνεχίζουν να διαδραματίζουν εξέχοντα ρόλο στην ζώσα δικαιοκή εμπειρία.

Η παρούσα έρευνα επικεντρώνεται στην μελέτη των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων της υποσαχάριας Αφρικής. Παρατηρείται ότι γίνεται αναφορά στα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια στον πληθυντικό. Κι αυτό γιατί, στην υποσαχάρια Αφρική παρατηρείται μια πληθώρα αυτόχθονων δικαίων. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια δεν αποτελούν ένα αρραγές σύνολο. Χαρακτηρίζονται από έναν εγγενή πλουραλισμό. Επί παραδείγματι, υπολογίζεται ότι μόνο στο κράτος του Κονγκό υπάρχουν περί τα 8.000 νομικά συστήματα⁴¹⁵. Το γεγονός αυτό πέραν της δυσκολίας που μπορεί να συνεπάγεται όσον αφορά την αποτύπωσή τους, καθιστά την έρευνά τους πολύτιμη. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι συνιστούν ένα «εργαστήριο» για το Συγκριτικό δίκαιο.

Εν προκειμένω, θα μελετηθούν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια σε συνάρτηση με τις «επιστρωματώσεις» (stratifications) τις οποίες δέχτηκαν στο πέρασμα των χρόνων. Πρώτος ο διαπρεπής Αφρικανός νομικός, πρώτος πρόεδρος του Ανώτατου Δικαστηρίου της Σενεγάλης και πρώην δικαστής του Διεθνούς Δικαστηρίου Δικαιοσύνης, Keba M' Baye είχε αναφερθεί στην επιστρωμάτωση των αφρικανικών δικαίων⁴¹⁶. Στην συνέχεια, ο Ιταλός συγκριτολόγος Rodolfo Sacco αναφέρθηκε και προέκρινε τη «στρατογραφική ανάλυση» (analyse stratigraphique) του πολιτισμού και ειδικότερα του δικαίου της Αφρικής. Η ανάλυση αυτή δείχνει την παρουσία ενός πρώτου παραδοσιακού αφρικανικού στρώματος, ενός δεύτερου στρώματος συνδεδεμένου με την μουσουλμανική θρησκεία, ενός τρίτου εισαγόμενου από Ευρωπαίους και τέλος, ενός στρώματος διαμορφωμένου από την ανεξαρτησία και έπειτα⁴¹⁷. Η Αφρική δεν είναι απλώς το αποτέλεσμα μιας επικάλυψης πολιτιστικών στρωμάτων που διαδέχτηκαν το ένα το άλλο με διαχρονικό τρόπο και οδήγησαν σε ένα ενοποιημένο αποτέλεσμα. Εξάλλου στην διαδικασία της επιστρωμάτωσης, ένα πολιτιστικό ή νομικό σύστημα που επιβάλλεται σ' ένα άλλο δεν το ακυρώνει, αντ' αυτού συνυπάρχει, επίσημα ή ανεπίσημα μ' αυτό⁴¹⁸. Η σύγχρονη αφρικανική εμπειρία στην οποία αντικρουόμενα πολιτιστικά και νομικά συστήματα εξακολουθούν να συνυπάρχουν μ' έναν σύγχρονο τρόπο, το επιβεβαιώνει. Ο Κενυάτης καθηγητής Πολιτικών Επιστημών, Ali Mazrui είχε υποστηρίξει σχετικά ότι οι Αφρικανοί έχουν

⁴¹⁵ Βλ. Rodolfo Sacco, *Le droit africain. Anthropologie et droit positif*, Dalloz, Paris, 2009, 73.

⁴¹⁶ Βλ. Keba M' Baye, *The African Conception of Law* στο: *International Encyclopedia of Comparative Law. Τόμος II: The Legal Systems of the World: Their Comparison and Unification. Κεφάλαιο I: The Different Conceptions of the Law* (René David, Geoffrey Sawer, Imre Szabó, Hassan Afchar, John Duncan Martin Derrett, Krishnamurthy Iyer, Yoshiyuki Noda, Keba M' Baye, eds.), J.C.B. Mohr, Tübingen & Mouton, The Hague, 1975, 138, 151.

⁴¹⁷ Βλ. Rodolfo Sacco, *Le droit africain. Anthropologie et droit positif*, Dalloz, Paris, 2009, 70.

⁴¹⁸ Βλ. Laura Nader, Elisabetta Grande, *Current Illusions and Delusions about Conflict Management-In Africa and Elsewhere*, 27 *Law and Social Inquiry* 2002, 573, 586.

μια τριπλή κληρονομιά - αυτόχθονης, ισλαμικής και ευρωπαϊκής κοινωνικότητας⁴¹⁹, η οποία εξακολουθεί να είναι παρούσα.

Ως εξ όλων των αναφερομένων στο παρόν κεφάλαιο θα μελετηθούν: α. τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας, β. οι δικαιοκτικές επιρροές που αυτά δέχτηκαν από το ισλάμ και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, γ. η διαμόρφωση των κρατικών αφρικανικών δικαίων μετά την ανεξαρτησία καθώς και ο σύγχρονος ρόλος που έχουν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια στην ανεπίσημη σφαίρα της αφρικανικής δικαιοκτικής πρακτικής. Επισημαίνεται ότι η αναφορά σε αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια σ' όλες τις ως άνω περιόδους, δεν συνεπάγεται την θεώρησή τους ως στατικών και αμετάβλητων. Τα δίκαια αυτά, όπως θα γίνει φανερό στις ακόλουθες ενότητες, προσέλαβαν διαφορετικές μορφές στο πέρασμα των χρόνων.

Είναι σημαντικό τέλος να σημειωθεί ότι λόγω του εγγενούς πλουραλισμού από τον οποίο χαρακτηρίζονται είναι σχεδόν αυτονόητο ότι είναι απίθανο να αποφευχθεί η διατύπωση περιγραφών που κατατείνουν σε γενικές τάσεις. Όπως έχει λεχθεί, ακόμα και «ογκώδεις μονογραφίες θα ήταν ανεπαρκείς προς το καθήκον της περιγραφής της ποικιλομορφίας»⁴²⁰ των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων.

A. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας

Είναι εξαιρετικά δύσκολο να παρασχεθεί μια «εσωτερική» αφρικανική οπτική όσον αφορά τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας δεδομένων των πολλαπλών εξωτερικών επιρροών που αυτά δέχτηκαν στο πέρασμα των χρόνων⁴²¹. Οι περισσότερες μελέτες που αναφέρονται σ' αυτά προέρχονται από εμπειρικά δεδομένα που συγκεντρώθηκαν από την περίοδο της αποικιοκρατίας και έπειτα. Οι πρώτοι που ασχολήθηκαν με την καταγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων ήταν οι Ευρωπαίοι διοικητές που βρέθηκαν σε περιοχές της Αφρικής. Ενώ, στην συνέχεια το έργο του εντοπισμού και της καταγραφής τους ανέλαβαν ανθρωπολόγοι. Γίνεται αντιληπτό ότι οι μελέτες αυτές έλαβαν χώρα σε μια εποχή όπου τα δίκαια αυτά είχαν ήδη αλλάξει κατόπιν παρεμβάσεων⁴²² και από ανθρώπους που δεν είχαν εξοικείωση μ' αυτά.

Αν κάτι μπορεί να λεχθεί με βεβαιότητα είναι ότι σε κάθε αφρικανική κοινωνία δεν υπήρχε μόνο ένα δίκαιο αλλά περισσότερα. Υπήρχαν πολλές «σφαίρες δικαίου» -η οικογένεια, το χωριό, η φυλή καθώς και συνεταιρισμοί- οι οποίες αλληλεπιδρούσαν

⁴¹⁹ Βλ. Ali A. Mazrui, *The Africans. A Triple Heritage*, Little brown and Company, New York, 1986, 239.

⁴²⁰ Uwe Kischel, *Comparative Law*, Oxford University Press, Oxford, 2019, 631

⁴²¹ Βλ. Thomas W. Bennett, *Customary Law in South Africa*, Juta and Company, Cape Town, 2004, 1.

⁴²² Την παρατήρηση αυτή έκανε ο επίτιμος καθηγητής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο της Λειψίας, Franz von Benda Beckmann αναφερόμενος στην αποτύπωση της αυτόχθονης πολιτικής οργάνωσης, βλ. Franz von Benda-Beckmann, *Some Comments on the Problems of Comparing the Relationship between traditional and state systems of administration of justice in Africa and Indonesia*, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 165, 170.

μεταξύ τους αλλά ήταν παράλληλα και ανεξάρτητες. Η εν λόγω μελέτη δεν φιλοδοξεί να αποτυπώσει πλήρως το δίκαιο σε κάθε μία από τις ως άνω «σφαίρες». Επιδιώκει να προσεγγίσει το δίκαιο στην ευρύτερη «σφαίρα», εκείνη της φυλής. Δεδομένου, ωστόσο, ότι κάθε φυλή είχε το δικό της δίκαιο το σύνολο των οποίων είναι αδύνατον να αποτυπωθεί, η παρούσα έρευνα είναι προσανατολισμένη στην αποτύπωση κάποιων γνωρισμάτων που μοιράζονταν όλα. Πιο συγκεκριμένα, στην ενότητα αυτή θα γίνει αναφορά: α. στις αφρικανικές κοινωνικές και πολιτικές κοσμοθεωρίες, η μελέτη των οποίων είναι καθοριστική για την κατανόηση του δικαίου, β. στο γενικό πνεύμα από το οποίο διέπονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, γ. στους βασικούς άξονές τους και τέλος δ. στην διαδικασία της επίλυσης των διαφορών στις αφρικανικές κοινωνίες.

α. Κοινωνικές και πολιτικές κοσμοθεωρίες

Στις αφρικανικές κοινωνίες υπήρχε και εξακολουθεί να υπάρχει μια «αίσθηση του ανήκειν σ' ένα οργανικό σύνολο, είτε αυτό είναι η οικογένεια, είτε αυτό είναι η φυλή, είτε αυτό είναι η καταγωγή, είτε αυτό είναι μια εθνική ομάδα»⁴²³. Κάθε άτομο ανήκει σε περισσότερες ομάδες. Εάν δεν γνωρίζουμε σε ποιες ομάδες ανήκει, δεν μπορούμε να καταλάβουμε πώς «ενεργοποιούνται» τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις του. Εκτός από τις ομάδες στις οποίες το άτομο ανήκει από την γέννησή του -η οικογένεια, η φυλή- υπάρχουν και άλλες μορφές ομάδων στις οποίες εντάσσεται σε μεταγενέστερο στάδιο της ζωής του -οι «ηλικιακές ομάδες» (age groups/ classes d' âge)⁴²⁴ και οι «μυστικές κοινότητες» (secret societies/ sociétés secrètes)⁴²⁵.

⁴²³ Claude Ake, *The African Context of Human Rights*, 34 *Africa Today* 1987, 5, 9

⁴²⁴ Πρόκειται για ομαδοποιήσεις των ατόμων με κριτήριο την ηλικία. Υπάρχουν, όπως είναι φανερό, διαφορετικές «ηλικιακές ομάδες» σε κάθε φυλή, κάθε μια από τις οποίες έχει διαφορετικό πεδίο δράσης. Κοινό χαρακτηριστικό όλων είναι ότι λειτουργούν ως «σχολεία δια βίου μάθησης» στα οποία εκτός από τεχνικές γνώσεις μεταδίδονται και οι κοινοτικές αξίες. Από εκεί και πέρα οι δραστηριότητές τους διαφοροποιούνται. Κάποιες από αυτές παρέχουν οικονομική βοήθεια στους έχοντες ανάγκη. Κάποιες από αυτές οργανώνουν θρησκευτικές τελετές. Σε κάποιες άλλες τα μέλη παρέχουν τις υπηρεσίες τους προς το κοινό καλό -π.χ. διατήρηση των αποθεμάτων νερού, καθαρισμός των θάμνων. Ενώ τέλος, άλλες προετοιμάζουν τα μέλη τους να γίνουν πολεμιστές, βλ. Shmuel Noah Eisenstadt, *African Age Groups: A Comparative Study*, 24 *Journal of the International African Institute* 1954, 100, 105 επ..

⁴²⁵ Οι «μυστικές κοινότητες» επιτελούσαν και εξακολουθούν να επιτελούν πολλαπλές λειτουργίες στο πλαίσιο των φυλών: παρέχουν ηθικές κατευθύνσεις στα μέλη τους, προστατεύουν τους έχοντες ανάγκη, ασχολούνται με το εμπόριο μεταξύ των φυλών, αναλαμβάνουν την εκπαίδευση των νέων ενώ κάποιες από αυτές αναλαμβάνουν και την επίλυση διαφορών που έχουν ανακύψει μεταξύ των μελών της φυλής. Θεωρείται ότι μέσω αυτών εξασφαλίζεται η ευζωία όλης της φυλής. Τα άτομα εισέρχονται σ' αυτές κατά την περίοδο της εφηβείας τους κατόπιν συχνά περίπλοκων τελετών μύησης. Εκείνοι οι οποίοι δεν επιθυμούν για οποιονδήποτε λόγο να εισέλθουν σ' αυτές τιμωρούνται συχνά με εξοστρακισμό -μια από τις πλέον επονειδιστές τιμωρίες. Υπάρχουν πολλές μυστικές κοινότητες κατά μήκος της Αφρικής. Μια εκ των αρχαιότερων -η απαρχή της οποίας τοποθετείται στο 1000 μ.Χ.- είναι η μυστική κοινότητα «Ρογο». Πρόκειται για μια μυστική κοινότητα αρρένων, η οποία υπάρχει ακόμα στην Σιέρα Λεόνε, στην Λιβερία και στην Γουινέα. Η αντίστοιχη μυστική κοινότητα θηλέων με εξίσου μακρά παράδοση είναι η «Sande», βλ. Jeffrey E. Anderson, *Conjure in African American Society*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2005, 47. Η μυστική κοινότητα «Ogboni» -η οποία εντοπίζεται μέχρι σήμερα στις φυλές των Yoruba στην Νιγηρία, το Μπενίν, το Τόγκο και την Ακτή του Ελεφαντοστού- εκτός από θρησκευτικές αρμοδιότητες είχε και έχει και δικαιοδοτικές, βλ. Robert Layton, *The Anthropology of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 68-9.

Το γεγονός αυτό αναδεικνύει ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των αφρικανικών κοινωνιών: το κέντρο αυτών δεν είναι το άτομο αλλά η κοινότητα στην οποία αυτό ανήκει⁴²⁶. Το άτομο ταυτοποιείται και προσδιορίζεται μέσα από την κοινότητα στην οποία ανήκει και δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό παρά μόνο στο εσωτερικό της. Όπως έχει λεχθεί στην Αφρική «ένα άτομο είναι ένα άτομο μέσω άλλων ατόμων»⁴²⁷. Η κοινότητα και το άτομο δεν αποτελούν δύο ξεχωριστές πραγματικότητες αλλά μια και μόνη αλήθεια⁴²⁸.

Κάθε μέλος της κοινότητας «προσδοκάται να αντιλαμβάνεται εαυτόν σαν ένα αναπόσπαστο μέρος του συνόλου και να διαδραματίζει ένα κατάλληλο ρόλο προς τον σκοπό της επίτευξης του κοινού καλού»⁴²⁹. Ο θεολόγος από την φυλή των Igbo, Pantaleon Iroegbu έχει υποστηρίξει σχετικά ότι: «ο σκοπός της ζωής μας είναι η παροχή των υπηρεσιών μας προς την κοινότητα»⁴³⁰.

Ένας όρος, ο οποίος συμπυκνώνει με μοναδικό τρόπο την σημασία και την δύναμη που έχει η κοινότητα στον προσδιορισμό του ατόμου, είναι το Ubuntu⁴³¹. Το Ubuntu αποτελεί μια επί της ουσίας αμετάφραστη λέξη⁴³², ενώ ταυτόχρονα δεν υπάρχει μια συγκεκριμένη έννοια που να αντιστοιχεί σ' αυτή. Αποτελεί ένα πολύσημο όρο. Όπως έχει λεχθεί: κάθε φορά που γίνεται αναφορά στην λέξη «Ubuntu», αυτή έχει και διαφορετική σημασία καθοριζόμενη κάθε φορά από το «συγκείμενό» της⁴³³.

⁴²⁶ Αυτή είναι και μια σημαντική τους διαφορά από τις δυτικές κοινωνίες. Ο Νιγηριανός ποιητής και επίτιμος καθηγητής Φιλοσοφίας στο Wellesley College, Ifeanyi Menkiti έχει επισημάνει σχετικά ότι «ενώ η αφρικανική οπτική (της κοινωνίας) ... κινείται από την κοινωνία προς τα άτομα, η δυτική οπτική κινείται αντ' αυτού από τα άτομα προς την κοινωνία», βλ. Ifeanyi A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Court* στο: *African Philosophy. An Introduction* (Richard A. Wright, ed.), University Press of America, New York, 1984, 171, 180. Ωστόσο παρότι είναι πλέον ευρώς γνωστό ότι στην Αφρική «οι κοινοτικές και τοπικές διαστάσεις υπερισχύουν αυτών του ατόμου... η παρατήρηση αυτή έχει σπάνια αναπτυχθεί εννοιολογικά ή αναλυτικά. Εάν συζητείται δε, είτε υποβιβάζεται στο ζήτημα της εθνότητας... είτε αντιμετωπίζεται ως απομεινάρι από παραδόσεις που γρήγορα (ακόμα και αν, στην πραγματικότητα, όχι και τόσο γρήγορα) εξαφανίζονται. Και στις δύο περιπτώσεις, η υπόθεση είναι ότι τέτοιες κοινοτικές πλευρές δεν είναι παρά στάσεις σε μια παγκόσμια διαδικασία ανάπτυξης που οδηγεί σε συγκλίνουσες μορφές εξατομίκευσης», βλ. Patrick Chabal, *Africa. The Politics of Suffering and Smiling*, University of KwaZulu-Natal Press, Pietermaritzburg, 2009, 36.

⁴²⁷ Desmond Tutu, *No Future without Forgiveness*, Random House, New York, 1999, 35

⁴²⁸ Βλ. Léonard Matala-Tala, *L'ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne*, 31 *Civitas Europa* 2013, 239, 249.

⁴²⁹ Segun Gbadegesin, *African Philosophy. Traditional Yoruba philosophy and contemporary African realities*, Peter Lang, New York, 1991, 65

⁴³⁰ Pantaleon Iroegbu, *Beginning, purpose and end of life* στο: *Kpim of morality: Ethics, General, Special, Professional* (Pantaleon Iroegbu, Anthony Echekwube, eds.), Heinemann Educational Books, Ibadan, 2005, 440, 442

⁴³¹ Ο συγκεκριμένος όρος χρησιμοποιείται εν προκειμένω, ως παράδειγμα, προκειμένου να καταδειχθεί η σημασία της κοινότητας στην διαμόρφωση του ατόμου. Δεν αποτελεί έναν όρο, ο οποίος εντοπίζεται στο σύνολο της αφρικανικής ηπείρου.

⁴³² Βλ. Drucilla Cornell, *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*, Fordham University Press, New York, 2014, 13.

⁴³³ Βλ. Hanneke Stuit, *Ubuntu Strategies. Constructing Spaces of Belonging in Contemporary South African Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2016, 7.

Η προέλευση της λέξης «Ubuntu» μπορεί να αναζητηθεί στις γλώσσες των Bantu της Νότιας Αφρικής. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζεται ότι το Ubuntu είναι μια λέξη των Zulu η οποία απομονώθηκε από την παροιμία τους: «umuntu ngumuntu ngabantu, motho ke motho ba batho ba bangwe». Η παροιμία αυτή κυριολεκτικά σημαίνει ότι: «ένας άνθρωπος είναι άνθρωπος χάρη σε άλλα ανθρώπινα όντα». Η πρώην δικαστής του Συνταγματικού Δικαστηρίου της Νοτίου Αφρικής, Yvonne Mokgoro έχει εξηγήσει ότι αποτελεί κατ' ουσίαν μια μεταφορά που περιγράφει την ομαδική αλληλεγγύη, η οποία έχει κεντρική σημασία όσον αφορά την επιβίωση της κοινότητας⁴³⁴.

Το Ubuntu, ωστόσο, δεν αποτυπώνει και αντιπροσωπεύει μια απλή μορφή κοινοτισμού. Έχει μια βαθύτερη, υπαρξιακή διάσταση ως όρος για τους Αφρικανούς. Δεν αποτυπώνει μόνο την αλληλεξάρτηση που υπάρχει μεταξύ των ατόμων της κοινότητας αλλά και τον ρόλο της κοινότητας στην διαμόρφωση των ατόμων. Όπως έχει λεχθεί συνοψίζει την πεποίθηση ότι «η διαδικασία με την οποία καθείς γίνεται ένα άτομο, ή με μια πιο ισχυρή διατύπωση, πως δίνεται σε καθέναν η δυνατότητα να γίνει ένα άτομο εν γένει» είναι κάτι το οποίο δεν γίνεται ποτέ σε απομόνωση από τους άλλους⁴³⁵. Μέσω της σύνδεσής τους με τους άλλους, οι άνθρωποι είναι δυνατόν να πραγματώσουν την αληθινή τους ατομικότητα και να εξελιχθούν σε ολοκληρωμένες προσωπικότητες⁴³⁶.

Δεν είναι έτσι τυχαίο ότι πολλοί αναφέρονται στο Ubuntu, ως φιλοσοφία ζωής. Η Yvonne Mokgoro έχει αναφέρει σχετικά ότι το Ubuntu αποτελεί: «μια κοσμοθεωρία των αφρικανικών κοινωνιών και έναν καθοριστικό παράγοντα στην διαμόρφωση των αντιλήψεων που επηρεάζουν την κοινωνική συμπεριφορά»⁴³⁷. Ταυτόχρονα, αποτελεί και πυρήνα της αφρικανικής νομικής παράδοσης. Υποδεικνύοντας την αλληλεξάρτηση που υπάρχει μεταξύ των μελών της κοινότητας, εξηγεί και τον συλλογικό χαρακτήρα της ευθύνης για τις πράξεις εκάστου μέλους.

Πολύ μεγάλη σημασία στις αφρικανικές κοινωνίες είχε η γη. Η γη είχε και εξακολουθεί να έχει μια ιερή διάσταση για τους Αφρικανούς. Αποτελεί σύμφωνα μ' αυτούς, την κατοικία των δυνάμεων και των πνευμάτων. Από εκείνη εκπορεύονται οι θεότητες τους⁴³⁸ και σε εκείνη θεωρείται ότι βρίσκονται οι πρόγονοί τους. Ο ρόλος των

⁴³⁴ Yvonne Mokgoro, Ubuntu and the Law in South Africa, 4 Buffalo Human Rights Law Review 1998, 15, 15

⁴³⁵ Βλ. Drucilla Cornell, Karin van Marle, Exploring Ubuntu: Tentative Reflections στο: Ubuntu and the Law: African Ideals and Post-Apartheid Jurisprudence (Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, eds.), Fordham University Press, New York, 2012, 344, 353.

⁴³⁶ Βλ. Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, Introduction στο: Ubuntu and the Law: African Ideals and Post-Apartheid Jurisprudence (Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, eds.), Fordham University Press, New York, 2012, 1, 3.

⁴³⁷ Yvonne Mokgoro, Ubuntu and the Law in South Africa, 4 Buffalo Human Rights Law Review 1998, 15, 15-16

⁴³⁸ Γι' αυτό και η γη δεν υπόκειται σε (ιδιωτική) οικειοποίηση. Αποτελεί ήδη ιδιοκτησία των θεών, βλ. Jean-Pierre Magnant, Les normes foncières traditionnelles en Afrique noire στο: La terre, l'eau et le droit en Afrique, à Madagascar et à l'Île Maurice (Gérard Conac, Françoise Conac, Mireille Tavernier, eds.), Bruylant, Bruxelles, 1998, 57, 68.

προγόνων είναι καθοριστικός στις αφρικανικές κοινωνίες. Τα τεθνεώτα μέλη της φυλής θεωρούνται ανώτερα από τα ζώντα και είναι εκείνα που καθοδηγούν τα βήματά τους.

Γίνεται αντιληπτό ότι στις αφρικανικές κοινωνίες ο κόσμος των ζώντων συνυπάρχει με τον κόσμο των τεθνεώτων. Συνδυετικό κρίκο μεταξύ των ζώντων και των τεθνεώτων θεωρείται ότι αποτελούν τα πιο ηλικιωμένα μέλη της φυλής. Οι πρεσβύτεροι λειτουργούν ως διαμεσολαβητές μεταξύ αυτών. Αυτός είναι και ο λόγος που χαίρουν μεγάλου γοήτρου σε κάθε φυλή. Ο διαπρεπής Αφρικανός συγγραφέας και εθνολόγος, Amadou Hampâté Bâ σε μια συνδιάσκεψη της Unesco το 1960 είχε αναφέρει σχετικά ότι: «στην Αφρική όταν ένας ηλικιωμένος πεθαίνει, μια βιβλιοθήκη καίγεται»⁴³⁹.

Σχετική με την ως άνω είναι και μια άλλη αντίληψη που μοιράζονταν και εξακολουθούν να μοιράζονται οι αφρικανικές κοινωνίες: η συνύπαρξη του ορατού και του αόρατου κόσμου. Στην Αφρική «δίπλα στο ορατό και εμφανές των πραγμάτων, αντιστοιχεί πάντα μια πλευρά αόρατη και κρυμμένη, η οποία συνιστά την πηγή ή την αρχή τους. Όπως η μέρα προέρχεται από την νύχτα, κάθε πράγμα περιλαμβάνει μια πλευρά εμφανή και μια πλευρά κρυμμένη»⁴⁴⁰. Σημειώνεται ότι ο αόρατος κόσμος θεωρείται ανώτερος του ορατού.

Στην Αφρική πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας υπήρχαν διάφορες μορφές πολιτικής οργάνωσης. Υπήρχαν βασιλεια, κοινωνίες που διοικούνταν από αρχηγούς και άλλες στις οποίες περισσότερα άτομα -συνήθως τα συμβούλια των πρεσβυτέρων- ρύθμιζαν την κοινωνική τάξη. Όταν οι Ευρωπαίοι ήρθαν σε επαφή με την Αφρική απλούστευσαν τα εμπειρικά δεδομένα που βρήκαν εκεί περιγράφοντας τις κοινωνίες που συναντούσαν σε συνάρτηση με τα δικά τους πρότυπα πολιτικής οργάνωσης. Είναι γνωστή η διάκριση που έχει γίνει ανάμεσα σε αφρικανικές κοινωνίες οι οποίες ήταν ακέφαλες και κοινωνίες που είχαν μια κεντρική εξουσία. Πιο συγκεκριμένα, οι ανθρωπολόγοι: Meyer Fortes και Edward E. Evans Pritchard, στο έργο τους «Αφρικανικά Πολιτικά Συστήματα» (*African Political Systems*)⁴⁴¹ το οποίο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1940, υποστήριξαν ότι οι αφρικανικές κοινωνίες διακρίνονταν: α. σε εκείνες οι οποίες είχαν «κεντρική εξουσία, διοικητικό μηχανισμό και δικαστικούς θεσμούς» και β. σε εκείνες οι οποίες χαρακτηρίζονταν από την «απουσία κεντρικής εξουσίας, διοικητικού μηχανισμού και δικαστικών θεσμών»⁴⁴². Στις κοινωνίες με συγκεντρωτική εξουσία θεωρήθηκε ότι ανήκουν μεταξύ άλλων: οι Zulu, οι Tswana, οι Basotho, οι Bemba, οι Togo καθώς και βασιλεια της ανατολικής

⁴³⁹ Παρατίθεται στο: Encyclopedia of African Literature (Simon Gikandi, ed.), Routledge, London, New York, 2003, 59

⁴⁴⁰ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine, Présence africaine*, Paris, 2000, 25-26

⁴⁴¹ Υποστηρίζεται ότι με το εν λόγω έργο, ο Meyer Fortes και ο Edward E. Evans Pritchard «εγκαινίασαν» την συγκριτική ανθρωπολογική μελέτη των πολιτικών συστημάτων στις κατά ορισμένους αποκαλούμενες «απλούστερες» κοινωνίες, βλ. Andrew Brandel, Shalini Randeria, *Anthropological Perspectives on the Limits of the State* στο: *The Oxford Handbook of Governance and Limited Statehood* (Thomas Risse, Tanja A. Börzel, Anke Draude, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2018, 68, 69.

⁴⁴² Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard, *Introduction* στο: *African Political Systems* (Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard, eds.), Routledge, London, New York, 2015, 1, 5

Αφρικής όπως αυτά: της Buganda, του Ankole, του Bunyoro και της δυτικής Αφρικής όπως αυτά: των Yoruba και των Ashanti. Ενώ, στις «κατατμημένες» ή «ακέφαλες» κοινωνίες θεωρήθηκε ότι μεταξύ άλλων ανήκουν: οι Maasai, οι Igbo, οι Ga, οι Kikuyu, οι Nandi, οι Nuer, οι Tiv και οι Sebei.

Νεότερες μελέτες έχουν ασκήσει κριτική στην ως άνω ταξινόμηση. Θεωρήθηκε απλουστευτική και ως εκ τούτου μη αντιπροσωπευτική και ανεπαρκής. Προς επίρρωση τούτου, ο επίτιμος καθηγητής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο του Sussex, Peter C. Lloyd έχει υποστηρίξει ότι ο ορισμός κριτηρίων που προέρχονταν από τις ημέτερες αντιλήψεις για τον προσδιορισμό των αφρικανικών κοινωνιών, όπως η ύπαρξη κεντρικής εξουσίας είχε ως αποτέλεσμα την δημιουργία «διχοτομημένων ζευγαριών» (dichotomized pairs)⁴⁴³, τα οποία πόλωναν τα μέρη ενώ επί της ουσίας οι διαφορές μεταξύ τους δεν ήταν τόσο σημαντικές.

β. Ο σκοπός ή το πνεύμα που διέπνεε τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια

Υποστηρίζεται ότι ο κύριος σκοπός της αφρικανικής αυτόχθονης δικαιοσύνης ήταν - και εξακολουθεί να είναι- η εξασφάλιση της ισορροπίας ανάμεσα σε συμφέροντα και δυνάμεις⁴⁴⁴. Στις αφρικανικές κοινωνίες, η διάπραξη οποιουδήποτε αδικήματος εθεωρείτο ότι συνιστούσε διατάραξη της κοινωνικής ισορροπίας. Στην αποκατάσταση αυτής της ισορροπίας είναι που κατευθυνόταν το δίκαιο. Αυτός είναι και ο λόγος που οι ποινές που επιβάλλονταν σύμφωνα με τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια είχαν πρωτίστως επανορθωτικό χαρακτήρα.

Είναι σημαντικό, ωστόσο, να σημειωθεί ότι δεν επρόκειτο για μια συναισθηματική εκδοχή ισορροπίας. Η αφρικανική αυτόχθονη δικαιοπρακτική δεν εστερείτο συγκρούσεων. Κατά την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών υπήρχαν εσωτερικές μάχες ανάμεσα στις τοπικές ομάδες. Ενώ, συχνά εξυπηρετούνταν και ατομικά συμφέροντα. Υπήρχε διαστρωμάτωση και στις αφρικανικές κοινωνίες οπότε συχνά οι πιο ισχυροί παράγοντες κινητοποιούσαν τους άλλους επ' ωφελεία τους. Αυτό που εμφανίζονταν έτσι ως ισορροπία ήταν μάλλον μια παροδική στιγμή συμφωνίας στην οποία ένα ισχυρό μέλος της ομάδας είχε κυριαρχήσει και τα υπόλοιπα μέλη της αναγνώριζαν την δύναμή του.

γ. Βασικοί άξονες των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων

Στις αφρικανικές κοινωνίες το δίκαιο δεν βρισκόταν κάπου καταγεγραμμένο. Ήταν προφορικό και μεταφερόταν από γενιά σε γενιά. Η μεταφορά του βασιζόταν στην

⁴⁴³ Peter C. Lloyd, *The Political Structure of African Kingdoms: An Explanatory Model* στο: *Political Systems and the Distribution of Power* (Michael Banton, ed.), Tavistock Publications, London, 1965, 63, 65

⁴⁴⁴ Βλ. Chukwemeka Ebo, *Indigenous Law and Justice: Some Major Concepts and Practices* στο: *African Law and Legal Theory* (Gordon Woodman, Akintunde O. Obilade, eds.), Dartmouth Publishing, Aldershot, 1995, 33, 34.

απομνημόνευσή του από τους διεπόμενους απ' αυτό. Η μνήμη είχε μεγάλη σημασία για τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Αποτελούσε τον φύλακα της παράδοσης. Δεν είναι τυχαίο, όπως σημειώνει ο Rodolfo Sacco, ότι από τότε που ξεκίνησε η καταγραφή των δικαίων, η μνήμη των ανθρώπων μειώθηκε. Η καταγραφή του δικαίου εθεωρείτο ότι θα προσέβαλε την συλλογική συνείδηση. Όλοι οι Αφρικανοί είχαν γνώση των δικαίων τους -ήταν μέρος της γενικής εκπαίδευσής τους για την ενηλικίωση⁴⁴⁵- και γνώριζαν σιωπηρά ότι η απόκλιση από τους κοινωνικά αναγνωρισμένους κανόνες θα οδηγούσε στην δυσαρέσκεια αφενός της κοινωνίας τους και αφετέρου των προγόνων τους.

Το δίκαιο στις αφρικανικές κοινωνίες βρισκόταν σε συνεχή διαμόρφωση τροφοδοτούμενο από την δικαιοκή εμπειρία. Κι αυτό γιατί, βασικό μέλημα ήταν να ανταποκρίνεται το δίκαιο στις κοινωνικές περιστάσεις. Έτσι, νέοι κανόνες θεσπίζονταν όταν νέες περιστάσεις δημιουργούσαν νέα προβλήματα στην εκάστοτε κοινότητα. Ο ευέλικτος χαρακτήρας των αυτόχθονων δικαίων μπορεί να ξενίσει τους μελετητές τους, οι οποίοι δεν είναι μυημένοι σ' αυτά. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια δεν αποτελούν, ωστόσο, «ένα απόκρυφο μυστήριο αλλά ένα ζήτημα δημοσίου ενδιαφέροντος»⁴⁴⁶. Η δυνατότητα προσαρμογής του δικαίου στις κοινωνικές περιστάσεις ήταν απαραίτητη προκειμένου να κατορθωθεί ο σκοπός της κοινωνικής ισορροπίας.

Δεν υπήρχαν «αρνητικοί κανόνες δικαίου», όπως στον δυτικό κόσμο. Το δίκαιο ρύθμιζε με θετικό τρόπο την συμπεριφορά των ανθρώπων. Η δε συμμόρφωση σ' αυτό ήταν κατά κανόνα αυθόρμητη καθώς εθεωρείτο ότι περιείχε την βούληση τόσο της κοινότητάς τους όσο και των προγόνων τους, τις οποίες ήταν «υποχρεωμένοι» να ακολουθήσουν. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «ο φόβος των μεταφυσικών δυνάμεων και της γνώμης της ομάδας ήταν τις περισσότερες φορές επαρκείς παράγοντες για την εξασφάλιση του σεβασμού στους παραδοσιακούς τρόπους ζωής»⁴⁴⁷.

Τα δίκαια αυτά προέρχονταν από τους ίδιους τους ανθρώπους, των οποίων την συμπεριφορά στόχευαν να ρυθμίζουν. Η θέσπιση δικαίου εξαρτιόταν (και) από την συναίνεση των μελών της εκάστοτε φυλής. Μπορεί εκείνοι οι οποίοι θέσπιζαν το δίκαιο να ήταν οι αρχηγοί ή/και οι πρεσβύτεροι, ωστόσο, ήταν κεφαλαιώδους σημασίας και στις δύο περιπτώσεις η αποδοχή και η υποστήριξη του δικαίου από τους πολίτες. Ο επίκουρος Περιφερειακός Αξιωματούχος στην πόλη Ejura της Γκάνας και επικεφαλής του Ανθρωπολογικού Τμήματος του Asante, Robert Sutherland Rattray είχε αναφέρει σχετικά ότι: «κανένας αρχηγός... ή οποιοδήποτε σώμα αρχηγών δεν είχε στο παρελθόν εξουσία να εκδώσει οποιοδήποτε διάταγμα ή να ασκήσει οποιαδήποτε νομοθετική ή

⁴⁴⁵ Η εκμάθηση του δικαίου αποτελούσε ένα σημαντικό στάδιο των τελετών μύησης στις «μυστικές κοινότητες», βλ. William David Hammond-Tooke, *The Bantu-speaking peoples of Southern Africa*, Routledge, London, 1980, 285.

⁴⁴⁶ Antony N. Allott, *African Law στο: An Introduction to Legal Systems* (John Duncan Martin Derrett, ed.), Sweet and Maxwell, London, 1968, 131, 135

⁴⁴⁷ René David, John Brierley, *Major Legal Systems in the World Today*, Stevens and Sons, London, 1978, 505

εκτελεστική εξουσία μέχρι το όλο ζήτημα να υποβληθεί στους πολίτες»⁴⁴⁸. Νέοι κανόνες που αφορούσαν όλη την φυλή θα παρουσιάζονταν σε συγκέντρωσή της. Άλλες επιμέρους ομάδες μπορούσαν επίσης να θεσπίσουν τους δικούς τους κανόνες, οι οποίοι θα διείπαν τις σχέσεις των μελών τους. Το δίκαιο αυτό συζητείτο σε συγκέντρωση της εκάστοτε ομάδας.

Επισημαίνεται, ωστόσο, ότι η βαρύτητα που δινόταν στην αποδοχή του δικαίου από τους πολίτες, διέφερε από φυλή σε φυλή. Στην φυλή Embu της Κένυας, επί παραδείγματι, η έγκριση των νέων κανόνων από τα μέλη της φυλής είχε βαρύνουσα σημασία και εκφραζόταν μ' ένα αργό και ρυθμικό χειροκρότημα των παρευρισκόμενων στην συγκέντρωση⁴⁴⁹. Στην φυλή των Tswana -που βρίσκεται στην σημερινή Μποτσουάνα και Νότια Αφρική- η συμμετοχή των μελών της φυλής στην διαδικασία έκδοσης νέων κανόνων δεν ήταν πάντοτε τόσο ενεργή. Ο καθηγητής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο L.S.E., Isaac Schapera έχει σημειώσει σχετικά: «(οι νόμοι που εξέδιδαν οι αρχηγοί των Tswana) ήταν συνήθως ευρέως γνωστοί στους πολίτες. Μερικές φορές, αφού είχαν αποφασιστεί από τον (εκάστοτε) αρχηγό κατόπιν διαβούλευσής του με τους εμπιστευτικούς του συμβούλους, ανακοινώνονταν απλώς σε μια συγκέντρωση της φυλής -ο κανόνας ωστόσο ήταν ότι θα έπρεπε να υποβληθούν προς συζήτηση και έγκριση σε μια τέτοια συγκέντρωση πριν να τεθούν σε ισχύ. Σε κάθε περίπτωση λάμβαναν μεγάλη δημοσιότητα κατά την έκδοσή τους»⁴⁵⁰.

Καθίσταται σαφές ότι η θέσπιση νέων κανόνων δικαίου γινόταν αντιληπτή σαν μια συμφωνία ανάμεσα σε όλα τα μέλη της φυλής. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι οι Σομαλοί αναφέρονται στο δίκαιό τους με τον όρο «*xeer*». Ο ίδιος όρος, εκτός από το δίκαιο, χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει και την συμφωνία. Η σύνδεση αυτή δείχνει και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται το δίκαιό τους, ως μια τελειωμένη συμφωνία ανάμεσα σ' όλα τα μέλη της φυλής⁴⁵¹.

Το δίκαιο δεν είχε μόνο την ηθική στήριξη της φυλής, αποτελούμενης από τα ζώντα μέλη της αλλά και εκείνη των μελών της που είχαν αποβιώσει. Οι αφρικανικές κοινωνίες δεν ξέφευγαν ποτέ από την επαγρύπνηση των προγόνων, των οποίων το πνεύμα εθεωρείτο ότι πλανιόταν και δεν θα δίσταζε να εκδηλωθεί έτσι ώστε να διορθώσει μια αδικία. Οι πρόγονοι δεν γίνονταν αντιληπτοί ως μακρινοί νομοθέτες, αποστερημένοι δύναμης επί των πραγμάτων. Ήταν πάντα παρόντες στο συλλογικό ασυνείδητο, ως αιώνιοι φύλακες της κοινωνικής τάξης⁴⁵². Αυτή η υπέροχη

⁴⁴⁸ Robert Sutherland Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, Oxford University Press, London, 1929, 407

⁴⁴⁹ Βλ. Harold E. Lambert, *Kikuyu. Social and Political Institutions*, Oxford University Press, Oxford, 1956, 138.

⁴⁵⁰ Isaac Schapera, *The Sources of Law in Tswana Tribal Courts: Legislation and Precedent*, 1 *Journal of African Law* 1957, 150, 151

⁴⁵¹ Βλ. Rodolfo Sacco, *Le droit africain. Anthropologie et droit positif*, Dalloz, Paris, 2009, 33.

⁴⁵² Βλ. Christoph Eberhard, *Aboubakri Sidi Ndongo, Relire Amadou Hampâté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la "pyramide" et du "reseau"*, 47 *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2001, 75-113, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση:

«αρχαιότητα», απαμακρυσμένη αλλά πάντα παρούσα, ήταν ένας ισχυρός παράγοντας για την διασφάλιση της εφαρμογής του δικαίου⁴⁵³ και κατ'έπекταση και της κοινωνικής ισορροπίας προς την οποία αυτό κατευθυνόταν.

Η συμμόρφωση των Αφρικανών στα δικάιά τους, ως εκ τούτου, ισοδυναμούσε -μεταξύ άλλων- και με τον σεβασμό προς τους προγόνους τους. Η παράβασή τους θεωρείται ότι προσέβαλε τους τελευταίους και ήταν δυνατόν να «απελευθερώσει άγνωστες αλλά σίγουρα δυσμενείς συνέπειες σ' έναν κόσμο όπου οι φυσικές και οι μεταφυσικές δυνάμεις, η συμπεριφορά των ανθρώπων και οι κινήσεις της φύσης όλα συνδέονταν»⁴⁵⁴. Πίσω από όλα τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια υπήρχε μια κοινή πεποίθηση αναφορικά με την ύπαρξη μιας μεταφυσικής τάξης ακαθόριστης αλλά διάχυτης, στην οποία όλοι και όλα με κάποιο τρόπο υπέκειντο. Ο συγκριτικολόγος μπορεί να παραγνωρίσει τον χαρακτήρα των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων, εάν δεν εκτιμήσει επαρκώς την πανταχού παρουσία του μεταφυσικού κόσμου.

δ. Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών

Αρμόδιοι για την επίλυση των διαφορών που ανέκυπταν στις φυλές ήταν οι αρχηγοί ή/και τα πρεσβύτερα μέλη αυτών. Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών δεν εστίαζε τόσο στην απαρέγκλιτη εφαρμογή των κανόνων εκ μέρους τους. Οι ουσιαστικοί κανόνες δικαίου μπορεί να τους καθοδηγούσαν αλλά δεν οδηγούσαν αναγκαστικά σ' ένα προκαθορισμένο αποτέλεσμα. Όπως έχει λεχθεί: «οι κανόνες μπορεί να ήταν ο μακροχρόνιος θησαυρός με την χρήση του οποίου επιλύονταν οι διαφορές, αλλά δεν καθόριζαν την έκβαση αυτών»⁴⁵⁵.

Αν τον καθοριστικό ρόλο κατά την εκδίκαση των διαφορών δεν είχαν οι κανόνες, τότε ποιος είχε αυτόν τον ρόλο; Ο καθηγητής Αφρικανικού Δικαίου, Anthony N. Allot είχε αναφέρει ότι: το έργο του δικαστηρίου ή του διαιτητή ήταν λιγότερο να βρεί τα γεγονότα, να δηλώσει τους κανόνες, και να τους εφαρμόσει στα γεγονότα αλλά περισσότερο να ρυθμίσει την διαφορά με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε να αποκαταστήσει την αρμονία μέσα στην κοινότητα. Η αρμονία δεν θα μπορούσε να αποκατασταθεί εάν τα μέρη δεν ήταν ικανοποιημένα ότι η δικαιοσύνη είχε επέλθει... Μόνο μ' αυτόν τον τρόπο, η απόφαση μπορούσε να γίνει δεκτή από την κοινότητα συνολικά. Η αμοιβαία αποδοχή μιας απόφασης και η συνακόλουθη συμφιλίωση ήταν και η μόνη εγγύηση...

<http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberndongo.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.05.2019), 1, 24.

⁴⁵³ Βλ. Jack Herbert Driberg, Primitive Law in Eastern Africa, 1 Journal of the International African Institute 1928, 63, 69.

⁴⁵⁴ René David, John Brierley, Major Legal Systems in the World Today, Stevens and Sons, London, 1978, 5-6

⁴⁵⁵ Βλ. Barbara Oomen, Chiefs in South Africa. Law, Power and Culture in the Post-Apartheid Era, Palgrave MacMillan, New York & James Currey, Oxford & University of KwaZulu-Natal Press, Pietermaritzburg, 2005, 210. Ομοίως οι ανθρωπολόγοι: John L. Comaroff και Simon Roberts υποστηρίζουν ότι οι κανόνες «δεν καθορίζουν την έκβαση της υπόθεσης μ' έναν άμεσο τρόπο», βλ. John L. Comaroff, Simon Roberts, Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context, University of Chicago Press, Chicago, 1981, 14.

για την συμμόρφωση (των διαδίκων) με την απόφαση»⁴⁵⁶. Καθίσταται σαφές ότι προτεραιότητα των αρχηγών ή/και των πρεσβυτέρων κατά την διαδικασία επίλυσης των διαφορών ήταν η συμφιλίωση των μερών⁴⁵⁷ και η αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας εν γένει. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει και τον χαρακτήρα της αυτόχθονης δικαιοσύνης στην Αφρική. Η δικαιοσύνη στην Αφρική είχε κυρίως επανορθωτικό και λιγότερο τιμωρητικό χαρακτήρα. Σ' αυτές τις κοινωνίες οι άνθρωποι θα έπρεπε να συνεχίσουν να ζουν μαζί και γι' αυτό ήταν πιο σημαντικό οι δικάζοντες να κατορθώσουν να εκδώσουν μια απόφαση που θα επέτρεπε την μελλοντική αρμονική συμβίωση από το να τιμωρήσουν έναν παραβάτη για μια πράξη που αυτός έκανε στο παρελθόν.

Κάθε διαφορά κρινόταν *ad hoc*. Ένα σύνολο παραγόντων έπαιζε σημαντικό ρόλο στην έκδοση της απόφασης όπως: ο χαρακτήρας, ο πρότερος βίος και η κοινωνική θέση των διαδίκων καθώς και η ρητορική δεινότητα τόσο των διαδίκων μερών όσο και των μαρτύρων. Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών ήταν επί της ουσίας μια συζήτηση μέχρι μια συμφωνία ανάμεσα στα μέρη να μπορούσε να επιτευχθεί. Όπως είχε αναφέρει ο πολιτικός Julius Nyerere: «οι αρχηγοί ή/και οι πρεσβύτεροι κάθονταν κάτω από μεγάλα δέντρα και συζητούσαν μέχρι τα μέρη να συμφωνήσουν σε μια κοινώς αποδεκτή λύση»⁴⁵⁸. Επρόκειτο για μια διαδικασία διαπραγμάτευσης. Ήταν μερικώς μια διαδικασία διαπραγμάτευσης επειδή «προσφορές και αντι-προσφορές λάμβαναν χώρα μέχρι τα μέρη να οδηγηθούν στους συμφωνημένους όρους». Ενώ, ήταν επίσης μια διαδικασία διαπραγμάτευσης επειδή προκειμένου να κατορθωθεί μια συμφωνία χρησιμοποιείτο: η πειθώ, διάφορα τεχνάσματα και ορισμένη στρατηγική⁴⁵⁹.

Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών ήταν ανοιχτή προς όλα τα μέλη της φυλής. Ενώ, οποιοσδήποτε είχε έννομο συμφέρον ή μπορούσε να παράσχει κάποια σχετική πληροφορία, μπορούσε να παρέμβει. Τα μέλη της φυλής δεν λάμβαναν μέρος στην έκδοση της απόφασης αλλά μπορούσαν να αποδοκιμάσουν μια απόφαση, αν κατά την άποψή τους δεν ήταν σύμφωνη με τις κοινοτικές αξίες.

⁴⁵⁶ Antony N. Allott, *African Law στο: An Introduction to Legal Systems* (John Duncan Martin Derrett, ed.), Sweet and Maxwell, London, 1968, 131, 145-146

⁴⁵⁷ Βλ. Jean du Bois de Gaudusson, *Le statut de la justice dans les États d' Afrique francophone*, 156 *Afrique contemporaine* 1990, 6, 11. Η έμφαση που το αυτόχθονο σύστημα επίλυσης διαφορών έδινε και εξακολουθεί να δίνει στην συμφιλίωση των μερών έχει παραλληλιστεί με τις διαδικασίες διαμεσολάβησης, συμβιβασμού, διαιτησίας και διαπραγμάτευσης που αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα του «εναλλακτικού τρόπου επίλυσης διαφορών» (alternative dispute resolution). Ορισμένοι, μάλιστα, όπως ο καθηγητής της Νομικής Σχολής στο Πανεπιστήμιο Ilorin στην Νιγηρία, Lukman A. Ayinla έχουν υποστηρίξει ότι ο εναλλακτικός τρόπος επίλυσης διαφορών έχει τις ρίζες του στο αφρικανικό νομικό σύστημα, βλ. Lukman A. Ayinla, *African Philosophy of Law. A Critique*, 6 *Journal of International and Comparative Law* 2002, 147, 160.

⁴⁵⁸ Παρατίθεται στο: Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non- Party Polity στο: Postcolonial African Philosophy. A critical Reader* (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 303, 303

⁴⁵⁹ Βλ. George B. N. Ayittey, *Indigenous African Institutions*, Transnational Publishers, New York, 1991, 43.

Κατά την ακροαματική διαδικασία, οι κανόνες και οι αρχές εκφράζονταν σε καθημερινή γλώσσα. Τεχνικοί νομικοί όροι ήταν γνωστοί και χρησιμοποιούνταν αλλά αυτοί δεν αποτελούσαν εμπόδιο ανάμεσα στους δικάζοντες και τους διαδίκους. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια «δεν τα γνώριζε και δεν τα γνωρίζει μόνο μια προνομιούχα μειοψηφία»⁴⁶⁰.

Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών περιελάμβανε πολύ συχνά και την επίκληση μεταφυσικών δυνάμεων. Η ακροαματική διαδικασία ξεκινούσε ορισμένες φορές με δοκιμασίες ή/και όρκους. Ενώ, επίσης όρκοι ή/και δοκιμασίες μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν και για την επίλυση δύσκολων ή αμφίβολων υποθέσεων.

Το τέλος της συζήτησης επερχόταν με την έκδοση μιας απόφασης, η οποία στις περισσότερες περιπτώσεις εθεωρείτο ότι περιείχε την «κοινή συναίνεση» (consensus) των διαδίκων μερών ενσωματώνοντας έτσι όλα τα συμφέροντα⁴⁶¹. Η κοινή συναίνεση των διαδίκων μερών δεν θα πρέπει να συγχέεται με την ομοφωνία αναφορικά με το «τι είναι αληθές ή ψευδές ή με το τι πρέπει ή τι δεν πρέπει να γίνει. Αναφερόταν μόνο στο τι θα γινόταν»⁴⁶². Επίσης, δεν σήμαινε απαραίτητα την ολοκληρωτική ταύτιση των απόψεών τους. Αρκούσε όλα τα μέρη να αισθάνονταν ότι δόθηκε επαρκής σημασία στις θέσεις τους και να ενέκριναν το προτεινόμενο πλαίσιο δράσης. Η κοινή συναίνεση προϋποθέτει, άλλωστε, μια αρχική θέση ποικιλομορφίας. Από εκεί και πέρα ο διάλογος έπαιζε καθοριστικό ρόλο στην λείανση των γωνιών και στην έκδοση μιας συμβιβαστικής απόφασης, της οποίας οι όροι είχαν συμφωνηθεί από τους διαδίκους ή αν μη τι άλλο δεν ήταν απεχθείς σ' αυτούς.

Η προτεραιότητα που δινόταν στην έκδοση μιας συναινετικής απόφασης αποτελούσε μια συνειδητή προσπάθεια να αποφευχθεί η έκδοση μιας πλειοψηφικής. Είναι γεγονός ότι είναι πιο εύκολο να εκδοθεί μια πλειοψηφική απόφαση από μια συναινετική. Η πλειοψηφική απόφαση ωστόσο δεν εθεωρείτο από τους Αφρικανούς αρκετά καλή βάση για την επίλυση των διαφορών τους καθώς αποστερούσε την μειοψηφία από το να έχει την βούλησή της αντικατοπτρισμένη στην συγκεκριμένη απόφαση⁴⁶³.

Η έκδοση συναινετικής απόφασης αποτελούσε επίσης, τον καλύτερο τρόπο για την επίτευξη των κοινοτικών στόχων. Κι αυτό γιατί, προωθούσε την επικοινωνία ανάμεσα

⁴⁶⁰ Antony N. Allott, *African Law στο: An Introduction to Legal Systems* (John Duncan Martin Derrett, ed.), Sweet and Maxwell, London, 1968, 131, 134-5

⁴⁶¹ Βλ. Dominic Burbidge, *Connecting African Jurisprudence to Universal Jurisprudence Through a Shared Understanding of Contract στο: African Legal Theory and Contemporary Problems. Critical Essays* (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 93, 97, Johan F. Holleman, *Issues in African Law*, Mouton, The Hague, 1974, 18.

⁴⁶² Kwasi Wiredu, *Society and Democracy in Africa στο: Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics* (Teodros Kiros, ed.), Routledge, London, New York, 2001, 171, 173

⁴⁶³ Βλ. Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non- Party Polity στο: Postcolonial African Philosophy. A critical Reader* (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 303, 307.

στα διάδικα μέρη⁴⁶⁴. Ενώ, συγχρόνως επέτρεπε τον σεβασμό των απόψεων όλων των μερών. Τέλος, μια λύση που εθεωρείτο σεβαστή και από τα δύο μέρη «εγγυόταν» ένα σχετικά υψηλό βαθμό τήρησης.

Πολλές φορές ωστόσο η έκδοση συναινετικής απόφασης, δεν μπορούσε να επιτευχθεί. Οι αφρικανικές κοινωνίες δεν αποτελούσαν σφαίρες αδιάσπαστης αρμονίας. Στις περιπτώσεις αυτές οι αρχηγοί ή/και οι πρεσβύτεροι εξέδιδαν απόφαση ακόμα και αν αυτή δεν βασιζόταν στην συναίνεση των μερών⁴⁶⁵.

Σε ορισμένες περιπτώσεις, η ετυμηγορία δεν ανακοινωνόταν ρητά. Τα διάδικα μέρη διαισθάνονταν την έκβαση της υπόθεσής τους από το δημόσιο αίσθημα. Όπως έχει λεχθεί: «πολύ συχνά η απόφαση δεν ανακοινώνεται, καθώς η γενική γνώμη του δικαστηρίου είναι προφανής σε όλους»⁴⁶⁶.

Η απόφαση του δικαστηρίου δεν ήταν τελεσίδικη. Μια υπόθεση μπορούσε να «κλείσει» μόνο για την συγκεκριμένη στιγμή στην οποία η δίκη λάμβανε χώρα και όχι μια και για πάντα. Το σκεπτικό της ως άνω θεώρησης μπορεί να αναζητηθεί στο πνεύμα που διείπε τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Δεδομένου ότι ο σκοπός τους συνίστατο στην διατήρηση της κοινωνικής ισορροπίας, εθεωρείτο ότι η προσκόμιση ενός νέου αποδεικτικού στοιχείου -το οποίο θα μπορούσε να διαταράξει την αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των μελών της φυλής- μπορεί να δικαιολογεί και μια αλλαγή στην απόφαση.

Μετά την έκδοση της απόφασης υπήρχε μια συλλογική ευθύνη για την αποκατάσταση της ισορροπίας. Η επανόρθωση της βλάβης εναπόκειται όχι μόνο στο ίδιο το άτομο αλλά και στην οικογένειά του -όσον αφορά τις διαφορές που ανέκυπταν εντός της φυλής- ή την φυλή στην οποία ανήκε -όσον αφορά τις διαφορές που ανέκυπταν μεταξύ ενός ή περισσότερων μελών της ίδιας φυλής και άλλου ή άλλων μελών κάποιας άλλης φυλής.

Γίνεται φανερό ότι η μελέτη της διαδικασίας της επίλυσης των διαφορών έχει καίριο ρόλο στην κατανόηση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων. Ίσως ο προεξέχων ρόλος που διαδραμάτιζε να ήταν και εκείνος που καθιστά τόσο δύσκολο τον προσδιορισμό των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Βλ. Kidane Mengisteab, *Reconciling Africa's Fragmented Institutions of Governance: Is Somaliland Charting a New Path?* στο: "Faith, Citizenship, Democracy and Peace in the Horn of Africa". A Report of the 7th Annual Conference on the Horn of Africa (Sthlm Policy Group, ed.), Media-Tryck, Lund, 2009, 179, 187.

⁴⁶⁵ Βλ. Kwasi Wiredu, *Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non-Party Polity* στο: *Postcolonial African Philosophy. A critical Reader* (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 303, 303-304.

⁴⁶⁶ Jack Herbert Driberg, *The African Conception of Law*, 16 *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1934, 230, 242

⁴⁶⁷ Βλ. Thomas W. Bennett, *Thuis Vermeulen, Codification of Customary Law*, 24 *Journal of African Law* 1980, 206, 213, 213 υποσημείωση 45.

I. Ο ρόλος των παροιμιών στην αφρικανική αυτόχθονη δικαιοδική πρακτική. Κύριος ή επικουρικός;

Οι παροιμίες διαδραματίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στην ζωή των Αφρικανών εν γένει. Χρησιμοποιούνται σε πολλές περιστάσεις: στην εκπαίδευση των νέων, στην εκτέλεση θρησκευτικών τελετών και τελετουργιών, στο να δοθεί μια τοποθέτηση και να «χρωματιστεί» μια συνήθης συζήτηση. Ενώ, ευρεία είναι η χρήση τους και στην αφρικανική αυτόχθονη δικαιοδική πρακτική.

Πού αποδίδεται η σημασία τους; Στην θεματολογία ή στο ύφος τους; Ο καθηγητής Αγγλικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο του Μπενίν στην Νιγηρία, Romanus N. Egudu έχει υποστηρίξει ότι οι «παροιμίες ουσιωδώς πραγματώνουν θεματικές λειτουργίες, ενώ οι αισθητικές τους αξίες συχνά λαμβάνονται ως δεδομένες καθώς είναι πάντα εκεί»⁴⁶⁸. Οι παροιμίες μπορεί να αποτελούν «οχήματα» ιδεών αλλά εκτιμώνται περισσότερο για το «ύφος τους παρά για το περιεχόμενό τους»⁴⁶⁹.

Ο χαρακτήρας των παροιμιών έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτεταμένης αμφισβήτησης. Κάποιοι εντάσσουν τις παροιμίες στην πρόζα⁴⁷⁰. Άλλοι μελετητές, ωστόσο, υποστηρίζουν ότι βρίσκονται εγγύτερα στην ποίηση. Έχει υποστηριχθεί χαρακτηριστικά ότι: οι παροιμίες έχουν μια «ποιητική υφή», η οποία τους επιτρέπει να ενισχύουν την αισθητική ποιότητα ολόκληρης της ομιλίας⁴⁷¹.

Ο όρος «παροιμία» δεν έχει το ίδιο εννοιολογικό υπόβαθρο στις αφρικανικές και τις ευρωπαϊκές γλώσσες. Το εύρος της έννοιας της παροιμίας στην Αφρική είναι πολύ ευρύτερο. Στις περισσότερες αφρικανικές γλώσσες και διαλέκτους δεν υπάρχει μόνο ένας συσχετισμός πίσω από την εγγύτερη στην δική μας λέξη, παροιμία. Στις φυλές των Akan, Ga και Ewe της σημερινής Γκάνας, για παράδειγμα, ισοδύναμη της παροιμίας είναι η λέξη «abe» ή «ebe». Ο όρος «abe» ή «ebe», ωστόσο, δεν αποτυπώνει μόνο την σύντομη, περιεκτική και συχνά αναφερόμενη έκφραση. Μπορεί να αναφέρεται, επίσης, σε ανέκδοτα, παραβολές ή μια σειρά εκφράσεων -που δεν είναι απαραίτητα σύντομες και καθορισμένες- από τις οποίες ένα δίδαγμα μπορεί να εξαχθεί. Στην φυλή των Jabos της Λιβερίας, η ισοδύναμη της παροιμίας λέξη αναφέρεται σε παραβολές και σύντομες ιστορίες ή εκφράσεις, οι οποίες έχουν ένα κρυπτικό νόημα. Ομοίως, στην φυλή των Fulani, η λέξη «mallol», η εγγύτερη στην παροιμία δεν αναφέρεται μόνο στην παροιμία αλλά και στους υπαινιγμούς εν γένει. Χρησιμοποιείται, όπως έχει επισημανθεί, όταν υπάρχει ένα βαθιά κρυμμένο νόημα,

⁴⁶⁸ Romanus N. Egudu, *Anglophone African Poetry and Vernacular Rhetoric: The Example of Okigbo* στο: *West African Studies in Modern Language Teaching and Research* (Ayo Banjo, Conrad-Benedict Brann, Henri Evans, eds.), Federal Ministry of Education, Lagos, 1981, 301

⁴⁶⁹ Isidore Okpewho, *The Epic in Africa*, Columbia University Press, New York, 1979, 2

⁴⁷⁰ Βλ. Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Open Book Publishers, Cambridge, 2012, 379 επ..

⁴⁷¹ Βλ. Justus Obii Joseph Nwachukwu-Agbada, *The Proverb in the Igbo Milieu*, 89 *Anthropos* 1994, 194, 199.

διαφορετικό από το προφανές⁴⁷². Αντίστοιχα, η λέξη της φυλής των Kamba, «ndimo» -η οποία δεν σημαίνει ακριβώς παροιμία αλλά πρόκειται για το εγγύτερο ισοδύναμο- αναφέρεται στην «μεταφορική διατύπωση», σ' ένα είδος μυστικής, υπαινικτικής γλώσσας⁴⁷³. Αναλόγως, η λέξη στην φυλή των Acholi για την παροιμία είναι «carolok», που σημαίνει αυτό που υπαινίσσεται το πραγματικό πράγμα ή γεγονός⁴⁷⁴. Γίνεται φανερό ότι οι λέξεις στις αφρικανικές γλώσσες και διαλέκτους που βρίσκονται εγγύτερα στην δική μας λέξη της παροιμίας είναι ευρύτερες και συνδέονται με περισσότερες έννοιες. Ενώ, στις περισσότερες περιπτώσεις περιγράφουν τους υπαινιγμούς εν γένει στους οποίους φαίνεται ότι οι Αφρικανοί εντάσσουν και τις παροιμίες.

Η σημασία των παροιμιών στην Αφρική δεν εντοπίζεται μόνο στην σχέση που οι Αφρικανοί έχουν με το παρελθόν τους και το οποίο μέσω αυτών προσπαθούν να αναπαράξουν. Οι παροιμίες δεν αποτελούν μόνο απόσταγμα της σοφίας του παρελθόντος. Αποτελούν παράλληλα και μια ζωντανή παράδοση. Θεωρείται ότι σ' αυτές αποτυπώνεται ο τρόπος ζωής των ανθρώπων σ' έναν συγκεκριμένο χρόνο. Ο εθνομουσικολόγος και συνθέτης από την Γκάνα, Joseph Hanson Kwabena Nketia αναφερόμενος στον ρόλο των παροιμιών στην Γκάνα έχει υποστηρίξει ότι: «η αξία της παροιμίας σ' εμάς στην σύγχρονη Γκάνα δεν έγκειται μόνο στο γεγονός ότι αποκαλύπτει σ' εμάς στοιχεία σχετικά με τις σκέψεις του παρελθόντος. Για τον ποιητή σήμερα ή για τον ομιλητή που είναι κατά κάποιον τρόπο ένας καλλιτέχνης στην χρήση των λέξεων, η παροιμία αποτελεί ένα πρότυπο συμπυκνωμένου και ισχυρού λόγου. Εκτός του ότι την επιλέγει για τις λέξεις σοφίας της, δίνει προσοχή στις προφορικές τεχνικές της... Η εξοικείωσή του με τις τεχνικές της είναι που μπορεί να του δώσει την δυνατότητα να δημιουργήσει τις δικές του παροιμίες. Μ' αυτό τον τρόπο μπορεί να αποφύγει την χρήση τετριμμένων εκφράσεων και να δώσει ένα ορισμένο ποσό φρεσκάδας στον λόγο του»⁴⁷⁵.

Όπως αναφέρθηκε, οι παροιμίες χρησιμοποιούνταν και εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται εκτεταμένα και στην αυτόχθονη δικαϊκή πρακτική τόσο από τους αρχηγούς των φυλών ή/και από τους πρεσβύτερους που λειτουργούν ως κριτές επί των διαφορών όσο και από τους διαδίκους.

Ενώ, η χρήση των παροιμιών κατά την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών φαίνεται ότι δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, οι απόψεις, ωστόσο, όσον αφορά τον ρόλο που αυτές δύνανται να διαδραματίσουν, αποκλίνουν. Πολλοί υποστήριξαν ότι οι παροιμίες είχαν έναν κύριο και ενεργό ρόλο κατά την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών.

⁴⁷² Βλ. Henri Gaden, *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs traduits, expliqués et annotés*, Institut d' Ethnologie, Paris, 1931, vi.

⁴⁷³ Βλ. Karl Gerhard Lindblom, *Kamba folklore with linguistic, ethnographical and comparative notes*, τόμος III, Appelbergs boktryckeri aktiebolag, Uppsala, 1934, 28.

⁴⁷⁴ Βλ. Charles Okumu, *The Form of Okot p' Bitek's Poetry: Literary Borrowing from Acoli Oral Traditions*, 23 *Research in African Literatures* 1992, 53, 53.

⁴⁷⁵ Joseph Hanson Kwabena Nketia, *Folklore of Ghana*, 1 *The Ghanaian* 1958, 21, 21

Ειδικότερα, ο Franz Boas είχε αναφέρει ότι στην Αφρική οι παροιμίες αποτελούν «την βάση των δικαστικών αποφάσεων»⁴⁷⁶. Ενώ, ο James Boyd Christensen στην μελέτη του για τις παροιμίες των Fante είχε αναφέρει ότι οι παροιμίες αποτελούν «την ρηματοποίηση των κοινωνικών κανόνων ή των “νόμων”» (verbalization of social norms or “laws”)⁴⁷⁷ που διέπουν τις διαπροσωπικές σχέσεις. Ο Archer Taylor - αναφερόμενος ευρύτερα στους πολιτισμούς που δεν είχαν γραπτό δίκαιο- είχε σημειώσει ότι οι «παροιμίες χρησιμοποιούνται στην επίλυση των διαφορών και εκείνο από τα μέρη που αναφέρει την πιο κατάλληλη στην κατάσταση παροιμία, κερδίζει»⁴⁷⁸. Στην ίδια κατεύθυνση και ο John C. Messenger είχε υποστηρίξει ότι η καλή χρήση της παροιμίας μπορεί να οδηγήσει σε μια ευνοϊκή απόφαση για εκείνον που την επικαλείται, ενώ η κακή χρήση της μπορεί να οδηγήσει σε απόφαση κατά αυτού. Στο συμπέρασμα αυτό κατέληξε παρακολουθώντας την διαδικασία επίλυσης μιας διαφοράς στην φυλή Anang της Νιγηρίας. Ειδικότερα, στην συγκεκριμένη υπόθεση ο κατηγορούμενος για συνέργεια σε κλοπή εξοργίστηκε όταν αντιλήφθηκε ότι οι αποδείξεις στρέφονταν εναντίον του κατά την διάρκεια της δίκης. Ένας από τους μάρτυρες, μάλιστα, τον είχε κατηγορήσει αναφέροντας την εξής παροιμία: «όταν η φωτιά έκαψε τον σκύλο, έκαψε, επίσης, και τον κυνηγό ο οποίος κρατούσε το λουρί που ήταν προσαρτημένο στον λαιμό του σκύλου». Τότε ο κατηγορούμενος δήλωσε την αθωότητά του με την παροιμία «το σαλιγκάρι ματώνει». Καθώς το σαλιγκάρι, το οποίο δεν έχει αίμα, δεν μπορεί να ματώσει όταν πληγώνεται, ο κατηγορούμενος δήλωνε μ’ αυτόν τον τρόπο ότι δεν θα μπορούσε να τιμωρηθεί για μια πράξη, την οποία ο ίδιος δεν είχε κάνει. Στην συνέχεια, επέπληξε τους μάρτυρες και τα μέλη του δικαστηρίου, λέγοντας ότι εάν οι τελευταίοι τον καταδίκασαν θα ήταν ένοχοι για παράβαση καθήκοντος. Για να στηρίξει την άποψή του χρησιμοποίησε μάλιστα την εξής παροιμία: «η υπερκατανάλωση φαγητού καταστρέφει το πνεύμα». Τελικώς, αφού καταδικάστηκε, παραδέχθηκε την ενοχή του⁴⁷⁹. Ο Messenger υποστηρίζει ότι η τελευταία παροιμία, η οποία ήταν μάλλον προσβλητική προς τα μέλη του δικαστηρίου, ήταν αυτή που τον οδήγησε και στην καταδίκη του.

Άλλοι, ωστόσο, μελετητές υποστηρίζουν ότι μια τέτοια θεώρηση των παροιμιών είναι απατηλή και συνιστά παρερμηνευση του ρόλου που αυτές πράγματι διαδραματίζουν. Θεωρούν ότι έχει μεγαλοποιηθεί ο ρόλος τους κατά την διαδικασία επίλυσης των διαφορών. Οι παροιμίες δεν αποτελούν το δίκαιο και η δικαστική απόφαση δεν κρίνεται από αυτές. Οι παροιμίες χρησιμοποιούνται για να «στολίσουν» μια ήδη διαμορφωμένη άποψη. Η επιδέξια χρήση μιας παροιμίας μπορεί να ενδυναμώσει και να επικυρώσει τα επικαλούμενα επιχειρήματα, επιβεβαιώνοντας ότι η γνώμη εκείνου που την επικαλείται έχει την «ευλογία» μιας αδιαμφισβήτητης αλήθειας. Υποστηρίζουν

⁴⁷⁶ Franz Boas, *Stylistic Aspects of Primitive Literature*, 38 *Journal of American Folklore* 1925, 329, 332

⁴⁷⁷ James Boyd Christensen, *The Role of Proverbs in Fante Culture*, 28 *Africa* 1958, 232, 234

⁴⁷⁸ Archer Taylor, *The Wisdom of Many and the Wit of One* στο: *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb* (Wolfgang Mieder, Alan Dundes, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 1994, 3, 9

⁴⁷⁹ Βλ. John C. Messenger, *The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 421, 428-429.

ότι δεν αποτελούν παρά ένα «αισθητικό εργαλείο, ένα ρητορικό τέχνασμα»⁴⁸⁰. Η ρητορική, ωστόσο, του παροιμιακού λόγου είναι αποτελεσματική μόνο όταν επιβεβαιώνεται από συγκρίσιμο έλεγχο των γεγονότων. Ενώ, η ρητορική δύναμη της παροιμίας δεν μπορεί να διαχωριστεί σαφώς από την αποτελεσματικότητα του επιχειρήματος που συνοδεύει⁴⁸¹ -ίσως στο γεγονός αυτό να αποδίδεται και η παρερμηνευση του ρόλου τους .

Οι παροιμίες χρησιμοποιούνταν και εξακολουθούν να χρησιμοποιούνται σε όλα τα στάδια της διαδικασίας επίλυσης των διαφορών, τόσο από τους διαδίκους όσο και από τους δικάζοντες. Θεωρείται ότι μέσω της χρήσης παροιμιών η εκάστοτε υπόθεση ανυψώνεται από ένα συγκεκριμένο σ' ένα πιο αφηρημένο επίπεδο και μ' αυτόν τον τρόπο επιτρέπεται τόσο στους διαδίκους όσο και στους δικάζοντες να την αντιληφθούν ευρύτερα και επαρκέστερα.

Όσον αφορά την χρήση παροιμιών ως μέρος της διαδικασίας πειθούς των διαδίκων, κατά γενική ομολογία θεωρείται ότι ο διάδικος ο οποίος είναι πιο εύγλωττος και μπορεί να χρησιμοποιήσει πιο εύστοχα τις παροιμίες έχει ένα συγκριτικό πλεονέκτημα. Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η επίλυση της διαφοράς κρίνεται από την χρήση των παροιμιών.

Οι παροιμίες δεν χρησιμοποιούνται μόνο από τους διαδίκους κατά την ακροαματική διαδικασία. Επικαλούνται, επίσης, από τους αρχηγούς ή/ και τους πρεσβύτερους προκειμένου να ανακαλύψουν την αλήθεια σε μια δύσκολη ή αμφίβολη υπόθεση. Είναι χαρακτηριστική μια παροιμία των Yoruba που αναφέρει ότι: «οι παροιμίες είναι το όχημα της σκέψης: όταν η αλήθεια είναι απατηλή, χρησιμοποιούμε παροιμίες για να την ανακαλύψουμε» (owe l' esin oro, bi oro ba sonu, owe laa fii wa a)⁴⁸². Θεωρείται ότι όσο καλύτερη γνώση παροιμιών έχει ένας αρχηγός ή ένας πρεσβύτερος, τόσο μεγαλύτερος είναι και ο σεβασμός που αυτός χαίρει ανάμεσα στα μέλη της φυλής του.

Επίσης, η ανακοίνωση της ετυμηγορίας του δικαστηρίου μπορεί να γίνει και μέσω μιας παροιμίας. Οι παροιμίες -συμπυκνώνοντας την σοφία των ζώντων και τεθνεώτων μελών της φυλής- θεωρείται ότι έχουν την δύναμη να ηρεμήσουν τις εντάσεις που μπορεί να υπάρξουν μεταξύ των διαδίκων κατά την ανακοίνωση της απόφασης.

Είναι πιθανό, μετά την ανακοίνωση της απόφασης, ειδικά αν αυτή δεν αποτελεί αποτέλεσμα της «κοινής συναίνεσης» των διαδίκων, να υπάρξουν προστριβές τόσο ανάμεσα στα διάδικα μέρη όσο και ανάμεσα στα υπόλοιπα μέλη της φυλής. Και σ' αυτό το σημείο μπορεί να χρησιμοποιηθούν παροιμίες προκειμένου να απαλύνουν τις

⁴⁸⁰ Kwesi Yankah, Proverbs: The Aesthetics of Traditional Communication, 20 Research in African Literatures 1989, 325, 338

⁴⁸¹ Βλ. Kwesi Yankah, Proverb Rhetoric and African Judicial Processes: The Untold Story, 99 The Journal of American Folklore 1986, 280, 280.

⁴⁸² Omoniyi Adewoye, Proverbs as Vehicle of Juristic Thought among the Yoruba, 3&4 Obafemi Awolowo University Law Journal 1987, 1, 1

εντάσεις και να αποκαταστήσουν την ισορροπία της κοινότητας. Μια σχετική παροιμία είναι η εξής: «η πεταλούδα που πετάει ανάμεσα στα αγκάθια θα σκίσει τα φτερά της», που υποδηλώνει ότι υπό αυτές τις συνθήκες τι άλλο θα μπορούσε κανείς να περιμένει⁴⁸³.

II. Η χρήση των όρκων στην αφρικανική αυτόχθονη δικαιοδική πρακτική

Ένα άλλο χαρακτηριστικό γνώρισμα της αφρικανικής αυτόχθονης δικαιοδικής πρακτικής αποτελούσε η εκτεταμένη χρήση όρκων. Εξακολουθούν δε έως και σήμερα να χρησιμοποιούνται ευρέως καθώς συγκεντρώνουν την εμπιστοσύνη των Αφρικανών σε σχέση με την υποκείμενη σε λάθη ανθρώπινη κρίση⁴⁸⁴.

Σε όρκους μπορεί να προέβαιναν τόσο τα μέλη του δικαστηρίου όσο και οι διάδικοι. Τα μέλη του δικαστηρίου έδιναν όρκο σε κάποια θεότητα συνήθως πριν την έναρξη της ακροαματικής διαδικασίας με τον οποίο δεσμεύονταν ότι θα τελούσαν σωστά τα καθήκοντά τους. Παράδειγμα τέτοιου όρκου αποτελεί ο όρκος που έδιναν τα μέλη του δικαστηρίου της φυλής Anang, γνωστά ως *ekpe ikpe* στην θεότητα *akassi*. Η θεά αυτή εθεωρείτο ότι επέβλεπε όλο το σύστημα της επίλυσης των διαφορών στην φυλή. Στην περίπτωση που τα μέλη του δικαστηρίου παρέβαιναν τον όρκο -συμμετείχαν σε πράξεις διαφθοράς ή αποτύγχαναν να είναι αντικειμενικά κατά την διάρκεια των ακροάσεων- θεωρείτο ότι δυσμενείς συνέπειες θα επέρχονταν σ' αυτά⁴⁸⁵.

Οι διάδικοι, επίσης, μπορεί να έδιναν κάποιον όρκο είτε εθελούσια είτε αναγκαστικά. Ενώ, υπήρχαν τόσο μονομερείς όσο και διμερείς όρκοι. Δεν ήταν λίγες οι φορές που ένας διάδικος αποφάσιζε μόνος του να ορκιστεί προκειμένου να αποδείξει την αθωότητά του. Ενώ, εάν υπήρχε έλλειψη επαρκών αποδείξεων για να εκδοθεί μια απόφαση ή εάν ένας από τους διαδίκους ή τους μάρτυρες εθεωρείτο ότι έλεγε ψέματα, το δικαστήριο μπορούσε να τον προτρέψει να δώσει έναν όρκο. Σημειώνεται ότι πολλές φορές ακόμα και η «απειλή» ενός όρκου ήταν αρκετή για να ανακαλυφθεί η αλήθεια σε μια διαφορά. Μια τέτοια πρόταση εκ μέρους των δικαζόντων ήταν ικανή να οδηγήσει τους διαδίκους ή τους μάρτυρες στην προσκόμιση συμπληρωματικών αποδείξεων ή στην αλλαγή των δηλώσεων ή των μαρτυριών τους.

Παρατηρείται ότι οι όρκοι προκαλούσαν «τρομερό φόβο -τόσο ηθικά όσο και θρησκευτικά- λόγω της δύναμής τους να βλάψουν»⁴⁸⁶. Διατυπώνονταν με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε το άτομο που ορκιζόταν εξέφραζε μια υπό αίρεση κατάρα προς τον εαυτό

⁴⁸³ Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Open Book Publishers, Cambridge, 2012, 406

⁴⁸⁴ Βλ. John Shaw S. Rowlands, *Notes on Native Law and Custom in Kenya*: I, 6 *Journal of African Law* 1962, 192, 196.

⁴⁸⁵ Βλ. John C. Messenger, *The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 421, 425.

⁴⁸⁶ Peter Leman, *African Oral Law and the Critique of Colonial Modernity in the Trial of Jomo Kenyatta*, 23 *Law and Literature* 2011, 26, 35

του και επικαλείτο την θεότητα ή το μεταφυσικό αντικείμενο (juju) που θα τον τιμωρούσε εάν ψευδόταν⁴⁸⁷.

Όταν οι διάδικοι έδιναν έναν όρκο, η δίκη αναβαλλόταν μέχρι τα αποτελέσματα του όρκου να ήταν εμφανή⁴⁸⁸. Επρόκειτο για μια περίοδο αναμονής κατά την οποία εξετάζονταν σημάδια αρρώστιας, απώλειας ή ατυχήματος σε καθένα από τα διάδικα μέρη όπως και στις οικογένειές τους -όταν επρόκειτο για διαφορές εντός της ίδιας φυλής- και στα μέλη κάθε φυλής -όταν επρόκειτο για διαφορές που αφορούσαν μέλη διαφορετικών φυλών. Όπως γίνεται φανερό, οι συνέπειες της ψευδορκίας δεν ήταν απαραίτητο ότι θα εκδηλώνονταν στο ίδιο το άτομο που είχε ορκιστεί. Μπορεί να επέρχονταν σ' ένα μέλος της οικογένειας ή της φυλής του. Η αρρώστια ή το ατύχημα ή ο θάνατος σηματοδοτούσε και την απώλεια της υπόθεσης για την πλευρά στην οποία αυτό εκδηλώθηκε.

Υπήρχαν πολλές μορφές όρκων από φυλή σε φυλή. Κάθε όρκος είχε τον δικό του σκοπό και σφαίρα επιρροής, συνοδευόταν από διαφορετικές τελετές και είχε την δική του περίοδο δράσης⁴⁸⁹. Στην μεγαλύτερη φυλή της Κένυας, την Kikuyu υπήρχαν τρεις μορφές όρκων -ο muma, ο koringa thenge και ο gethathi⁴⁹⁰- τους οποίους οι άνθρωποι φοβόντουσαν τόσο πολύ που «κανένας δεν τολμούσε να τους κάνει εκτός αν ήταν εντελώς σίγουρος και πέρα από κάθε αμφιβολία ότι ήταν αθώος και ότι ο ισχυρισμός του ήταν αληθινός»⁴⁹¹. Στην φυλή των Yoruba, οι θεότητες στις οποίες ήταν πιο πιθανό να γίνει επίκληση στους όρκους που αφορούσαν την επίλυση κάποιου εγκλήματος ήταν η Ayelala και ο Sango. Η Ayelala -μια θεά που λατρευόταν σε πολλά μέρη κατά μήκος της περιοχής που διέμεναν οι Yoruba- ήταν συνδεδεμένη με την απονομή τιμωρητικής δικαιοσύνης εν γένει⁴⁹². Ενώ, ο Sango -ο θεός της βροντής και της αστραπής των Yoruba- εθεωρείτο ότι τιμωρούσε εκείνους που είχαν πει ψέματα, είχαν κλέψει ή είχαν δηλητηριάσει κάποιον.

Σε πολλές από τις διαφορές που ανέκυπταν υπήρχε μια σιωπηρή απειλή βλάβης - συνήθως μέσω μαγείας ή δηλητηρίασης- τόσο όσον αφορά τους ίδιους τους διαδίκους

⁴⁸⁷ Βλ. Babafemi Odunsi, *Crime Detection and the Psychic Witness in America: An Allegory for Re-appraising Indigenous African Criminology* στο: *African Legal Theory and Contemporary Problems. Critical Essays* (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 265, 271.

⁴⁸⁸ Βλ. John C. Messenger, *The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 421, 425.

⁴⁸⁹ Βλ. Adda Bruemmer Bozeman, *Conflict in Africa. Concepts and Realities*, Princeton University Press, Princeton, 1976, 157.

⁴⁹⁰ Ο muma ήταν ένας όρκος που δινόταν σε ήσσοнос σημασίας διαφορές. Ο koringa thenge -ένας όρκος ο οποίος συνοδευόταν με την θυσία μιας αρσενικής κατσίκας- δινόταν όταν ανέκυπτε κάποιο ζήτημα ιδιοκτησίας. Ο gethathi -ο πιο σοβαρός από όλους- δινόταν σε διαφορές που αφορούσαν σε ζητήματα του ποινικού δικαίου, όπως η κλοπή ή η ανθρωποκτονία, βλ. Gilbert Kushner, *An African Revitalization Movement*: Mau Mau, 60 *Anthropos* 1965, 763, 791-792, Philip P. Durand, *Customary Oathing and Legal Process in Kenya*, 14 *Journal of African Law* 1970, 17, 17, 28.

⁴⁹¹ Βλ. Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, Secker and Warburg, London, 1968, 223

⁴⁹² Βλ. Joseph Omosade Awolalu, Peter Adelumo Dopamu, *West African traditional religion*, Onibonjo Press, Ibadan, 1979, 90-91.

όσο και τα μέλη των οικογενειών τους. Για να απομακρυνθεί αυτή η υποψία, τα μέρη καλούνταν σε πολλές περιπτώσεις να ορκιστούν από κοινού ότι δεν προσπάθησαν ποτέ να βλάψουν είτε τον ίδιο τον αντίδικο είτε τα μέλη της οικογένειάς του και δεν πρόκειται, επίσης, να το επιχειρήσουν μετά την επίλυση της διαφοράς.

Γίνεται αντιληπτό ότι οι όρκοι αποτελούσαν μια διαδικασία με την οποία εθεωρείτο ότι ήταν δυνατόν να προσδιοριστεί η ενοχή ή η αθωότητα του κατηγορουμένου⁴⁹³ και να διασφαλιστεί η ορθή απονομή της δικαιοσύνης. Επρόκειτο για μια προφορική διαδικασία με νομική σημασία. Αν και μπορεί να είναι προφανές, είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι η ευρωπαϊκή μορφή όρκου που εισήχθη στα δικαστήρια από την περίοδο της αποικιοκρατίας και έπειτα «δεν έχει κανένα νόημα στους Αφρικανούς. Δεν έχει κάποια δεσμευτική -ηθική ή θρησκευτική- δύναμη»⁴⁹⁴.

ε. «Εθιμικό Δίκαιο» (Customary Law). Κάποιοι προβληματισμοί αναφορικά με την χρήση του όρου

Πολύ συχνά μέχρι και σήμερα, γίνεται αναφορά στα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια με τον όρο «εθιμικά δίκαια» (customary laws). Σημειώνεται ότι ο συγκεκριμένος όρος δεν χρησιμοποιείται μόνο για την περιγραφή των δικαίων της Αφρικής αλλά και άλλων δικαίων που εκφεύγουν των δυτικών περί δικαίου αντιλήψεων. Όπως θα γίνει φανερό, παρά την ευρύτατη αναφορά που γίνεται στον όρο του εθιμικού δικαίου, η χρήση του ως σημείου θεωρητικής εκκίνησης είναι καθόλα παραπλανητική, αν όχι επικίνδυνη. Κι αυτό γιατί, δεν υπάρχει συμφωνία ως προς το τι προσδιορίζει. Δεν υπάρχει, όπως σημειώνεται, ένας ενιαίος ορισμός του εθιμικού δικαίου που έχει συμφωνηθεί να ισχύει⁴⁹⁵.

Ορισμένοι αναφέρονται με τον συγκεκριμένο όρο στα δίκαια τα οποία υπήρχαν σε διάφορες αποικίες και «σφαίρες επιρροής» των Ευρωπαίων πριν την επιβολή των δικών τους δικαίων. Όσον αφορά την Αφρική, επισημαίνεται ότι δεν χρησιμοποιήθηκε μόνο για την περιγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων που οι Ευρωπαίοι συνάντησαν εκεί αλλά και του μουσουλμανικού δικαίου⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Βλ. Ikenga K. E. Oraegbunam, *The Principles and Practice of Justice in Traditional Igbo Jurisprudence*, 6 *Ogirisi Journal* 2009, 53, 70.

⁴⁹⁴ Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*, Secker and Warburg, London, 1968, 225

⁴⁹⁵ Βλ. Charles Matthew Newton White, *African Customary Law: The Problem of Concept and Definition*, 9 *Journal of African Law* 1965, 86, 86.

⁴⁹⁶ Βλ. Abdulmumini A. Oba, *Islamic Law as Customary Law: The Changing Perspective in Nigeria*, 51 *The International and Comparative Law Quarterly* 2002, 817, 826-7, 831-2, Abdulmumini A. Oba, *Lawyers, Legal Education and the Shari' ah Courts in Nigeria*, 49 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 113, 144. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, ωστόσο, παρουσιάζουν σημαντικές αποκλίσεις από το μουσουλμανικό δίκαιο. Κατά πρώτο λόγο, τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια διαμορφώνονται από τα μέλη της εκάστοτε φυλής. Το μουσουλμανικό δίκαιο εν αντιθέσει, έχει θεϊκή προέλευση. Κατά δεύτερο λόγο, τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια είναι προφορικά δίκαια, ενώ το μουσουλμανικό δίκαιο είναι γραπτό. Τέλος, το μουσουλμανικό δίκαιο συνδέεται με την θρησκεία του ισλάμ και διαπερνά εθνικά, φυλετικά και γλωσσικά σύνορα. Τα αφρικανικά δίκαια είναι χθόνια και καθένα από αυτά ρυθμίζει τις σχέσεις των μελών της συγκεκριμένης φυλής, βλ. Niki Tobi, *Sources of*

Η ταξινόμηση τόσο των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων όσο και του μουσουλμανικού δικαίου υπό τον όρο «εθιμικά δίκαια» ήταν αυθαίρετη. Αντικατόπτριζε μια «εξωτερική οπτική» (outsider perspective)⁴⁹⁷. Η ενοποίηση πλειόνων δικαίων από τους Ευρωπαίους υπό τον συγκεκριμένο όρο είχε καθαρά ωφελμιστικό χαρακτήρα. Αρχικός τους στόχος ήταν να εμποδίσουν την ανάπτυξή τους και σταδιακά να τα αντικαταστήσουν από τα δικά τους δίκαια. Συνήθως, μάλιστα οι αποικιοκράτες, οι οποίοι εισήγαγαν τον όρο, απέδιδαν μια «χαοτική», «κτηνώδη» και «απολυταρχική» φύση στο εθιμικό δίκαιο έτσι ώστε να το αντιπαραβάλλουν με το δικό τους συνεκτικό, ορθολογικό δίκαιο που σκοπούσαν να εισάγουν.

Άλλοι θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι ο όρος «εθιμικό δίκαιο» δημιουργήθηκε από τους αποικιοκράτες για να περιγράψουν το δικαιικό μόρφωμα που δημιουργήθηκε από την επιβολή των ευρωπαϊκών δικαικών αντιλήψεων επί των αυτόχθονων δικαίων κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας και εφαρμοζόταν στους Αφρικανούς.

Οι απόψεις των υποστηρικτών αυτής της προσέγγισης, ωστόσο, διαφοροποιούνται αναφορικά με το περιεχόμενο του «εθιμικού δικαίου» και πιο συγκεκριμένα αναφορικά με το εάν αυτό πράγματι ενσωμάτωνε στοιχεία των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι το εθιμικό δίκαιο -ακόμα και αν προσποιείτο ότι είχε σχέση με τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια- ήταν ένα νέο δίκαιο, διαφορετικό απ' αυτά. Πιο συγκεκριμένα, ο Martin Chanock έχει αναφέρει ότι ως όρος το εθιμικό δίκαιο εισήγαγε έναν λανθασμένο παραλληλισμό με τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Όπως σημειώνει: τέτοιοι όροι επεδίωξαν να χρησιμοποιήσουν την ιστορία προκειμένου «να διορθώσουν την διαδικασία με την οποία στην Αφρική δόθηκε ένα απολυταρχικό δίκαιο, το οποίο λανθασμένα ισχυριζόταν ότι ενσωμάτωνε το αυτόχθονο δίκαιο της»⁴⁹⁸. Ομοίως, ο Christoph Eberhard έχει υποστηρίξει ότι το έθιμο δεν θα πρέπει να συγχέεται με το εθιμικό δίκαιο, το οποίο οδήγησε σε θάνατο το πρώτο⁴⁹⁹.

Nigerian Law, MIJ Professional Publishers, Lagos, 1996, 137. Όταν οι αποικιακοί διοικητές ενοποίησαν ορολογικά τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια και το μουσουλμανικό δίκαιο υπό τον όρο «εθιμικά δίκαια», σε πολλές περιπτώσεις δεν διέκριναν μεταξύ των δύο. Έτσι, σε ορισμένες περιοχές της Αφρικής στις οποίες συνυπήρχε το μουσουλμανικό δίκαιο με τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια παραχωρήθηκε κατόπιν των παρεμβάσεων των αποίκων στους qadis η αρμοδιότητα εκδίκασης τόσο των διαφορών στις οποίες εφαρμοστέο ήταν το μουσουλμανικό δίκαιο όσο και εκείνων στις οποίες εφαρμοστέο ήταν κάποιο αφρικανικό αυτόχθονο δίκαιο, βλ. Lidwien Kapteijns, Ethiopia and the Horn of Africa στο: The History of Islam in Africa (Nehemia Levtzion, Randall L. Pouwels, eds.), Ohio University Press, Athens, 2000, 227, 238.

⁴⁹⁷ Anthony Kodwo Mensah-Brown, Introduction to the law in Contemporary Africa, Conch Magazine, Owerri, New York, London, 1976, 7

⁴⁹⁸ Martin Chanock, Neo-Traditionalism and Customary Law in Malawi, 16 African Law Studies 1978, 80, 80

⁴⁹⁹ Christoph Eberhard, Aboubakri Sidi Ndongo, Relire Amadou Hampâté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la “pyramide” et du “reseau”, 47 Revue Interdisciplinaire d' Études Juridiques 2001, 75-113, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberndongo.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.05.2019), 1, 22

Κρατούσα, ωστόσο, είναι η άποψη ότι υπήρχαν κάποιοι σύνδεσμοι μεταξύ των δύο. Ο Francis Snyder έχει επισημάνει ότι η ανάπτυξη του «εθιμικού δικαίου» δεν σήμαινε απαραίτητα την δημιουργία νέων κανόνων και εννοιών. Αποτελούσε, κατά κύριο λόγο, την διαδικασία εισαγωγής νέων νομικών ιδεών στις ήδη υπάρχουσες⁵⁰⁰. Σύμφωνα μ' αυτόν, το εθιμικό δίκαιο δεν ήταν παρά το αποτέλεσμα της επανερμηνείας των αφρικανικών αυτόχθονων δικαιοκτικών μορφών υπό την μορφή ευρωπαϊκών νομικών κατηγοριών⁵⁰¹. Στην ίδια κατεύθυνση, ο Thomas Spear έχει αναφέρει ότι το εθιμικό δίκαιο λιγότερο επινοήθηκε παρά μετατράπηκε, κωδικοποιήθηκε, επεκτάθηκε και ποινικοποιήθηκε υπό συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις⁵⁰². Πιο μετριοπαθώς, ο Simon Roberts και η Diana Wylie έχουν υποστηρίξει ότι υπήρχε μια κάποια αναγνώριση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων που προϋπήρχαν σ' αυτό που ονομάστηκε «εθιμικό δίκαιο»⁵⁰³. Ομοίως, η Sally Falk Moore έχει επισημάνει ότι το «εθιμικό δίκαιο» ήταν μια -αν και κατά πολύ- διαφοροποιημένη εκδοχή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων⁵⁰⁴.

Όπως μπορεί να είναι προφανές -αν και έχει παρερμηνευθεί- οι θεωρητικοί που υιοθέτησαν αυτήν την προσέγγιση δεν υποστήριζαν ότι πριν από την αποικιοκρατία η Αφρική δεν είχε δίκαιο. Ταυτόχρονα, επεσήμαναν ότι σαν όρος το εθιμικό δίκαιο υπονοούσε μια ιστορική συνέχεια με τα προϋπάρχοντα δίκαια, παρόλο που η προέλευσή του ήταν στην πραγματικότητα σχετικά πρόσφατη. Υποστήριζαν ότι δημιουργήθηκε σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις και ανήκε σε μια ιδεολογία που γενικά συνόδευσε και απετέλεσε μέρος της αποικιακής κυριαρχίας⁵⁰⁵.

Άλλοι αναφέρονται μ' αυτόν τον όρο χωρίς να διακρίνουν τόσο στα δίκαια των αυτοχθόνων πριν από την αποικιοκρατία όσο και στο δικαιοκτικό μόρφωμα που δημιούργησαν οι αποικιοκράτες κατά την παρουσία τους στην αφρικανική ήπειρο.

Ο Jacques J. Maquet προκειμένου να μειώσει τα προβλήματα που μπορεί να ανακύψουν από μια τέτοια χρήση του όρου διέκρινε μεταξύ του «παραδοσιακού εθιμικού δικαίου» (*droit coutumier traditionnel*) και του «αποικιακού εθιμικού δικαίου» (*droit coutumier colonial*). Σημειώνει μάλιστα ότι υπάρχει μια «αξιοσημείωτη

⁵⁰⁰ Francis Snyder, Customary Law and the Economy, 28 *Journal of African Law* 1984, 34, 35

⁵⁰¹ Francis Snyder, Colonialism and Legal Form: the Creation of Customary Law in Senegal, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 49, 76. Παράλληλα υποστηρίζει ότι η διαμορφώση του «εθιμικού δικαίου» κατά την αποικιακή περίοδο δεν οδήγησε στην εξάλειψη των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων, βλ. Francis Snyder, Rethinking African Customary Law, 51 *The Modern Law Review* 1988, 252, 255.

⁵⁰² Thomas Spear, Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa, 44 *The Journal of African History* 2003, 3, 14

⁵⁰³ Simon Roberts, Introduction: Some Notes on African Customary Law, 28 *Journal of African Law* 1984, 1, 1, Diana Wylie, A Little God. The Twilight of Patriarchy in a Southern African Chiefdom, Wesleyan University Press, Hanover, 1990, 101

⁵⁰⁴ Sally Falk Moore, Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999, 7 *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2001, 95, 98

⁵⁰⁵ Βλ. Francis Snyder, Colonialism and Legal Form: the Creation of Customary Law in Senegal, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 49, 49, Peter Fitzpatrick, Traditionalism and Traditional Law, 28 *Journal of African Law* 1984, 20, 20.

απόσταση» ανάμεσα στα δύο, στον βαθμό που θα μπορούσε να λεχθεί ότι πρόκειται για δύο διαφορετικά δίκαια⁵⁰⁶. Ο Gordon Woodman αναφέρεται αντίστοιχα στο «εθιμικό δίκαιο των κοινωνιολόγων» (sociologist's customary law), προκειμένου να περιγράψει τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια πριν από την αποικιοποίηση και στο «εθιμικό δίκαιο των δικηγόρων» (lawyer's customary law) για να περιγράψει το μόρφωμα που δημιουργήθηκε κατόπιν της επιβολής των ευρωπαϊκών δικαίων επί των αυτόχθονων⁵⁰⁷. Ομοίως και ο Anton Sanders -αναφερόμενος στην πολλαπλή ζωή του αφρικανικού εθιμικού δικαίου- διακρίνει μεταξύ του αμιγούς εθιμικού δικαίου και του «επίσημου εθιμικού δικαίου» (official customary law), το οποίο υποστηρίζει ότι διαστρέβλωσε τον πραγματικό εθιμικό ή παραδοσιακό χαρακτήρα του πρώτου⁵⁰⁸. Τέλος, ο Thomas W. Bennett αντιπαραβάλλει το «επίσημο εθιμικό δίκαιο» με το «ζωντανό εθιμικό δίκαιο» (living customary law)⁵⁰⁹.

Είναι φανερό ότι ο όρος «εθιμικό δίκαιο» δεν τυγχάνει μιας ενιαίας ερμηνευτικής προσέγγισης. Δεδομένου ότι μια «θολή» ορολογία μπορεί να αποτελέσει εμπόδιο στην καθαρή σκέψη και προσέγγιση των δικαικών φαινομένων, η «ουσιαστική αναθεώρηση αυτού που είναι γνωστό ως εθιμικό δίκαιο»⁵¹⁰, που προτάθηκε μπορεί και να μην είναι αρκετή. Ίσως θα ήταν καλύτερο να αποφευχθεί η χρήση του⁵¹¹.

B. Δικαικές επιρροές. Το ισλάμ και η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία στην Αφρική

α. Η επιρροή του ισλάμ και του δικαίου του στην Αφρική

Πριν από την αποίκισή της από τους Ευρωπαίους, η Αφρική είχε έρθει σε επαφή με έναν άλλο μεγάλο πολιτισμό, τον αραβικό. Οι Άραβες έφτασαν στην Αφρική την πρώτη χιλιετία της χριστιανικής περιόδου και έφεραν μαζί τους και την θρησκεία τους, το ισλάμ. Το ισλάμ δεν είναι αδιάφορο όσον αφορά το δίκαιο. Έτσι όταν οι Ευρωπαίοι αποικιοκράτες έφτασαν στην Αφρική, το μουσουλμανικό δίκαιο ήταν ήδη ένα υπό άνηση νομικό σύστημα, όχι μόνο για τους Άραβες που είχαν μεταβεί εκεί αλλά και για εκείνους τους Αφρικανούς που είχαν αποφασίσει να ασπαστούν το ισλάμ.

⁵⁰⁶ Jacques J. P. Maquet, *Droit coutumier traditionnel et colonial en Afrique centrale*. Bibliographie commentée, 35 *Journal de la Société des Africanistes* 1965, 411, 414-5

⁵⁰⁷ Gordon Woodman, *Some Realism about Customary Law-The West African Experience*, 1 *Wisconsin Law Review* 1969, 128, 128επ.

⁵⁰⁸ Anton J. G. M. Sanders, *How customary is African customary Law?*, 20 *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 1987, 405, 405

⁵⁰⁹ Thomas W. Bennett, "Official" vs "Living" Customary Law. *Dilemmas of Description and Recognition στο: Land, Power and Custom. Controversies Generated by South Africa's Communal Land Rights Act* (Aninka Claassens, Ben Cousins, eds.), University of Cape Town Press, Cape Town & Ohio University Press, Athens, 2008, 138, 144-145

⁵¹⁰ Βλ. Robert J. Gordon, *The White Man's Burden στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 367, 369.

⁵¹¹ Ο Ολλανδός ανθρωπολόγος Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong είχε υποστηρίξει μάλιστα την κατάργηση του όρου «εθιμικό δίκαιο», βλ. Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, *Customary Law: A Confusing Fiction στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 111, 117.

I. Το μουσουλμανικό δίκαιο εν γένει

Το ισλάμ ως θρησκεία θεωρείται ότι γεννήθηκε τον 7^ο αιώνα μ.Χ. στην περιοχή Hijaz, μια περιοχή της σημερινής Σαουδικής Αραβίας. Δικαιική του έκφραση αποτελεί η shariah, το μουσουλμανικό δίκαιο. Κυριολεκτικά, η λέξη «shariah» σημαίνει: «ο δρόμος για τον τόπο με τα νερά»⁵¹² και έχει μεγάλη συμβολική αξία για τους ανθρώπους που ζουν σε ερήμους, όπου το νερό αποτελεί ζήτημα ζωής και θανάτου. Συμβολίζει την πρόσβαση στο νερό σε καθημερινή βάση⁵¹³.

Το μουσουλμανικό δίκαιο βασίζεται στην θεία αποκάλυψη. Η θρησκεία και το δίκαιο για τους μουσουλμάνους είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Αυτός είναι και ο λόγος που το ισλάμ περιγράφεται όχι μόνο ως μια θρησκεία αλλά και ως ένας ολόκληρος τρόπος ζωής. Σύμφωνα με το ισλάμ, όλες οι ανθρώπινες πράξεις έχουν νομική σημασία⁵¹⁴. Είναι υποχρεωτικό για τους μουσουλμάνους να ζουν σύμφωνα με το μουσουλμανικό δίκαιο. Αν και τις περισσότερες φορές, η συμμόρφωση σ' αυτό αποτελεί εσωτερικό, συνειδησιακό ζήτημα.

Το μουσουλμανικό δίκαιο έχει τόσο κύριες όσο και δευτερεύουσες πηγές. Κύριες πηγές είναι: η θεία αποκάλυψη, το «Κοράνι» (Quran) και τα «hadith», που αποτελούν τις δηλώσεις και τις πράξεις του προφήτη Μωάμεθ. Δευτερεύουσες πηγές είναι μεταξύ άλλων: η «Ijma» (ομοφωνία)⁵¹⁵, η «Qiyas» (αναλογία)⁵¹⁶ και η «Istishab» (νομικό τεκμήριο)⁵¹⁷. Σημειώνεται ότι υπάρχουν και άλλες δευτερεύουσες πηγές, οι οποίες ποικίλουν από σχολή σε σχολή.

⁵¹² Abdur Rahman I. Doi, Shari'ah. The Islamic Law, Iksan Islamic Publishers, Ibadan, 1990, 2

⁵¹³ Βλ. Ibrahim Ado-Kurawa, Shari' ah and the Press in Nigeria. Islam versus Christian Western Civilization, Kurawa Holdings, Kano, 2000, 22.

⁵¹⁴ Οι ανθρώπινες πράξεις κατατάσσονται σύμφωνα με το μουσουλμανικό δίκαιο σε πέντε κατηγορίες: α. τις υποχρεωτικές (wājib, fard), η παράλειψη των οποίων είναι αξιόποινη, β. τις συνιστώμενες (mandūb, mustahab), η παράλειψη των οποίων δεν είναι αξιόποινη, γ. τις επιτρεπτές (mubāh), δ. τις αποδοκιμαστέες (makrūh) για τις οποίες δεν επιβάλλεται ποινή, αλλά πρέπει να αποφεύγονται και τέλος, δ. τις κολάσιμες, τις ρητώς απαγορευμένες πράξεις (harām, mahzur), των οποίων η παράβαση τιμωρείται, βλ. Αναστάσιος Γιαννουλάτος, Ισλάμ. Θρησκευολογική Επισκόπηση, εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα, 2016, 303.

⁵¹⁵ Η προσέγγιση της Ijma από τις θεωρητικές σχολές του μουσουλμανικού δικαίου, ποικίλει. Κρατούσα είναι η άποψη ότι πρόκειται για «την ομοφωνία όλων των πεπαιδευμένων μουσουλμάνων μιας συγκεκριμένης ηλικίας που έχουν φτάσει στην βαθμίδα της Ijtihad: της ικανότητας διαμόρφωσης ατομικής δικαιοκτικής ερμηνείας σ' ένα συγκεκριμένο ζήτημα μετά τον θάνατο του προφήτη Μωάμεθ», βλ. Iyssa Ade Bello, The Development of Ijma in Islamic Jurisprudence στο: Perspectives in Islamic Law and Jurisprudence. Essays in Honour of Justice (Dr.) Muritala Aremu Okunola (Mufutau Oloyede Abdul Rahmon, ed.), National Association of Muslim Law Students, Ibadan, 2001, 162, 162.

⁵¹⁶ Ενώ, η Ijma αποτελεί μια μορφή συλλογικής δικαιοκτικής ερμηνείας, η Qiyas αποτελεί μια μορφή ατομικής δικαιοκτικής ερμηνείας βασισμένη σε αναλογικές επαγωγές από το Κοράνι και τα «hadith», βλ. Irshad Abdal-Haq, Islamic Law. An Overview. Its Origin and Elements στο: Understanding Islamic Law. From Classical to Contemporary (Hisham M. Ramadan, ed.), Altamira Press, Lanham, New York, Toronto, Oxford, 2006, 1, 18.

⁵¹⁷ Πρόκειται για το τεκμήριο της συνέχειας (istishab) των συνθηκών, βλ. Isam Ghanem, Outlines of Islamic Jurisprudence. Islamic Law in a Nutshell, Saudi Publishing, Riyadh, 1983, 73.

Συνάγεται ότι υπάρχουν αποκλίσεις στο πλαίσιο του «fiqh», της επιστήμης του δικαίου. Υπάρχουν διαφορετικές θεωρητικές σχολές του μουσουλμανικού δικαίου, οι οποίες ερμηνεύουν το Κοράνι και την διδασκαλία του Μωάμεθ με διαφορετικό τρόπο. Οι δύο μεγάλες σχολές (madhabs) είναι: οι «Σουνίτες» (Sunni) και οι «Σίιτες» (Shia). Οι Σουνίτες χωρίζονται περαιτέρω σε τέσσερις άλλες σχολές: τους «Χαναφίτες» (Hanafi), τους «Μαλεκίτες» (Maliki), τους «Σαφεΐτες» (Shafi'i) και τους «Χανμπαλίτες» (Hambali). Ενώ οι Σίιτες: στους «Τζαφερίτες» (Ja'fari), τους «Ισμαηλίτες» (Ismaili) και τους «Ζαϊντίτες» (Zaidi). Όλες οι ως άνω σχολές έχουν έναν θεμελιώδη κοινό πυρήνα· αναγνωρίζουν τις ίδιες πρωτεύουσες πηγές αλλά υπάρχουν διαφορές ανάμεσα τους που προκύπτουν από την εφαρμογή και ερμηνεία εκ μέρους τους των στίχων του Κορανίου και των hadith. Η διαφορά τους, εν ολίγοις, εντοπίζεται στην στάση, αποδοχή και ερμηνεία εκ μέρους τους των δευτερευουσών πηγών. Επισημαίνεται ότι οι δευτερεύουσες πηγές είναι εκείνες οι οποίες προσφέρουν την δυνατότητα προσαρμογής του μουσουλμανικού δικαίου στις τοπικές συνθήκες.

Γίνεται φανερό ότι το μουσουλμανικό δίκαιο αν και γραπτό, δεν είναι ομοιόμορφο. Άλλωστε δεν στόχευε ποτέ σε κάτι τέτοιο. Ο προφήτης Μωάμεθ είχε χαρακτηριστικά υποστηρίξει ότι: η «διαφορά απόψεων ανάμεσα στα πεπαιδευμένα μέλη της κοινότητάς μου είναι μια μορφή ευλογίας» [ikhtilāf (ulama) ummāi rahmah]⁵¹⁸.

II. Η υποδοχή του μουσουλμανικού δικαίου στην Αφρική

Η εμφάνιση του μουσουλμανικού δικαίου στην υποσαχάρια Αφρική δεν οδήγησε σε συγκρούσεις με τα προϋπάρχοντα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Το γεγονός αυτό αποδίδεται σε δύο λόγους· έναν ιστορικό και έναν θεωρητικό.

Το ισλάμ και η δικαιοσύνη του έκφραση, η shariah επεκτάθηκαν σταδιακά στην αφρικανική ήπειρο για πάνω από δέκα αιώνες, χωρίς να επιδιώκουν να επιβληθούν. Οι Αφρικανοί έβλεπαν τους μουσουλμάνους εμπόρους να διέρχονται από τα χωριά τους ή και να μένουν σ' αυτά. Μιλώντας μαζί τους για τις μεγάλες τους αλήθειες και βλέποντάς τους να εκπληρώνουν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα (νηστεία, προσευχές), ορισμένοι Αφρικανοί αποφάσισαν εθελούσια να υιοθετήσουν την πίστη και τις πρακτικές τους. Η προσχώρηση σ' αυτό δεν είχε τον χαρακτήρα της επιβολής. Ενώ, μόνο οι Αφρικανοί, οι οποίοι ασπάζονταν το ισλάμ, όφειλαν να ακολουθούν και να διέπονται από το δίκαιο του. Οι υπόλοιποι συνέχιζαν να διέπονται από τα δικά τους δίκαια. Όπως έχει λεχθεί: το μουσουλμανικό δίκαιο είναι μόνο για τους μουσουλμάνους⁵¹⁹.

Ο άλλος λόγος είναι θεωρητικός. Το μουσουλμανικό δίκαιο βασίζεται στην ερμηνεία υπό την έννοια της προσαρμογής. Έτσι, οι Αφρικανοί που προσχώρησαν στο ισλάμ

⁵¹⁸ The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, Mahan Mirza, eds.), Princeton University Press, Princeton, 2013, 423

⁵¹⁹ Βλ. Said Ramadan, Islamic Law. Its Scope and Equity, Said Ramadan, Geneva, 1970, 146.

ερμήνευσαν τα θρησκευτικά του κείμενα με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε να τα προσαρμόσουν στον δικό τους πολιτισμό. Το εμπλούτισαν με ορισμένες από τις δικές τους πρακτικές ενώ αγνόησαν κάποιες από τις κορανικές πρακτικές που δεν συνέπιπταν με τις παραδόσεις τους. Γι' αυτό θεωρείται ότι οι τοπικές παραδόσεις «αφρικανοποίησαν» το ισλάμ. Παρόλα αυτά θα πρέπει να επισημανθεί ότι οι κανόνες του μουσουλμανικού δικαίου ήταν καθοριστικοί όσον αφορά την «εγκυρότητα» των αφρικανικών αυτόχθονων πρακτικών όσων το είχαν ασπαστεί⁵²⁰.

Σημειώνεται ότι διαφορετικά μέρη της Αφρικής ακολούθησαν και εξακολουθούν να ακολουθούν διαφορετικές σχολές του μουσουλμανικού δικαίου· θεωρείται ότι, ως επί το πλείστον, στην δυτική Αφρική ακολουθείται η σχολή των Μαλεκιτών, ενώ στην ανατολική Αφρική εκείνη των Σαφειτών⁵²¹.

β. Ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και δίκαιο

Δεν υπάρχει συμφωνία όσον αφορά τον προσδιορισμό της περιόδου της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας στην Αφρική. Παρόλο που το τέλος της δεν αμφισβητείται, η απαρχή της έχει αποτελέσει αντικείμενο διαφορετικών προσεγγίσεων. Άλλοι τοποθετούν την απαρχή της στα πρώτα ταξίδια ανακάλυψης των Ευρωπαίων θαλασσοπόρων, τα οποία έλαβαν χώρα τον 15^ο αιώνα. Ενώ, άλλοι υποστηρίζουν ότι ο αποικισμός της Αφρικής ξεκίνησε στο τέλος του 19^{ου} αιώνα με τον «διαμελισμό» της στην Διάσκεψη του Βερολίνου. Κρατούσα θεωρείται πλέον η πρώτη άποψη⁵²².

Η αρχή της αποικιοκρατίας υποστηρίζεται ότι πρέπει να αναζητηθεί στα μέσα του 15^{ου} αιώνα, τόσο στις σποραδικές όσο και στις συστηματικές ναυτηλιακές εμπορικές εξορμήσεις των Ευρωπαίων στην Αφρική. Οι Πορτογάλοι ήταν οι πρώτοι που εγκαθίδρυσαν εμπορικά κέντρα κατά μήκος των ακτών της. Ωστόσο, ανάμεσα στον 16^ο και τον 18^ο αιώνα, η πορτογαλική παρουσία σταδιακά αποδυναμώνεται. Την κατάσταση αυτή εκμεταλλεύτηκαν Ολλανδοί, Άγγλοι και Γάλλοι εξερευνητές, οι οποίοι ανέλαβαν τα ηνία του εμπορίου. Παρατηρείται ότι το πρώτο και κύριο κίνητρο της αποίκησης της Αφρικής ήταν οικονομικό. Οι Ευρωπαίοι εξερευνητές εκμεταλλεύτηκαν τις πλουτοπαραγωγικές πηγές της Αφρικής -ασχολήθηκαν με την εμπορία χρυσού, ελεφαντοστού καθώς και άλλων φυσικών πηγών και πρώτων υλών. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι οι ονομασίες: Ακτή Ελεφαντοστού και Χρυσή Ακτή, χρονολογούνται από εκείνη την περίοδο. Δεν περιορίστηκαν, όμως, μόνο «εκεί». Δεν δίστασαν να «εξάγουν» Αφρικανούς ως σκλάβους στην Αμερική καθώς και σε άλλα μέρη του κόσμου.

⁵²⁰ Βλ. Auwalu Hamsu Yadudu, Colonialism and the Transformation of the Substance and Form of Islamic Law in the Northern States of Nigeria, 9 Journal of Law and Religion 1991, 17, 25.

⁵²¹ Βλ. Ioan M. Lewis, Africa South of the Sahara στο: The Legacy of Islam (Joseph Schacht, Clifford Edmund Bosworth, eds.), Oxford University Press, Oxford, 1974, 105, 112.

⁵²² Βλ. Emmanuel Chukwudi Eze, Introduction: Philosophy and the (Post) Colonial στο: Postcolonial African Philosophy. A critical Reader (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 1, 4.

Η στάση των Ευρωπαίων κατά την διάρκεια της παρουσίας τους στην Αφρική δεν ήταν ενιαία στο πέρασμα των χρόνων. Σ' αυτό βασίζεται και η δεύτερη προσέγγιση άλλωστε, η οποία τοποθετεί την απαρχή της αποικιοκρατίας στο τέλος του 19^{ου} αιώνα. Θεωρείται ότι την πρώτη περίοδο της αποικιοκρατίας -η οποία διήρκησε μέχρι τον 19^ο αιώνα- οι άποικοι απείχαν από τα ζητήματα που αφορούσαν τους αυτόχθονες, εκτός εάν συγκεκριμένα εμπορικά τους συμφέροντα ετίθεντο υπό αμφισβήτηση. Ενώ, την δεύτερη περίοδο της αποικιοκρατίας, απαρχή της οποίας αποτελεί η Διάσκεψη του Βερολίνου, η στάση των αποίκων ήταν περισσότερο παρεμβατική, τόσο σε ζητήματα διοίκησης και διακυβέρνησης όσο και σε ζητήματα που αφορούσαν το δίκαιο.

I. Γενική πολιτική των αποίκων όσον αφορά το δίκαιο

ι.Ο «διαχωρισμός της Αφρικής» (scramble for Africa) και η αναμόρφωση του δικαίου ως βάση της «νομιμοποίησης» της παρουσίας των Ευρωπαίων αποίκων στα αφρικανικά εδάφη

Ο πολιτικός χάρτης της Αφρικής θεωρείται ότι χαράχθηκε στην Διάσκεψη του Βερολίνου. Ο πρώτος καγκελάριος της Γερμανίας, Otto von Bismarck αντιλαμβανόμενος τις εντάσεις που είχαν προκαλέσει οι αλληλοσυγκρουόμενοι ισχυρισμοί των ευρωπαϊκών κρατών αναφορικά με τα εδάφη της Αφρικής αποφάσισε να συγκαλέσει μια διάσκεψη στο Βερολίνο προκειμένου να συζητηθούν όλα τα ζητήματα που αφορούσαν την αφρικανική ήπειρο. Οι εργασίες της διάσκεψης ξεκίνησαν στις 15 Νοεμβρίου του 1884. Μέσα στους στόχους της ως άνω διάσκεψης ήταν: να συζητηθούν οι αξιώσεις των ευρωπαϊκών κρατών επί των αφρικανικών εδαφών, να ρυθμιστεί το ζήτημα των δικαιωμάτων πλεύσης στο Κονγκό και την Νιγηρία, να καθοριστεί το καθεστώς του κόλπου του Κονγκό και να καταργηθεί το εμπόριο δούλων στην αφρικανική ήπειρο. Σημειώνεται ότι στην διάσκεψη συμμετείχαν: η Αυστρία-Ουγγαρία, το Βέλγιο, το Ηνωμένο Βασίλειο, η Γαλλία, η Γερμανία, η Δανία, η Ολλανδία, η Πορτογαλία, η Ισπανία, η Ιταλία, η Σουηδία-Νορβηγία, η Ρωσία, η Οθωμανική Αυτοκρατορία και οι Η.Π.Α.. Παρατηρείται ότι δεν δόθηκε η δυνατότητα σε Αφρικανούς ηγέτες να συμμετάσχουν στην διάσκεψη αυτή, τα θέματα της οποίας τους αφορούσαν τόσο άμεσα.

Οι εργασίες της διάσκεψης ολοκληρώθηκαν στις 26 Φεβρουαρίου του 1885 με την υπογραφή της Γενικής Πράξης. Στην εν λόγω πράξη οριζόταν ότι τα συμβαλλόμενα κράτη συμφωνούσαν: να διατηρήσουν το δικαίωμα της ελεύθερης πλεύσης στο Κονγκό και την Νιγηρία, να διατηρήσουν τον κόλπο του Κονγκό ως ελεύθερη εμπορική ζώνη και να καταργήσουν την δουλεία. Τέλος, όσον αφορά τους εδαφικούς ισχυρισμούς επικύρωσε στις περισσότερες περιπτώσεις αναδρομικά τις ήδη υπάρχουσες «σφαίρες επιρροής». Στην πραγματικότητα, ωστόσο, κατά την διάρκεια της διάσκεψης επιχειρήθηκε να αναζητηθεί ένα «νομικό καταφύγιο» στην ανομία που είχε δημιουργηθεί προηγουμένως. Η Αφρική αντιμετωπίστηκε ως *terra nullius*, ως ένα σύνολο εδαφών που δεν ανήκε σε κανέναν. Η θεώρηση της Αφρικής ως *terra nullius*

απετέλεσε το «νομικό θεμέλιο» για την αποίκισή της, δίνοντας την δυνατότητα στους αποίκους να φέρουν τα εδάφη της υπό την κυριαρχία τους. Οι Ευρωπαίοι χρησιμοποίησαν διάφορες μορφές απόδειξης κατά την διάρκεια της διάσκεψης για να επιβεβαιώσουν τους ισχυρισμούς τους επί ορισμένης *terrae nullius*: ανακάλυψη, συνέχεια, συνεχείς εκδηλώσεις κυριαρχίας, κατοχή, κατάκτηση⁵²³. Στην Διάσκεψη του Βερολίνου, ωστόσο, θεωρείται ότι δεν εξετάστηκε η νομιμότητα των τρόπων εδαφικής κατάκτησης που αυτοί επεκαλούντο. Οι συζητήσεις της Διάσκεψης καθώς και η Γενική Πράξη εστίαζαν ως επί το πλείστον στις διαδικαστικές συνέπειες των επικαλούμενων εδαφικών ισχυρισμών των κρατών σε συνάρτηση με τους ισχυρισμούς των άλλων.

Παράλληλα, η εν λόγω Γενική Πράξη έθεσε μια εσωτερικά συμφωνημένη αρχή όσον αφορά τις μελλοντικές εδαφικές κατακτήσεις. Καθιέρωσε την αρχή της «αποτελεσματικής κατοχής» (effective occupation). Σύμφωνα με την εν λόγω αρχή, τα συμβαλλόμενα μέρη θα μπορούσαν από τότε και στο εξής να αξιώσουν δικαιώματα σε εδάφη της Αφρικής μόνον εάν απεδείκνυαν ότι αυτά βρίσκονταν υπό την αποτελεσματική κατοχή τους. Στην πράξη η αποτελεσματική κατοχή ορισμένου εδάφους εκ μέρους των Ευρωπαίων αποδεικνυόταν με την υπογραφή κάποιας συνθήκης προστασίας/παραχώρησης με τον τοπικό αρχηγό αυτού⁵²⁴ και την

⁵²³ Βλ. Marc Denhez, The Role of “Folk Law” as Evidence of Historic Title in International Boundary Claims, 23 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1985, 69, 77.

⁵²⁴ Την λήξη της διάσκεψης ακολούθησε η πολιτική πολλών αποικιακών δυνάμεων σύναψης συνθηκών προστασίας/παραχώρησης με Αφρικανούς βασιλιάδες/αρχηγούς φυλών προκειμένου να επεκτείνουν τις «σφαίρες επιρροής» τους. Η συναίνεση των βασιλιάδων/αρχηγών των φυλών σ’ αυτές τις συνθήκες ήταν συνήθως αποτέλεσμα απάτης, απειλής ή ακόμα και βίας. Σημειώνεται ότι οι συνθήκες αυτές είχαν γραφεί από τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες στις δικές τους τεχνικές γλώσσες και με όρους που οι Αφρικανοί δεν γνώριζαν. Σε πολλές περιπτώσεις, η υπογραφή τους από τους βασιλιάδες/αρχηγούς στηρίχθηκε σε μια ανακριβή παρουσίαση αυτών εκ μέρους των αποίκων. Αξιοσημείωτο παράδειγμα αποτελεί η συμφωνία παραχώρησης που υπέγραψε ο δεύτερος και τελευταίος βασιλιάς της Βόρειας Ndebele, γνωστή ως Matabeleland (περιοχή της σημερινής Ζιμπάμπουε), Lobengula Khumalo (1845-1894). Ειδικότερα, ο γνωστός Βρετανός επιχειρηματίας Cecil Rhodes είχε κατ’ επανάληψη προσπαθήσει να πείσει τον βασιλιά Lobengula να του παραχωρήσει δικαιώματα εξόρυξης μετάλλων στην περιοχή του ανεπιτυχώς. Το 1888 αποφάσισε να καταβάλει μια ακόμα προσπάθεια. Έστειλε έτσι τον John Moffat - γιό του ιεραπόστολου Robert Moffat, τον οποίο εμπιστευόταν ο Lobengula- να τον πείσει να υπογράψει μια συνθήκη φιλίας με την Μεγάλη Βρετανία. Πράγματι, στις 11 Φεβρουαρίου του 1888, ο Lobengula υπέγραψε μια συνθήκη με τους Βρετανούς με την οποία δεσμευόταν ότι δεν θα προέβανε στην σύναψη καμίας άλλης συνθήκης με οποιοδήποτε άλλο κράτος χωρίς προηγουμένως να το γνωστοποιήσει στο Βρετανό Ανώτατο Αξιωματούχο της Νότιας Αφρικής. Η συνθήκη αυτή η οποία έμεινε γνωστή ως «συνθήκη του Moffat» (the Moffat Treaty) δεν ήταν ωστόσο αρκετή ώστε να αποτρέψει άλλα κράτη από το να διεκδικήσουν δικαιώματα στην περιοχή. Για τον λόγο αυτό, ο Cecil Rhodes στέλνει λίγους μήνες αργότερα στον Lobengula τρεις απεσταλμένους του: τον συνεργάτη του Charles Dunnell Rudd, τον δικηγόρο Rochfort Maguire και τον ειδικό περί αφρικανικών ζητημάτων Francis Thompson, προκειμένου να τον πείσουν να υπογράψει μια συνθήκη παραχώρησης δικαιωμάτων εξόρυξης στην περιοχή του. Ο Charles Rudd διαβεβαίωσε τον Lobengula ότι δεν θα δούλευαν στο ορυχείο πάνω από δέκα Ευρωπαίοι. Αυτός ο περιορισμός, ωστόσο, δεν αποτελούσε παρά μια προφορική δήλωση και δεν βρισκόταν καταγεγραμμένος σε κανένα σημείο της συνθήκης που ο Lobengula υπέγραψε στις 30 Οκτωβρίου του 1888 και η οποία έμεινε γνωστή ως «παραχώρηση Rudd» (Rudd concession). Ως αντάλλαγμα των δικαιωμάτων που παραχωρούσε στους Βρετανούς, η συνθήκη όριζε ότι αυτός θα λάμβανε εκατό λίρες μηνιαίως και ένα κανονιοφόρο -το οποίο δεν περιήλθε ποτέ στα χέρια του. Ο Lobengula δεν ήξερε γραφή και ανάγνωση πολλών δε μάλλον την αγγλική νομική ορολογία στην οποία η συνθήκη ήταν γραμμένη. Μόλις κατάλαβε τι πράγματι συνεπαγόταν η συνθήκη που είχε υπογράψει προσπάθησε να αναρτήσει την συγκατάθεσή του σ’ αυτήν αλλά οι εκκλήσεις του αγνοήθηκαν. Δυνάμει αυτής της συνθήκης, τα εδάφη της περιοχής Matabale γρήγορα ήρθαν υπό τον έλεγχο των Βρετανών -

εγκαθίδρυση ενός διοικητικού μηχανισμού σ' αυτό. Λαμβάνοντας υπόψη τις ενέργειες των αποικιοκρατών στον απόηχο της διάσκεψης, γίνεται αντιληπτό ότι καθοριστικό ρόλο στην απόδειξη της «αποτελεσματικής κατοχής» ορισμένου εδάφους εκ μέρους τους θεώρησαν ότι θα έπαιζε επίσης και η αναδιαμόρφωση του συστήματος απονομής δικαιοσύνης σ' αυτό από κοινού με την αρμοδιότητά τους να νομοθετήσουν. Φαίνεται ότι ο ρόλος του δικαίου ήταν κομβικός στην διαδικασία της αποίκησης. Ο επίτιμος καθηγητής Αγγλικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο του Trent, Gary Boire έχει περιγράψει το δίκαιο σαν «την πρώτη γλώσσα της αποικιοκρατίας» (colonialism's first language)⁵²⁵.

μέσω της «Βρετανικής Εταιρείας της Νότιας Αφρικής» (British South Africa Company), την οποία ίδρυσε την ίδια χρονιά ο Cecil Rhodes και στην οποία το Στέμμα παραχώρησε το δικαίωμα της διοίκησης των εν λόγω εδαφών διατηρώντας παράλληλα το δικαίωμα να μετατρέψει ανά πάσα στιγμή την περιοχή σε βρετανικό προτεκτοράτο. Σημειώνεται ότι ο Cecil Rhodes δεν είχε υπογράψει συνθήκες παραχώρησης μόνο με την περιοχή αυτή. Ανάλογες συνθήκες είχαν υπογραφεί και από τους τοπικούς αρχηγούς των περιοχών Mashonaland και Barotseland. Το σύνολο αυτών των εδαφών -γνωστό με την ονομασία «Zambesia»- ενώθηκαν και σχημάτισαν το 1895, την Ροδεσία, βλ. Mambo Governor Muperi, *Developing Democratic Paradigms to Effectively Manage Business, Government and Civil Society: The African Spring* στο: *Handbook of Research on Sub-National Governance and Development* (Eris Schoburgh, Roberta Ryan, eds.), Igi Global, Hershey, 2017, 432, 457, Shean Sheehan, *Cultures of the World. Zimbabwe*, Marshall Cavendish, New York, 2004, 24, Olga Sicilia, "There is no such thing as a spirit in the stone!". *Misrepresentations of Zimbabwean Stone Sculpture. An Anthropological Approach*, Dissertation.com, Boca Raton, 2010, 6-7, Chengetai J. M. Zvobgo, *A History of Zimbabwe, 1890-2000 and Postscript: Zimbabwe, 2001-2008*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2009, 13. Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις που οι Αφρικανοί ηγέτες δεν δέχονταν να υπογράψουν αυτές τις συνθήκες. Η αντίστασή τους, όμως, γρήγορα εκάμπετο από τους αποικιοκράτες με την άσκηση βίας. Παράδειγμα αποτελεί ο βασιλιάς (omukama) ενός εκ των ισχυρότερων βασιλείων της κεντρικής και ανατολικής Αφρικής, του Bunyoro (το οποίο βρίσκεται στην σημερινή Ουγκάντα), Chwa II Kabalega (1853-1923). Ο Kabalega αντιστάθηκε σθεναρά στην αποίκηση του βασιλείου του από τους Βρετανούς αρνούμενος να υπογράψει συνθήκη παραχώρησης δικαιωμάτων επί του βασιλείου του. Περί τα δέκα χρόνια πολέμου ενάντια στους Βρετανούς μέχρι που το 1899 ήττηθηκε μετά την άσκηση ένοπλης βίας εκ μέρους των Βρετανών. Ένα άλλο παράδειγμα που δείχνει τις περιστάσεις κάτω από τις οποίες υπογράφονταν οι συνθήκες είναι αυτό του βασιλείου της Buganda. Στο κοντινό βασίλειο της Buganda, ο βασιλιάς (Kabaka) Danieri Basammula-Ekkere Mwangi II Mukasa (1868-1903) αρχικά συνεργάστηκε με τους Βρετανούς. Στις 26 Δεκεμβρίου του 1890 υπέγραψε συνθήκη με τον Frederick Lugard με την οποία παραχωρούσε ορισμένες εξουσίες που αφορούσαν το εμπόριο και την διοίκηση της δικαιοσύνης στην «Βρετανική Εταιρεία Ανατολικής Αφρικής» (British East Africa Company). Τα δικαιώματα αυτά μεταφέρθηκαν στο Βρετανικό Στέμμα την 1^η Απριλίου του 1893. Στις 27 Αυγούστου του 1894, ο Mwangi II δέχθηκε να μετατραπεί η Buganda σε βρετανικό προτεκτοράτο. Το 1896, ωστόσο, διαπιστώνοντας τις πραγματικές διαστάσεις αυτού στο οποίο είχε συναινέσει ξεκίνησε πόλεμο εναντίον των Βρετανών, στον οποίο και ηττήθηκε το 1899. Και οι δύο βασιλιάδες συνελήφθησαν και εξορίστηκαν στις Σεϋχέλλες απ' όπου δεν επέστρεψαν ποτέ, βλ. Matthias Semakula Kiwanuka, *Colonial Policies and Administrations in Africa: The Myths of the Contrasts*, 3 *African Historical Studies* 1970, 295, 296-297, Apollo N. Makabuya, *Protection, Patronage or Plunder? British Machinations and (B)uganda's Struggle for Independence*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, 56-57. Έντονο προβληματισμό έχει δημιουργήσει ο προσδιορισμός του χαρακτήρα αυτών των εγγράφων. Στην πράξη θεωρήθηκαν νομικά δεσμευτικές συμφωνίες, οι οποίες απεδείκνυαν την αποτελεσματική κατοχή εδαφών εκ μέρους των αποικιοκρατών. Οι συνθήκες, ωστόσο, κάτω από τις οποίες υπεγράφησαν θέτουν εν αμφιβόλω την ως άνω προσέγγιση, βλ. Leslie C. Green, "Civilized" Law and "Primitive" Peoples στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 753, 768. Ο καθηγητής Διεθνούς Δικαίου του Πανεπιστημίου του Cambridge, John Westlake διευκρίνισε την ίδια περίοδο το ζήτημα. Υποστήριξε ότι: «κανένα έγγραφο με το οποίο οι αυτόχθονες αναγκάστηκαν να παραχωρήσουν την κυριαρχία τους πάνω σε οποιοδήποτε έδαφος δεν μπορεί να προσκομιστεί ως διεθνής τίτλος», βλ. John Westlake, *Chapters on the Principles of International Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1894, 136.

⁵²⁵ Gary Boire, *Symbolic Violence. Law, Literature, Interpretation. An Afterword*, 35 *Ariel* 2004, 231, 231

ii. Περί δικαίου μύθοι για την Αφρική ως βάση για την εισαγωγή των ευρωπαϊκών δικαίων

Το δίκαιο δεν ήταν σημαντικό για τους αποίκους μόνο στην θεμελίωση του ισχυρισμού τους περί αποτελεσματικής κατοχής ορισμένου εδάφους αλλά και στην διατήρηση της κυριαρχίας τους επ' αυτού. Η αναδιαμόρφωση του δικαίου σύμφωνα με τα ευρωπαϊκά πρότυπα θεωρήθηκε ότι θα εξασφάλιζε την διατήρηση της τάξης στις αποικίες. Ταυτόχρονα, θα αποτελούσε κλειδί στην εξασφάλιση της συλλογής των αποικιακών εσόδων και αναγκαία συνθήκη για την εμπορική ανάπτυξη της αποικίας⁵²⁶.

Η αποδοχή των αλλαγών αυτών στον χώρο του δικαίου από τους Αφρικανούς δεν θα ήταν μια απλή διαδικασία καθώς αυτοί είχαν ήδη τα δικά τους δίκαια. Η αναμόρφωση του δικαίου τους με βάση ένα άλλο νομικό σύστημα δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί αν δεν υπήρχε προηγουμένως ένα συντονισμένο πρόγραμμα που θα στόχευε να «κουνήσει» τα θεμέλια του αυτόχθονου πολιτισμού και δικαίου.

Οι αποικιοκράτες ξεκίνησαν ένα συστηματικό πρόγραμμα υποβάθμισης των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια αντιμετωπίστηκαν ως ελλειματικά. Θεωρήθηκαν «κατώτερα δίκαια» γιατί δεν είχαν σύμφωνα με τους Ευρωπαίους, καθορισμένους κανόνες δικαίου, δικαστές και νομοθέτες. Παρατηρείται ότι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά, τα οποία οι άποικοι θεώρησαν ότι στερούνταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, αποτελούσαν χαρακτηριστικά των δικών τους δικαίων.

Η υποβάθμιση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων δεν ήταν, ωστόσο, ένας επαρκής σκοπός από μόνος του. Ήταν ένα στάδιο που προετοίμαζε την σύνθεση που θα ερχόταν. Αποτελούσε το μέσο για την επίτευξη ενός ευρύτερου σκοπού⁵²⁷· αυτού της εισαγωγής των ευρωπαϊκών δικαίων αντιλήψεων.

Αρνούμενοι διαλεκτικά τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, οι Ευρωπαίοι αποικιοκράτες μπόρεσαν να δικαιολογήσουν την επιβολή των δικών τους δικαίων αντιλήψεων ως μέρος μιας αγαθοεργούς «πολιτιστικής αποστολής» (civilizing mission)⁵²⁸. Είναι γεγονός ότι οι αποικιοκράτες θεωρούσαν ότι είχαν χρέος να μεταφέρουν στους Αφρικανούς τον πολιτισμό τους εν γένει⁵²⁹. Ο Γαλλός πολιτικός, ο οποίος μεταξύ

⁵²⁶ Βλ. John Schmidhauser, *The European Origins of Legal Imperialism and its Legacy in Legal Education in Former Colonial Regions*, 18 *International Political Science Review* 1997, 337, 343.

⁵²⁷ Βλ. Jean-Paul Sartre, *Orphée noire* στο: *Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française* (Léopold Sédar Senghor, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1969, ix, xli.

⁵²⁸ Brian Tamanaha, *Law, St. John's Legal Studies Research Paper No. 08-0095*, 2008, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1082436 (Ημερομηνία πρόσβασης 21.01.2019), 1, 4

⁵²⁹ Είχε γίνει λόγος για το «χρέος του λευκού ανθρώπου» (the white man's burden). Πλέον δεν έχουν μόνον αμφισβητηθεί αυτές οι ιδέες αλλά έχουν φανερωθεί και οι σκοποί που αυτές εξυπηρετούσαν, βλ. Agola Auma-Osollo, *Genetic Engineering Formula. Toward a Hybrid Culture of Good Governance, Peace and Prosperity for All!*, τόμος II, Trafford Publishing, Bloomington, 2014, 344.

άλλων προώθησε την αποικιακή επέκταση στην Αφρική, Jules François Camille Ferry είχε αναφέρει σχετικά: «Θα πρέπει να μιλήσουμε πιο δυνατά και πιο αληθινά. Θα πρέπει να πούμε ανοιχτά ότι οι ανώτερες φυλές έχουν ένα καθήκον προς τις κατώτερες φυλές»⁵³⁰. Αυτό το καθήκον έγκειται στην υποχρέωσή τους να φέρουν τον πολιτισμό τους σ'αυτές να φέρουν τις αρχές και τις αξίες του Διαφωτισμού και της προόδου⁵³¹. Θεωρήθηκε ότι υπήρχε μια «υποχρεωτική πορεία» (*parcours obligé*)⁵³² που αυτές έπρεπε να ακολουθήσουν. Για τους Αφρικανούς υπήρχε μόνον ένα πεπρωμένο και αυτό ήταν το δυτικό. Οι ρίζες αυτής της ιδεολογίας μπορούν «να αναζητηθούν στην ψυχολογική σφαίρα χαρακτήρων με αδύναμο εγώ που κατασκευάζουν την ταυτότητά τους δυσφημίζοντας τους άλλους»⁵³³.

Στο πλαίσιο των πολιτιστικών τους αποστολών, οι Ευρωπαίοι ανέλαβαν και την αναδιαμορφώση του δικαίου στα αφρικανικά εδάφη σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα. Τα αφρικανικά εδάφη έγιναν αντιληπτά σαν τόποι υποδοχής νομικών μεταφυτεύσεων των ευρωπαϊκών δικαίων⁵³⁴. Ενώ, τα ευρωπαϊκά δίκαια, τα οποία παρουσιάζονταν σαν

⁵³⁰ Παρατίθεται στο: Raoul Girardet, *Le nationalisme français. Anthologie 1871-1914*, Seuil, Paris, 1986, 103.

⁵³¹ Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, ωστόσο, δεν είναι μόνον ένας πολιτισμός ελευθερίας, ισότητας και αδελφότητας, όπως συχνά παρουσιάζεται. Είναι, επίσης, ένας πολιτισμός βίας, καταπίεσης και εκμετάλλευσης ολόκληρων ηπείρων. Έχει λεχθεί μάλιστα ότι πολλά από αυτά τα οποία θεωρήθηκαν ως πολιτιστικά κατορθώματα και επεκτάθηκαν στον υπόλοιπο κόσμο ότι δεν ήταν παρά μια προσπάθεια εκ μέρους των Ευρωπαίων να καταστήσουν «καθολικά» τα συμφέροντά τους. Ο Νιγηριανός ακαδημαϊκός, Abiola Irele έχει σημειώσει ότι: «οι Αφρικανοί έχουν υποφέρει πολύ από τις υποτιμητικές προσβολές του Διαφωτισμού. Πιστεύω ότι θα πρέπει να διαχωρίσουμε τα ιδανικά της παγκόσμιας ορθολογικότητας και ισότητας από την ιστορική τους εφαρμογή. Θα πρέπει, να εμπιστευθούμε το αφήγημα και όχι τον αφηγητή, επειδή παρόλο που ο απεσταλμένος μπορεί να μολυνθεί, το μήνυμα δεν χρειάζεται να μολυνθεί επίσης», βλ. Abiola Irele, *Contemporary Thought in French Speaking Africa* στο: *African Philosophy: Selected Readings* (Albert G. Mosley, ed.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995, 264, 296. Υποστηρίζεται, ωστόσο, ότι η προτροπή του Abiola Irele, «διαχωρισμού των ευρωπαϊκών ιδεωδών» από την ατελή τους «ιστορική εφαρμογή» εισάγει μια λανθασμένη διάκριση ανάμεσα στο ιδανικό και στο πραγματικό. Πώς μπορεί κανείς να ξέρει τι συνιστά ιδανικό εκτός από τον τρόπο με τον οποίο αυτό εφαρμόστηκε στην πράξη; Επίσης, η αναφορά σε ιδανικά ως ουδέτερα σχήματα ή πρότυπα αγνοεί το γεγονός ότι και τα ιδεώδη είναι μέρος των ιστορικών πρακτικών. Τα ιδανικά δεν έχουν σημασία σε ένα ιστορικό κενό. Οι σκέψεις αυτές ήταν που οδήγησαν τον φιλόσοφο, Emmanuel Chukwudi Eze στην άποψη ότι η «αφρικανική εμπειρία» θα πρέπει να ιδωθεί ως το «κόστος» της δυτικής νεωτερικότητας, βλ. Emmanuel Chukwudi Eze, *Introduction: Philosophy and the (Post) Colonial* στο: *Postcolonial African Philosophy. A critical Reader* (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 1997, 1, 13. Ο ιστορικός του δικαίου, Thomas Duve έχει επισημάνει ότι θα πρέπει να σταματήσουμε να γράφουμε σαν τα «καλά πράγματα να είναι της Ευρώπης και τα κακά πράγματα να συμβαίνουν εκεί». Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τις «σκοτεινές πλευρές» της ευρωπαϊκής κληρονομιάς, και να λάβουμε υπόψη μας ότι η Ευρώπη δεν θα ήταν αυτό που ήταν και είναι χωρίς το αποικιακό της παρελθόν, χωρίς την κεντρική της θέση στον κόσμο και χωρίς τους μηχανισμούς επίσημης και ανεπίσημης κυριαρχίας που εγκαθίδρυε και μέσω του δικαίου, βλ. Thomas Duve, *European Legal History-Global Perspectives*, Working Paper for the Colloquium “European Normativity-Global Historical Perspective”, Max-Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series No 2013-06, 2013 διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2292666 (Ημερομηνία πρόσβασης: 06.05.2019), 1, 1.

⁵³² Walt Whitman Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, Seuil, Paris, 1962, 201

⁵³³ Heribert Adam, Frederik van Zyl Slabbert, Kogila Moodley, *Comrades in Business. Post-Liberation Politics in South Africa*, Tafelberg Publishers, Cape Town, 1998, 38

⁵³⁴ Στην μεταφορά, μεταφύτευση των ευρωπαϊκών δικαίων έγινε λόγος με τον όρο «δικαιική αποίκηση» (legal colonialism), βλ. Norbert Rouland, *Legal Anthropology*, The Athlone Press, London, 1994, 292.

να είχαν φτάσει ήδη σε «ωριμότητα» στην Ευρώπη, δεν ήταν παρά σε «νηπιακή ηλικία»⁵³⁵.

Παρατηρείται ότι η Αφρική αλλά και άλλες περιοχές στις οποίες επεκτάθηκαν οι Ευρωπαίοι έγιναν αντιληπτές ως εδάφη υποδοχής της ευρωπαϊκής νομικής σκέψης, ως ένα παράδειγμα του «όχι-ακόμα» (not-yet)⁵³⁶. Η πρακτική αυτή ξεκίνησε από τον 19^ο αιώνα όταν τα μεγάλα δυτικά κράτη σκέφτηκαν την παγκόσμια ιστορία στο πλαίσιο ενός προτύπου ανάπτυξης γραμμικού και προοδευτικού, το οποίο ενσωμάτωνε το σύνολο των κοινωνιών. Σύμφωνα με το πρότυπο αυτό, κάθε κοινωνία γινόταν κατανοητή υπό το πρίσμα μιας σχετικής καθυστέρησης σε σχέση με τις δυτικές κοινωνίες⁵³⁷.

Πέραν του ότι οι αποικιοκράτες δημιούργησαν νέα νομικά συστήματα, δημιούργησαν και ταυτότητες. Το αποικιακό δίκαιο διήκρινε ανάμεσα σε δύο «κατηγορίες» ανθρώπων: τους αυτόχθονες και τους μη αυτόχθονες⁵³⁸, σε κάθε μία από τις οποίες εφαρμόζονταν και διαφορετικό δίκαιο.

Θα πρέπει σ' αυτό το σημείο να σημειωθεί ότι ο σκοπός της παρούσας μελέτης δεν είναι να εκθειάσει «την κανονιστικότητα των αυτόχθονων νομικών συστημάτων ή την ουσιώδη ανωτερότητά τους σε σχέση με αυτά των αποίκων. Είναι σημαντικό να διατηρηθεί ένας ανοιχτός χώρος για αυτό που βρίσκεται πέρα από τις αναπαραστάσεις των αυτόχθονων νομικών συστημάτων...έτσι ώστε να μην δημιουργηθεί ένας λανθασμένος δυαδισμός: το δίκαιο νομικό σύστημα των αποικιοκρατούμενων, το άδικο σύστημα των αποικιοκρατών»⁵³⁹.

Οι αποικιοκράτες άλλωστε δεν ήταν οι μόνοι παράγοντες στο «νομικό δράμα» που προκλήθηκε κατά την αποικιοκρατία. Οι Αφρικανοί είχαν επίσης έναν ενεργό ρόλο στην εδραίωση των νέων νομικών συστημάτων όχι μόνο υπό την ιδιότητά τους ως διαδίκων αλλά και ως βοηθών των αποικιακών καθεστώτων. Χωρίς την συνεργασία των Αφρικανών, τα αποικιακά νομικά συστήματα δεν θα μπορούσαν να λειτουργήσουν αποτελεσματικά⁵⁴⁰.

⁵³⁵ Thomas Duve, Entanglements in Legal History. Introductory Remarks, στο: Entanglements in Legal History. Conceptual Approaches (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014, 3, 8

⁵³⁶ Thomas Duve, European Legal History-Global Perspectives, Working Paper for the Colloquium “European Normativity-Global Historical Perspective”, Max-Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series No 2013-06, 2013 διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2292666 (Ημερομηνία πρόσβασης: 06.05.2019), 1, 6

⁵³⁷ Βλ. Éric Savarese, L'histoire officielle comme discours de légitimation. Le cas de l'histoire coloniale, 11 Politix 1998, 93, 110.

⁵³⁸ Βλ. Mahmood Mamdani, Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism, 43 Comparative Studies in Society and History 2001, 651, 654.

⁵³⁹ Patrick Lenta, The Tikoloshe and the Reasonable Man: Transgressing South African Legal Fictions, 16 Law and Literature 2004, 353, 374

⁵⁴⁰ Βλ. Ruth Ginio, Negotiating Legal Authority in French West Africa. The Colonial Administration and African Assessors, 1903-1918 στο: Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African employees in

Οι Ευρωπαίοι αντιλήφθηκαν από νωρίς ότι καθοριστικός στις αφρικανικές φυλές ήταν ο ρόλος των αρχηγών. Λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός αυτό θεώρησαν ότι μέσω της συνεργασίας μαζί τους θα μπορούσαν να πετύχουν γρηγορότερα τους στόχους που είχαν θέσει. Έτσι, όλες οι ευρωπαϊκές δυνάμεις που βρέθηκαν στην αφρικανική ήπειρο -αν και με διαφορετικό τρόπο και σε διαφορετικό βαθμό- αξιοποίησαν τον θεσμό αυτό. Οι αρχηγοί επιλέγονταν στην έκταση που αυτοί ήταν διατεθειμένοι να συνεργαστούν πιστά με τους Ευρωπαίους διοικητές. Εάν δεν ήταν, είτε θα αγνοούνταν είτε θα απολύονταν και άλλοι θα επιλέγονταν αντ' αυτών⁵⁴¹. Οι αρχηγοί, οι οποίοι επιλέγονταν, συγκέντρωναν στο πρόσωπό τους πολλές εξουσίες. Στις βρετανικές αποικίες μάλιστα λειτουργούσαν και ως δικαστές στα Τοπικά Δικαστήρια που ίδρυσαν οι άποικοι.

Εκτός από τους αρχηγούς των φυλών, σημαντικό ρόλο στην εδραίωση των αποικιακών νομικών συστημάτων έπαιξαν και οι Αφρικανοί, οι οποίοι επιλέγονταν ως μεταφραστές/ερμηνευτές στα δικαστήρια που είχαν ιδρύσει οι άποικοι.

II. Ειδικές πολιτικές των αποίκων στον χώρο του δικαίου

Οι αποικιοκράτες δεν ήρθαν στα αφρικανικά εδάφη με έτοιμα προγράμματα. Το κλίμα ήταν συχνά πειραματικό· χαρακτηριζόταν από δοκιμές και προσαρμογές. Οι φιλοδοξίες των αποικιοκρατών μπορεί να ήταν μεγάλες αλλά είχαν παράλληλα και οικονομικούς περιορισμούς που τους συγκρατούσαν από την υλοποίηση όλων όσων οραματίζονταν.

Οι πολιτικές που ακολούθησαν, τόσο όσον αφορά την διοίκηση όσο και το δίκαιο των αποικιών τους, δεν ήταν ομοιόμορφες. Καθορίζονταν τόσο από την εκάστοτε αποικιακή δύναμη όσο και από τις συνθήκες και τις αντιστάσεις που συναντούσαν στο εκάστοτε έδαφος. Οι παρεμβάσεις τους ποίκιλλαν, όχι μόνο χρονικά αλλά και χωρικά.

Δύο είναι οι γνωστότερες αποικιακές πολιτικές· εκείνη της «άμεσης» (direct) και εκείνη της «έμμεσης διακυβέρνησης» (indirect rule) των αποικιών. Οι εν λόγω πολιτικές είχαν κυρίως διοικητικό χαρακτήρα. Επεκτάθηκαν, όμως, και στον χώρο του δικαίου. Άλλωστε, η διοίκηση των αποικιών ήταν άμεσα συνδεδεμένη και με το δίκαιο.

Παρόλο που η πολιτική της «άμεσης διακυβέρνησης» αποδίδεται στους Γάλλους αποίκους και αυτή της «έμμεσης διακυβέρνησης» στους Άγγλους, η άσκησή τους δεν ήταν στην πράξη τόσο διακριτή ανάμεσα στις δύο μεγάλες αποικιακές δυνάμεις.

the Making of Colonial Africa (Benjamin N. Lawrence, Emily Lynn Osborn, Richard Roberts, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 2006, 115, 115, Ronald Robinson, Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration στο: Studies in the Theory of Imperialism (Edward Roger John Owen, Robert Bob Sutcliffe, eds.), Longman, London, 1972, 118, 118 επ..

⁵⁴¹ Βλ. Johan F. Holleman, Disparities and Uncertainties in African Law and Judicial Authority: A Rhodesian Case Study, 17 African Law Studies 1979, 1, 4.

Επίσης, δεν εφαρμόστηκαν μόνο από τις συγκεκριμένες χώρες. Εφαρμόστηκαν και από άλλα ευρωπαϊκά κράτη που επεκτάθηκαν στην αφρικανική ήπειρο.

Είναι γεγονός όμως ότι οι Άγγλοι ήταν εμπνευστές του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης» ενώ οι Γάλλοι εκείνου της «άμεσης διακυβέρνησης». Σημειώνεται ότι η διαμόρφωση των εν λόγω αποικιακών πολιτικών τόσο από την Γαλλία όσο και από την Αγγλία αποτελούσε αντανάκλαση των πολιτικών διακυβέρνησης των μητροπόλεων. Η Αγγλία είχε μια περισσότερο αποκεντρωμένη και λιγότερο παρεμβατική προσέγγιση ακόμα και στην διαχείριση των εσωτερικών της ζητημάτων, ενώ η Γαλλία ακολουθούσε μια πιο κεντρική και πατερναλιστική προσέγγιση.

i. Το δίκαιο στις αποικίες των Βρετανών. Το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης»

Το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» εισήχθη στην Αφρική από Βρετανούς διοικητές στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Έλαβε διαφορετικές μορφές από αποικία σε αποικία. Το βασικό σχήμα, όμως, ήταν το ίδιο: η διατήρηση, η αναγνώριση και η αξιοποίηση των αφρικανικών αυτόχθονων πολιτικών και νομικών θεσμών υπό τον έλεγχο και την επίβλεψη των Βρετανών διοικητών. Οι Βρετανοί αξιωματούχοι δεν διοικούσαν άμεσα τα αφρικανικά εδάφη που κατακτούσαν αλλά έμμεσα μέσω των προϋπαρχόντων θεσμών.

Παρατηρείται ότι το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» ακολουθήθηκε σχετικά αργά από την Αγγλία για την διοίκηση των αποικιών της. Η μεταστροφή αυτή στην πολιτική επί των αποικιών της θεωρείται ότι έλαβε χώρα μετά τις προτάσεις του Frederick Lugard.

1. Ο Frederick Lugard ως εισηγητής του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης» στην Αφρική

Η σύλληψη του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης» αποδίδεται ευρέως στον Βρετανό αποικιακό διοικητή, Frederick Lugard. Ο Lugard υπηρέτησε ως Γενικός Κυβερνήτης της Βόρειας Νιγηρίας μεταξύ των ετών 1914 και 1919. Η διακυβέρνηση της Βόρειας Νιγηρίας εκ μέρους του θεωρήθηκε ως πρότυπο του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης». Ο ίδιος ανέλαβε να περιγράψει την πολιτική που ακολούθησε στην περιοχή αυτή στο βιβλίο του, «*Η διπλή εντολή στην Βρετανική Τροπική Αφρική*» (*The Dual Mandate in British Tropical Africa*), το οποίο και εξέδωσε το 1922.

Παρά ταύτα, δεν ήταν ο Lugard εκείνος ο οποίος εμπνεύστηκε την πολιτική αυτή. Θεωρείται ότι η πολιτική αυτή αναπτύχθηκε αρχικά από Βρετανούς διοικητές στην Ινδία, αφού πρώτα αυτοί είχαν ακολουθήσει το σύστημα της «άμεσης διακυβέρνησης». Έτσι, θα ήταν ορθότερο να λεχθεί ότι ο Lugard ήταν εκείνος ο οποίος αναβίωσε και

εφήρμοσε την εν λόγω πολιτική στην Αφρική⁵⁴². Όπως θα γίνει φανερό, η διοίκηση της Αφρικής από τους Βρετανούς ήταν αναμφίβολα ενημερωμένη από τις προηγούμενες αποικιακές τους εμπειρίες στην Ινδία.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, όταν ο Frederick Lugard ένωσε αυτά που έγιναν γνωστά ως βόρεια κράτη της Νιγηρίας και τα έθεσε υπό τον βρετανικό έλεγχο, έπρεπε να παραδεχτεί ότι είχε βρει στην περιοχή ένα περίπλοκο δίκτυο δικαστηρίων. Στην περιοχή αυτή πριν την έλευση των Βρετανών, υπήρχαν ισχυρά ισλαμικά εμιράτα: το «εμιράτο του Μπορνού» (Bornu emirate), το «εμιράτο του Κάνο» (Kano emirate), το «Εμιράτο της Ζαρία» (Zaria emirate), καθώς και το γνωστό «χαλιφάτο του Σοκότο» (Sokoto caliphate)⁵⁴³. Τα νομικά ζητήματα σ' αυτά επιλύονταν από έναν δικαστή του μουσουλμανικού δικαίου, τον qadi ή alkali. Οι δικαστές αυτοί διοριζόνταν και λάμβαναν την εξουσία τους από τους εμίριδες -οι οποίοι αποτελούσαν την εκτελεστική εξουσία. Σύμφωνα με τον Lugard, ο alkali ήταν ένα πρόσωπο που «έχαιρε μεγάλου σεβασμού και είχε αξιοσημείωτη μόρφωση»⁵⁴⁴. Οι alkali δεν δικάζαν σε κάποιο συγκεκριμένο κτήριο. Επέλυαν τις διαφορές που ανέκυπταν είτε στα σπίτια τους είτε σε άλλους χώρους, που οι περιστάσεις μπορεί να απαιτούσαν. Επίσης, δεν είχαν καθορισμένες ώρες εργασίας. Τα δικαστήρια των alkali αποτελούσαν πρωτοβάθμια δικαστήρια. Οι υποθέσεις σε δεύτερο βαθμό κρίνονταν από το δικαστήριο του εμίρη, στο οποίο προήδρευε ο ίδιος επικουρούμενος από ειδήμονες του μουσουλμανικού δικαίου. Σημειώνεται ότι εφαρμοστέο -τόσο στα πρωτοβάθμια όσο και στα δευτεροβάθμια δικαστήρια- ήταν το μουσουλμανικό δίκαιο, όπως αυτό ερμηνευόταν από την σχολή των Μαλεκιδών, στην οποία όλοι οι μουσουλμάνοι της Νιγηρίας ανήκαν.

⁵⁴² Βλ. Salman M. A. Salman, *Lay Tribunals in the Sudan: An Historical and Socio-Legal Analysis*, 21 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1983, 61, 61. Το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» αναπτύχθηκε στην πράξη πρώτα στην Ινδία. Επεκτάθηκε, έπειτα, στις βρετανικές αποικίες της δυτικής Αφρικής και μετά στις περισσότερες αφρικανικές περιοχές στις οποίες είχε επεκταθεί η Μεγάλη Βρετανία, βλ. Julius Lewin, *Politics and Law in South Africa*, Merlin Press, London, 1963, 103-4.

⁵⁴³ Το χαλιφάτο του Σοκότο (1806-1906 μ.Χ.) στην βόρεια Νιγηρία θεωρείται το μεγαλύτερο και σπουδαιότερο ισλαμικό χαλιφάτο του 19^{ου} αιώνα. Στην περιοχή αυτή πριν την δημιουργία του κατοικούσε η φυλή Hausa, η οποία διοικείτο από βασιλιάδες και άλλους αρχηγούς. Ο θρησκευτικός ηγέτης Shehu Usman Dan Fodio άσκησε κριτική στον δεσποτισμό των βασιλιάδων -στην υψηλή φορολογία την οποία επέβαλαν, στην υποδούλωση των μουσουλμάνων ως σκλάβων. Αφού τους έβαλε στο στόχαστρο ξεκίνησε πόλεμο εναντίον τους στον οποίο ηττήθηκαν μετά από πέντε χρόνια, το 1808. Ο πόλεμος αυτός θεωρήθηκε ως ένας αγώνας για χάρη του ισλάμ και έμεινε γνωστός ως jihad του 1804 (χρονολογία κατά την οποία ξεκίνησε ο πόλεμος). Από την jihad αυτή αναδύθηκε το χαλιφάτο του Σοκότο, την διακυβέρνηση του οποίου ανέλαβε ο Usman Dan Fodio. Σημειώνεται δε ότι ως πρότυπο για την διαμόρφωσή του τέθηκε το χαλιφάτο των Αββασιδών (750-1258 μ.Χ.), το τρίτο χρονικά ισλαμικό χαλιφάτο. Παρόλο που το μουσουλμανικό δίκαιο είχε εισαχθεί στην περιοχή αυτή ήδη από τον 9^ο αιώνα, η επισημοποίηση των δικαιοκτών θεσμών του ολοκληρώθηκε στην αρχή του 19^{ου} αιώνα με την ίδρυση του εν λόγω χαλιφάτου, βλ. Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth. The life and times of Shehu Usman dan Fodio*, Oxford University Press, New York, 1973, 3, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, Mahan Mirza, eds.), Princeton University Press, Princeton, 2013, 125.

⁵⁴⁴ Frederick J. D. Lugard, *Political Memoranda. Instructions to Political and other Officers on Subjects Chiefly Political and Administrative*, Waterlow and Sons, London, 1906, 168

Βλέποντας ο Lugard αυτό το καλά οργανωμένο δικαιοδοτικό σύστημα, αντιλήφθηκε ότι μόνο μ' έναν έμμεσο τρόπο θα μπορούσε να παρέμβει επ' αυτού. Σκέφτηκε έτσι να ενσωματώσει τα δικαστήρια που υπήρχαν ήδη στην περιοχή μέσα στο δικαιοδοτικό σύστημα που σκοπούσε να διαμορφώσει. Προς τούτο, ίδρυσε με την συναίνεση των εμίριδων, Τοπικά Δικαστήρια. Στα δικαστήρια αυτά στα οποία προήδρευαν οι alkali εφαρμοζόταν το μουσουλμανικό δίκαιο, εφόσον αυτό δεν ήταν αντίθετο «στην φυσική δικαιοσύνη και στον ανθρωπισμό (όπως οι έννοιες αυτές γίνονταν αντιληπτές από τους Βρετανούς)».

Παράλληλα ίδρυσε και επαρχιακά δικαστήρια στα οποία εκδικάζονταν οι διαφορές που τα Τοπικά Δικαστήρια ήταν αναρμόδια να κρίνουν. Πιο συγκεκριμένα, εκδικάζονταν σ' αυτά διαφορές που αφορούσαν τους μη αυτόχθονες αποικιακούς υπαλλήλους καθώς και διαφορές που αφορούσαν τους αυτόχθονες οι οποίοι δεν υπέκειντο στην εξουσία του εμίρη/χαλίφη. Στα δικαστήρια αυτά εφαρμοζόταν το δίκαιο του προτεκτοράτου. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια εφαρμόζονταν σπάνια· μόνο όταν εθεωρείτο ότι δεν θα μπορούσε να απονεμηθεί δικαιοσύνη σύμφωνα με το δίκαιο του προτεκτοράτου.

Έτσι σε κάθε πλέον κρατίδιο της βόρειας Νιγηρίας κατόπιν των παρεμβάσεων του Lugard, υπήρχε ένα επαρχιακό δικαστήριο και ένας μεγάλος αριθμός Τοπικών Δικαστηρίων. Το επαρχιακό δικαστήριο βρισκόταν στην πρωτεύουσα κάθε κρατιδίου, ενώ τα Τοπικά δικαστήρια βρίσκονταν σε μικρότερες περιοχές. Σημειώνεται ότι ο Lugard δεν αναγνώρισε ένα επίσημο δικαίωμα έφεσης από τα Τοπικά δικαστήρια στα επαρχιακά. Παρόλα αυτά παραχώρησε το δικαίωμα σε οποιονδήποτε θεωρούσε εαυτόν θύμα αδικίας να προσφύγει στον Περιφερειακό Αξιωματούχο.

Παρά το γεγονός ότι ο διακηρυγμένος σκοπός του ως άνω συστήματος ήταν η διάσωση του μουσουλμανικού δικαίου⁵⁴⁵, κατί τέτοιο μάλλον δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι επετεύχθη, τουλάχιστον εξ ολοκλήρου. Οι άποικοι δεν μετέβαλαν μόνο τους δικαιοδοτικούς θεσμούς του μουσουλμανικού δικαίου αλλά και το περιεχόμενό του. Ειδικότερα, όσον αφορά το περιεχόμενό του εισήχθησαν αλλαγές, οι οποίες αφορούσαν κυρίως σε ζητήματα που ενέπιπταν στον χώρο του ποινικού δικαίου. Οι άποικοι προβληματίστηκαν ιδιαίτερα αναφορικά με τις «τιμωρίες (για προσβολή) των ορίων» (hadd punishments)⁵⁴⁶, οι οποίες ήταν ιδιαίτερα σκληρές. Αποφάσισαν ότι στο πλαίσιο του νέου δικαστικού συστήματος που εισήγαγαν, ο alkali θα μπορούσε να καταδικάσει κάποιον σύμφωνα με το μουσουλμανικό δίκαιο για την διάπραξη

⁵⁴⁵ Το επιχείρημα που προέβαλαν εν γένει οι Βρετανοί υπέρ του συστήματος της «έμμεσης διακυβέρνησης» και στο δίκαιο ήταν ότι η βρετανική αποικιακή κυβέρνηση συνεισέφερε μ' αυτό τον τρόπο στην διάσωση και πρόοδο των προϋπάρχοντων δικαίων μέσω της θεσμοθέτησης των διαδικασιών που λάμβαναν χώρα έως τότε ανεπίσημα.

⁵⁴⁶ Πρόκειται για κάποιες εξαιρετικά αυστηρές τιμωρίες οι οποίες προβλέπονταν για την διάπραξη ορισμένων αδικημάτων· όπως η κλοπή, η ληστεία, η κατανάλωση αλκοόλ. Η λέξη «hudd» σημαίνει σύνορο, όριο. Η χρήση της εν προκειμένω για την περιγραφή αυτών των τιμωριών υποδηλώνει την καταπάτηση των ορίων από εκείνους, οι οποίοι τα διέπρατταν. Σημειώνεται ότι σήμερα οι τιμωρίες για τις «προσβολές των ορίων» (hudd offences) δεν θεωρούνται από όλα τα ισλαμικά κράτη ως δίκαιο, βλ. Paul Odoeme, *Human Rights and the Mission of the Church*, Lit Verlag, Munster, 2013, 28.

ορισμένου ποινικού αδικήματος αλλά δεν είχε την εξουσία να επιβάλλει σ' αυτόν κάποια ποινή που θα οδηγούσε σε απάνθρωπη μεταχείριση. Επί παραδείγματι, ορίστηκε πλέον ότι εκείνος ο οποίος θα καταδικαζόταν σε κλοπή δεν θα μπορούσε να τιμωρηθεί με την έως τότε προβλεπόμενη ποινή του ακρωτηριασμού του χεριού ή του ποδιού του. Ως ποινή για την κλοπή ορίστηκε η φυλάκιση ανάλογη με την αξία του κλεμμένου πράγματος. Επίσης, η ποινή της αντεκδίκησης η οποία προβλεπόταν στην περίπτωση της προσωπικής βλάβης αντικαταστάθηκε από εκείνη της καταβολής προστίμου⁵⁴⁷. Άλλες προβλέψεις του μουσουλμανικού δικαίου, όπως αυτές που αφορούσαν το οικογενειακό δίκαιο, παρέμειναν ανεπηρέαστες από τις ξένες επιρροές.

2. Η επέκταση του συστήματος της έμμεσης διακυβέρνησης και σε άλλες βρετανικές αποικίες της Αφρικής

Το σύστημα της έμμεσης διακυβέρνησης θεωρήθηκε σύντομα το πιο κατάλληλο σύστημα για την διοίκηση των αποικιών της Μεγάλης Βρετανίας εν γένει. Επεκτάθηκε έτσι σχεδόν σε όλες τις βρετανικές αποικίες στην Αφρική. Βασικός του άξονας, όπως αναφέρθηκε, ήταν η αξιοποίηση των υπαρχόντων θεσμών των αφρικανικών κοινωνιών υπό την επίβλεψη των Βρετανών διοικητών.

Μόλις ήρθαν σε επαφή με τις αφρικανικές κοινωνίες οι Βρετανοί αντιλήφθηκαν ότι καίριο ρόλο σ' αυτές είχαν οι αρχηγοί τους καθώς αυτοί συγκέντρωναν στα χέρια τους ένα πλήθος εξουσιών. Θεώρησαν έτσι ότι θα ήταν κρίσιμη για την διοίκηση των αποικιών τους η συνεργασία τους μ' αυτούς. Κάποιες φυλές, ωστόσο, δεν είχαν αρχηγούς. Η διοίκηση αυτών αποδείχτηκε μεγάλο πρόβλημα για τους αποικιοκράτες καθώς δεν είχαν ένα άτομο στο οποίο θα μπορούσαν να βασιστούν για την εκτέλεση των πολιτικών τους. Στις περιπτώσεις αυτές, οι Βρετανοί δεν δίστασαν να επινοήσουν αρχηγούς *ex nihilo*. Σημαντικό για τους Βρετανούς ήταν τα άτομα, τα οποία θα επιλέγονταν γι' αυτόν τον ρόλο, να έχουν την αποδοχή της κοινότητας έτσι ώστε να μπορούν να επηρεάσουν τους πολίτες. Οι αρχηγοί αυτοί, οι οποίοι δεν προέρχονταν από το προαποικιακό παρελθόν της Αφρικής αλλά βρέθηκαν στην θέση τους αυτή κατόπιν των παρεμβάσεων των αποίκων, έμειναν γνωστοί ως «εντεταλμένοι αρχηγοί» (*warrant chiefs*). Οι αρχηγοί αυτοί δεν κατάφεραν, όπως είναι λογικό, να συγκεντρώσουν την εμπιστοσύνη των πολιτών. Θεωρούνταν αντιπρόσωποι μιας ξένης κυβέρνησης. Μέσα στην φυλή είχαν μικρή εξουσία και αυτή η μικρή που είχαν εθεωρείτο τυραννική από τους ανθρώπους που υπόκειντο σ' αυτούς⁵⁴⁸. Αλλαγές, ωστόσο, επισυνέβησαν και στις φυλές που είχαν ήδη αρχηγούς καθώς οι Βρετανοί προσπάθησαν να συμπτήξουν περισσότερα χωριά υπό την διοίκηση ενός αρχηγού⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Βλ. Chinedu N. Ubah, *Islamic Legal System and the Westernization Process in the Nigerian Emirates*, 20 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1982, 69, 71.

⁵⁴⁸ Βλ. George B. N. Ayittey, *Indigenous African Institutions*, Transnational Publishers, New York, 1991, 82.

⁵⁴⁹ Βλ. Frederick J. D. Lugard, *Nigeria. Report on the Amalgamation of Northern and Southern Nigeria, and Administration 1912-1919* παρατίθεται στο: Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 1996, 53.

Γίνεται φανερό ότι ο θεσμός των αρχηγών άλλαξε ουσιωδώς κατόπιν των παρεμβάσεων των Βρετανών αποικιοκρατών. Όπως σημειώνεται: η δικαιοδοσία του αρχηγού που προηγουμένως εξαρτιόταν από τους ανθρώπους, ήταν πλέον ρητά συνδεδεμένη με ένα συγκεκριμένο έδαφος⁵⁵⁰.

Οι αρχηγοί -είτε αυτοί προέρχονταν από το προαποικιακό παρελθόν είτε ήσαν δημιουργήματα των αποίκων- συγκέντρωναν κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας κάθε μορφή εξουσίας στο πρόσωπό τους. Όπως έχει λεχθεί: «συγχωνεύθηκαν σε ένα πρόσωπο όλες οι μορφές εξουσίας: δικαστική, νομοθετική, εκτελεστική και διοικητική»⁵⁵¹. Οι αρχηγοί προήδρευαν -μεταξύ των άλλων αρμοδιοτήτων τους- στα Τοπικά Δικαστήρια, τα οποία ίδρυσαν οι Βρετανοί στα εδάφη τα οποία είχαν καταλάβει.

Εκτός από τα Τοπικά Δικαστήρια στα οποία κρίνονταν διαφορές που αφορούσαν τους αυτόχθονες, οι Βρετανοί ίδρυσαν στις αποικίες τους και Αγγλικά Δικαστήρια στα οποία εκδικάζονταν όλες οι διαφορές που δεν υπάγονταν στην αρμοδιότητα των Τοπικών Δικαστηρίων.

α. Τα Τοπικά Δικαστήρια στις βρετανικές αποικίες

Τα «Τοπικά Δικαστήρια» (Local Courts) ή «Δικαστήρια Αυτοχθόνων» (Native Courts) ή «Εθιμικά Δικαστήρια» (Customary Courts)⁵⁵² συστήνονταν αποκλειστικά και μόνο από τον κυβερνήτη της κάθε περιοχής. Ο ίδιος είχε επίσης αποκλειστική εξουσία να καθορίσει τους δικαστές των δικαστηρίων αυτών καθώς και να αναστείλει ή να τερματίσει τον διορισμό τους. Τα Τοπικά Δικαστήρια στελεχώνονταν από έναν πρόεδρο τον αρχηγό της εκάστοτε φυλής, έναν αντιπρόεδρο, ορισμένα από τα πρεσβύτερα μέλη της φυλής και έναν γραμματέα.

Τα δικαστήρια αυτά ήταν αρμόδια να κρίνουν τις διαφορές που ανέκυπταν μεταξύ των αυτοχθόνων. Εφαρμοστέο δίκαιο ήταν το «κατάλληλο» για την εκάστοτε υπόθεση αφρικανικό αυτόχθονο δίκαιο. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι οι Βρετανοί άποικοι υποστήριζαν ότι με την ίδρυσή τους παρείχαν στα αυτόχθονα δίκαια ένα ορισμένο *forum* στο οποίο αυτά θα μπορούσαν να εφαρμόζονται και να αναπτύσσονται ως ανεξάρτητα συστήματα δικαίου. Η εφαρμογή, ωστόσο, αυτών δεν ήταν απεριόριστη. Εφαρμόζονταν μόνο στον βαθμό που αυτά ήταν συνεπή με βασικές βρετανικές νομικές αρχές. Πέρα από το γεγονός ότι η πρόβλεψη αυτή ήταν εγγενώς αντιφατική, χαρακτηριζόταν επίσης από αξιόλογη πρακτική δυσκολία⁵⁵³. Ήταν αδύνατον για τους

⁵⁵⁰ Βλ. Ulrike Schmid, Legal Pluralism as a Source of Conflict in Multi-Ethnic Societies. The Case of Ghana, 46 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2001, 1, 6.

⁵⁵¹ Mahmood Mamdani, Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 1996, 23

⁵⁵² Charles Matthew Newton White, The Changing Scope of Urban Native Courts in Northern Rhodesia, 8 Journal of African Law 1964, 29, 29

⁵⁵³ Βλ. Sally Falk Moore, Treating Law as Knowledge: Telling Colonial Officers What to Say to Africans about Running "Their Own" Native Courts, 26 Law and Society Review 1992, 11, 12.

Αφρικανούς που στελέχωναν τα δικαστήρια αυτά να είναι εξοικειωμένοι μ' αυτές και να είναι σε θέση να τις εφαρμόζουν.

Οι αποφάσεις των Τοπικών Δικαστηρίων υπέκειντο σε αναθεώρηση από τους Περιφερειακούς Αξιωματούχους. Πέρα από την αρμοδιότητα της αναθεώρησης των αποφάσεων των Τοπικών Δικαστηρίων, οι Περιφερειακοί Αξιωματούχοι είχαν επίσης και εκείνη της επίβλεψης των Τοπικών Δικαστηρίων. Το γεγονός του ελέγχου των Τοπικών Δικαστηρίων από τους Βρετανούς αξιωματούχους οδήγησε στην αλλοίωση των αυτόχθονων δικαίων. Όπως έχει χαρακτηριστικά σημειωθεί: η επίβλεψη των Τοπικών Δικαστηρίων και η αναθεώρηση των αποφάσεων που εξέδιδαν αυτά εκ μέρους των Περιφερειακών Αξιωματούχων οδήγησαν στην «νόθευση» των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων⁵⁵⁴. Άξιο μνείας δε, είναι το γεγονός ότι οι Περιφερειακοί Αξιωματούχοι ήταν άτομα τα οποία δεν είχαν λάβει κάποια νομική εκπαίδευση.

Κατά την πάροδο των χρόνων, η διαδικασία ενώπιον των Τοπικών Δικαστηρίων προσέγγισε όλο και περισσότερο τα βρετανικά δικαιικά πρότυπα. Η διαδικασία κλήτευσης των διαδίκων και των μαρτύρων έγινε γραπτή, οι γραμματείς συνέτασσαν αναφορές στις οποίες καταγράφονταν τα πραγματικά περιστατικά, οι καταθέσεις των μαρτύρων καθώς και η απόφαση του δικαστηρίου, ενώ τέλος δικαστικοί υπάλληλοι κρατούσαν αρχεία των υποθέσεων.

Παρότι οι Βρετανοί υποστήριζαν ότι εισήγαγαν τον θεσμό των Τοπικών Δικαστηρίων προκειμένου να διαφυλάξουν τα αυτόχθονα δίκαια και να συμβάλλουν στην ανάπτυξή τους, γίνεται αντιληπτό από τα ως άνω αναφερόμενα ότι τα Τοπικά δικαστήρια δεν ήταν παρά ένας αποικιακός θεσμός, ο οποίος δεν είχε παρά μια μικρή σχέση με τους προϋπάρχοντες θεσμούς που φιλοδοξούσε να διαφυλάξει⁵⁵⁵. Τα Τοπικά Δικαστήρια δεν ήταν παρά οχήματα αναδιάταξης των αφρικανικών αυτόχθονων νομικών συστημάτων «σε γραμμές σύμφωνες με τις σύγχρονες ιδέες και τα ανώτερα πρότυπα».

Έχει λεχθεί ότι οι άποικοι «χρησιμοποίησαν τα (αυτόχθονα) δικαστήρια περισσότερο ως εκτελεστικό μέρος του συστήματος της διοίκησης των αυτοχθόνων, παρά ως έναν μηχανισμό επίλυσης των διαφορών ανάμεσα σ' αυτούς»⁵⁵⁶. Έτσι τα έβλεπαν άλλωστε και οι Αφρικανοί καθώς δεν βρήκαν τους τρόπους ζωής τους αντικατοπτρισμένους σε αυτό που εθεωρείτο απ' αυτά ως αυτόχθονο δίκαιο τους⁵⁵⁷. Γι' αυτό και προσέφευγαν

⁵⁵⁴ Βλ. Muna Ndulo, African Customary Law, Customs and Women's Rights, 18 Indiana Journal of Global Legal Studies 2011, 87, 94.

⁵⁵⁵ Βλ. Antony N. Allott, What is to be done with African customary Law? The Experience of Problems and Reforms in Anglophone Africa from 1950, 28 Journal of African Law 1984, 57, 58.

⁵⁵⁶ Yash P. Ghai, John P. W. B. McAuslan, Public Law and Political Change in Kenya. A study of the Legal Framework of Government from Colonial Times to the Present, Oxford University Press, Oxford, 1970, 148

⁵⁵⁷ Βλ. Olufemi Taiwo, Colonialism and Its Aftermath: The Crisis of Knowledge Production, 16 Callaloo 1993, 891, 897.

σ' αυτά μόνο όταν θεωρούσαν ότι η έκβαση της υπόθεσής τους δεν θα ήταν ευνοϊκή γι' αυτούς στους παραδοσιακούς τους δικαιοδοτικούς θεσμούς.

β. Τα Αγγλικά Δικαστήρια στις Βρετανικές αποικίες

Τα Αγγλικά Δικαστήρια στις βρετανικές αποικίες στελεχώνονταν από προσωπικό προερχόμενο από την «Αποικιακή Νομική Υπηρεσία» (Colonial Legal Service) -η οποία απετελείτο από πρόσωπα που είχαν γεννηθεί ή είχαν καταγωγή από τα Βρετανικά Νησιά⁵⁵⁸- το οποίο όριζε ο κυβερνήτης της κάθε περιοχής. Γίνεται φανερό ότι οι δικαστές διορίζονταν από την εκτελεστική εξουσία και αποτελούσαν μέρος αυτής⁵⁵⁹.

Τα δικαστήρια αυτά είχαν δικαιοδοσία: α. επί διαφορών που αφορούσαν μη αυτόχθονες, β. επί διαφορών που αφορούσαν έναν αυτόχθονα και έναν μη αυτόχθονα, γ. επί διαφορών μεταξύ αυτοχθόνων, εάν τα ίδια τα μέρη είχαν αποφασίσει να υπαχθούν σ' αυτά.

Το ερώτημα που ευλόγως ανακύπτει είναι: ποιο δίκαιο εφήρμοζαν τα δικαστήρια αυτά; Στις διαφορές που αφορούσαν μη αυτόχθονες, εφαρμοστέο ήταν το αγγλικό δίκαιο, όπως αυτό είχε εισαχθεί στις αποικίες. Στις διαφορές που αφορούσαν έναν αυτόχθονα και έναν μη αυτόχθονα, εφαρμοστέο ήταν και πάλι το αγγλικό δίκαιο -εκτός εάν η εφαρμογή του εθεωρείτο ότι θα δημιουργούσε αδικία, οπότε και εφαρμοζόταν το «κατάλληλο» για την συγκεκριμένη διαφορά αφρικανικό αυτόχθονο δίκαιο⁵⁶⁰. Στις διαφορές που αφορούσαν αυτόχθονες, το δίκαιο το οποίο θα ήταν εφαρμοστέο κρινόταν κατόπιν ερμηνείας της βούλησης των μερών. Το γεγονός ότι και τα δύο μέρη ήταν αυτόχθονες δεν σήμαινε ότι εφαρμοστέο θα ήταν αυτομάτως το αυτόχθονο δίκαιο τους⁵⁶¹. Κρίσιμη για τον καθορισμό του εφαρμοστέου δικαίου ήταν η βούληση των μερών. Εάν κρινόταν ότι οι διάδικοι είχαν δεσμεύσει εαυτούς σύμφωνα με κάποιο συγκεκριμένο αφρικανικό αυτόχθονο δίκαιο, τότε εφαρμοζόταν αυτό. Ενώ, εάν κρινόταν ότι είχαν δεσμεύσει εαυτούς σύμφωνα με το αγγλικό δίκαιο, τότε εκείνο εθεωρείτο και το εφαρμοστέο δίκαιο στην υπό κρίση διαφορά.

I. Τι νοείται ως αγγλικό δίκαιο και πώς αυτό εισήχθη στις βρετανικές αποικίες;

⁵⁵⁸ Βλ. E. Kofi Tetteh, *Law Reporting in Anglophone Africa*, 20 *The International and Comparative Law Quarterly* 1971, 87, 89.

⁵⁵⁹ Σημειώνεται ότι κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας δεν ετίθετο ζήτημα διάκρισης της εκτελεστικής, της νομοθετικής και της δικαστικής εξουσίας. Η δικαστική εξουσία εθεωρείτο μέρος της εκτελεστικής, βλ. Austin Neeabeohe Evans Amissah, *The Role of the Judiciary in the Governmental Process. Ghana's Experience*, 13 *African Law Studies* 1976, 4, 5-7.

⁵⁶⁰ Βλ. E. G. Unsworth, *The Conflict of Laws in Africa* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 795, 797.

⁵⁶¹ Βλ. William Cornelius Ekow Daniels, *The Interaction of English Law with Customary Law in West Africa*, 13 *The International and Comparative Law Quarterly* 1964, 574, 590.

Η υποδοχή του αγγλικού δικαίου στις βρετανικές αποικίες στην Αφρική έλαβε χώρα στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Με μικρές τροποποιήσεις το κείμενο της νομοθεσίας που εισήγαγε το αγγλικό δίκαιο ήταν το ίδιο σε όλες τις αποικίες. Οι «νόμοι υποδοχής» (reception statutes), όπως έχουν μείνει γνωστοί, προέβλεπαν την ολοκληρωτική εισαγωγή στις αποικίες του «κοινοδικαίου, των αρχών της επιείκειας και των νόμων γενικής εφαρμογής, όπως αυτοί βρίσκονταν σε ισχύ (στην Αγγλία) σε συγκεκριμένη ημερομηνία».

Πέρα από την γενική υποδοχή του αγγλικού δικαίου, ακολούθησε η θέσπιση ειδικότερων νόμων που θα εφαρμόζονταν σ' αυτές. Το Βρετανικό Στέμμα είχε την δυνατότητα να εκδώσει εξειδικευμένη νομοθεσία για κάθε αποικία. Παράδειγμα αποτελούν οι «Εφαρμοσμένοι Νόμοι» (Applied Acts) του Αγγλικού Κοινοβουλίου. Επρόκειτο για αποικιακή νομοθεσία, η οποία αναβίωνε με όμοιους όρους προβλέψεις «Αγγλικών Νόμων» προσαρμοσμένες, όμως, στις ανάγκες της κάθε αποικίας. Ανάλογους νόμους είχε εκδώσει το Αγγλικό Κοινοβούλιο και για την Ινδία. Πολλοί από αυτούς, μεταφέρθηκαν αυτούσιοι στην Αφρική και κυρίως σε εδάφη της ανατολικής Αφρικής. Μεταξύ αυτών ήταν: ο «Νόμος Συμβάσεων της Κένυας» (Kenyan Contracts Act) καθώς και οι «Νόμοι αναφορικά με την Πολιτική Δικονομία της Κένυας και της Τανγκανίκας» (Acts on Civil Procedure in Kenya and Tanganyika). Σημειώνεται ότι η υιοθέτηση αυτών των νόμων στην Αφρική είχε μεταβατικό χαρακτήρα. Στο πέρασμα των χρόνων, οι νόμοι αυτοί αντικαταστάθηκαν από νέους τοπικούς κανονισμούς, οι οποίοι ήταν προσαρμοσμένοι στις περιστάσεις.

Όσον αφορά την γενική υποδοχή του «κοινοδικαίου, των αρχών της επιείκειας και των νόμων γενικής εφαρμογής», παρατηρείται ότι τέθηκε ένας χρονικός περιορισμός. Εφαρμοστέο στις αποικίες ήταν το αγγλικό δίκαιο, όπως αυτό ίσχυε στην μητρόπολη σ' έναν καθορισμένο χρόνο, την ημερομηνία που η κάθε αποικία το «υποδέχτηκε». Η παράμετρος αυτή έχει μεγάλη σημασία. Κι αυτό γιατί, κάθε αποικία «υποδέχτηκε» το αγγλικό δίκαιο σε διαφορετικό χρόνο. Από το γεγονός αυτό συνάγεται ότι δεν ήταν ίδιο το αγγλικό δίκαιο που είχε εισαχθεί και εφαρμοζόταν σε όλες τις βρετανικές αποικίες.

Το πρώτο ερμηνευτικό ζήτημα που ανακύπτει είναι εάν η συγκεκριμένη ημερομηνία αναφέρεται μόνο στους νόμους γενικής εφαρμογής ή και στο κοινοδίκαιο και τις αρχές της επιείκειας. Σημαντικό εν πρώτοις, είναι να μελετηθεί η διατύπωση που επιλέχθηκε. Το άρθρο 83 του Δικαστικού Διατάγματος της Χρυσής Ακτής όριζε επί παραδείγματι ότι: «υποκείμενα στους όρους αυτής ή οποιασδήποτε άλλης Διάταξης, το κοινοδίκαιο, οι αρχές της επιείκειας, και οι νόμοι γενικής εφαρμογής οι οποίοι ήταν σε ισχύ στην Αγγλία την 24^η Ιουλίου, 1874, ισχύουν μέσα στην δικαιοδοσία των Δικαστηρίων». Ενώ είναι πιθανό να υποστηριχθεί -άλλωστε και η στίξη προτείνει αυτήν την ανάγνωση- ότι η συγκεκριμένη ημερομηνία αφορά μόνο τους νόμους γενικής εφαρμογής, θεωρείται ότι αφορά και τους κανόνες του κοινοδικαίου και τις αρχές της επιείκειας⁵⁶². Ως εκ

⁵⁶² Βλ. Antony N. Allott, *The Authority of English Decisions in Colonial Courts*, 1 *Journal of African Law* 1957, 23, 25.

τούτου, οι αποφάσεις των αγγλικών δικαστηρίων -στις οποίες περιέχονταν το κοινοδίκαιο και οι αρχές της επιείκειας- οι οποίες είχαν εκδοθεί πριν από την ημερομηνία που η εκάστοτε αποικία «υποδέχτηκε» το αγγλικό δίκαιο είχαν δεσμευτική ισχύ στα δικαστήρια αυτής⁵⁶³. Ενώ, οι αποφάσεις που θα εκδίδονταν από τα δικαστήρια της μητρόπολης μετά από την ημερομηνία υποδοχής θεωρήθηκε ότι δεν δέσμευαν τα δικαστήρια αυτής.

Ο χρονικός αυτός περιορισμός είχε ως συνέπεια το «εισαγόμενο» αγγλικό δίκαιο να καθίσταται σύντομα απαρχαιωμένο. Το γεγονός αυτό «θεραπευόταν» από τον τοπικό αποικιακό νομοθέτη, ο οποίος εξέδιδε τοπικούς κανονισμούς με τους οποίους τροποποιούσε και επικαιροποιούσε το δίκαιο. Με την έκδοση τοπικής νομοθεσίας το αγγλικό δίκαιο προσαρμοζόταν και εναρμονιζόταν, επίσης, με τις τοπικές συνθήκες.

II. Πώς αντιμετωπίζονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια από τους Αγγλους δικαστές;

Πολύ σπάνια διαφορές στις οποίες έπρεπε να εφαρμοστούν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια ανέκυπταν ενώπιον των Αγγλικών Δικαστηρίων σε πρώτο βαθμό. Συχνότερα, τα Αγγλικά Δικαστήρια καλούνταν να εφαρμόσουν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια όταν ασκείτο έφεση ενώπιόν τους επί αποφάσεων που είχαν εκδοθεί στα Τοπικά Δικαστήρια.

Είναι γεγονός ότι η ανεύρεση του «κατάλληλου» για την υπό κρίση διαφορά αυτόχθονου κανόνα από τους δικαστές ήταν εξαιρετικά δυσχερής λόγω του πλουραλισμού από τον οποίο χαρακτηρίζονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια.

Στην περίπτωση που τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια δεν είχαν ήδη ενσωματωθεί σε κάποια από τις επίσημες πηγές -σ' έναν κώδικα ή στην νομολογία⁵⁶⁴- θα έπρεπε να αποδειχτούν ως γεγονότα. Όπως έχει σημειωθεί: η γενική στάση των Αγγλικών Δικαστηρίων ήταν να αντιμετωπίζουν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια ως αλλοδαπά δίκαια και να απαιτούν αποδείξεις για το περιεχόμενό τους⁵⁶⁵.

Εμβληματική απόφαση, η οποία δείχνει τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια από τα Αγγλικά Δικαστήρια, ήταν η απόφαση του *Priny*

⁵⁶³ Βλ. Antony N. Allott, *The Authority of English Decisions in Colonial Courts*, 1 *Journal of African Law* 1957, 23, 26. Ανακύπτει το εξής ερώτημα: οι αποφάσεις ποιών εκ των αγγλικών δικαστηρίων της μητρόπολης εθεωρούντο δεσμευτικές; Στην Αγγλία, προκειμένου μια απόφαση να είναι δεσμευτική, θα πρέπει να προέρχεται από δικαστήριο ανώτερης και σε κάποιες περιπτώσεις ίδιας (π.χ. το *Court of Appeal* δεσμεύει τον εαυτό του) βαθμίδας από αυτό που κρίνει την υπόθεση. Το ίδιο ίσχυσε και στις βρετανικές αποικίες, βλ. Robert Allen Sedler, *Law Reporting in Anglophonic Africa: Some Observations*, 18 *The American Journal of Comparative Law* 1970, 831, 834.

⁵⁶⁴ Βλ. Bede Harris, *Indigenous Law in South Africa-Lessons for Australia?*, 5 *James Cook University Law Review* 1998, 70, 78.

⁵⁶⁵ Βλ. Muna Ndulo, *Ascertainment of Customary Law: Problems and Perspectives with Special Reference to Zambia στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 339, 343.

Council⁵⁶⁶ επί της υπόθεσης Angu κατά Attah. Στην συγκεκριμένη υπόθεση κρίθηκε ότι το αυτόχθονο δίκαιο: «θα έπρεπε να αποδειχθεί σε πρώτη φάση με την κλήση μαρτύρων, οι οποίοι γνωρίζαν τα αυτόχθονα έθιμα μέχρι τα συγκεκριμένα έθιμα να έχουν, μέσω συχνής απόδειξης στα δικαστήρια, γίνει τόσο γνωστά που τα δικαστήρια να θεωρείται ότι έχουν δικαστική γνώση αυτών»⁵⁶⁷.

Μάρτυρες μπορούσαν να είναι αυτόχθονες, οι οποίοι είχαν ειδικές γνώσεις επί των αυτόχθονων αφρικανικών δικαίων. Συχνά, όταν τα Αγγλικά Δικαστήρια καλούνταν να εφαρμόσουν έναν κανόνα κάποιου αφρικανικού αυτόχθονου δικαίου, έγραφαν ένα γράμμα σε ένα τοπικό βασιλιά ή αρχηγό, στο οποίο έκρυβαν την ταυτότητα των μερών και στο οποίο του ζητούσαν να εκφέρει την άποψή του επί της υπόθεσης.

Στην πράξη, εκτός από τις μαρτυρίες, τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια μπορούσαν να αποδειχτούν και με την επίκληση κάποιου βιβλίου που αναφερόταν σ' αυτά. Δεν αρκούσε όμως οποιοδήποτε έργο που αναφερόταν στα δίκαια αυτά. Θα έπρεπε να είναι ένα έργο νομικής αξίας, του οποίου ο συγγραφέας θα έπρεπε να έχει επαγγελματικές νομικές ασχολίες και η προσέγγιση όπως και η δομή του έργου θα έπρεπε να είναι σύμφωνη με τα αγγλικά νομικά κείμενα. Το έργο του John Mensah Sarbah, *Fanti Customary Laws. A brief Introduction to the Principles of the Native Laws and Customs of the Fanti and Akan Districts of the Gold Coast, with a Report of Some Cases thereon decided in the Law Courts*, το οποίο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1904, επεκαλείτο συχνά σε αποφάσεις των δικαστηρίων της Χρυσής Ακτής ακόμα και σε ζητήματα που δεν αφορούσαν την φυλή των Fante. Ένα άλλο έργο το οποίο χρησιμοποιείτο ήταν το: *South African Native Law* του George Maxwell Bruce Whitfield. Παρότι τα έργα ανθρωπολόγων και διοικητών δεν ενέπιπταν στην κατηγορία αυτή, όπως ορίζεται ως άνω, είναι άξιο λόγου ότι το έργο του γνωστού ανθρωπολόγου Isaac Schapera, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, χρησιμοποιείτο συχνά από τα δικαστήρια της Ένωσης της Νοτίου Αφρικής.

Το δεύτερο μέρος της απόφασης Angu κατά Attah όριζε ότι τα αυτόχθονα δίκαια μπορούσαν με συχνή απόδειξη στα δικαστήρια, να γίνουν τόσο γνωστά ώστε να θεωρείται ότι οι δικάζοντες έχουν δικαστική γνώση αυτών.

III. Περιορισμοί στην εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων από τα Αγγλικά Δικαστήρια

Ακόμα και αν αποδεικνυόταν ότι ένας κανόνας των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων ήταν εφαρμοστέος στην υπό κρίση διαφορά, αυτός δεν ετύγχανε αυτόματης εφαρμογής από τα Αγγλικά Δικαστήρια. Θα έπρεπε να πληροί κάποιες προϋποθέσεις.

⁵⁶⁶ Το ανώτατο δικαστήριο για τις βρετανικές αποικίες.

⁵⁶⁷ Angu κατά Attah (1916) PC '24-'28, 43. Το εν λόγω απόσπασμα της απόφασης παρατίθεται στο: Daniel Korang, Ascertainment of Customary Law: A quest of law or fact or both?, 28 Journal of Law, Policy and Globalization 2015, 93, 93.

Κατά πρώτο λόγο, δεν θα έπρεπε να αντίκειται σε «οποιονδήποτε νόμο» βρισκόταν σε ισχύ στην αποικία την συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι δεν είναι σαφές εάν η φράση «οποιοσδήποτε νόμος» περιλαμβάνει τόσο το «εισαγόμενο» αγγλικό δίκαιο όσο και τους τοπικούς κανονισμούς που μπορεί να είχαν εκδοθεί στην εκάστοτε αποικία. Στις περισσότερες δικαστικές αποφάσεις στις οποίες χρειάστηκε να ερμηνευτεί η φράση θεωρήθηκε ότι αυτή περιλαμβάνει μόνο τους «εισαγόμενους» νόμους γενικής εφαρμογής και το κοινοδίκαιο. Επί παραδείγματι, στην απόφαση *Re Adadevoh* φαίνεται ότι το δικαστήριο έκρινε ότι ο κανόνας του αυτόχθονου δικαίου δεν θα έπρεπε να αντίκειται μόνο στο «εισαγόμενο» δίκαιο⁵⁶⁸. Υπήρχαν όμως και αποφάσεις στις οποίες δόθηκε μια πιο ευρεία ερμηνεία της φράσης. Στην απόφαση *Rotibi κατά Savage* θεωρήθηκε ότι αυτή περιλαμβάνει και τα τοπικά θεσπίσματα που βρίσκονταν σε ισχύ στις αποικίες⁵⁶⁹.

Κατά δεύτερο λόγο, δεν θα έπρεπε να αντίκειται στην «φυσική δικαιοσύνη, στις αρχές της επιείκειας και στην καλή συνείδηση». Μπορεί να αντέκειτο στις εν λόγω αρχές είτε όσον αφορά ζητήματα ουσιαστικού δικαίου είτε όσον αφορά ζητήματα δικονομικού δικαίου είτε όσον αφορά ζητήματα που αφορούν τις ποινές⁵⁷⁰.

Ζητήματα ουσιαστικού δικαίου που κρίθηκαν αντίθετα στις αρχές αυτές ήταν: ο θάνατος διδύμων, οι τιμωρίες που αφορούσαν τους εξόριστους, η κατοχή δούλων καθώς και ορισμένες πρακτικές ταφής.

Όσον αφορά ζητήματα δικονομικού δικαίου, θεωρήθηκε ότι τα αυτόχθονα αφρικανικά δίκαια δεν σέβονταν πολλές φορές κάποιες θεμελιώδεις αρχές της δικαιοσύνης όπως το «δικαίωμα ακροάσεως» (*audi alteram partem*) και το ότι «κανείς δεν μπορεί να είναι δικαστής στην δική του υπόθεση» (*nemo iudex in causa sua*).

Κατά τρίτο λόγο, δεν θα έπρεπε να αντίκειται στην «δημόσια τάξη» (*public policy*). Η δημόσια τάξη περιελάμβανε ο, τιδήποτε προσέβαλε τις ευαισθησίες της κοινωνίας. Τέλος, τα Αγγλικά Δικαστήρια δεν εφήρμοζαν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, εάν αποδεικνυόταν ότι οι διάδικοι είχαν εγκαταλείψει τον παραδοσιακό τρόπο ζωής τους και είχαν υιοθετήσει τον ευρωπαϊκό τρόπο ζωής⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ *Re Adadevoh*, 13 W. A. C. A. 304 (1951). Παρατίθεται στο: Derek Asiedu-Akrofi, *Judicial Recognition and Adoption of Customary Law in Nigeria*, 37 *The American Journal of Comparative Law* 1989, 571, 580

⁵⁶⁹ *Rotibi κατά Savage*, 17 N. L. R. 77 (1944). Παρατίθεται στο: Derek Asiedu-Akrofi, *Judicial Recognition and Adoption of Customary Law in Nigeria*, 37 *The American Journal of Comparative Law* 1989, 571, 581

⁵⁷⁰ Βλ. Julius Lewin, *The Recognition of Native Law and Custom in British Africa*, 20 *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1938, 16, 16 επ..

⁵⁷¹ Ήταν πολλές φορές δύσκολο για το δικαστήριο να κρίνει εάν ένας αυτόχθονας είχε εγκαταλείψει τον παραδοσιακό τρόπο ζωής του. Τα δικαστήρια εκτιμούσαν τους ακόλουθους παράγοντες: α. τον γενικό τρόπο ζωής του αυτόχθονα, β. αν αναγνώριζε ότι ήταν μέλος κάποιας αυτόχθονης φυλής και αν δεχόταν την εξουσία κάποιου αυτόχθονα αρχηγού επ' αυτού, γ. αν κατέβαλε προίκα στον γάμο της κόρης του, δ. αν ζητούσε προίκα στον γάμο των γιών του, ε. αν παρακολουθούσε ο ίδιος ή τα παιδιά του ευρωπαϊκό σχολείο ή αν είχαν λάβει την παραδοσιακή εκπαίδευση της φυλής τους, ε. αν είχε παντρευτεί σύμφωνα

Στην περίπτωση που τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια προσέκρουαν σε κάποιον από τους άνω περιορισμούς, τότε εφαρμοζόταν το αγγλικό δίκαιο. Οι ως άνω περιορισμοί από τους οποίους εξαρτιόταν η εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων έχουν αποτελέσει αντικείμενο κριτικής για πολλούς λόγους. Επρόκειτο για μια πληθώρα περιορισμών, που ήταν διατυπωμένοι μ' έναν εξαιρετικά ευρύ τρόπο. Ενώ, οι δικαστικές αποφάσεις δεν προσέφεραν γενικώς αποδεκτά κριτήρια με τα οποία οι έλεγχοι αυτοί να εφαρμόζονται⁵⁷². Η εφαρμογή τους εξαρτιόταν από τον εκάστοτε δικαστή, ο οποίος είχε μεγάλη διακριτική ευχέρεια να τους ερμηνεύσει κατά βούληση. Επιπροσθέτως, οι περιορισμοί αυτοί είχαν οριστεί με βάση τις αγγλικές και όχι τις αφρικανικές περί δικαίου αντιλήψεις. Συμβολικά επίσης, δήλωναν την ανωτερότητα του αγγλικού δικαίου έναντι των αυτόχθονων. Το αγγλικό δίκαιο αποτέλουσε τον γνώμονα που καθόριζε αν οι προβλέψεις των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων μπορούσαν να εφαρμοστούν ή όχι.

Όπως αναφέρθηκε, οι Βρετανοί υποστήριζαν ότι εφήρμοσαν το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» στις αποικίες τους επειδή θεώρησαν καθήκον τους να διατηρήσουν τα καλύτερα στοιχεία των αυτόχθονων πολιτικών και νομικών θεσμών και να τα βοηθήσουν να αναπτυχθούν. Ο αποκεντρωμένος χαρακτήρας της βρετανικής διοίκησης εθεωρείτο ότι θα άφηνε μεγαλύτερο χώρο στα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Στην πράξη, ωστόσο, μπορεί να παρατηρηθεί ότι ακόμα και όταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια εφαρμόζονταν, είτε από τα Τοπικά Δικαστήρια είτε από τα Αγγλικά δικαστήρια, αυτά δεν παρέμεναν τα ίδια. Το αποτέλεσμα ήταν αρκετά διαφορετικό στο σημείο που θα μπορούσε να λεχθεί ότι προέκυπτε ένα νέο, «υβριδικό» νομικό σύστημα⁵⁷³.

ii. Το δίκαιο στις γαλλικές αποικίες. Το σύστημα της «άμεσης διακυβέρνησης»

Η πολιτική που ακολούθησαν οι Γάλλοι στις αποικίες τους διέφερε σε πολλά σημεία από εκείνη των Βρετανών. Σε αντίθεση με τους Βρετανούς, οι Γάλλοι δεν βασίστηκαν ιδιαίτερα στους προϋπάρχοντες αφρικανικούς θεσμούς. Θεωρούσαν ότι αυτοί θα αποτελούσαν εμπόδιο στην επίτευξη των στόχων τους. Διοικούσαν έτσι, οι ίδιοι με άμεσο τρόπο τις αποικίες τους.

Ειδικότερα, υπό το σύστημα της άμεσης διακυβέρνησης, οι πρώην πολιτικοί αρχηγοί - συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που είχαν προσφέρει τις καλύτερες υπηρεσίες τους κατά την γαλλική διείσδυση- ανατράπηκαν. Στην συνέχεια, τα παραδοσιακά σύνορα

με τον χριστιανισμό, στ. αν διατηρούσε σχέσεις με αυτόχθονες που ακόμα ακολουθούσαν τον αυτόχθονο τρόπο ζωής.

⁵⁷² Βλ. Derek Asiedu-Akrofi, *Judicial Recognition and Adoption of Customary Law in Nigeria*, 37 *The American Journal of Comparative Law* 1989, 571, 581.

⁵⁷³ Βλ. Govaert C. J. J. van den Bergh, *The Concept of Folk Law in Historical Context: A brief Outline* στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 5, 15.

αναδιαμορφώθηκαν σύμφωνα με τις ανάγκες της διοίκησης. Η πολιτική πραγματικότητα ήταν πλέον οι «κύκλοι» (cercles), που διοικούνταν από Γάλλους διοικητές. Οι κύκλοι υποδιαιρούνταν σε «καντόνια» (cantons) και χωριά τα οποία διοικούνταν από Αφρικανούς αρχηγούς. Παρόλο που οι αρχηγοί αυτοί περιγράφονταν ως «παραδοσιακοί», «εθιμικοί», στην πραγματικότητα δεν είχαν απολύτως τίποτα το «παραδοσιακό» ή «εθιμικό»⁵⁷⁴. Τους παραχωρήθηκε αυτή η θέση από τους Γάλλους αποίκους καθώς ήταν η λιγότερο κοστοβόρα επιλογή για τους τελευταίους - λαμβανομένων υπόψη των πολλαπλών καθηκόντων διοίκησης, φορολογίας, καταναγκαστικής εργασίας, προσλήψεων, κ.λπ., που οι πρώτοι καλούνταν να ασκήσουν⁵⁷⁵.

Επισημαίνεται ότι η ιδεολογική βάση της αποικιακής τους πολιτικής ήταν η «αφομοίωση» (assimilation) των πληθυσμών που είχαν αποικήσει. Η πολιτική της αφομοίωσης ξεκίνησε τον 17^ο αιώνα. Ο χαρακτήρας της εκείνη την περίοδο ήταν περισσότερο θρησκευτικός και λιγότερο πολιτιστικός και δικαϊκός. Πιο συγκεκριμένα, οριζόταν ότι εκείνοι, οι οποίοι θα προσηλυτίζονταν στον καθολικισμό, θα θεωρούνταν από τότε και στο εξής Γάλλοι πολίτες. Διευρύνθηκε ως όρος κατά την διάρκεια της Γαλλικής επανάστασης. Στην Εθνοσυνέλευση του 1794 αποφασίστηκε ότι: «όλοι οι άνθρωποι που κατοικούν στις αποικίες, χωρίς διάκριση χρώματος είναι Γάλλοι πολίτες και απολαμβάνουν όλα τα δικαιώματα που ορίζονται στο Σύνταγμα». Ενώ, το Σύνταγμα του 1795, το τρίτο Σύνταγμα από την έναρξη της Γαλλικής επανάστασης όριζε ότι οι αποικίες αποτελούσαν αναπόσπαστο μέρος της μητρόπολης. Γι' αυτό άλλωστε θεωρήθηκε ότι το δίκαιο που ίσχυε στην Γαλλία θα έπρεπε να εφαρμόζεται και σ' αυτές⁵⁷⁶. Την περίοδο αυτή, ιδρύθηκαν στις γαλλικές αποικίες δικαστήρια, τα οποία εφήρμοζαν το γαλλικό δίκαιο, όπως αυτό ίσχυε στην μητρόπολη, τόσο σε διαφορές που αφορούσαν τους Γάλλους όσο και σε διαφορές που αφορούσαν τους Αφρικανούς. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια αγνοήθηκαν από τους Γάλλους διοικητές που προήδρευαν σ' αυτά καθώς θεωρήθηκε ότι θα αποτελούσαν εμπόδιο προς τον σκοπό της αφομοίωσης που είχαν θέσει ως προτεραιότητά τους. Οι ρίζες αυτής της προσέγγισης μπορούν να αναζητηθούν στους φιλοσόφους του Διαφωτισμού (philosophes). Ένας εξ αυτών, ο Nicolas de Condorcet είχε υποστηρίξει σχετικά ότι: «το καλό δίκαιο είναι καλό για όλους τους ανθρώπους, όπως ακριβώς μια βάσιμη, λογική πρόταση είναι βάσιμη παντού»⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Θεωρείται ότι οι Γάλλοι άλλαξαν ουσιαστικά τον θεσμό των αρχηγών. Γι' αυτό και συχνά οι Αφρικανοί παρά την ύπαρξη των «αρχηγών των καντονίων» (chefs de cantons), εξέλεγαν και άλλους «αληθινούς» αρχηγούς, βλ. Michael Crowder, *Indirect Rule: French and British Style*, 34 *Journal of the International African Institute* 1964, 197, 201-2.

⁵⁷⁵ Βλ. Jean Suret-Canale, *Guinea under the Colonial System*, 30 *Présence Africaine* 1975, 21, 53.

⁵⁷⁶ Βλ. Ernest K. Banks, *The State Immunity Controversy in International Law. Private Suits Against Sovereign States in Domestic Courts*, Springer, Berlin, Heidelberg, 2005, 148.

⁵⁷⁷ Παρατίθεται στο: Martin Deming Lewis, *One Hundred Million Frenchmen: The "Assimilation" Theory in French Colonial Policy*, 4 *Comparative Studies in Society and History* 1962, 129, 134-135.

Η προσέγγιση αυτή ακολουθήθηκε σχεδόν απερίσπαστα μέχρι και το 1880⁵⁷⁸, οπότε και άρχισαν να παρατηρούνται εσωτερικές αντιδράσεις στις γαλλικές αποικίες. Οι Αφρικανοί δεν έβρισκαν κανέναν λόγο να προτιμούν ένα ξένο δίκαιο από τα δικά τους δίκαια. Οι Γάλλοι τότε προσάρμοσαν την πολιτική τους όσον αφορά το δίκαιο, λαμβάνοντας υπόψη και τα αυτόχθονα δίκαια. Η αλλαγή αυτή βρήκε έκφραση στην διάκριση των ατόμων μεταξύ: Γάλλων πολιτών και υποτελών. Σε κάθε μια απ' αυτές τις «ομάδες» εφαρμοζόταν και διαφορετικό δίκαιο. Όλες οι διαφορές που αφορούσαν τους Γάλλους πολίτες καθώς και οι διαφορές που ανέκυπταν μεταξύ αυτοχθόνων και Γάλλων δικάζονταν από τα Γαλλικά Δικαστήρια, τα οποία είχαν ιδρύσει στις αποικίες τους οι άποικοι και εφαρμοστέο σ' αυτά ήταν το γαλλικό δίκαιο. Ως «υποτελείς» (sujets) αντιμετωπίστηκαν όλοι οι αυτόχθονες -εκτός από εκείνους στους οποίους είχε χορηγηθεί η γαλλική υπηκοότητα⁵⁷⁹. Οι διαφορές τους κρίνονταν από δικαστήρια στα οποία προήδρευαν Γάλλοι δικαστές-διοικητές και στα οποία εφαρμόζονταν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια. Παράλληλα, οι αυτόχθονες υπέκειντο και στο καθεστώς των αυτοχθόνων, το *indigénat*. Παρατηρείται ότι η ιθαγένεια σηματοδοτούσε και πάλι την βάση για την υπαγωγή των ατόμων είτε στα Γαλλικά Δικαστήρια είτε στα δικαστήρια των αυτοχθόνων⁵⁸⁰.

1. Το δίκαιο που εφαρμοζόταν στους αυτόχθονες

α. Η εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων

Οι Γάλλοι ίδρυσαν στις αποικίες τους δικαστήρια πρώτου («tribunaux de cantons») και δευτέρου βαθμού («tribunaux de cercles») στα οποία εκδικάζονταν διαφορές που αφορούσαν τους αυτόχθονες. Στα δικαστήρια του πρώτου βαθμού προήδρευαν χαμηλότερης βαθμίδας διοικητικοί υπάλληλοι. Ενώ, στα δικαστήρια του δευτέρου βαθμού προήδρευε ο διοικητής του εκάστοτε «κύκλου».

Τα δικαστήρια αυτά εφήρμοζαν το «κατάλληλο» για την εκάστοτε διαφορά αφρικανικό αυτόχθονο δίκαιο. Οι Γάλλοι διοικητές, ωστόσο, οι οποίοι προήδρευαν σ' αυτά δεν είχαν κάποια γνώση των δικαίων που καλούνταν να εφαρμόσουν. Η άγνοια τόσο των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων όσο και των γλωσσών/διαλέκτων εκ μέρους τους,

⁵⁷⁸ Όταν στις αρχές του 19ου αιώνα ο Ναπολέων Βοναπάρτης ανήλθε στην εξουσία, η προσέγγιση της Γαλλίας όσον αφορά την διοίκηση των αποικιών της άλλαξε. Ο Βοναπάρτης θεωρούσε την πολιτική της «αφομοίωσης» επικίνδυνη για τα γαλλικά συμφέροντα καθώς παρείχε στους Αφρικανούς τα μέσα με τα οποία θα μπορούσαν να κερδίσουν την αυτονομία τους και γι' αυτό σταμάτησε να εφαρμόζεται. Το 1848, ωστόσο, αναβίωσε ξανά και συνδέθηκε πλέον αναπόσπαστα με τις πεποιθήσεις που συνόδευαν τις εξελικτικές θεωρίες περί κοινωνίας.

⁵⁷⁹ Γαλλική υπηκοότητα είχε χορηγηθεί στους κατοίκους των τεσσάρων αφρικανικών κοινοτήτων της Σενεγάλης: Gorée, Dakar, Rufisque, Saint-Louis, καθώς εθεωρείτο ότι είχαν επιτύχει την πολυπόθητη «αφομοίωση». Σ' αυτές υπήρχαν μόνο Γαλλικά Δικαστήρια στα οποία εφαρμοζόταν το δίκαιο που ίσχυε στην μητρόπολη τόσο στους αποίκους όσο και στους αποικιοκρατούμενους, βλ. Sandra Fullerton Joireman, *Inherited Legal Systems and Effective Rule of Law: Africa and the Colonial Legacy*, 39 *The Journal of Modern African Studies* 2001, 571, 579.

⁵⁸⁰ Βλ. Lauren Benton, *Colonial Law and Cultural Difference. Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State*, 41 *Comparative Studies in Society and History* 1999, 563, 583.

τους οδήγησε να βασιστούν σε «εκτιμητές» (assesseurs) και «ερμηνευτές/διερμηνείς» (interpréteurs), οι οποίοι με την σειρά τους γνώριζαν λίγα γαλλικά. Οι εκτιμητές και οι ερμηνευτές επιλέγονταν από μια λίστα προσώπων την οποία είχε εγκρίνει ο διοικητής της περιοχής στην οποία ανήκαν τα διάδικα μέρη. Σημειώνεται ότι ο ρόλος τους κατά την διαδικασία απονομής δικαιοσύνης έχει απασχολήσει έντονα πολλούς μελετητές. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι επρόκειτο για πρόσωπα που ήταν επιρρεπή σε δωροδοκίες και υπέκειντο στον έλεγχο των τοπικών ηγετών⁵⁸¹ και άρα εξυπηρετούσαν τα συμφέροντα της φυλής τους. Ενώ, άλλοι τους περιγράφουν ως πρόσωπα απόλυτα πιστά προς την γαλλική κυβέρνηση. Αντί να αντιμετωπίζουν τους εαυτούς τους ως την παραδοσιακή κεφαλή της αυτόχθονης ομάδας, λειτουργούσαν ως «πράκτορες της γαλλικής εξουσίας»⁵⁸². Οποιαδήποτε και από τις δύο απόψεις και αν είναι αληθής, είναι φανερό ότι δεν αποτελούσαν αξιόπιστες πηγές για την γνώση και την συνακόλουθη εφαρμογή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων.

Παρατηρείται ότι η διαδικασία της απονομής δικαιοσύνης εξαρτιόταν άμεσα από έναν μικρό αριθμό Αφρικανών αξιωματούχων και ερμηνευτών. Οι συνθήκες τους ανήγαγαν σε πρόσωπα με τέτοια δύναμη που θα μπορούσε να λεχθεί ότι ήταν εκείνοι που επί της ουσίας αποφάσιζαν για την ενοχή ή την αθώτητα των κατηγορουμένων.

Άξιο ιδιαίτερης μνείας είναι το γεγονός ότι οι δικαστές ήταν παράλληλα και διοικητές. Οι διοικητικές τους αρμοδιότητες δε, προηγούνται των δικαστικών. Το γεγονός αυτό είχε ως αποτέλεσμα να προσεγγίζουν το δίκαιο περισσότερο ως έναν τρόπο να διατηρήσουν την τάξη στις αποικίες παρά ως έναν τρόπο απονομής δικαιοσύνης⁵⁸³.

β. Η εφαρμογή του indigénat

Παράλληλα με τα δικαστήρια των κύκλων και των καντονίων τα οποία εφήρμοζαν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια, αναπτύχθηκε στις γαλλικές αποικίες ένας ανεπαρκώς σκιαγραφημένος χώρος «μη δικαίου» το indigénat. Το indigénat περιείχε ένα σύνολο προσβολών και επ' αυτών κυρώσεων, τις οποίες μπορούσαν να διαπράξουν μόνο οι αυτόχθονες.

I. Η φύση του indigénat

Ο προσδιορισμός της φύσης του indigénat είναι εξαιρετικά δυσχερής. Πολλοί αναφέρονται σ' αυτόν ως «Κώδικα των Αυτοχθόνων» (Code de l' indigénat/ Native

⁵⁸¹ Βλ. Raymond L. Buell, *The Native Problem in Africa*, τόμος I, The Macmillan Company, New York, 1928, 100.

⁵⁸² Raymond L. Buell, *The Native Problem in Africa*, τόμος I, The Macmillan Company, New York, 1928, 994

⁵⁸³ Βλ. Robert Baum, *Crimes of the Dream World. French Trials of Diola Witches in Colonial Senegal*, 37 *The International Journal of African Historical Studies* 2004, 201, 206.

Code)⁵⁸⁴. Μια τέτοια προσέγγισή του, ωστόσο, προτείνει μάλλον ένα λανθασμένο παραλληλισμό. Το *indigénat* δεν ήταν ούτε προϊόν των αυτοχθόνων, ούτε κώδικας. Το *indigénat* προσδιόριζε όρια και όχι κανόνες. Υπ’ αυτήν την έννοια παρόλο που εμφανιζόταν ως το δίκαιο των γαλλικών αποικιών που αφορούσε τους αυτόχθονες, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως τέτοιο.

Ίσως εγγύτερα στον χαρακτήρα του είναι ο προσδιορισμός του ως ενός «καθεστώτος» (*régime*)⁵⁸⁵, το οποίο ίσχυε μόνο για τους αυτόχθονες. Γι’ αυτό έχει λεχθεί μάλιστα ότι αποτελούσε ένα «καθεστώς εξαίρεσης» (*régime d’ exception*)⁵⁸⁶. Πράγματι, το *indigénat* προσδιόριζε την θέση του αυτόχθονα και περιείχε κανόνες για παραβάσεις που «εξ ορισμού μόνο οι αυτόχθονες μπορούσαν να διαπράξουν»⁵⁸⁷. Αποτελούσε τόσο ένα σύνολο διοικητικών κυρώσεων⁵⁸⁸ όσο και την αποικιακή τάξη πραγμάτων.

II. Η υιοθέτηση του *indigénat*

Το καθεστώς αυτό υιοθετήθηκε αρχικά στην Αλγερία με τον νόμο της 28^{ης} Ιουνίου του 1881 και στην συνέχεια επεκτάθηκε και στις υπόλοιπες γαλλικές αποικίες της υποσαχάριας Αφρικής. Εισήχθη στην Σενεγάλη το 1887 και στην τότε νεοϊδρυθείσα «Ομοσπονδία της Γαλλικής Δυτικής Αφρικής» (*Fédération d’ Afrique Occidentale Française- AOF*) το 1904. Παρέμεινε σε ισχύ στο σύνολο των γαλλικών αποικιών μέχρι το τέλος του Β’ Παγκοσμίου Πολέμου.

Στο *indigénat* περιεχόταν, όπως λέχθηκε, ένα σύνολο κανόνων για αδικήματα που μόνον οι αυτόχθονες μπορούσαν να διαπράξουν. Η περιγραφή, ωστόσο, αυτών των αδικημάτων ήταν πολλές φορές εξαιρετικά ασαφής. Τέτοιο παράδειγμα αποτελούσε το *indigénat* της Ομοσπονδίας της Γαλλικής Δυτικής Αφρικής, το οποίο όπως σημειώνεται «δεν περιελάμβανε ακριβή περιγραφή των προσβολών»⁵⁸⁹. Επίσης, ο αριθμός των αδικημάτων ήταν μικρός. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά δεν λειτουργούσαν ασφαλώς επ’ ωφελεία των αυτοχθόνων. Αντίθετα, άφηναν μεγάλο περιθώριο στην διοίκηση να πράττει κατά βούληση.

⁵⁸⁴ Βλ. Gilbert Doho, *Le Code de l’ indigénat ou le fondement des États autocratiques en Afrique francophone*, L’ Harmattan, Paris, 2017, Gregory Mann, *From Empires to NGOs in the West African Sahel. The road to non governmentality*, Cambridge University Press, New York, 2015, 44.

⁵⁸⁵ Βλ. Isabelle Merle, *De la “légalisation” de la violence en contexte colonial. Le régime de l’ indigénat en question*, 66 *Politix* 2004, 137, 142, Isabelle Merle, *Retour sur le régime de l’ indigénat: Genèse et contradictions des principes répressifs dans l’ empire français*, 20 *French Politics, Culture and Society* 2002, 77, 77.

⁵⁸⁶ Βλ. Bénédicte Brunet-La Ruche, Laurent Manière, *De l’ “exception” et du “droit commun” en situation colonial: l’ impossible transition du code de l’ indigénat vers la justice indigène en AOF στο: Droit et Justice en Afrique colonial. Traditions, productions, réformes* (Béregère Piret, Charlotte Braillon, Laurence Montel, Pierre-Luc Plasman, eds.), Presses de l’ Université Saint-Louis, Bruxelles, 2019, 117, 117-118.

⁵⁸⁷ Emmanuelle Saada, *La République des Indigènes στο: Dictionnaire Critique de la République* (Vincent Duclert, Christophe Prochasson, eds.), Flammarion, Paris, 2002, 364, 368

⁵⁸⁸ Βλ. Gregory Mann, *What was the “Indigénat”? The “Empire of Law” in French West Africa*, 50 *The Journal of African History* 2009, 331, 331.

⁵⁸⁹ Emmanuelle Saada, *The Empire of Law: Dignity, Prestige, and Domination in the “Colonial Situation”*, 20 *French Politics, Culture and Society* 2002, 98, 101

Αρμόδιους για τον εντοπισμό και την «εκδίκαση» αυτών των αδικημάτων, το καθεστώς του indigénat όριζε τους «φύλακες των κύκλων» (gardes cercles)⁵⁹⁰ και ενίοτε και τους «αρχηγούς των καντονίων» (chefs de cantons). Σημειώνεται ότι στην πράξη, η εξουσία τους δεν γνώριζε όρια. Μπορούσαν να κατηγορήσουν, να καταδικάσουν και να επιβάλλουν κυρώσεις άμεσα και ως εκ τούτου απρόσεκτα. Εκείνοι, οι οποίοι καταδικάζονταν, μπορούσαν να φυλακισθούν την ίδια μέρα χωρίς να έχουν δικαίωμα να προβάλλουν ένσταση. Επρόκειτο για μια διαδικασία, η οποία λάμβανε χώρα εκτός των δικαστηρίων. Τόσο οι «φύλακες των κύκλων» όσο και οι «αρχηγοί των καντονίων» έκριναν επί κατηγοριών που οι ίδιοι επέρριπταν. Παρατηρείται ότι το ίδιο άτομο λειτουργούσε και ως αστυνομία και ως «δικαστής».

III. Αναθεωρήσεις του indigénat

Μια σημαντική αναθεώρηση του indigénat έλαβε χώρα το 1924. Με την εν λόγω αναθεώρηση μειώθηκε σε κάποιο βαθμό η σοβαρότητα των τιμωριών που αυτό προέβλεπε σ' όλες τις γαλλικές αποικίες -εκτός από τις περιοχές της Ομοσπονδίας της Γαλλικής Δυτικής Αφρικής, οι οποίες εθεωρείτο ότι βρίσκονταν ακόμα σε μια «ημι-βάρβαρη κατάσταση». Ενώ, ταυτόχρονα επεκτάθηκε ο κύκλος εκείνων οι οποίοι εξαιρούνταν από αυτό -μεταξύ αυτών ήταν: οι βετεράνοι του Α' Παγκοσμίου πολέμου, οι αρχηγοί των καντονίων και όσοι είχαν λάβει γαλλική εκπαίδευση⁵⁹¹. Θα πρέπει να σημειωθεί ωστόσο ότι έπροκειτο περισσότερο για μια θεωρητική πρόβλεψη, η οποία δεν εφαρμόστηκε στην πράξη.

Τα χρόνια που ακολουθούν αρχίζει να αμφισβητείται η σκοπιμότητα εφαρμογής του indigénat. Ο Γενικός Κυβερνήτης της Ομοσπονδίας της Γαλλικής Δυτικής Αφρικής και ο Κυβερνήτης του Σουδάν ζήτησαν την γνώμη διοικητών αναφορικά με την εφαρμογή του. Αξιοσημείωτη ήταν η απάντηση του διοικητή των San, F. H. Troupeau: «Στο τέλος της σταδιοδρομίας μου, δεν θα αλλάξω προφανώς άποψη όσον αφορά το indigénat, το οποίο πάντα θεωρούσα ως μια κατάχρηση της διοικητικής εξουσίας. Οποιοσδήποτε περιορισμός της ελευθερίας, και συνακόλουθα οποιαδήποτε καταδίκη σε φυλάκιση -όσο ασήμαντη και αν είναι, οποιοδήποτε και εάν είναι το χρώμα του δέρματος του υπόπτου- θα πρέπει να απαγγέλλεται από ένα δικαστήριο, και θα έλεγα επίσης ότι θα πρέπει να απαγγέλλεται από ένα δικαστήριο το οποίο είναι εντελώς διαχωρισμένο από την διοίκηση (διοικητική εξουσία), καθώς κανείς δεν μπορεί να είναι δικαστής και διάδικος ταυτόχρονα. Έτσι, δεν τίθεται μόνο υπέρ της κατάργησης του καθεστώτος

⁵⁹⁰ Οι «φύλακες των κύκλων» αποτελούσαν επέκταση των Γάλλων διοικητών στις επαρχίες, βλ. Robert Baum, Concealing Authority. Diola Priests and other Leaders, 16 & 17 Cademos de Estudos Africanos 2009, 37, 38.

⁵⁹¹ Βλ. Anthony I. Asiwaju, Control through Coercion: a Study of the Indigénat Regime in French West African Administration, 1887-1946, 41 Bulletin de l' Institut Fondamental d' Afrique Noire 1979, 35, 53.

του indigénat, αλλά και υπέρ της αναδιοργάνωσης των ποινικών δικαστηρίων στα οποία προεδρεύουν διοικητές»⁵⁹².

Κατόπιν των αντιδράσεων που εκφράστηκαν, εισάγονται κάποιες περαιτέρω αλλαγές όσον αφορά το indigénat. Με το διάταγμα της 19^{ης} Απριλίου του 1939 προβλέφθηκε ότι οι βετεράνοι του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου μπορούσαν πλέον να δικάζονται από τα Γαλλικά ποινικά δικαστήρια, τα οποία εφήρμοζαν τον γαλλικό Ποινικό Κώδικα. Η ρύθμιση αυτή εφαρμόστηκε και στην πράξη μ' αυτήν την αναθεώρηση. Επίσης, προβλεπόταν και υιοθετήθηκε η πρακτική της τήρησης πρακτικών στα οποία αναφέρονταν τόσο οι προσβολές όσο και οι κυρώσεις που επιβάλλονταν. Μ' αυτόν τον τρόπο, έγινε εφικτός ο έλεγχος των διοικητών και συνακόλουθα μπόρεσαν να αποτραπούν οι προηγούμενες αυθαιρεσίες.

Παρά ταύτα, το indigénat εξακολουθούσε να εφαρμόζεται στις γαλλικές αποικίες μέχρι το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Με τον νόμο 46-940 της 7^{ης} Μαΐου 1946, ο οποίος έμεινε γνωστός ως «Νόμος του Lamine Guèye» (Loi Lamine Guèye)⁵⁹³, παραχωρήθηκε σε όλους τους κατοίκους των γαλλικών αποικιών η γαλλική υπηκοότητα, καταργήθηκε το indigénat και πλέον όλοι δικάζονταν σύμφωνα με τον γαλλικό Ποινικό Κώδικα.

2. Το δίκαιο που εφαρμόζονταν στους Γάλλους πολίτες

Εκείνοι οι οποίοι είχαν την γαλλική υπηκοότητα δικάζονταν σε δικαστήρια, τα οποία είχαν ιδρύσει οι Γάλλοι στις αποικίες τους, τα οποία στελεχώνονταν από Γάλλους δικαστές και στα οποία εφαρμόζονταν το γαλλικό δίκαιο, όπως αυτό ίσχυε στην μητρόπολη. Σ' αυτά τα δικαστήρια εφαρμόζονταν μεταξύ άλλων: ο «Αστικός Κώδικας» (Code Civil), ο «Εμπορικός Κώδικας» (Code de Commerce) καθώς και ο «Ποινικός Κώδικας» (Code Pénal) της Γαλλίας. Θα πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι οι μητροπολιτικοί κώδικες και νόμοι εφαρμόζονταν στις αποικίες μόνο στην έκταση

⁵⁹² Παρατίθεται στο: Gregory Mann, What was the "Indigénat"? The "Empire of Law" in French West Africa, 50 The Journal of African History 2009, 331, 347-8.

⁵⁹³ Ο νόμος πήρε το όνομα του Σενεγαλέζου πολιτικού, Lamine Guèye καθώς ήταν ο πρώτος ο οποίος αιτήθηκε επισήμως την κατάργηση του καθεστώτος του indigénat. Πιο συγκεκριμένα, στην Γαλλική Συντακτική Εθνοσυνέλευση (Assemblée Nationale Constituante) του Δεκεμβρίου του 1945 εκτός από τους ευρωπαϊκής προελεύσεως αντιπροσώπους των αφρικανικών κρατών, συμμετείχαν και Αφρικανοί. Ο Lamine Guèye και ο Léopold Senghor αντιπροσώπευαν την Σενεγάλη, ο Fily Dabo Sissoko το Σουδάν, ο Félix Houphouët-Boigny την Ακτή Ελεφαντοστού, ο Sourou Migan Apithy το Νταχομέ και το Τόνγκο, ο Yacine Diallo την Γουινέα, ο Gabriel d' Arboussier και ο Jean Félix Tchicaya το Γκαμπόν, το Μουαγέν και το Κόγκο, ο Alexander Douala και ο Manga Bell το Καμερούν και τέλος ο Joseph Raseta, ο Joseph Ronvoahangry, ο Said Mohamed ben Cheikh, ο Abdallah Cheick την Μαδαγασκάρη. Στην πρώτη τους ήδη συνάντηση ο Lamine Guèye αναφέρθηκε στην αναγκαιότητα κατάργησης του indigénat και κατάφερε να αποσπάσει μια θετική απάντηση στο αίτημά του από τον Υπουργό των Αποικιών, Jacques Soustelle. Τον διαβεβαίωσε ότι προετοιμάζονταν ήδη νόμοι οι οποίοι θα τον καταργούσαν και οι οποίοι θα ετίθεντο σε εφαρμογή μέχρι την 1^η Απριλίου του 1946. Όπερ και εγένετο περί τον ένα μήνα έπειτα από την υπεσημένη ημερομηνία, βλ. Frederick Cooper, Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa 1945-1960, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2014, 67.

που αυτοί είχαν τεθεί σε ισχύ σ' αυτές μέσω διαταγμάτων⁵⁹⁴. Η διαδικασία ενώπιον αυτών των δικαστηρίων ήταν όμοια μ' αυτή των δικαστηρίων της μητρόπολης. Διέφεραν μόνο στο ότι η εκδίκαση των διαφορών ενώπιόν τους ήταν πιο σύντομη και απλή από αυτή των μητροπολιτικών δικαστηρίων και στο ότι οι δικάζοντες τελούσαν υπό τον έλεγχο και την επίβλεψη της εκτελεστικής εξουσίας⁵⁹⁵.

III. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας

Η εισαγωγή των ευρωπαϊκών δικαϊκών αντιλήψεων στις αποικίες, δεν ήταν αρκετή για να νικήσει το αφρικανικό δικαϊκό πνεύμα. Παρόλο που τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια βρέθηκαν σ' ένα καθεστώς «νομικής τρομοκρατίας» (terrorisme légal)⁵⁹⁶, δεν αποδυναμώθηκαν. Αντίθετα, ενδυναμώθηκαν ακόμη περισσότερο και συνέχισαν να εφαρμόζονται ευρέως και εκτός του αποικιακού νομικού συστήματος.

Αν και μπορεί να μην είναι ευρέως γνωστό, ένα μεγάλο μέρος των αποικιακών πολιτικών που αφορούσαν το δίκαιο, παρέμειναν «νεκρό γράμμα». Το γεγονός αυτό οφείλεται σε πολλούς λόγους. Τα δικαστικά συστήματα που εισήχθησαν κατά την αποικιοκρατία ήταν ξένα προς τους ανθρώπους στους οποίους απευθύνονταν. Ακόμα και όταν οι Αφρικανοί αποφάσιζαν να υπάγουν τις διαφορές τους σ' αυτά, είχαν άγνοια του ουσιαστικού δικαίου σύμφωνα με το οποίο θα δικάζονταν. Δεν μπορούσαν έτσι να προβλέψουν την έκβαση της υπόθεσής τους. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει ότι η ασφάλεια δικαίου, η οποία είναι συνδεδεμένη με τα δυτικά δίκαια, δεν περιορίζεται μόνο σ' αυτά. Συνιστά μια ανθρώπινη ανάγκη, η οποία εντοπίζεται σ' όλα τα δίκαια. Επίσης, οι νομικές έννοιες, τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις, οι οποίες αναφέρονταν κατά την ακροαματική διαδικασία, ήταν άγνωστα σ' αυτούς. Επιπροσθέτως, δεν γνώριζαν την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών ενώπιόν τους. Τα δικαστήρια αυτά απαιτούσαν συγκεκριμένα αποδεικτικά στοιχεία, τα οποία οι ίδιοι δεν γνώριζαν. Η απουσία επαρκών ή εν γένει αποδείξεων ήταν και ο λόγος που ένας μεγάλος αριθμός ισχυρισμών απορριπτόταν. Θεωρούσαν, επίσης, την όλη διαδικασία εξαιρετικά κοστοβόρα. Τα δικαστήρια βρίσκονταν σε πολλές περιπτώσεις μακριά από τον τόπο διαμονής τους. Έτσι πέρα από τα έξοδα που απαιτούσε η διαδικασία καθ' εαυτή - αμοιβή δικηγόρων, έξοδα για την κατάθεση των δικογράφων- θα έπρεπε να καταβάλλουν μεγάλα χρηματικά ποσά για την μεταφορά τους στις πόλεις που βρίσκονταν τα δικαστήρια. Παράλληλα, δεδόμενης της διαφθοράς από την οποία χαρακτηριζόταν το αποικιακό δικαστικό σύστημα, γνώριζαν ότι ήταν μάλλον μάταιο να υπάγουν τις διαφορές τους σ' αυτά, αν δεν ήταν διατεθειμένοι να υποκύψουν σ' αυτήν την πρακτική. Τέλος, όταν οι άνθρωποι έφευγαν από τα δικαστήρια έπρεπε να

⁵⁹⁴ Βλ. Kwame Opoku, *Traditional Law under French Colonial Rule*, 7 *Verfassung und Recht in Übersee. Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 1974, 139, 139.

⁵⁹⁵ Βλ. David K. Fieldhouse, *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the 18th Century*, The Macmillan Press, London, 1982, 317.

⁵⁹⁶ Gérard Conac, *La modernization des droits en Afrique: du droit de l' État à l' État de droit* στο: *Un passeur entre les mondes: le Livre des Anthropologues du Droit disciples et amis du Recteur Michel Alliot* (Étienne Le Roy, Jacqueline Le Roy, eds.), Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, 281, 281

επιβιώσουν μέσα στις κοινωνίες τους στις οποίες ίσχυε πολλές φορές άλλο δίκαιο από αυτό που εφαρμοζόταν σ' αυτά.

Όλοι αυτοί οι λόγοι οδήγησαν στην διατήρηση του αυτόχθονου συστήματος απονομής δικαιοσύνης -το οποίο στηριζόταν σε συναντήσεις αρχηγών ή/και του συμβουλίου των πρεσβυτέρων- στις περισσότερες περιοχές της Αφρικής⁵⁹⁷.

IV. Το δίκαιο στην τριλογία του Chinua Achebe: «Things Fall Apart», «No Longer at Ease», «Arrow of God». Μια έκφανση της κίνησης «Δίκαιο και Λογοτεχνία» (Law and Literature movement)

ι. Η κίνηση «Δίκαιο και Λογοτεχνία»

«Και έτσι ο νομικός, του οποίου τα μεγαλύτερα προβλήματα απαιτούν μια τέλεια κατανόηση της ανθρώπινης φύσης καθώς και μια επιδέξια αξιοποίηση αυτής της γνώσης, θα πρέπει πάντα να προσδοκά ότι θα βρει στο μυθιστόρημα..., αυτή την γνώση που δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα βρει στην δική του περιορισμένη εμπειρία των ανθρώπων που η τύχη του επιτρέπει να παρατηρεί εγγύτερα»⁵⁹⁸

John Henry Wigmore

Υποστηρίζεται ότι η νέα τάση της νομικής επιστήμης δεν είναι η μείωση του δικαίου σε ατελείωτες κατηγορίες ανάλυσης αλλά η ενσωμάτωσή του σε όλες τις πλούσιες πολιτιστικές μορφές που συνεισφέρουν στο νόημά του⁵⁹⁹. Μια από αυτές είναι και η λογοτεχνία.

Εκ πρώτης όψεως, μπορεί να φαίνεται ότι το δίκαιο δεν έχει και δεν μπορεί να έχει κάποια σχέση με την λογοτεχνία. Η γλώσσα στην οποία εκφράζεται το δίκαιο είναι τεχνική και αυστηρή. Η λογοτεχνική γραφή είναι ελεύθερη. Ο νομικός που γράφει ένα κείμενο αποτελεί συντάκτη του ενώ ο λογοτέχνης συγγραφέα του. Επίσης, το δίκαιο θεωρείται ότι «κωδικοποιεί» την πραγματικότητα, εσωκλείοντάς την σε αυστηρές έννοιες και κατηγορίες. Ενώ, η λογοτεχνία «απελευθερώνει» όλες τις πιθανότητες που περικλείουν την πραγματικότητα. Το δίκαιο δημιουργεί «βεβαιότητες» ενώ η λογοτεχνία δημιουργεί «πιθανότητες»⁶⁰⁰. Εάν, όμως, η βεβαιότητα που συνδέεται με το δίκαιο αποκρύπτει κάποιες από τις δικαϊκές πιθανότητες, μήπως είναι η λογοτεχνία εκείνη που μπορεί να τις φανερώσει;

⁵⁹⁷ Βλ. William M. Hailey, Native Administration in the British African Territories. Part III: West Africa, Nigeria, Gold Coast, Sierra Leone, Gambia, His Majesty's Stationery Office, London, 1951, 172.

⁵⁹⁸ John Henry Wigmore, A List of One Hundred Legal Novels, 17 Illinois Law Review 1922, 26, 32

⁵⁹⁹ Βλ. Desmond Manderson, David Caudill, Modes of Law: Music and Legal Theory-An Interdisciplinary Workshop Introduction, 20 Cardozo Law Review 1999, 1325, 1328-9.

⁶⁰⁰ Βλ. María José Falcón y Tella, Law and Literature, Brill Nijhoff, Leiden, Boston, 2016, 46.

Ο σύνδεσμος «και» στην κίνηση «δίκαιο και λογοτεχνία» είχε αποθαρρυνθεί από το δίκαιο και αποκαταστάθηκε μόνο μέσω μιας «θεωρητικής βίας» που διέκοψε το κενό που εθεωρείτο ότι υπήρχε ανάμεσά τους. Μ' αυτόν τον τρόπο, η λογοτεχνία ήρθε πιο κοντά στο δίκαιο έτσι ώστε να αποκατασταθεί «η ιστορία αυτού που εγκαταλείφθηκε ή καταστάληκε κατά την εγκαθίδρυση της επιστήμης του δικαίου»⁶⁰¹.

Η σχέση μεταξύ του δικαίου και της λογοτεχνίας είναι πολυσύνθετη, μακρά και καρποφόρα. Η απαρχή αυτού που ονομάστηκε «κίνηση του δικαίου και της λογοτεχνίας» (law and literature movement) εντοπίζεται στην δεκαετία του 1970. Αναπτύχθηκε αρχικά στις Νομικές Σχολές των Η.Π.Α. ως αντίδραση στην φορμαλιστική θεώρηση του δικαίου που προέκρινε η σχολή της οικονομικής ανάλυσης του δικαίου [«δίκαιο και οικονομικά» (law and economics)]. Δεν ήταν, ωστόσο, μια κίνηση που προέκυψε από το πουθενά. Τα θεμέλια που θα επέτρεπαν την δημιουργία της είχαν τεθεί ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα.

Σκαπανείς της θεωρούνται ο John Henry Wigmore και ο Benjamin Cardozo. Ο πολυπράγμων καθηγητής και κοσμήτορας της Νομικής Σχολής του Northwestern University, John Henry Wigmore συνέταξε και δημοσίευσε το 1907 μια λίστα νομικών μυθιστορημάτων με τίτλο, *A List of Legal Novels*⁶⁰². Ενώ, μια εμπλουτισμένη εκδοχή αυτής της λίστας αναδημοσίευσε το 1922 υπό τον τίτλο, *A List of One Hundred Legal Novels*⁶⁰³. Με το εγχείρημά του αυτό, θεωρείται ότι εισήγαγε: «ένα νέο γραμματειακό είδος: τα μυθιστορήματα νομικού ενδιαφέροντος (legal novels), μια νέα ιδιότητα που οφείλει να έχει ένας νομικός: να είναι αναγνώστης της λογοτεχνίας και τέλος, έναν τρόπο σύνδεσης δύο πεδίων γνώσης που μέχρι τότε παρέμεναν ανεξάρτητα μεταξύ τους: το δίκαιο και την λογοτεχνία»⁶⁰⁴. Η προσπάθεια σύνδεσης αυτών των δύο κλάδων απέκτησε πιο γερά θεμέλια με την δημοσίευση τρία χρόνια αργότερα του άρθρου του δικαστή Benjamin N. Cardozo, *Law and Literature*⁶⁰⁵. Τέλος, θεωρείται ότι η αναθεωρημένη έκδοση της λίστας του Wigmore που ο Richard H. Weisberg δημοσίευσε το 1976 με τίτλο, *Wigmore's "Legal Novels" Revisited: New Resources for the Expansive Lawyer*⁶⁰⁶ σήμανε την καθιέρωση της συστηματικής πλέον μελέτης της σχέσης μεταξύ του δικαίου και της λογοτεχνίας και την απαρχή της κίνησης.

Η κίνηση «Δίκαιο και Λογοτεχνία» χωρίζεται παραδοσιακά στις εξής δύο προσεγγίσεις: στο «δίκαιο στην λογοτεχνία» (law in literature) και στο «δίκαιο ως λογοτεχνία» (law as literature). Και οι δύο προσεγγίσεις επιδιώκουν να εξετάσουν την

⁶⁰¹ Peter Goodrich, *Law in the Court's of Love. Literature and Other Minor Jurisprudences*, Routledge, London, 1996, 122

⁶⁰² John Henry Wigmore, *A List of Legal Novels*, 2 *Illinois Law Review* 1907, 574, 574 επ.

⁶⁰³ John Henry Wigmore, *A List of One Hundred Legal Novels*, 17 *Illinois Law Review* 1922, 26, 26 επ.

⁶⁰⁴ Θανάσης Κ. Παπαχρίστου, Ανδρέας Χέλμης, Μαρίνα Μαροπούλου, *Δίκαιο και Λογοτεχνία*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα, εκδόσεις Κάλλιπος, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/4991> (Ημερομηνία πρόσβασης: 01.07.2019), 14

⁶⁰⁵ Benjamin N. Cardozo, *Law and Literature*, 14 *Yale Law Journal* 1925, 699, 699 επ.

⁶⁰⁶ Richard H. Weisberh, *Wigmore's "Legal Novels" Revisited: New Resources for the Expansive Lawyer*, 71 *Northwestern Law Review* 1976, 17, 17 επ.

σχέση που υπάρχει μεταξύ του δικαίου και της λογοτεχνίας. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο η κάθε μια την εξερευνά είναι διαφορετικός. Το «δίκαιο στην λογοτεχνία» εξετάζει και μελετά δικαιικά στοιχεία -όπως τον ρόλο των δικαστών, των διαδίκων, το υπό εφαρμογή δίκαιο- σε λογοτεχνικά κείμενα. Συγγραφείς των οποίων τα έργα γίνονται πολλές δικαιικές αναφορές και οι οποίοι έχουν αποτελέσει κατ' επανάληψη αντικείμενο μελέτης των θεωρητικών που συνδέονται με την εν λόγω προσέγγιση είναι: ο William Shakespeare, ο Honoré de Balzac, ο Herman Melville, ο Fyodor Dostoyevsky, ο Franz Kafka καθώς και ο Albert Camus.

Το «δίκαιο ως λογοτεχνία» από την άλλη πλευρά επιδιώκει να εφαρμόσει τις μεθόδους ανάλυσης των λογοτεχνικών κειμένων και τις τεχνικές της λογοτεχνικής κριτικής στα νομικά κείμενα. Βασίζεται, όπως γίνεται φανερό, στην αξιοποίηση των εργαλείων της λογοτεχνικής θεωρίας και κριτικής για την ανάλυση των νομικών κειμένων. Η προσέγγιση αυτή θεωρείται ότι θεμελιώθηκε με την δημοσίευση το 1973 του έργου του Αμερικανού καθηγητή του δικαίου James Boyd White, *The Legal Imagination*⁶⁰⁷. Ακολούθησε η δημοσίευση του έργου του, *Law as Language* (1982) στο οποίο ο White διαπλέκει τις ποικίλες λογοτεχνικές τεχνικές που μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην ανάλυση των νομικών κειμένων όπως: η αποδόμηση, η σημειωτική και η ερμηνευτική. Ανάλογες προτάσεις περιέχονται στα έργα του, *When Words Loose their Meaning* (1984) και στο *Justice as Translation* (1990). Σημαντική στην θεμελίωση της εν λόγω προσέγγισης ήταν και η συνεισφορά του Αμερικανού φιλοσόφου Ronald Dworkin. Στα έργα του: *Law as Interpretation* (1982) και *Law's Empire* (1986) φαίνεται να αντιλαμβάνεται την νομική πρακτική σαν μια ερμηνευτική άσκηση. Ενώ συμπληρώνει ότι: «μπορεί κανείς να βελτιώσει την κατανόησή του για το δίκαιο συγκρίνοντας την νομική ερμηνεία με ερμηνείες άλλων κλάδων, και ιδίως με την λογοτεχνία»⁶⁰⁸. Υποστηρίζει ότι οι μέθοδοι ανάλυσης των λογοτεχνικών κειμένων θα μπορούσαν να διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι δικαστές ερμηνεύουν τα νομοθετικά κείμενα και την νομολογία κατά την εκδίκαση των υποθέσεων που ανακύπτουν ενώπιόν τους⁶⁰⁹.

Η λογοτεχνία μπορεί να φωτίσει πολλές πλευρές των δικαιικών κόσμων που είχαν μείνει έως τώρα αθέατες. Δίνει την δυνατότητα στους νομικούς που αναζητούν δικαιικά στοιχεία σ' αυτήν να ανακαλύψουν καλύτερα, όπως σημειώνεται, τόσο τους άλλους ανθρώπους όσο και τους εαυτούς τους. Το δίκαιο που «ζωντανεύει» μέσα από την λογοτεχνία είναι ένα δίκαιο εγγύτερα στην ζωή⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ James Boyd White, *The Legal Imagination. Studies in the Nature of Legal Thought and Expression*, Little Brown, Boston, 1973. Σημειώνεται ότι για πολλούς ο James Boyd White αποτελεί θεμελιωτή της κίνησης του δικαίου και της λογοτεχνίας εν γένει, βλ. Kenji Yoshino, *The City and the Poet* στο: Nussbaum and Law (Robin West, ed.), Routledge, London, New York, 2015, 441, 445. Ωστόσο, δεδομένου ότι στα έργα του επικεντρώθηκε κατά κύριο λόγο στον τρόπο με τον οποίο οι λογοτεχνικές τεχνικές μπορούν να αξιοποιηθούν από το δίκαιο, θεωρείται ότι είναι πιο ακριβές να χαρακτηριστεί ως σκαπανέας της εν λόγω προσέγγισης, βλ. Robin West, *Narrative, Authority and Law*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1993, 89.

⁶⁰⁸ Ronald Dworkin, *Law as Interpretation*, 9 *Critical Inquiry* 1982, 179, 179

⁶⁰⁹ Βλ. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, 45-86, 228-38.

⁶¹⁰ Βλ. Daniel J. Kornstein, *The Music of the Laws*, Everest House Publishers, New York, 1982, 195.

Ακόμα και ο πολυγραφότατος δικαστής Richard Posner, ο οποίος έγραψε ένα από τα πλέον πολεμικά βιβλία προς την κίνηση «δίκαιο και λογοτεχνία» -ο ίδιος ήταν υποστηρικτής της αντίθετης κίνησης του «δικαίου και οικονομικών»-, ανέφερε στην κατακλείδα του έργου του, *Law and Literature. A Misunderstood Relation*: «Ίσως και να υποτιμώ την προοπτική που μπορεί να έχει το εγχείρημα του δικαίου και της λογοτεχνίας. Αλλά ένα πιο σημαντικό σημείο (που πρέπει να σημειωθεί) είναι ότι ο κλάδος αξίζει να έχει μια θέση στην νομική διδασκαλία και έρευνα, ακόμα και αν εγώ δεν αξίζει να έχω. Οι νομικές σχολές θα πρέπει να προσφέρουν μαθήματα δικαίου και λογοτεχνίας. ... Ένα μάθημα δικαίου και λογοτεχνίας μπορεί, επίσης, να παράσχει μια εισαγωγή στην ιστορία του δικαίου, στην ανθρωπολογία του δικαίου, και στο συγκριτικό δίκαιο»⁶¹¹.

Η λογοτεχνία μπορεί να δείξει στους νομικούς και ειδικότερα στον συγκριτικολόγο πως είναι να είναι κάποιος διαφορετικός από αυτό που ο ίδιος είναι, με μια λέξη «άλλος»⁶¹². Η βίωση της εσωτερικής ζωής των άλλων μέσω της ανάγνωσης των ιστοριών τους, μπορεί να τον οδηγήσει σ' έναν επαναπροσανατολισμό της προσέγγισής του όσον αφορά το δίκαιο και σε «δικαιότερες» συγκρίσεις δικαίων.

Είναι γεγονός ότι η κίνηση «Δίκαιο και Λογοτεχνία» και πιο συγκεκριμένα η προσέγγιση του «δικαίου στην λογοτεχνία» -που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω- ως «παιδί» της Δύσης περιορίστηκε επί μακρόν στην μελέτη και την ανάλυση νομικών μυθιστορημάτων που έγραψαν κατά κύριο λόγο Ευρωπαίοι και Αμερικάνοι συγγραφείς. Ωστόσο, πλέον, αναδεικνύεται ως αδήριτη ανάγκη η επέκταση του πεδίου έρευνας με την μελέτη έργων των οποίων οι συγγραφείς προέρχονται και από άλλες ηπείρους. Τα εν λόγω λογοτεχνικά κείμενα εκτός του ότι μπορούν να μας φανερώσουν άγνωστες έως τώρα σ' έμας δικαιοτικές πεποιθήσεις, μπορούν επίσης να φωτίσουν ορισμένες πλευρές τόσο των δικών μας δικαιοτικών αντιλήψεων όσο και της ιστορίας μας και να μας κάνουν πιο ταπεινούς.

ii. Ο βίος και το έργο του Chinua Achebe

Ο Chinua Achebe γεννήθηκε στις 16 Νοεμβρίου του 1930 σ' ένα μικρό χωριό, το Ogidí -ένα από τα χωριά που από κοινού με άλλα συνθέτουν την φυλή των Igbo- στην νοτιοανατολική Νιγηρία. Μεγάλωσε στο σταυροδρόμι μεταξύ του αφρικανικού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Όπως έχει αναφέρει ο ίδιος, ανατράφηκε σε μια «ισχυρή πολυεθνική, πολύγλωσση, πολυθρησκευτική, κάπως χαοτική αποικιακή κατάσταση»⁶¹³.

⁶¹¹ Richard A. Posner, *Law and Literature. A Misunderstood Relation*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1988, 358

⁶¹² Βλ. Rob Atkinson, What is it Like to be Like That? The Progress of Law and Literature's "Other" Project, στο: *Law and Literature Reconsidered. Special Issue, Studies in Law, Politics and Society* (Austin Sarat, ed.), Emerald, Bingley, 2008, 21, 22.

⁶¹³ Chinua Achebe, *The Education of a British-Protected Child*, Random House, New York, 2009, 39

Ο πατέρας του, Isaiah Okafo Achebe και η μητέρα του, Janet Anaenechi Pooegbunam είχαν προσηλυτιστεί στον χριστιανισμό. Το γεγονός αυτό, υποδηλώνει ότι η θέση του στην κοινωνία χαρακτηριζόταν από μια κάποια απομάκρυνση από την αφρικανική παράδοση. Η κατανόηση και ο σεβασμός του, ως εκ τούτου, προς τον αφρικανικό πολιτισμό δεν ήταν ούτε δεδομένοι ούτε αυτονόητοι.

Λαμβάνει την δευτεροβάθμια του εκπαίδευση στο κυβερνητικό κολλέγιο της Umuahia και στην συνέχεια αποκτά υποτροφία για να σπουδάσει στην Ιατρική Σχολή του Πανεπιστημιακού Κολλεγίου του Ibadan. Σύντομα, ωστόσο, αποφασίζει να αλλάξει κατεύθυνση και σπουδάζει Αγγλική λογοτεχνία. Κατά την διάρκεια των σπουδών του, ήρθε σε επαφή με διάσημους Ευρωπαίους συγγραφείς, τα έργα των οποίων ήταν τοποθετημένα στην Αφρική. Μεταξύ των έργων που μελέτησε ήταν τα εξής: «*Η Καρδιά του Σκότους*» (*Heart of Darkness*) του Joseph Conrad, ο «*Κύριος Johnson*» (*Mister Johnson*) του Joyce Cary, «*Η Καρδιά των Πραγμάτων*» (*The Heart of the Matter*) του Graham Greene.

Η επαφή του Achebe με τα «αποικιακά μυθιστορήματα» έπαιξε καταλυτικό ρόλο στην απόφασή του να αφοσιωθεί στην συγγραφή. Διαβάζοντάς τα, ένοιωσε την ανάγκη να αποτυπώσει την ιστορική συνάντηση μεταξύ Ευρώπης και Αφρικής υπό μία αφρικανική οπτική. Όπως ο ίδιος έχει αναφέρει σε συνέντευξή του: «Αντιλήφθηκα ξαφνικά ότι αυτά τα βιβλία θα έπρεπε να διαβαστούν από μια διαφορετική σκοπιά. Διαβάζοντας την *Καρδιά του Σκότους*, για παράδειγμα...συνειδητοποίησα ότι ήμουν ένας από εκείνους τους άγριους που χοροπηδούσαν πάνω και κάτω στην παραλία. Όταν ένα τέτοιο είδος φώτισης έρχεται σ' εσένα, συνειδητοποιείς ότι κάποιος πρέπει να γράψει μια διαφορετική ιστορία»⁶¹⁴. Ήταν η έμφυτη και καλώς εννοούμενη ανησυχία του που τον έκαναν να αντιμετωπίσει από μια κριτική σκοπιά τα όσα μελετούσε και να αποφασίσει να χαράξει ένα νέο δρόμο. Παρατηρείται ότι το σταυροδρόμι στο οποίο βρισκόταν δεν το αντιμετώπισε σαν ένα εμπόδιο, αλλά σαν πλεονέκτημά του, το οποίο θεώρησε ότι του έδινε την δυνατότητα να ασχοληθεί με την συγγραφή προκειμένου να αποτυπώσει μια διαφορετική διάσταση της συνάντησης των Αφρικανών με τους Ευρωπαίους.

Μετά την αποφοίτησή του, το 1953 αποφασίζει, κατόπιν της προτροπής ενός φίλου του, να υποβάλλει αίτηση για να διδάξει την αγγλική γλώσσα σ' ένα σχολείο στην περιοχή, Oba. Ως δάσκαλος προέτρεπε τους μαθητές του να διαβάζουν πολύ και να είναι πρωτότυποι στο έργο τους⁶¹⁵. Λίγους μήνες αργότερα, ωστόσο, διορίζεται ελεγκτής των σταθμών της ανατολικής περιφέρειας της νιγηριανής ραδιοτηλεοπτικής εταιρείας και μετακομίζει στο Lagos. Η πόλη του Lagos με τις αλλαγές τις οποίες είχε υποστεί του έκαναν μεγάλη εντύπωση. Φαίνεται ότι στο έργο του, «*No Longer at Ease*»

⁶¹⁴ Bill D. Moyers, *A World of Ideas. Conversations with Thoughtful Men and Women about American Life Today and the Ideas Shaping our Future*, Doubleday, New York, 1989, 343

⁶¹⁵ Βλ. Lumumba Umunna Ubani, *Afrikan Mind Reconnection and Spiritual Re-Awakening. The Messenger*, τόμος I, Xlibris, Bloomington, 2011, 326.

μάλιστα, βασίστηκε στις παραστάσεις που ο ίδιος είχε αποκομίσει για την περιγραφή της πόλης.

Το 1956, επιλέγεται για ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα, το οποίο θα έκανε η βρετανική ραδιοτηλεοπτική εταιρεία, και μεταβαίνει στο Λονδίνο. Τα χρόνια που ακολουθούν, διορθώνει και επιμελείται έργα που είχε ήδη γράψει, ενώ παράλληλα συγγράφει και νέα. Το 1958, αποφασίζει να εκδώσει το μυθιστόρημά του «*Things Fall Apart*» και το στέλνει σε διάφορους εκδοτικούς οίκους. Από τους περισσότερους έλαβε αρνητική απάντηση καθώς θεωρούσαν ότι οι Αφρικανοί συγγραφείς δεν είχαν κάποια προοπτική στην αγορά. Με δισταγμό αντιμετωπίστηκε αρχικά και από τον εκδοτικό οίκο Heinemann, από τον οποίο τελικά εκδόθηκε το βιβλίο του. Καταλυτικό ρόλο έπαιξε ο καθηγητής Κοινωνιολογίας στο L.S.E, Donald Gunn MacRae, ο οποίος μετά την επιστροφή του από ένα ταξίδι του στην δυτική Αφρική διάβασε το βιβλίο και παρότρυνε τον εκδοτικό οίκο να προβεί στην έκδοσή του λέγοντας χαρακτηριστικά ότι: «Αυτό είναι το καλύτερο βιβλίο που έχω διαβάσει από τον πόλεμο και έπειτα»⁶¹⁶. Ακολουθεί το 1960, η δημοσίευση του *No Longer at Ease* και το 1964, του *Arrow of God*.

Το 1967, το νοτιοανατολικό τμήμα της Νιγηρίας αποκόπτεται για να δημιουργήσει την Δημοκρατία της Biafra. Νιγηριανά στρατεύματα παρεμβαίνουν για να σταματήσουν αυτό που θεωρείτο παράνομη επανάσταση. Τον Οκτώβριο του 1969 και ενώ ο πόλεμος συνεχιζόταν, ο Achebe αποφασίζει από κοινού με άλλους δύο Νιγηριανούς συγγραφείς, τον Cyprian Ekwensi και τον Gabriel Imomotimi Okara να μεταβούν και να μιλήσουν σε πανεπιστήμια των Η.Π.Α. προκειμένου να ευαισθητοποιήσουν τον κόσμο για την κατάσταση στην Biafra. Στις αρχές του 1970 σταματά ο πόλεμος στην Biafra και ο ίδιος γίνεται δεκτός ως καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Νιγηρίας. Του ήταν αδύνατον εξάλλου να μεταβεί σε κάποια άλλη χώρα καθώς το διαβατήριό του κρατείτο από τις αρχές λόγω της στήριξης που είχε προσφέρει στην απόπειρα απόσχισης της Biafra. Μετά από δύο χρόνια, το Πανεπιστήμιο της Μασαχουσέτης στο Amherst του προσφέρει θέση καθηγητή Αγγλικής Λογοτεχνίας, όπου και μεταβαίνει μαζί με την οικογένειά του. Ο Achebe έφυγε από την Μασαχουσέτη το καλοκαίρι του 1975 για να διδάξει ως επισκέπτης καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Connecticut στο Storrs. Ενώ, το 1976 αποφάσισε να επιστρέψει στο Πανεπιστήμιο της Νιγηρίας.

Ο Chinua Achebe ήταν αναμφίβολα ένας από τους σημαντικότερους Αφρικανούς συγγραφείς, το έργο του οποίου επεκτάθηκε πολύ μακρύτερα από την ήπειρο που φιλοδοξούσε να αφυπνίσει. Έχει χαρακτηριστεί ως «πατέρας της σύγχρονης

⁶¹⁶ Τα λόγια του Donald Gunn MacRae παρατίθενται στην συνέντευξη που έδωσε ο εκδότης Alan Hill στον Kirsten Holst Petersen: Kirsten Holst Petersen, Working with Chinua Achebe: The African Writers Series' James Currey, Alan Hill, Keith Sambrook in Conversation with Kirsten Holst Petersen στο: Chinua Achebe: A Celebration (Kirsten Holst Petersen, Anna Rutherford, eds.), Heinemann, Oxford, 1991, 150, 150.

αφρικανικής λογοτεχνίας», έναν χαρακτηρισμό που ο ίδιος δεν αποδέχτηκε⁶¹⁷. Ο ίδιος αυτοπροσδιοριζόταν ως «αφηγητής ιστοριών» (storyteller)⁶¹⁸. Θεωρούσε ότι ήταν καθήκον του να αφηγηθεί την ιστορία της φυλής του απευθυνόμενος προς τους ανθρώπους της που, όπως σημειώνει, μπορεί να την «ξέρουν ήδη αλλά δεν μπορούν να την ακούσουν πολύ συχνά»⁶¹⁹. Ο Achebe μάλλον διαισθανόταν ότι το έργο του θα αποτελούσε για μια γενιά Αφρικανών τόσο λογοτεχνία όσο και ιστορία.

Εάν ο Achebe θεωρήθηκε πατέρας της αφρικανικής λογοτεχνίας, δεν είναι τόσο επειδή ήταν ένας πρωτοπόρος ή νεωτεριστής. Ήταν περισσότερο επειδή παρουσίασε στα έργα του μια διαφορετική από την έως τότε κρατούσα εικόνα της Αφρικής. Η ρητορική της έλλειψης, η οποία συνόδευε τις αναφορικά με την Αφρική αφηγήσεις, αντικαταστάθηκε από την παρουσίασή της ως ενός «καταφατικού πολιτισμού»⁶²⁰.

Υποστήριζε ότι η τέχνη έχει έναν κοινωνικό σκοπό και έχει την δύναμη να επηρεάσει τα γεγονότα⁶²¹. Αυτό που -μεταξύ άλλων- κάνει η τέχνη και ειδικότερα η λογοτεχνία, σύμφωνα με τον Achebe, είναι να προσφέρει μια δεύτερη «λαβή» στην πραγματικότητα έτσι ώστε όταν αυτό καθίσταται αναγκαίο, να μπορεί κανείς να προσφύγει σ' αυτήν ώστε να βρεί μια διέξοδο⁶²². Ο ίδιος, αντιλαμβανόμενος το αδιέξοδο στο οποίο είχαν βρεθεί οι Αφρικανοί κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας, προσπάθησε μέσω του έργου του να τους βοηθήσει να επανακτήσουν την πίστη στον εαυτό τους και να απομακρύνει τα συμπλέγματα των ετών δυσφύμισης και αυτοταπείνωσης⁶²³.

Από την στιγμή που η Αφρική ήρθε αντιμέτωπη με την Ευρώπη, ο αφρικανικός πολιτισμός μετριόνταν σύμφωνα με τα ευρωπαϊκά αφηγήματα. Ο Achebe υποστήριζε ότι: «οι Αφρικανοί δεν άκουσαν για τον πολιτισμό πρώτη φορά από τους Ευρωπαίους -ότι οι κοινωνίες τους δεν ήταν αστόχαστες αλλά είχαν μια φιλοσοφία μεγάλου βάθους, αξίας και ομορφιάς, ότι είχαν ποίηση και πάνω από όλα είχαν αξιοπρέπεια. Είναι αυτή η αξιοπρέπεια που πολλοί Αφρικανοί έχασαν κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας,

⁶¹⁷ Βλ. Alison Flood, Achebe Rejects Endorsement as “father of modern African Literature”, The Guardian, 12 Νοεμβρίου 2009, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://www.theguardian.com/books/2009/nov/12/achebe-rejects-father-modern-african-literature> (Ημερομηνία πρόσβασης 18.06.2019).

⁶¹⁸ Charles H. Rowell, An Interview with Chinua Achebe, 13 Callaloo 1990, 86, 97. Είναι σημαντικό να προσδιοριστεί το πώς ο Achebe αντιλαμβανόταν τον ρόλο του «αφηγητή ιστοριών». Για τον Achebe, ο αφηγητής ιστοριών ήταν εκείνος ο οποίος διηγούνταν γεγονότα. Όπως είχε αναφέρει σε μια συνέντευξή του στον Bill Moyers: «είναι εκείνος που μας κάνει αυτό που είμαστε, που δημιουργεί την ιστορία. Ο αφηγητής ιστοριών δημιουργεί την μνήμη που οι επιζώντες θα πρέπει να έχουν -ειδάλλως η επιβίωσή τους δεν θα είχε κανένα νόημα», βλ. Bill D. Moyers, A World of Ideas. Conversations with Thoughtful Men and Women about American Life Today and the Ideas Shaping our Future, Doubleday, New York, 1989, 337.

⁶¹⁹ Charles H. Rowell, An Interview with Chinua Achebe, 13 Callaloo 1990, 86, 99

⁶²⁰ Βλ. Simon Gikandi, Chinua Achebe and the Invention of African Culture, 32 Research in African Literatures 2001, 3, 8.

⁶²¹ Βλ. Raoul Granqvist, Travelling: Chinua Achebe in Scandinavia. Swedish Writers in Africa, Umea University, Sweden, 1990, 28.

⁶²² Βλ. Charles H. Rowell, An Interview with Chinua Achebe, 13 Callaloo 1990, 86, 88.

⁶²³ Βλ. Chinua Achebe, Morning Yet on Creation Day. Essays, Anchor/Doubleday, New York, 1975, 44.

και είναι αυτή η αξιοπρέπεια που θα πρέπει τώρα να επανακτήσουν... Το καθήκον του συγγραφέα είναι να τους βοηθήσει να την επανακτήσουν δείχνοντάς τους σε ανθρώπινους όρους τι συνέβη σ' αυτούς, τι έχασαν. Υπάρχει μια έκφραση ανάμεσα στους Igbo η οποία αναφέρει ότι ένας άνθρωπος που δεν μπορεί να πει από πού ξεκίνησε η βροχή να πέφτει σ' αυτόν δεν μπορεί να ξέρει που στέγνωσε. Ο συγγραφέας μπορεί να πει στους ανθρώπους που ξεκίνησε η βροχή να πέφτει σ' αυτούς»⁶²⁴.

Ο Achebe -ένας φάρος ηθικής καθαρότητας και πνευματικής ακεραιότητας⁶²⁵- δεν έδωσε μόνο μια ισχυρή φωνή στην Αφρική, προσέφερε επίσης την δυνατότητα σε άλλους Αφρικανούς συγγραφείς να ονειρευτούν. Όπως η Νιγηριανή συγγραφέας, Chimamanda Ngozi Adichie έχει επισημάνει: «ως ενήλικη αντιμετωπίζοντας τις απεικονίσεις της Αφρικής στην μη-αφρικανική λογοτεχνία -η Αφρική ως ένα μέρος χωρίς ιστορία, χωρίς ανθρωπιά, χωρίς ελπίδα- και διαποτισμένη από αυτήν την συγκεκριμένη αίσθηση αμυντικότητας και ευπάθειας που δημιουργείται με την γνώση ότι η δική σου ανθρωπιά γίνεται αντιληπτή ως διαπραγματεύσιμη, επέστρεφα ξανά και ξανά στα μυθιστορήματα του Achebe. Στην έντονη και αγνή ποίηση του *Things Fall Apart*, στο χιούμορ και την περιπλοκότητα του *Arrow of God*, βρήκα μια ήπια επίπληξη: Μην διανοηθείς να πιστέψεις τις ιστορίες των άλλων ανθρώπων για εσένα»⁶²⁶. Ο ίδιος ο Achebe δήλωνε emphaticά ότι η λογοτεχνία μπορεί να συμπεριλάβει κάθε μία και όλες τις ιστορίες μαζί. Όλοι θα πρέπει να έχουν μερίδιο σ' αυτήν⁶²⁷.

Το σύνολο του έργου του εντάσσεται στην σύγχρονη αφρικανική λογοτεχνία, η οποία αποτελεί προϊόν δύο πολιτισμών· του αφρικανικού και του ευρωπαϊκού. Οι πολιτισμοί αυτοί βρέθηκαν σε σύγκρουση κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας και αυτή η λογοτεχνία αποτυπώνει με έναν μοναδικό τρόπο τις δυνάμεις που αναπτύχθηκαν εντός της. Αυτή η σύγκρουση διαμόρφωσε -άλλοτε άμεσα και άλλοτε έμμεσα- τους χαρακτήρες, τα θέματα, την γλώσσα και την δομή των μυθιστορημάτων του. Και λόγω των ετών στα οποία έζησε και έγραψε αλλά και λόγω των θεμάτων με τα οποία αποφάσισε να καταπιαστεί, το έργο του έχει αναμφίβολα ιστορική αξία. Φαίνεται, μάλιστα, να γράφει με τον τρόπο που ο Walter Benjamin προέτρεπε τους ιστορικούς να γράφουν: «να αδράξουν την μνήμη όσο αυτή αναβοςβήνει σε μια στιγμή κινδύνου»⁶²⁸.

Όσον αφορά το ύφος της γραφής του, έχει λεχθεί ότι ο Achebe έχει αναπτύξει όχι μόνο ένα ύφος πρόζας αλλά περισσότερα και ότι σε κάθε μυθιστόρημά του επιλέγει εκείνο

⁶²⁴ Chinua Achebe, *The Role of the Writer in a New Nation*, 81 *Nigeria Magazine* 1964, 157 παρατίθεται στο: Kolawole Ogungbesan, *Politics and the African Writer*, 17 *African Studies Review* 1974, 43, 43-44

⁶²⁵ Βλ. Ifa Bayeza, *Remembering Chinua Achebe*, 36 *Callaloo* 2013, 223, 223.

⁶²⁶ Chimamanda Ngozi Adichie, *Introduction* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, vii, ix

⁶²⁷ Βλ. David L. Ulin, *Remembering Chinua Achebe, a Writer who connected us to the world*, *Los Angeles Times*, 22 Μαρτίου 2013.

⁶²⁸ Walter Benjamin, *Illuminations*, Pimlico, London, 1999, 247

το ύφος ή περισσότερα από αυτά που ταιριάζουν καλύτερα στους χαρακτήρες του⁶²⁹. Πράγματι, το ύφος του Achebe σε καθένα από τα έργα του είναι διαφορετικό.

Υπάρχουν, ωστόσο, κάποια κοινά υφολογικά χαρακτηριστικά τα οποία παρατηρούνται σε όλα του τα έργα. Η γραφή του είναι επηρεασμένη από την προφορική παράδοση των Igbo. Αναφέρεται σε ποιήματα και τραγούδια του τόπου καταγωγής του. Ενώ, παράλληλα κάνει εκτεταμένη χρήση παροιμιών. Η άποψή του σχετικά μ' αυτές φαίνεται από την εξής παροιμία που ο ίδιος χρησιμοποιεί στο *Things Fall Apart*: «οι παροιμίες είναι το φοινικέλαιο με το οποίο τρώγονται οι λέξεις» (proverbs are the palm-oil with which words are eaten)⁶³⁰. Υποστηρίζεται ότι χρησιμοποιεί παροιμίες όχι μόνο για να δώσει ένα τοπικό χρώμα στην αφήγησή του αλλά και για να ηχήσει και να επανεισάγει θέματα και αξίες της κοινωνίας των Igbo⁶³¹. Οι παροιμίες στο έργο του Achebe αποτελούν βασικούς άξονες για τον προσδιορισμό και την επεξήγηση καταστάσεων, ιδεών, σκέψεων⁶³² αλλά και του δικαίου. Για τον ίδιο, οι παροιμίες αποτελούν μικρές ιστορίες, οι οποίες δίνουν μια ευκαιρία να υποστηριχθεί ή να απορριφθεί ένα επιχείρημα. Με τις παροιμίες είναι σαν να επικαλείται κανείς τα «δικαστικά προηγούμενα» (precedents in law)⁶³³. Για τον λόγο αυτό, θεωρείται ότι η χρήση παροιμιών προσδίδει αξιοπιστία στα έργα του⁶³⁴. Ο Achebe αφήνει τους χαρακτήρες των μυθιστορημάτων του να χρησιμοποιούν παροιμίες αφειδώς «για να προσφέρουν το κύρος της παράδοσης στις λέξεις τους»⁶³⁵. Έτσι, οι παροιμίες στο έργο του Achebe -τόσο μέσω των θεμάτων όσο και του ύφους τους- προωθούν έναν πολιτισμό, ο οποίος είχε παραμεληθεί για πάνω από εκατό χρόνια.

Η γλώσσα και η σύνταξή του είναι απλές και κατανοητές, γεγονός που προσδίδει σαφήνεια στα έργα του. Ωστόσο, η οικονομία, που οι περισσότεροι κριτικοί αποδίδουν στην γραφή του, αμφισβητείται εντόνως⁶³⁶. Συστήνει τους χαρακτήρες του με λεπτομέρειες ενώ παράλληλα οι περιγραφές του είναι αναλυτικές.

⁶²⁹ Βλ. H. M. Bolorunduro, *Style of Things Fall Apart* στο: *Comprehensive Notes, Questions and Answers on Things Fall Apart for S.C., G.C.E. and Similar Examinations* (V.A. Fatiregun, ed.), Fatiregun Press, Ilesha, 1974 *παρατίθεται* στο: S. A. Alimi, *A Study of the Use of Proverbs as a Literary Device in Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God*, 2 *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 2012, 121, 123.

⁶³⁰ Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 7

⁶³¹ Βλ. S. A. Alimi, *A Study of the Use of Proverbs as a Literary Device in Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God*, 2 *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 2012, 121, 123.

⁶³² Βλ. Nancy Shmidt, *Nigerian Fiction and the African Oral Tradition* στο: *New African Literature and the Arts* (Joseph Okpaki, ed.), τόμος II, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1970, 25, 25επ..

⁶³³ Charles H. Rowell, *An Interview with Chinua Achebe*, 13 *Callaloo* 1990, 86, 98

⁶³⁴ Βλ. S. A. Alimi, *A Study of the Use of Proverbs as a Literary Device in Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God*, 2 *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 2012, 121, 126.

⁶³⁵ Adeleke Adeeko, "Great Books Make Their Own History". *Review of Things Fall Apart*, Chinua Achebe, 100 *Transition* 2008, 34, 39

⁶³⁶ Βλ. Marjorie Winters, *An Objective Approach to Achebe's Style*, 12 *Research in African Literatures* 1981, 55, 63.

Στα έργα του αποφάσισε να χρησιμοποιήσει την αγγλική γλώσσα. Η επιλογή του αυτή συνοδεύτηκε από κριτικές εις βάρος του. Στις «επιθέσεις» που δέχθηκε κατά την διάρκεια του Συνεδρίου Αφρικανών Συγγραφέων Αγγλικής Έκφρασης το 1962, απάντησε ότι αποφάσισε να γράψει τα μυθιστορήματά του στα αγγλικά προκειμένου να μπορέσει να απευθυνθεί σ' ένα ευρύτερο ακροατήριο.

Παρόλο που τα έργα του είναι γραμμένα στην αγγλική γλώσσα, ο Achebe είναι πολύ προσεκτικός να μην «εγκαταλείψει» τους αφρικανικούς χαρακτήρες των έργων του στην αγγλική παράδοση. Χρησιμοποιεί αφρικανικές λέξεις. Επί παραδείγματι, χρησιμοποιεί την λέξη «obi», η οποία θα μπορούσε να αποδοθεί ως καλύβα και την λέξη «osu» για τον εξόριστο. Παράλληλα, όλη η αφήγησή του είναι βασισμένη στην διάλεκτο των Igbo. Οι παροιμίες, τα σχήματα λόγου που χρησιμοποιεί, ο τρόπος ομιλίας ανυψώνουν τα μυθιστορήματά του σε μια γιορτή της γλώσσας, της μεταφοράς της διαλέκτου των Igbo στα αγγλικά.

Μπορεί συνεπώς να γράφει στην αγγλική γλώσσα αλλά ο τρόπος που την χρησιμοποιεί προσδίδει σ' αυτήν ένα διαφορετικό συμβολικό νόημα από τα κοινά αγγλικά⁶³⁷. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Achebe «αφρικανοποιεί» (africanizes) την αγγλική γλώσσα, με άλλα λόγια την κάνει να εκφράζει την αφρικανική σκέψη, τις αφρικανικές πολιτιστικές και ιστορικές εμπειρίες, την αφρικανική εικόνα⁶³⁸.

Είναι φανερό ότι ο Achebe επέλεξε την αγγλική γλώσσα σαν ένα «αποτελεσματικό εργαλείο» καθώς την έβλεπε ως μια γλώσσα που του έδινε την ευκαιρία να μεταφέρει το μήνυμά του σε περισσότερους ανθρώπους. Όπως είχε αναφέρει: «στην λογική της αποίκησης και της αποαποίκησης (τα αγγλικά) είναι στην πραγματικότητα ένα πολύ ισχυρό εργαλείο στην μάχη της επανάκτησης αυτού που ήταν δικό σου. Τα αγγλικά ήταν η γλώσσα της αποίκησης της ίδιας... Είναι κάτι που μπορείς να ισχυριστείς ότι χρησιμοποίησες σαν ένα αποτελεσματικό εργαλείο, σαν ένα αντεπιχείρημα στην αποίκηση»⁶³⁹. Η επιλογή της συγκεκριμένης γλώσσας όχι μόνο δεν φαίνεται να περιορίζει τους σκοπούς του, αλλά τουναντίον τους εξυπηρετεί μάλλον καλύτερα. Ο Achebe φαίνεται ότι είχε αποδεχτεί την ιστορική πραγματικότητα και η επιτυχία του έργου του έγκειται -μεταξύ άλλων και- στο γεγονός ότι ήταν πρόθυμος να υιοθετήσει τις αλλαγές που είχαν ούτως ή άλλως επέλθει και να τις αξιοποιήσει υπέρ του.

Τα τρία υπό ανάλυση έργα του: το «*Things Fall Apart*», το «*No Longer at Ease*» και το «*Arrow of God*» έχουν μείνει γνωστά ως τριλογία. Παρόλο που το ένα δεν αποτελεί

⁶³⁷ Βλ. Tanure Ojaide, *Modern African Literature and Cultural Identity*, 35 *African Studies Review* 1992, 43, 54.

⁶³⁸ Βλ. Ahmed Saber, *The Conflicts of Cultures in the African Novels of Chinua Achebe*, Cheikh Hamidou Kane and Ferdinand Oyono, ETD Collection for AUC Robert W. Woodruff Library Paper 2152, 1976, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://digitalcommons.auctr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3887&context=dissertations> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019), 1, 34.

⁶³⁹ Απόσπασμα από συνέντευξη που έδωσε στην Katie Bacon, βλ. Katie Bacon, *An African Voice. Interview with Chinua Achebe*, *The Atlantic*, Αύγουστος 2000 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019).

συνέχεια του άλλου, θεωρείται ότι συνδέονται μεταξύ τους. Τα θέματα που πραγματεύονται είναι κοινά: ο αντίκτυπος της αποικιοκρατίας στις αφρικανικές παραδόσεις, οι εσωτερικές και εξωτερικές συγκρούσεις που αντιμετώπιζαν τόσο οι Ευρωπαίοι όσο και οι Αφρικανοί. Τα έργα του αυτά ενσωματώνουν πολλά δικαιικά ζητήματα με έναν αριστοτεχνικό τρόπο. Το *Things Fall Apart* και το *Arrow of God* αποτυπώνουν με έναν δωρικό και συνάμα μεγαλειώδη τρόπο την αδυναμία που ένοιωσαν οι Αφρικανοί κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας. Και στα δύο περιγράφονται οι αλλαγές που υπέστησαν εκείνη την περίοδο οι αφρικανικές κοινωνίες: εισήχθη κεντρική κυβέρνηση σε φυλές, οι οποίες μέχρι τότε δεν διοικούντο από αρχηγούς, το νομικό τους σύστημα αντικαταστάθηκε από ένα άλλο, το οποίο οι ίδιοι δεν κατανοούσαν και το οποίο πολλοί από αυτούς δεν μπορούσαν ή δεν ήθελαν να ακολουθήσουν. Στο *No Longer at Ease*, το κλίμα είναι διαφορετικό. Άλλωστε και τα όσα διαδραματίζονται σ' αυτό είναι τοποθέτημα σ' ένα μεταγενέστερο χρόνο. Σ' αυτό ο Achebe φαίνεται να διερωτάται αναφορικά με το μέλλον των νομικών συστημάτων που θα κληρονομούσαν εκείνη την περίοδο τα αφρικανικά κράτη από τους αποικιοκράτες.

Πέρα από τα μυθιστορήματά του που αναλύονται εν προκειμένω και τα οποία του χάρισαν μεγάλη ακτινοβολία, ο Achebe συνέγραψε, επίσης, τα εξής μυθιστορήματα: *A Man of the People* (1966), *Anthills of the Savannah* (1987). Έγραψε, ακόμα, δοκίμια: *Morning Yet on Creation Day* (1975), *Hopes and Impediments* (1988), *The Education of a British-protected child* (2009), βιβλία με πολιτικό περιεχόμενο: *The Trouble with Nigeria* (1984), ποίηση: *Beware Soul Brother and other Poems* (1971)(από κοινού με τον *Roberly Lyons*) -το οποίο κέρδισε μάλιστα και το Βραβείο Ποίησης της Κοινοπολιτείας (Commonwealth Poetry Prize), *Another Africa* (1998) καθώς και συλλογές μικρών ιστοριών: *Marriage is a Private Affair* (1952), *Dead Men's Path* (1953), *The Sacrificial Egg and other Stories* (1953), *Civil Peace* (1971), *Girls at War and other Stories* (1973).

iii. Το δίκαιο στο *Things Fall Apart*

Το πρώτο μυθιστόρημα του Chinua Achebe και κατά πολλούς και το *magnum opus* του είναι το *Things Fall Apart*. Το μυθιστόρημα αυτό «παρακολουθεί» την ζωή ενός «φανταστικού» χωριού, της Umuofia από την προαποικιακή περίοδο μέχρι και την επαφή της με τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες.

Ο κύριος ήρωας του έργου είναι ο Ogbuefi Okonkwo. Από την πρώτη κιόλας φράση του έργου, ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι ο Okonkwo ήταν ένα από τα επιφανέστερα μέλη της φυλής του. Όπως σημειώνεται: «ήταν γνωστός στα εννέα χωριά αλλά και παραπέρα»⁶⁴⁰. Η φήμη του βασιζόταν αποκλειστικά σε σταθερά προσωπικά του κατορθώματα. Θεωρούνταν ένας σκληρός αλλά όχι κακός -σπεύδει να επισημάνει

⁶⁴⁰ Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart*, *No Longer at Ease*, *Arrow of God*, *Everyman's Library*, New York, London, Toronto, 2010, 1, 5

ο Achebe- άνθρωπος. Ολόκληρη η ζωή του κυριαρχείτο από τον φόβο της αδυναμίας και της αποτυχίας, από τις οποίες χαρακτηριζόταν ο πατέρας του.

Ένα πρωινό, η αγορά του χωριού ήταν γεμάτη από κόσμο. Η συγκέντρωση του κόσμου στην αγορά οφειλόταν στο γεγονός ότι κάποιοι κάτοικοι του γειτονικού χωριού, Mbaino είχαν σκοτώσει μια κοπέλα της Umuofia κατά την διάρκεια της επίσκεψής της σε εκείνο το χωριό. Κατά την διάρκεια της συγκέντρωσης αυτής, οι κάτοικοι της Umuofia αποφάσισαν να στείλουν τελεσίγραφο στους κατοίκους του Mbaino, ζητώντας τους να αποφασίσουν αν για το αδίκημα στο οποίο είχαν προβεί προτιμούσαν τον πόλεμο ή την προσφορά ενός νέου άντρα. Μετά από λίγες μέρες προκειμένου οι κάτοικοι της Umuofia να μάθουν την απόφαση του χωριού, Mbaino στέλνουν εκεί τον Okonkwo, τον περήφανο και διαβόητο πολεμιστή. Κατά την παραμονή του εκεί, αντιμετώπιστηκε με μεγάλο σεβασμό και μετά από δύο μέρες επέστρεψε με ένα παιδί δεκαπέντε ετών. Το όνομα του παιδιού ήταν Ikemefuna, του οποίου η πικρή ιστορία, όπως σημειώνει ο συγγραφέας, λέγεται στην Umuofia μέχρι σήμερα. Το παιδί εντάσσεται στην οικογένεια του Okonkwo και σύντομα γίνεται αναπόσπαστο μέλος αυτής.

Μια μέρα κατά την διάρκεια της Εβδομάδας της Ειρήνης, ο Okonkwo πηγαίνει στο σπίτι μιας από τις γυναίκες του και βλέπει ότι εκείνη απουσιάζει και ότι δεν έχει ετοιμάσει φαγητό για εκείνον. Μόλις εκείνη επέστρεψε, δεν δίστασε να την χτυπήσει, ξεχνώντας ότι είναι η ιερή αυτή εβδομάδα. Η Εβδομάδα της Ειρήνης ήταν μία εβδομάδα πριν την περίοδο της σποράς κατά την οποία τα μέλη της φυλής απαγορευόταν να προβούν σε οποιαδήποτε βίαιη πράξη προς τα υπόλοιπα μέλη της φυλής τους. Επίσης, κατά την διάρκεια της εβδομάδας αυτής κανείς δεν εργαζόταν. Εθεωρείτο ότι μ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν την ευλογία της θεάς της γης. Η πράξη αυτή του Okonkwo θεωρήθηκε προσβολή κατά της θεάς της γης. Επιπλέον, οι συνέπειες της απείθειάς του θα μπορούσαν να επεκταθούν σ' όλη την κοινότητά του. Προς αποφυγή τούτου, του επιβλήθηκε από τον ιερέα της θεάς της γης, Ezeani ως ποινή, ένα πρόστιμο, το οποίο συνίστατο στην προσφορά: «μιας θηλυκής αίγας, μιας κότας, ενός κομματιού υφάσματος και εκατό κοχυλιών-κάουρι⁶⁴¹»⁶⁴²

⁶⁴¹ Τα κοχύλια «κάουρι» (cowries) χρησιμοποιούνταν, επί μακρόν, ως ανταλλακτικό μέσο σε πολλές περιοχές της Αφρικής. Η εισαγωγή των σύγχρονων νομισμάτων δεν ήταν αρκετή προκειμένου οι Αφρικανοί να σταματήσουν να χρησιμοποιούν τα παραδοσιακά τους ανταλλακτικά μέσα. Θεωρούσαν ότι τα νομίσματα δεν ήταν εντυπωσιακά σε σχέση με τα κάουρι, γεγονός που τα έκανε να έχουν μικρή σημασία στα μάτια τους και να μην τα αξιολογούν ως μορφή πλούτου. Χρειάστηκαν αρκετά χρόνια προκειμένου να αποφασίσουν να εγκαταλείψουν τα δικά τους ανταλλακτικά μέσα, βλ. Gloria Chuku, *Igbo Women and Economic Transformation in Southeastern Nigeria, 1900-1960*, Routledge, New York, London, 2005, 168, Natalie Swanepoel, *Small Change: Cowries, Coins and the Currency Transition in the Northern Territories of Colonial Ghana* στο: *Materializing Colonial Encounters: Archaeology of African Experience* (François G. Richard, ed.), Springer, New York, Heidelberg, Dordrecht, London, 2015, 41, 57.

⁶⁴² Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 24

Είχαν περάσει, ωστόσο, ήδη τρία χρόνια που ο Ikemefuna ζούσε στο σπίτι του Okonkwo και είχε ενσωματωθεί πλήρως στο νέο του περιβάλλον· περνούσε χρόνο με τον Okonkwo και τον αποκαλούσε πατέρα του και είχε αναπτύξει εξαιρετικά καλή σχέση με τον γιό του Okonkwo, Nwoye. Μια μέρα το μαντείο της Umuofia, το μαντείο των «Λόφων και Σπηλαίων» αποφαινεται ότι ο Ikemefuna έπρεπε να πεθάνει προκειμένου η Umuofia να αποφύγει έναν πόλεμο. Την επόμενη κιόλας μέρα, ο Okonkwo αποφασίζει να ακολουθήσει τους πρεσβύτερους και των εννέα χωριών που συνέθεταν από κοινού την φυλή των Igbo μαζί με τον Ikemefuna. Ενώ περπατούσαν στο δάσος και πριν ακόμα προλάβει να το αντιληφθεί το παιδί, ο Okonkwo του δίνει την χαριστική βολή.

Η πράξη του αυτή φαίνεται ότι τον απασχόλησε τις επόμενες μέρες. Ωστόσο, μετά από κάποιο διάστημα συνεχίζει απερίσπαστος την καθημερινότητά του. Μια μέρα, ένα από τα πλέον ευυπόληπτα μέλη της φυλής, ο Ogbuefi Ezeudu αποβιώνει. Ο Ezeudu είχε λάβει τρεις τίτλους στην ζωή του -πράγμα που αποτελούσε ένα σπάνιο κατόρθωμα. Λόγω του γοήτρου που αυτός έχαιρε στην φυλή, θα έπρεπε να κηδευθεί με την δέουσα επισημότητα. Θα έπρεπε να ταφεί μετά την δύση του ηλίου, ενώ μόνο ένας φωτεινός πυρός θα φώτιζε την ιερή τελετή. Μέσα στους πυροβολισμούς που ξεκίνησαν στο τέλος της τελετής προς τιμήν του νεκρού, ήταν και ένας από τον Okonkwo. Ένα κομμάτι σιδήρου από την σφαίρα του Okonkwo είχε τρυπήσει την καρδιά του δεκαεξάχρονου γιού του Ezeudu. Ο Okonkwo μετά από αυτή του την πράξη αναγκάζεται να αφήσει την φυλή του και να μεταβεί σε εκείνη της μητέρας του.

Μετά από επτά χρόνια, όπως προβλεπόταν, επιστρέφει στην φυλή του. Κατά την επιστροφή του, τίποτα πλέον δεν ήταν το ίδιο. Όπως σημειώνεται, η φυλή είχε υποστεί μια τόσο μεγάλη αλλαγή που μετά βίας μπορούσε να την αναγνωρίσει. Ιεραπόστολοι είχαν έρθει στην Umuofia. Είχαν χτίσει την δική τους εκκλησία και είχαν προσηλυτίσει ήδη αρκετούς κατοίκους της. Ένας μάλιστα από τους προσηλυτισμένους ήταν και ο γιός του, Nwoye. Οι αποικιοκράτες δεν είχαν φέρει, όμως, μόνο μια νέα θρησκεία αλλά και νέους πολιτικούς και δικαιοκούς θεσμούς. Είχαν ιδρύσει ένα δικαστήριο στην Umuofia για να προστατεύσουν τους ακολούθους της νέας θρησκείας. Στο δικαστήριο αυτό, ο Περιφερειακός Αξιωματούχος έκρινε διαφορές που έφερναν ενώπιόν του οι δικαστικοί του αγγελιαφόροι. Τέλος, είχαν ιδρύσει και μια φυλακή στην οποία κρατούνταν Αφρικανοί, οι οποίοι εθεωρείτο ότι προσέβαλαν το δίκαιο των Ευρωπαίων.

Μια μέρα, ένας από τους προσηλυτισμένους, ο Enoch διαπράττει ένα από τα μεγαλύτερα αδικήματα που θα μπορούσε κανείς να διαπράξει, σύμφωνα με το δίκαιο της φυλής· αφαίρεσε την μάσκα ενός εκ των πνευματικών ηγέτων (egwugwu) σε δημόσια θέα. Μετά από αυτή του την πράξη, την οποία θεώρησαν εξαιρετικά προσβλητική προς την φυλή τους, κάποια από τα μέλη της αποφάσισαν να κάγουν την εκκλησία της περιοχής. Μόλις ο Περιφερειακός Αξιωματούχος πληροφορήθηκε τα καθέκαστα, έστειλε εντεταλμένους του να πουν στους αρχηγούς των χωριών της περιοχής να τον συναντήσουν στα γραφεία του. Οι αρχηγοί ανταποκρίνονται στο κάλεσμά του και πηγαίνουν να τον συναντήσουν. Ο Περιφερειακός Αξιωματούχος,

ωστόσο, δεν ήταν μόνος του κατά την άφιξή τους. Συνοδευόταν από δώδεκα βοηθούς του, οι οποίοι πριν ακόμα ακούσουν τους ισχυρισμούς των αρχηγών τους έβαλαν -κατ' εντολή του Περιφερειακού Αξιωματούχου- χειροπέδες και τους οδήγησαν στην φυλακή. Σημειώνεται ότι μπόρεσαν να αποφυλακιστούν μόνο μόλις μπόρεσαν να πληρώσουν το πρόστιμο που τους είχε επιβληθεί για την πράξη τους αυτή.

Στην συνέχεια, ο Okonkwo εξοργισμένος από τις ενέργειες των αποικιοκρατών, καλεί τα μέλη της φυλής του σε μια συνάντησή τους να συνασπιστούν και να ξεκινήσουν πόλεμο ενάντια στους αποίκους. Αφού εισέπραξε μάλλον μια απροθυμία, αν όχι αδιαφορία από τα μέλη της φυλής του, ξεσπά την οργή του στον αγγελιαφόρο που είχαν στείλει οι άποικοι προκειμένου να σταματήσουν την συνάντηση σκοτώνοντάς τον με το μαχαίρι του. Αφού σκούπισε το μαχαίρι του απομακρύνθηκε. Λίγο αργότερα, κάποια από τα μέλη της φυλής τον βρίσκουν κρεμασμένο σ' ένα δέντρο. Είχε δώσει τέλος στην ζωή του.

Από την σύντομη παράθεση ορισμένων ζητημάτων με τα οποία καταπιάνεται το έργο, γίνεται αντιληπτό ότι υπάρχουν σ' αυτό ποικίλες αναφορές στο δίκαιο. Ο συγγραφέας αποτυπώνει μ' έναν έμμεσο και υπαινικτικό τρόπο το νομικό σύστημα των Igbo πριν από την αποικιοκρατία καθώς και τις αλλαγές που η εισαγωγή των βρετανικών θεσμών κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας επέφεραν σ' αυτό.

Είναι γεγονός ότι κυρίαρχη σε άλλα βιβλία -προερχόμενα κυρίως από Ευρωπαίους συγγραφείς- ήταν η πεποίθηση ότι οι φυλές της Αφρικής χαρακτηρίζονταν από την ανομία και την αναρχία πριν από την έλευση των αποικιοκρατών. Ο Chinua Achebe αναλαμβάνει να αναστρέψει αυτή την λανθασμένη πεποίθηση. Στο εν λόγω έργο, περιγράφει το δίκαιο της φυλής του, το οποίο ακόμα και αν δεν ήταν γραπτό ήταν γνωστό και υπακουόταν από όλα τα μέλη της. Η περιγραφή του δικαίου της δεν είναι άμεση. Όπως σημειώνεται: «μέσω των τελετουργιών, των τελετών και του κοινοτικού δράματος, ο συγγραφέας αποκαλύπτει εκείνες τις ποιότητες που συγχώνευαν το άτομο και την κοινότητά του σε μια ζωνή και συνεκτική ζωντανή υφή ... (η οποία) δίνει στον αναγνώστη μια εικόνα του δικαίου της φυλής»⁶⁴³.

Το δίκαιο στο χωριό της Umuofia κάλυπτε όλο το φάσμα της ανθρώπινης ζωής. Ρύθμιζε την συμπεριφορά των κατοίκων της κατά την διάρκεια της Εβδομάδας της Ειρήνης, τις οικογενειακές τους σχέσεις, ζητήματα που αφορούσαν την ταφή των νεκρών καθώς και την ποινή που προβλεπόταν τόσο στην περίπτωση της ανθρωποκτονίας όσο και της αυτοχειρίας.

⁶⁴³ Ernest Champion, *The Story of a Man and His People*. Chinua Achebe's *Things Fall Apart*, 8 *Negro American Literature Forum* 1974, 272, 275

Παρά το γεγονός ότι ο Okonkwo αποτελούσε «φύλακα» των παραδόσεων και του δικαίου της φυλής του -ήταν και ο ίδιος ένας από τους εννέα πνευματικούς ηγέτες- φαίνεται να διαπράττει περισσότερα του ενός αδικήματα, σύμφωνα με το δίκαιο της φυλής του: α. χτυπάει την γυναίκα του κατά την διάρκεια της Εβδομάδας της Ειρήνης, β. σκοτώνει ακούσια τον δεκαεξάχρονο γιό του Ezeudu κατά την διάρκεια της κηδείας του τελευταίου και γ. δίνει τέλος στην ζωή του. Για όλα αυτά τα αδικήματα στα οποία προέβη, παρατηρείται ότι τιμωρείται από τα μέλη του χωριού του παρά το ότι ήταν ένας από τους ηγέτες του.

Με την διάπραξη του πρώτου του αδικήματος, του ξυλοδαρμού μίας εκ των γυναικών του κατά την διάρκεια της Εβδομάδας της Ειρήνης, θεωρείται ότι προκάλεσε την οργή της θεάς της γης. Σημειώνεται ότι πρόκειται για μια πράξη, η οποία αν γινόταν υπό άλλες συνθήκες -αν δεν λάμβανε χώρα κατά την διάρκεια αυτής της εβδομάδας-, θα αγνοείτο. Ο Okonkwo δεν τιμωρήθηκε επειδή χτύπησε την γυναίκα του αλλά επειδή την χτύπησε εκείνη την εβδομάδα κατά την οποία οι πράξεις βίας απαγορεύονταν. Ως ποινή για το εν λόγω αδίκημα έπρεπε να προσφέρει: «μια θηλυκή αίγα, μια κότα, ένα κομμάτι ύφασμα και εκατό κοχύλια κάουρι».

Άξια ιδιαίτερης μνείας είναι η παρατήρηση ενός εκ των πρεσβυτέρων του χωριού, του Ogbuefi Ezeudu αναφορικά με την ποινή που επιβλήθηκε στον Okonkwo για το συγκεκριμένο αδίκημα. Επισημαίνει ότι η ποινή για την διακοπή της ιερής εβδομάδας είχε γίνει ηπιότερη στο πέρασμα των χρόνων. Ο πατέρας του είχε μάθει ότι στο παρελθόν εκείνος ο οποίος διέκοπτε την εβδομάδα αυτή σερνόταν στο έδαφος κατά μήκος του χωριού μέχρι που πέθαινε. Σύντομα, όμως, η ποινή αυτή στάματησε επειδή θεωρήθηκε ότι «διατάρασσε την ειρήνη την οποία (κανονικά) θα έπρεπε να διαφυλάττει»⁶⁴⁴. Η παρατήρηση αυτή του Ezeudu υποδεικνύει το γεγονός ότι το δίκαιο στις αφρικανικές κοινωνίες δεν ήταν στατικό και δεν εθεωρείτο αλάνθαστο. Φαίνεται ότι όταν κάποιες ποινές κρίνονταν ως αναποτελεσματικές ή επονείδιστες, σιγά σιγά αποσύρονταν. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια συνεπώς -αντίθετα με την κρατούσα πεποίθηση- ήταν ανοιχτά σε αναθεωρήσεις. Η αλλαγή και η πρόοδος ήταν πιθανές⁶⁴⁵, ακόμα και χωρίς την παρέμβαση των αποικιοκρατών. Θα επρόκειτο μάλιστα για μια φυσική και όχι επιβεβλημένη αλλαγή. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι μέσω του Ezeudu, ο Achebe υποβάλλει την δική του σκέψη ότι η αλλαγή και η πρόοδος δεν έχουν αναγκαστικά μια προκαθορισμένη κατεύθυνση.

Το δεύτερο αδίκημα που διέπραξε ο Okonkwo, αυτό της ακούσιας ανθρωποκτονίας του γιού του Ezeudu είναι αυτό που σηματοδεύει την ζωή του και παίζει καθοριστικό ρόλο στην αφήγηση. Κατά την διάρκεια της κηδείας του Ezeudu το όπλο του Okonkwo εκτυρσοκροτεί και ένα σίδερο καρφώνεται και σκοτώνει τον δεκαεξάχρονο γιό του θανόντος. Ο θάνατος ενός ατόμου της ίδιας φυλής εθεωρείτο, σύμφωνα με το δίκαιο

⁶⁴⁴ Chinua Achebe, *Things Fall Apart* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart*, No Longer at Ease, *Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 24

⁶⁴⁵ Βλ. Diana Akers Rhoads, *Culture in Chinua Achebe's Things Fall Apart*, 36 *African Studies Review* 1993, 61, 67.

των Igbo, έγκλημα που προσέβαλε την θεά της γης. Το έγκλημα αυτό είχε δύο μορφές, μια αρσενική και μια θηλυκή. Ο Okonkwo είχε διαπράξει την θηλυκή επειδή ο θάνατος του παιδιού είχε προκληθεί ακούσια. Η ποινή που επιβλήθηκε στον Okonkwo μετά από αυτή του την πράξη ήταν να εγκαταλείψει την φυλή του και να ζήσει στην φυλή της μητέρας του για επτά χρόνια⁶⁴⁶. Πέραν τούτου, απώλεσε την θέση του ως πνευματικού ηγέτη του χωριού του και καταστράφηκε η κατοικία του. Επισημαίνεται ότι η στάση της φυλής του όσον αφορά το αδίκημά του ήταν ενιαία. Ακόμα και ο καλύτερος του φίλος του, ο Obierika απαίτησε επανόρθωση. Αν η φυλή δεν τον τιμωρούσε για την πράξη του αυτή -η οποία όπως αναφέρθηκε συνιστούσε προσβολή προς την θεά της γης- τότε εθεωρείτο ότι η οργή της θα επεκτεινόταν σε όλη την φυλή και όχι μόνο σε εκείνον που την προσέβαλε. Η πεποίθηση αυτή συμπληρώνεται στο έργο με μια παροιμία την οποία έλεγαν οι πρεσβύτεροι: «εάν ένα δάχτυλο είχε λάδι λέρωνε και τα άλλα» (if one finger brought oil it soiled the others)⁶⁴⁷.

Παρόλο που ο θάνατος του γιού του Ezeudu θεωρήθηκε ένα κολάσιμο αδίκημα, παρατηρείται ότι οι άλλες ανθρωποκτονίες που φαίνεται να διέπραξε ο Okonkwo δεν έτυχαν ανάλογης τιμωρίας ή έστω κάποιας τιμωρίας. Γίνεται φανερό ότι σύμφωνα με το δίκαιο των Igbo εθεωρείτο κολάσιμη η ανθρωποκτονία ανθρώπου που ανήκε στην ίδια φυλή. Δεν συνέβαινε το ίδιο με τους ξένους ή με τους κατοίκους άλλων φυλών.

Η ανθρωποκτονία του αθώου αγοριού Ikemefuna θεωρήθηκε όχι μόνο μη κολάσιμη αλλά και επιβεβλημένη. Είναι χαρακτηριστική η φράση: «η Umuofia έχει αποφασίσει να τον σκοτώσει. Το μαντείο των Λόφων και των Σπηλαίων το έχει δηλώσει»⁶⁴⁸. Παρά το ότι υπάρχουν και αντίθετες απόψεις, ότι δηλαδή ο «Okonkwo παραβίασε τους νόμους των θεών... (όταν) σκότωσε τον Ikemefuna»⁶⁴⁹, θεωρείται ότι η εκτέλεση του Ikemefuna ήταν σύμφωνη με το δίκαιό τους.

⁶⁴⁶ Ως τότε ζούσε στην φυλή του πατέρα του. Με τον εκπατρισμό του θα πήγαινε σ' αυτήν της μητέρας του. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του θείου του Okonkwo, Uchendu: «είναι αλήθεια ότι ένα παιδί ανήκει στον πατέρα του. Αλλά όταν ένας πατέρας χτυπάει το παιδί του, αυτό ζητά συμπόνια στην καλύβα της μητέρας του. Ένας άνθρωπος ανήκει στην γη του πατέρα του όταν τα πράγματα είναι καλά και η ζωή είναι γλυκιά. Αλλά όταν υπάρχει λύπη και πικρία βρίσκει καταφύγιο στην γη της μητέρας του. Η μητέρα σου είναι εκεί για να σε προστατεύσει. Είναι θαμμένη εκεί. Γι' αυτό λέμε άλλωστε ότι η μητέρα είναι ανώτερη», βλ. Chinua Achebe, *Things Fall Apart* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 94-95.

⁶⁴⁷ Chinua Achebe, *Things Fall Apart* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 87

⁶⁴⁸ Τίθεται ευλόγως το εξής ερώτημα: γιατί έπρεπε να θυσιαστεί το παιδί, ο Ikemefuna και όχι ο ένοχος πατέρας του; Απάντηση σ' αυτό το ερώτημα μπορεί να δοθεί αν κάνεις λάβει υπόψη τον ρόλο του πρώτου παιδιού στις αφρικανικές οικογένειες. Σύμφωνα με τις αφρικανικές αντιλήψεις, θεωρείται ντροπιαστικό για έναν πατέρα να χάσει τον πρωτότοκο γιό του. Θεωρείται ότι είναι καλύτερο για έναν πατέρα να πεθάνει από το να ζήσει γνωρίζοντας ότι ο γιός του χάθηκε πριν από εκείνον και μάλιστα εξαιτίας του. Η πεποίθηση αυτή φαίνεται και σε ένα άλλο μέρος του έργου' όταν ο Okonkwo «χάνει» τον γιό του, Nwoye αφότου ο τελευταίος προσηλυτίζεται στον χριστιανισμό, βλ. Tanure Ojaide, *African Literature and Its Context: Teaching Teachers of Chinua Achebe's "Things Fall Apart"*, 25 *Women's Studies Quarterly* 1997, 169, 172-3.

⁶⁴⁹ Jude Chudi Okpala, *Igbo Metaphysics in Chinua Achebe's Things Fall Apart*, 25 *Callaloo* 2002, 559, 562

Ο θάνατός του αποτελεί μια καθόλα αποτρόπαια πράξη. Ωστόσο, υποστηρίζεται ότι θα πρέπει να γίνει αντιληπτή στο ευρύτερο πλαίσιο της κοινωνίας στην οποία αυτή πράχθηκε. Ο θάνατος του Ikemefuna θεωρήθηκε ως μια θυσία που θα επέτρεπε στην Umuofia να αποφύγει έναν «άδικο πόλεμο». Ο πόλεμος θεωρείτο ότι θα οδηγούσε σε θάνατο εκατοντάδες ανθρώπους. Στις αφρικανικές κοινωνίες, η γενική ευζωία της ομάδας υπερέχει των ατομικών δικαιωμάτων των ανθρώπων.

Επισημαίνεται ότι η κοινωνία ζητούσε την συμμετοχή του Okonkwo στον θάνατο του παιδιού επειδή αυτός τον αποκαλούσε πατέρα του. Σε κάθε περίπτωση όμως, το παιδί θα σκοτωνόταν ακόμα και χωρίς την ενεργή συμμετοχή του Okonkwo στην πράξη. Ο Okonkwo ήταν πράγματι αυτός που -παρά τις αντιρρήσεις του ηλικιωμένου Ezeudu- σκοτώνει το παιδί. Ο Ezeudu μάλιστα είχε προειδοποίησει ότι αυτό το είδος πράξεων προκαλεί καταστροφή τόσο στο άτομο που τις διαπράττει όσο και στην κοινότητα στην οποία αυτός ανήκει και αποδείχθηκε σωστός. Επίσης, ο Okonkwo φαίνεται ότι δεν τιμωρήθηκε για την ανθρωποκτονία του Ευρωπαίου αγγελιαφόρου που είχε έρθει να τους ανακοινώσει ότι θα έπρεπε να διακόψουν την συνάντησή τους.

Μετά από επτά χρόνια από την διάπραξη της ακούσιας ανθρωποκτονίας του γιού του Ezeudu, ο Okonkwo επιστρέφει στην φυλή του, την οποία δυσκολεύεται να αναγνωρίσει λόγω των αλλαγών που είχαν επέλθει σ' αυτήν μετά την αποίκισή της από τους Ευρωπαίους. Μεταξύ των αλλαγών αυτών ήταν ότι κατά την διάρκεια της απουσίας του πολλοί από τους συγχωριανούς του είχαν προσηλυτιστεί στον χριστιανισμό. Μια μέρα, ένας από τους προσηλυτισμένους, ο Enoch διαπράττει ένα από τα σοβαρότερα αδικήματα, σύμφωνα με το δίκαιο της φυλής ` αποκαλύπτει το πρόσωπο ενός εκ των πνευματικών ηγετών. Τα μέλη της φυλής θεωρώντας υπεύθυνη για αυτό του το αδίκημα την νέα θρησκεία, αποφασίζουν να κάψουν την εκκλησία.

Μόλις ο Περιφερειακός Αξιωματούχος λαμβάνει γνώση του γεγονότος, καλεί τους αρχηγούς των χωριών στο γραφείο του προκειμένου να μιλήσουν σαν φίλοι. Η δήλωση του αυτή τους καθησυχάζει και μεταβαίνουν εκεί για να συζητήσουν. Πριν, ωστόσο, προλάβουν να διατυπώσουν τα επιχειρήματά τους, βρίσκονται φυλακισμένοι χωρίς οι ίδιοι να αντιλαμβάνονται τον λόγο της φυλάκισής τους. Αποφυλακίστηκαν μόνο όταν μπόρεσαν να πληρώσουν το πρόστιμο που τους είχε επιβληθεί. Φαίνεται ότι εν προκειμένω ο Achebe διερωτάται αναφορικά με το δικαιοδοτικό σύστημα που οι Ευρωπαίοι έφεραν μαζί τους. Καταδικάζει την διαφθορά και τις δωροδοκίες που εισήχθησαν από τους αποικιοκράτες στην Αφρική εκείνη την περίοδο και συνεχίζουν να σημαδεύουν την αφρικανική δικαιοκή πρακτική έως και σήμερα.

Στο τέλος του έργου, ο Okonkwo αφού εισέπραξε μια μάλλον χλιαρή αντίδραση από τους συγχωριανούς του στην προσπάθειά του να τους αφυπνίσει κατά την διάρκεια μιας συγκέντρωσής τους, απομακρύνεται. Σύντομα αποκαλύπτεται ότι είχε κρεμαστεί από ένα δέντρο. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η αυτοκτονία του Okonkwo αποτελεί παραβίαση του δικαίου τους. Σύμφωνα με τις πεποιθήσεις των Igbo, η αυτοκτονία

θεωρείται «nsao ani, μια αμαρτία κατά της γης»⁶⁵⁰. Εάν ένας άνθρωπος διέπραττε αυτοκτονία, εθεωρείτο ότι αυτός δεν ήταν ποτέ σε ειρήνη με τον εαυτό του, την κοινωνία και τους συγγενείς του και κυρίως με τους θεούς του. Ο άνθρωπος που αυτοκτονεί «δεν θάβεται από τα μέλη της φυλής του»⁶⁵¹. Η μη ταφή του αποτελεί και την τιμωρία του για την προσβολή που θεωρείται ότι διέπραξε.

Εκείνο, ωστόσο, που δεν διευκρινίζεται και δεν έχει τύχει μιας ενιαίας ερμηνευτικής προσέγγισης είναι η συμβολική σημασία της πράξης του αυτής. Αντιπροσωπεύει μια προσωπική και κατ' επέκταση -δεδομένων των συνδέσμων που υπάρχουν ανάμεσα στο άτομο και την κοινότητα στην οποία αυτό ανήκει- συλλογική αποτυχία των Igbo ή αντίθετα η τελευταία πράξη του Okonkwo παρά τον αποτρόπαιο χαρακτήρα της έχει ένα θετικό πρόσημο;

Η πλειοψηφία των κριτικών -αν και με διαφορετικό σκεπτικό- τίθεται υπέρ της πρώτης άποψης. Έτσι, υποστηρίζεται ότι ο Okonkwo φαίνεται να συνειδητοποιεί ότι το χι του⁶⁵², η μοίρα του είναι «προκαθορισμένη να τον οδηγήσει σε καταστροφή και ντροπή. Για αυτόν τον λόγο, δίνει τέλος στην ζωή του προκειμένου να δώσει ένα τέλος σε όλα»⁶⁵³. Η ατομική του αποτυχία σύμφωνα μ' αυτήν την θεώρηση έχει και μια συλλογική διάσταση η ατομική του κρίση συνδέεται με την κρίση της κοινότητάς του. Η ως άνω προσέγγιση βασίζεται σε μια θεώρηση του Okonkwo ως ενός αδρανούς και καθορισμένου από την μοίρα ήρωα, γεγονός που μάλλον δεν επιβεβαιώνεται από το έργο. Επίσης, αν η αυτοκτονία του Okonkwo ερμηνευθεί ως μία ατομική και κατ' επέκταση συλλογική αποτυχία, τότε μπορεί να υποθεθεί σχετικά ασφαλώς ότι ο Achebe υιοθετεί μια νετερμινιστική θεώρηση των πραγμάτων στην οποία ο πολιτισμός των Igbo δεν έχει κάποια σημασία για το μέλλον της Αφρικής και συνακόλουθα τίθεται υπέρ της αποικιοκρατίας. Σύμφωνα όμως με μια άλλη ερμηνεία, η αυτοκτονία του Okonkwo δεν σηματοδοτεί το τέλος της κοινωνίας του ως σύνολο, αλλά το τέλος ενός είδους κοινωνίας των Igbo: της προνεωτερικής κοινωνίας που αναπαρίσταται στο πρώτο μέρος του μυθιστορήματος⁶⁵⁴.

Μια ευρύτερη θεώρηση του ήρωα στο σύνολο του έργου καταδεικνύει ότι ο ήρωας όχι μόνο δεν είναι ένας παθητικός αποδέκτης της ειμαρμένης αλλά είναι και ένα από τα

⁶⁵⁰ Βλ. Dele Chinwe Ukwu, Anthony I. Ikebudu, Igbo People (Nigeria) and their Beliefs or Views about Suicide, Long Beach City College, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://africanwomenculture.blogspot.com/2013/02/igbo-people-nigeria-their-beliefs-or.html> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019).

⁶⁵¹ Chinua Achebe, Things Fall Apart στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 1, 145

⁶⁵² Ο Afam Ebeogu υποστηρίζει ότι το χι είναι μια «πολύ ανιγματική οντότητα, γεγονός που δικαιολογεί και την ποικιλία απόψεων αναφορικά με την φύση του. Σχεδόν, όμως, καμία άποψη δεν αντιτίθεται στην θεώρηση του χι ως μιας εντελώς προσωπικής θεότητας, εάν μπορεί να ονομαστεί θεότητα», βλ. Afam Ebeogu, Igbo Sense of Tragedy: A Thematic Feature of the Achebe School, 24 The Literary Half-Yearly 1983, 69, 74.

⁶⁵³ Afam Ebeogu, Igbo Sense of Tragedy: A Thematic Feature of the Achebe School, 24 The Literary Half-Yearly 1983, 69, 77

⁶⁵⁴ Βλ. Sofia Samatar, Charting the Constellation: Past and Present in Things Fall Apart, 42 Research in African Literatures 2011, 60, 68.

ενεργότερα μέλη της φυλής του. Όπως ελέχθη, ήταν αρχηγός του χωριού του και είχε σπουδαίες ικανότητες από πολύ μικρή ηλικία. Οι πράξεις του δε, συνηγορούν προς το ίδιο συμπέρασμα.

Κατά την διάρκεια της συγκέντρωσης της φυλής του, αντιλήφθηκε ότι τα μέλη της είχαν ξεχάσει τα ιδεώδη της. Ένοιωθε ότι ήταν ο μόνος ο οποίος συνέχιζε να τα αντιπροσωπεύει και να μάχεται γι' αυτά. Συνειδητοποιώντας ότι είχε προσπαθήσει -επί ματαίω- να κάνει τα πάντα για να διασώσει εκείνα τα οποία πρέσβευε κάποτε η φυλή του, θεώρησε ότι η μόνη λύση πλέον για τον ίδιο ήταν να αυτοκτονήσει. Όπως αναφέρεται, η μόνη εναλλακτική επιλογή που είχε στην «ατίμωση του να κρεμαστεί στην φυλακή των λευκών ήταν να θέσει ο ίδιος τέλος στην ζωή του, ειρωνικά με μια ταπεινωτική πράξη σε σχέση μ' όλα αυτά που πρέσβευε στο παρελθόν»⁶⁵⁵. Μ' αυτόν τον τρόπο θεώρησε ότι θα μπορούσε να διαφυλάξει την ακεραιότητά του. Η αυτοκτονία του ήταν το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της περίπλοκης έννοιας ηρωισμού των Igbo. Όπως ο Krishna Sarma έχει σημειώσει: η τελευταία πράξη του «δικαίωσε τον χαρακτήρα του Okonkwo, που αναδύεται ως ο μόνος αντιπρόσωπος του αξιακού συστήματος των Igbo, ενώ όλη η κοινότητα γύρω απ' αυτόν βρίσκεται σε καταστροφή»⁶⁵⁶. Παράλληλα, η αυτοκτονία του αποτελεί την τελευταία επί της ουσίας προσπάθειά του να θυμίσει στην φυλή του τον δικό της πολιτισμό.

Από τα ανωτέρω γίνεται αντιληπτό ότι η αυτοχειρία του Okonkwo δεν αποτελεί μια πράξη αποτυχίας αλλά μια πράξη ενεργούς αντίστασης. Είναι επιμελώς σχεδιασμένη από τον ίδιο για να αφήσει στην μνήμη των συνανθρώπων του τις παραδόσεις που αυτοί ήταν τόσο πρόθυμοι να αποτινάξουν. Με την πράξη του αυτή, θεωρείται ότι κατορθώνει να μεταφέρει τον πολιτισμό των Igbo από μια φυσική σε μια μυθική σφαίρα⁶⁵⁷.

iv. Το δίκαιο στο No Longer at Ease

Το μυθιστόρημα ξεκινά στο Ανώτατο Δικαστήριο του Λάγος και του Νοτίου Καμερούν. Ο Obi Okonkwo βρίσκεται στο εδώλιο του κατηγορουμένου και περιμένει να ακούσει την απόφαση του δικαστή, William Galloway. Η πράξη για την οποία κατηγορείται είναι η αποδοχή δωροδοκίας αξίας είκοσι λιρών κατά την άσκηση των καθηκόντων του, ως γραμματέας της Επιτροπής Υποτροφιών.

Ο δικαστής απευθύνεται με έναν χαρακτηριστικό τρόπο στον κατηγορούμενο λέγοντάς του: «Δεν μπορώ να καταλάβω πώς ένας νέος άντρας της δικής σου μόρφωσης και

⁶⁵⁵ Bruce F. Macdonald, Chinua Achebe and the Structure of Colonial Tragedy, 21 *The Literary Half-Yearly* 1980, 50, 59

⁶⁵⁶ Krishna S. Sarma, *Okonkwo and His Chi* στο: *Indian Response to African Writing* (Adapa Ramakrishna Rao, C.R. Visweswara Rao, eds.), Prestige Books, New Delhi, 1993, 67, 69

⁶⁵⁷ Βλ. Alan R. Friesen, *Okonkwo's Suicide as an Affirmative Act. Do things really fall apart?*, 2 *Postcolonial Text* 2006, 1, 11.

λαμπρής προοπτικής θα μπορούσε να έχει κάνει κάτι τέτοιο»⁶⁵⁸. Τα λόγια αυτά φαίνεται να ταράζουν τον έως τότε ψύχραιμο και μάλλον απαθή Obi και τον κάνουν να δακρύσει. Αυτά τα λόγια είναι που δίνουν και το έναυσμα στον Achebe να μεταβεί στο παρελθόν προκειμένου να αφηγηθεί το τι μπορεί να συνέβη. Τα πραγματικά περιστατικά τα οποία συνδέονται με την εν λόγω πράξη περιγράφονται αναδρομικά και έμμεσα από τον συγγραφέα στις σελίδες που ακολουθούν. Μόνο στο τέλος του έργου θα επανέλθει ξανά στην αίθουσα του δικαστηρίου προκειμένου να πλαισιώσει την αφήγησή του.

Ο Obi Okonkwo, αφού έλαβε ιεραποστολική εκπαίδευση στο χωριό του, την Umuofia, απέκτησε μια υποτροφία από την «Προοδευτική Ένωση της Umuofia» προκειμένου να σπουδάσει στην Μεγάλη Βρετανία. Η ένωση αυτή ήταν ένα συλλογικό σώμα αποτελούμενο από τους κατοίκους της Umuofia που είχαν μεταφερθεί και διέμεναν στα μεγάλα αστικά κέντρα της Νιγηρίας. Είχαν αποφασίσει να προσφέρουν αυτήν την υποτροφία -για την οποία οι ίδιοι φορολογούνταν βαριά- σε κάποιους από τους λαμπρότερους μαθητές του χωριού τους προκειμένου να σπουδάσουν στην Μεγάλη Βρετανία και να αποκτήσουν τα εφόδια εκείνα που θα τους επέτρεπαν να εργαστούν στην αποικιακή υπηρεσία. Μ' αυτόν τον τρόπο θεωρούσαν ότι θα μπορούσαν να αποκτήσουν την δική τους φωνή στην διοίκηση της Νιγηρίας. Ο Obi Okonkwo ήταν ο πρώτος αποδέκτης της εν λόγω εκπαιδευτικής υποτροφίας. Πρόθεση της Ένωσης ήταν να στείλει τον Obi στην Μεγάλη Βρετανία προκειμένου να φοιτήσει στην Νομική Σχολή και με την επιστροφή του να μπορέσει να ρυθμίσει όλες τις διαφορές που αυτοί είχαν με γειτονικά χωριά αναφορικά με ζητήματα που αφορούσαν την γη. Παρά ταύτα, ο Obi αποφασίζει να σπουδάσει Αγγλική Λογοτεχνία.

Μετά το πέρας των σπουδών του, επιστρέφει στην Νιγηρία και εγκαθίσταται στην πόλη του Λάγος. Η Νιγηρία, ωστόσο, στην οποία επέστρεψε μέσα σε λιγότερο από τέσσερα χρόνια, ήταν πολύ διαφορετική απ' ό,τι την είχε αφήσει. Μετά από την επιτυχή έκβαση των εξετάσεών του, καταφέρνει να αποκτήσει μια θέση στον δημόσιο τομέα και πιο συγκεκριμένα στην Επιτροπή των Υποτροφιών. Παράλληλα, συνάπτει σχέση με μία κοπέλα την Clara, την οποία παρά το ότι οι γονείς του δεν εγκρίνουν, επειδή είναι εξόριστη (osu) από την φυλή της, θέλει να παντρευτεί.

Αφού μεταβαίνει στο χωριό του αποφασισμένος να πείσει τους γονείς του για την επιλογή του αλλά αποτυγχάνει, ο αναγνώστης παρατηρεί ότι ο Obi βρίσκεται σε μια πολύ έντονη εσωτερική σύγκρουση ανάμεσα στους γονείς του και τις παραδόσεις με τις οποίες είχε ανατραφεί και τις δικές του επιλογές που του επέτρεπε να κάνει ο σύγχρονος τρόπος ζωής που είχε ακολουθήσει από τις σπουδές του και έπειτα. Παράλληλα, διαπιστώνει ότι τα χρέη του έχουν μεγαλώσει -φόροι, οικονομική στήριξη προς την οικογένειά του, σταδιακή καταβολή της υποτροφίας που είχε λάβει από την Ένωση.

⁶⁵⁸ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 153

Χωρίζει με την κοπέλα του και η μητέρα του πεθαίνει. Τα δύο αυτά γεγονότα φαίνεται να τον κλονίζουν συθέμελα. Στις σελίδες που ακολουθούν, φαίνεται ότι ο πρωταγωνιστής αποδέχεται δωροδοκίες από γονείς που ήθελαν τα παιδιά τους να λάβουν υποτροφία για να σπουδάσουν στην Μεγάλη Βρετανία. Την πρώτη δωροδοκία την λαμβάνει διστακτικά. Μια μέρα, ένας εξαιρετικά καλοντυμένος κύριος μπαίνει στο γραφείο του και του λέει: «Ο γιός μου θα πάει στην Αγγλία τον Σεπτέμβριο. Θέλω να πάρει την υποτροφία. Εάν μπορείς να το κάνεις αυτό για εμένα, εδώ είναι πενήντα λίρες». Ο Okonkwo του αποκρίνεται: «Αρχικά δεν χορηγώ εγώ τις υποτροφίες. Το μόνο που κάνω είναι να εξετάσω τις αιτήσεις και να προτείνω εκείνους που ικανοποιούν τις απαιτήσεις που έχει θέσει η Επιτροπή των Υποτροφιών»⁶⁵⁹. Ο πατέρας του απαντά ότι αυτό του ήταν αρκετό. Ο Obi έμεινε σιωπηλός. Θυμήθηκε ότι το όνομα του αγοριού ήταν ήδη στην λίστα. Αφού είχε φύγει ο πατέρας έχοντας αφήσει τα λεφτά, ο Obi είπε χαμηλόφωνα: «Αυτό είναι τρομέρο! Και έπειτα αναφώνισε ξανά “Τρομερό”». Το βράδυ κοιμήθηκε με δυσκολία.

Ακολούθησαν και άλλες δωροδοκίες με τις οποίες μπόρεσε να τακτοποιήσει τα χρέη του. Μια μέρα όταν ένας άλλος γονιός του φέρνει είκοσι λίρες προκειμένου να εξασφαλίσει την χορήγηση υποτροφίας στο παιδί του, ο Obi συνειδητοποιεί ότι δεν μπορεί να συνεχιστεί αυτό. Ωστόσο, «παραλυμένος από τις σκέψεις»⁶⁶⁰ του δεν κάνει τίποτα για να τις αρνηθεί και ο επισκέπτης φεύγει. Σύντομα ακούει να χτυπάει ξανά η πόρτα και αντιλαμβάνεται εκείνη την ώρα ότι ο επισκέπτης του είχε ξεχάσει το καπέλο του. Βάζει τα χρήματα στην τσέπη του και ανοίγει την πόρτα. Στην πόρτα δεν βρισκόταν, ωστόσο, μόνος ο επισκέπτης. Συνοδευόταν και από έναν άλλο κύριο. Ο Obi αρχίζει να ζαλίζεται. Ο ξένος ψάχνει τις τσέπες του, βρίσκει τα χρήματα και καλεί την αστυνομία.

Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι στο σύνολο του έργου φαίνεται ότι μέχρι την αποδοχή της πρώτης δωροδοκίας, ο Obi είχε μια εξαιρετικά αρνητική στάση -τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά- προς την συγκεκριμένη πρακτική. Είχε αναφερθεί πολλές φορές σε συζητήσεις του στον απαράδεκτο χαρακτήρα των δωροδοκιών. Επί παραδείγματι, σε μια συζήτησή του με τον φίλο του, Christopher κατέκρινε κάποιον που δωροδοκούσαν λέγοντας ότι: «έχει δουλέψει σταθερά προς την κορυφή μέσω της δωροδοκίας... Για εκείνον η δωροδοκία είναι φυσική. Την έδωσε και την προσδοκά»⁶⁶¹. Ενώ, παράλληλα είχε αρνηθεί την δωροδοκία του κυρίου και της κυρίας Mark προκειμένου να λάβει υποτροφία η τελευταία. Είχε διακόψει απότομα την συζήτηση με τον κύριο Mark λέγοντας: «Δεν υπάρχει κανένας λόγος να συνεχίσουμε αυτήν την συζήτηση. ...Εάν

⁶⁵⁹ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 284

⁶⁶⁰ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 285

⁶⁶¹ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 168

δεν σας πειράζει, είμαι αρκετά απασχολημένος»⁶⁶². Μάλιστα, σημειώνεται ότι είχε νοιώσει πολύ ωραία μετά από αυτήν του την άρνηση, ένοιωθε ότι είχε κερδίσει την πρώτη του μάχη⁶⁶³.

Στις τελευταίες σειρές του έργου ο συγγραφέας επανέρχεται στο δικαστήριο: «όλοι αναρωτιόντουσαν γιατί. Ο μορφωμένος δικαστής, όπως είδαμε, δεν μπορούσε να καταλάβει πως ένας σπουδασμένος νέος άντρας κ.λπ., κ.λπ.. Ο άνθρωπος του Βρετανικού Συμβουλίου, ακόμα και οι άνθρωποι της Umuofia, δεν ήξεραν. Και μπορούμε να υποθέσουμε ότι, παρά την βεβαιότητά του, ότι ούτε και ο κύριος Green ήξερε επίσης»⁶⁶⁴.

Το No Longer at Ease είναι ένα μυθιστορήμα το οποίο καταπιάνεται με ζητήματα που αφορούν το δίκαιο σε δύο επίπεδα. Σε πρώτο επίπεδο, ο Achebe μας καλεί να κρίνουμε ως αναγνώστες τον Obi για το αδίκημα που φέρεται να διέπραξε. Ενώ, σε δεύτερο επίπεδο θέτει προς εξέταση σύνολο το δικαιοδοτικό σύστημα κατά το τέλος της αποικιοκρατίας.

Ο πρωταγωνιστής Obi Okonkwo -και εγγονός του Ogbuefi Okonkwo, του ήρωα του Things Fall Apart- κατηγορείται για αποδοχή δωροδοκίας αξίας είκοσι λιρών. Η δίκη του, η οποία διεξαγόταν επί αρκετές μέρες, είχε απασχολήσει αρκετά την κοινή γνώμη. Οι περισσότεροι φαίνονται να είναι έκπληκτοι. Διερωτούνταν πώς ήταν δυνατόν ένας άνθρωπος που είχε λάβει τέτοια μόρφωση να έχει διαπράξει ένα τέτοιο αδίκημα.

Εάν ο αναγνώστης εξετάσει μόνο τα πραγματικά περιστατικά, τα οποία παρατίθενται στο βιβλίο, μπορεί σχετικά γρήγορα να αποφανθεί για την ενοχή ή την αθώτητα του κατηγορουμένου. Ο Obi φαίνεται ότι είχε αποδεχθεί (και) την δωροδοκία για την οποία κατηγορείτο και άρα πληρούται η αντικειμενική υπόσταση του αδικημάτος της αποδοχής δωροδοκίας. Μια τέτοια ανάγνωση, ωστόσο, παραμένει στην επιφάνεια και δεν είναι μάλλον αυτή που προκρίνει ο συγγραφέας.

Ο Achebe μας καλεί εν προκειμένω να εξετάσουμε σε μεγαλύτερο βάθος και σε ένα ευρύτερο πλαίσιο το αδίκημα που φαίνεται να διέπραξε ο Obi. Ο πρωταγωνιστής βρίσκεται υπό την διπλή επιρροή των εξουθενωτικών απαιτήσεων του αφρικανικού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Φαίνεται κατά κυριολεξία να ακροβατεί ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς βιώνοντας έντονες εσωτερικές συγκρούσεις τις οποίες πασχίζει να επιλύσει. Κατ' ουσίαν, όμως, νοιώθει ξένος και προς τους δύο. Σ' αυτήν την αίσθηση

⁶⁶² Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 220

⁶⁶³ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 221

⁶⁶⁴ Chinua Achebe, No Longer at Ease στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 149, 286

του «μη ανήκειν» θα μπορούσε να αποδοθεί η κάμψη των ηθικών του αναστολών και η αποδοχή δωροδοκιών εκ μέρους του.

Ο Obi αποτελεί ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα «υβριδικής ταυτότητας»⁶⁶⁵. Ο καθηγητής Αγγλικής και Αμερικανικής Λογοτεχνίας και Γλώσσας στο Πανεπιστήμιο του Harvard, Homi K. Bhabha στο έργο του «*The Location of Culture*» έχει υποστηρίξει ότι η σύγκρουση μεταξύ πολιτισμών -όπως αυτή που έλαβε χώρα κατά την περίοδο της αποίκησης της Αφρικής από τους Ευρωπαίους- έχει ως αποτέλεσμα την πρόκληση μιας ενδογενούς μάχης στους ανθρώπους, η οποία τους οδηγεί στην διαμόρφωση μιας νέας σταθερής ταυτότητας, στην οποία αποδίδεται ο όρος «υβριδική ταυτότητα». Παρόλο που η ταυτότητα αυτή συνδέεται με τις δύο προηγούμενες, υποστηρίζεται ότι τοποθετείται σ' έναν «τρίτο χώρο έκφρασης» (third space of enunciation)⁶⁶⁶.

Έχει υποστηριχθεί ότι ο Obi αποτελεί έναν αντι-ήρωα, έναν άνθρωπο των λέξεων και των γραμμάτων, ένα «προϊόν» της ευρωπαϊκής εκπαίδευσης. Μόνο στον πρόθυμο, αυτό-καταστροφικό του ατομικισμό μοιάζει με τον πολεμιστή παππού του⁶⁶⁷. Για τον λόγο αυτό έχει λεχθεί ότι το έργο αυτό αποτελεί μια «τοπική σάτση» των πεπαιδευμένων Αφρικανών⁶⁶⁸. Μια τέτοια άποψη, ωστόσο, μάλλον δεν είναι ακριβής. Ο Achebe σε κανένα σημείο του έργου δεν φαίνεται να μέμφεται τον Obi. Προσπαθεί μέσω αυτού να σκιαγραφήσει τις έντονες εσωτερικές συγκρούσεις που βίωσαν οι Αφρικανοί κατά την αποικιοκρατία. Άλλωστε και ο ίδιος ο συγγραφέας ήταν μέρος της αποικιακής *intelligentsia*, η οποία χαρακτηριζόταν από αυτήν την δυαδικότητα και αυτές τις εσωτερικές συγκρούσεις.

Όσον αφορά το δεύτερο επίπεδο, ο Achebe μας παρουσιάζει μια δίκη ενώπιον ενός αποικιακού δικαστηρίου. Λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι το συγκεκριμένο έργο δημοσιεύθηκε το 1960 -την χρονιά κατά την οποία ανεξαρτητοποιήθηκε η Νιγηρία-, θα μπορούσε να λεχθεί ότι αφενός ο Achebe διερωτάται και αφετέρου καλεί και εμάς να κάνουμε το ίδιο αναφορικά με το δικαιοδοτικό σύστημα το οποίο κληρονομείτο εκείνη την περίοδο στην Νιγηρία από τους Βρετανούς αποικιοκράτες.

v. Το δίκαιο στο Arrow of God

Ο κεντρικός χαρακτήρας στο έργο Arrow of God είναι ο Ezeulu. Ο Ezeulu, ο ιερέας του θεού Ulu, εθεωρείτο ένα σεβαστό πρόσωπο στο χωριό του, το Umuaro μέχρι την στιγμή που ανακλύπτει σ' αυτό μια διαφορά που αφορούσε ένα κομμάτι γης. Το επίδικο

⁶⁶⁵ Shahla Khatar, Bahman Zarrinjooee, Hybridity in Culture and Identity: Chinua Achebe's No Longer at Ease, 5 Journal of Novel Applied Sciences 2016, 224, 226

⁶⁶⁶ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London, New York, 2012, 92

⁶⁶⁷ Βλ. Philip Rogers, "No Longer at Ease": Chinua Achebe's "Heart of Darkness", 14 Research in African Literatures 1983, 165, 165.

⁶⁶⁸ Βλ. Adrian Roscoe, *Mother is Gold. A study in West African Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 122.

κομμάτι γης, το οποίο ως τώρα ανήκε στο Umuaro, διεκδικείται από το γειτονικό χωριό, το Okperi. Ο Ezeulu, στο πλαίσιο της εν λόγω διαφοράς, υποστήριξε ότι πράγματι αυτό ανήκε στο Okperi. Η στάση του αυτή, τον έκανε να χάσει την δύναμή του στο χωριό του. Η διαφορά εντέλει επιλύεται από τον βρετανό Περιφερειακό Αξιωματούχο, Winterbottom, ο οποίος βασιζόμενος στους ισχυρισμούς του Ezeulu, παραδίδει την γη στο Okperi.

Στην συνέχεια του έργου, ο Winterbottom λαμβάνει ένα μήνυμα από τον αντικυβερνήτη της περιοχής, στο οποίο τον καλούσε να ορίσει αρχηγούς σύμφωνα με το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης». Θα πρέπει να σημειωθεί, ότι οι φυλές που βρίσκονταν στην περιοχή αυτή, δεν είχαν ως τότε αρχηγούς. Οι Βρετανοί, ωστόσο, επειδή ήθελαν να τις ελέγχουν καλύτερα, ήθελαν να ορίσουν σ' αυτές έναν αρχηγό από τα μέλη της φυλής.

Όσον αφορά το Umuaro, ο Winterbottom σκέφτεται να προτείνει αυτό τον ρόλο στον Ezeulu, δεδομένου του ότι ήταν ένα άτομο το οποίο αφενός έχαιρε της αποδοχής των συγχωριανών του και αφετέρου είχε εκτιμήσει την στάση του κατά την ως άνω διαφορά. Προκειμένου να ανακοινώσει την απόφασή του στον Ezeulu, ο Winterbottom στέλνει τους αγγελιαφόρους του σ' αυτόν, ζητώντάς του να τον επισκεφθεί. Ο ίδιος αρνείται να τους ακολουθήσει και τους λέει να μεταφέρουν στον αρχηγό τους το μήνυμα ότι, αν ήθελε να τον δει, θα έπρεπε να πάει ο ίδιος εκεί.

Μετά από μια μέρα, ωστόσο, αλλάζει γνώμη και αποφασίζει να πάει μαζί με τον γιό του στο Okperi για να διαπιστώσει τι τον ήθελε ο Winterbottom. Επισημαίνεται ότι κατά την απουσία του από το χωριό του, ο Ezeulu έχανε την ιδιότητα του ιερέα - γεγονός που, όπως θα φανεί, οδήγησε σε προβλήματα τόσο τον ίδιο όσο και το χωριό του. Φτάνουν εκεί αλλά ο Clark -ο οποίος αντικαθιστούσε τον Winterbottom λόγω της ασθένειάς του- ακολουθώντας τις οδηγίες του Winterbottom τους φυλακίζει και αρνείται επί μέρες να τους δει. Αφού ο Ezeulu τελικώς πληροφορείται τον λόγο της κλήσης του, καθιστά σαφές μέσω του διερμηνέα στον Clark ότι δεν υπήρχε καμία περίπτωση να γίνει αρχηγός κανενός. Στο μεταξύ, οι συγχωριανοί του στο Umuaro δεν πίστευαν ότι ο Ezeulu είχε αρνηθεί την θέση που του είχε προταθεί καθώς θεωρούσαν ότι ήταν αυτό στο οποίο στόχευε εξ αρχής. Ο Clark μη μπορώντας να διαχειριστεί την κατάσταση, ζητά οδηγίες από τον Winterbottom προκειμένου να διασφαλίσει ότι πράττει το σωστό. Ο Winterbottom του λέει να τον αφήσει μέσα στην φυλακή μέχρι να αποφασίσει να συνεργαστεί μαζί τους. Ο Clark, ωστόσο, δεν ακολουθεί το πρόσταγμα του Winterbottom και μετά από μια μέρα τον αφήνει ελεύθερο.

Ο Ezeulu επιστρέφει στο Umuaro και βρίσκει τους συγχωριανούς του να περιμένουν την «Γιορτή της Νέας Γλυκοπατάτας» (Feast of the New Yam). Επρόκειτο για την πιο σημαντική γιορτή στο Umuaro· σηματοδοτούσε το τέλος του έτους και την αρχή του νέου. Σύμφωνα με την παράδοση, η γιορτή αυτή θα έπρεπε να γίνει πριν την συγκομιδή των νέων γλυκοπατατών. Ο Ezeulu, ωστόσο, αρνείται να κηρύξει την έναρξη της Γιορτής. Η άρνηση του οφειλόταν στο γεγονός ότι σύμφωνα με την παράδοση η γιορτή

κηρύσσετε μόνον όταν υπήρχε μια τελευταία γλυκοπατάτα -από αυτές που είχαν θυσιαστεί στον θεό Ulu- ενώ τότε υπήρχαν τρεις. Η παρανόηση αυτή είχε δημιουργηθεί επειδή εκείνος κρατείτο στο Okperi και δεν είχε κάνει την καταμέτρηση σωστά. Οι πρεσβύτεροι του χωριού τον επισκέπτονται και του προτείνουν να καταναλώσει τις γλυκοπατάτες που περίσσευαν. Ωστόσο, εκείνος δεν υπακούει καθώς θεωρούσε ότι μια τέτοια ενέργεια εκ μέρους του, θα συνιστούσε προσβολή προς τις παραδόσεις τους και τον θεό Ulu. Αυτή η απροθυμία του προκάλεσε μεγάλο προβληματισμό στους συγχωριανούς του καθώς έβλεπαν ότι αυτό που επέκειτο ήταν πείνα. Παράλληλα, η χριστιανική εκκλησία του Umuaro διέδιδε την ιδέα ότι οι άνθρωποι μπορούσαν να μαζέψουν κανονικά τις γλυκοπατάτες τους και ότι θα μπορούσαν να θυσιάσουν κάποιες από αυτές στον Θεό των χριστιανών, ο οποίος και θα τους έσωζε από την οργή του Ulu. Ο Ezeulu μαθαίνει από τον φίλο του, Akuebue ότι -κατόπιν αυτής της προτροπής- πολλοί συγχωριανοί του ακολούθησαν τον χριστιανισμό και απομακρύνθηκαν από τις παραδόσεις τους, γεγονός που του επιβεβαίωσε και ο γιός του, Odiche. Ο γιός του Obika πεθαίνει κατά την διάρκεια μιας κηδείας γειτονικής οικογένειας και ο Ezeulu καταρρέει.

Στο *Arrow of God*, ο Chinua Achebe αναφέρεται σε ζητήματα δικαίου, δύναμης και εξουσίας. Το πρώτο δικαϊκό ζήτημα που ανακύπτει είναι αυτό της διεκδίκησης ενός κομματιού γης που μέχρι τώρα βρισκόταν στο Umuaro από το γειτονικό χωριό, Okperi. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι δεν είναι σαφές μέχρι και την επίλυση της διαφοράς σε ποιο χωριό ανήκε πράγματι αυτό το κομμάτι γης. Ο Achebe παρουσιάζει διαφορετικές απόψεις όσον αφορά το συγκεκριμένο ζήτημα. Σύμφωνα με τον Ezeulu, το επίδικο κομμάτι γης ανήκε στο χωριό Okperi. Ειδικότερα αναφέρει: «γνωρίζω... ο πατέρας μου μου το είπε αυτό ότι όταν το χωριό μας πρωτοήρθε να ζήσει εδώ η γη ανήκε στο Okperi. Ήταν το Okperi που μας έδωσε ένα κομμάτι από την δική του γη για να ζήσουμε»⁶⁶⁹. Ο Nwaka, ένας σπουδαίος ομιλητής, ο οποίος απεκαλείτο από τους φίλους του «Ιδιοκτήτης των Λέξεων», είχε αντίθετη άποψη. Όπως αναφέρει: «ο πατέρας μου μου είπε μια διαφορετική ιστορία. Μου είπε ότι οι Okperi ήταν περιπλανώμενοι. Μου είπε τρία ή τέσσερα διαφορετικά μέρη όπου αυτοί έμεναν προσωρινά για λίγο και μετακινούνταν ξανά. Εκδιώχθηκαν από την Umuofia, και έπειτα από την Abame και την Aninta. Θα πάνε σήμερα να διεκδικήσουν όλα αυτά τα μέρη;»⁶⁷⁰. Ο Achebe δεν αναφέρει ποια από τις απόψεις αυτές επιβεβαιώνεται από την πραγματικότητα. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι χρησιμοποιεί ενδεχομένως την συγκεκριμένη διαφορά προκειμένου να προβληματίσει τους αναγνώστες αναφορικά με την έννοια της «αλήθειας». Φαίνεται να υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει μια και μόνο αλήθεια αλλά περισσότερες. Όπως είχε αναφέρει άλλωστε σε άλλο πλαίσιο: κανένας

⁶⁶⁹ Chinua Achebe, *Arrow of God* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart*, *No Longer at Ease*, *Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 305

⁶⁷⁰ Chinua Achebe, *Arrow of God* στο: Chinua Achebe, *The African Trilogy*. *Things Fall Apart*, *No Longer at Ease*, *Arrow of God*, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 306

μεμονωμένος άνθρωπος δεν μπορεί να είναι σωστός κάθε φορά και καμία μεμονωμένη αλήθεια δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτικά ορθή⁶⁷¹.

Η διαφορά επιλύεται τελικά από τον Περιφερειακό Αξιωματούχο, Winterbottom ο οποίος παρεμβαίνει στον πόλεμο που είχε ξεσπάσει μεταξύ των χωριών και αποφαίνεται -βασίζόμενος στην μαρτυρία του Ezeulu- περί της χορήγησης της υπό αμφισβήτηση γης στο Okpeli.

Σημειώνεται ότι η αβεβαιότητα, την οποία φαίνεται να προκρίνει ο Achebe όσον αφορά το επίδικο κομμάτι γης, βρίσκεται σε αντίθεση με την βεβαιότητα που φαίνεται να επιδεικνύει η βρετανική πλευρά κατά την επίλυση της διαφοράς. Ο Winterbottom επιλύει την διαφορά άμεσα χωρίς να νοιάζεται μήπως έχει παρερμενηθεί τα γεγονότα.

Το δεύτερο δικαιοκίνητο ζήτημα που ανακύπτει στο έργο -και δεν αναφέρθηκε στην σύντομη παράθεση αυτού- είναι αυτό της αναγκαστικής εργασίας που επιβλήθηκε σε κάποιους κατοικούς του χωριού Umuafo στα πλαίσια της κατασκευής της γέφυρας που θα ένωνε το Okpeli με το Umuafo. Αφού οι εργαζόμενοι αντιλήφθηκαν ότι δεν θα πληρώνονταν, αποφάσισαν να προσεγγίσουν εκείνους που ήταν επικεφαλής του έργου και να τους ρωτήσουν τον λόγο για τον οποίο δεν λάμβαναν μισθό την στιγμή που εάν οι κάτοικοι του Okpeli έκαναν την ίδια δουλειά θα πληρώνονταν κανονικά. Ο Achebe φαίνεται να κατακρίνει εν προκειμένω την πολιτική των Βρετανών αποίκων, η οποία δεν ήταν ενιαία. Χωριά, τα οποία ήταν πιο φιλικά προς τους Ευρωπαίους αποίκους, όπως το Okpeli, ετύγχαναν ευνοϊκότερης μεταχείρισης, ενώ άλλα, τα οποία είχαν προβάλλει αντίσταση σ' αυτούς, όπως το Umuafo, αποτελούσαν αντικείμενο εκμετάλλευσης.

Το κεντρικότερο ίσως ζήτημα του έργου, το οποίο αφορά και το δίκαιο, είναι εκείνο της πρότασης του Winterbottom και του Clark προς τον Ezeulu, ορισμού του ως αρχηγού του Umuafo. Σημειώνεται ότι η πρόταση αυτή δεν αντικατόπτριζε την δική τους βούληση. Ήταν μέρος της ευρύτερης βρετανικής αποικιακής πολιτικής, την οποία ήταν υποχρεωμένοι να εφαρμόσουν.

Λίγες μέρες πριν την εν λόγω πρόταση, ο Winterbottom είχε λάβει ένα υπηρεσιακό σημείωμα από τον αντικυβερνήτη της περιοχής, στο οποίο του υπενθύμιζε την σημασία που είχε για την βρετανική διοίκηση ο ορισμός αρχηγών στις φυλές της περιοχής. Ειδικότερα, ο αντικυβερνήτης έγραφε στο σημείωμα: «ο σκοπός μου σ' αυτές τις παραγράφους περιορίζεται στο να τονίσω σε όλους τους Περιφερειακούς Αξιωματούχους, οι οποίοι εργάζονται στις φυλές που στερούνται Φυσικών Ηγετών, την ζωτικής σημασίας αναγκαιότητα ανάπτυξης, χωρίς περαιτέρω καθυστέρηση, ενός αποτελεσματικού συστήματος «έμμεσης διακυβέρνησης» βασισμένου στους θεσμούς

⁶⁷¹ Παρατίθεται στο: Lumumba Umunna Ubani, *African Mind Reconnection and Spiritual Re-Awakening*. The Messenger, τόμος I, Xlibris, Bloomington, 2011, 346.

των αυτοχθόνων. Για πολλά αποικιακά έθνη, η αποικιακή διοίκηση σημαίνει διακυβέρνηση από τους λευκούς. Είσαστε όλοι ενήμεροι ότι ο H. M. G. θεωρεί αυτή την πολιτική λανθασμένη. Αντί της εναλλακτικής της άμεσης διακυβέρνησης μέσω Διοικητικών Αξιωματούχων, υπάρχει η άλλη μέθοδος εκείνη της προσπάθειας να δημιουργηθεί ένας ανώτερος πολιτισμός πάνω στο βαθιά ριζωμένο αυτόχθονο απόθεμα που έχει το θεμέλιό του στις καρδιές και στα πνεύματα και στις σκέψεις των ανθρώπων»⁶⁷². Ο Winterbottom εξέλαβε το συγκεκριμένο γράμμα ως επίπληξη προς τον ίδιο για την «κωλυσιεργία του όσον αφορά τον διορισμό ανώτατων αρχηγών»⁶⁷³.

Ο σκεπτικισμός του Winterbottom όσον αφορά το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» και πιο συγκεκριμένα όσον αφορά τον διορισμό «εντεταλμένων αρχηγών» είναι εμφανής σ' όλο το έργο. Πριν ακόμα λάβει το σημείωμα είχε αναφέρει: «τι κάνουν οι Βρετανοί; Δεν υποσχόμαστε μόνο να εξασφαλίσουμε τους παλιούς άγριους τυράννους στους θρόνους τους -ή πιο πιθανά στα βρώμικα δέρματα ζώων- δεν κάνουμε μόνο αυτό, αλλά τώρα βγαίνουμε έξω από τον δρόμο μας και επινοούμε αρχηγούς εκεί όπου δεν υπήρχε κανείς προηγουμένως»⁶⁷⁴. Ενώ, αφού διάβασε το σημείωμα ανέφερε ότι το εγχείρημα που του ανέθεσαν το θεωρούσε «ανόητο και μάταιο»⁶⁷⁵. Άλλωστε, η αποτυχία του εγχειρήματος αυτού είχε αποδειχθεί έμπρακτα στο παρελθόν. Πριν από τρία χρόνια -κατόπιν πιέσεων- κλήθηκε να διορίσει έναν εντεταλμένο αρχηγό στο Okperi. Μετά από σκέψη επέλεξε τον James Ikedi, έναν ευφυή άνθρωπο που ήταν από τους πρώτους που είχαν λάβει ιεραποστολική εκπαίδευση σ' αυτά τα μέρη. Αμέσως όμως, μόλις έγινε αρχηγός εκμεταλλεύθηκε την θέση του. Όπως σημειώνεται: «ίδρυσε ένα παράνομο δικαστήριο και μια ιδιωτική φυλακή»⁶⁷⁶ ενώ παράλληλα λάμβανε και παράνομους φόρους. Ζήτησε επίσης, από τους κατοίκους του χωριού του να τον κάνουν βασιλιά, και έτσι ονομαζόταν πλέον η αυτού εξοχότης Ikedi, ο πρώτος, βασιλιάς του Okperi. Επισημαίνεται ότι αυτοανακηρύχθηκε βασιλιάς του χωριού του, παρά το γεγονός οι κάτοικοι του αποστρέφονταν τους βασιλιάδες.

Παρά τους δισταγμούς του, ωστόσο, όσον αφορά την εν λόγω αποικιακή πολιτική, δεν είχε άλλη επιλογή από το να συμμορφωθεί με τις τιθέμενες οδηγίες. Όσον αφορά το χωριό Umuafo, η επιλογή του, όπως αναφέρει, δεν ήταν δύσκολη, θα πρότεινε αυτόν τον ιερέα που ήταν ο μόνος απ' όλους τους μάρτυρες που κατέθεσαν ενώπιόν του στην διαφορά μεταξύ του Okperi και του Umuafo που του είπε την «αλήθεια».

⁶⁷² Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 343

⁶⁷³ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287

⁶⁷⁴ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 324

⁶⁷⁵ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 343

⁶⁷⁶ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 344

Ο Ezeulu, ωστόσο, αρνείται πεισματικά την εν λόγω πρόταση. Στην άρνηση του Ezeulu να δεχτεί την ιδιότητα που του προσέφεραν, φαίνονται δύο διαφορετικές στάσεις εκ μέρους των αποικιοκρατών. Ο Winterbottom, ο οποίος είναι άρρωστος, προτρέπει τον Clark να τον αφήσει στην φυλακή μέχρι να αποφασίσει να συνεργαστεί μαζί τους. Ο ίδιος ο Clark, ωστόσο, ο οποίος «δεν ήταν ένας άνθρωπος που θα κρατούσε στην φυλακή έναν άνθρωπο χωρίς να ικανοποιείται η δική του συνείδηση ότι η δικαιοσύνη όχι μόνο είχε γίνει αλλά εμφανιζόταν ότι είχε γίνει», διερωτάτο: «εάν κρατούσε αυτόν τον άνθρωπο στην φυλακή, ποιό θα έλεγε ότι είναι το αδίκημα που είχε διαπράξει;»⁶⁷⁷. Ο Ezeulu δεν είχε διαπράξει κάποιο αδίκημα και γι' αυτό δεν μπορούσε να συνεχίσει να τον έχει φυλακισμένο. Γι' αυτό και αποφασίζει να τον απελευθερώσει.

Ο Achebe, εν προκειμένω, φαίνεται να προβληματίζεται αναφορικά με το σύστημα της «έμμεσης διακυβέρνησης» και πιο συγκεκριμένα αναφορικά με τον διορισμό των εντεταλμένων αρχηγών. Ο διορισμός αρχηγών εκεί όπου προηγουμένως δεν υπήρχαν βασιζόταν μάλλον σε μια «δημιουργική παρανόηση» εκ μέρους των αποικιοκρατών. Το γεγονός αυτό φαίνεται και από το εξής απόσπασμα στο οποίο ο Winterbottom εξηγεί στον Clark το σκεπτικό που τον οδήγησε στην επιλογή του Ezeulu: «Έχω αποφάσισι να τον διορίσω Ανώτατο Αρχηγό του Umuaro. Ανέτρεξα στα αρχεία της υπόθεσης (γης μεταξύ του Umuaro και του Okperi) ξανά και βρήκα ότι ο τίτλος του ανθρώπου αυτού είναι Eze Ulu. Η λέξη “eze” στην γλώσσα των Igbo σημαίνει βασιλιάς. Έτσι, ο άνθρωπος αυτός είναι ένα είδος βασιλιά-ιερέα»⁶⁷⁸. Ο Ezeulu, ωστόσο, δεν ήταν βασιλιάς. Ήταν μοναχά ένας ιερωμένος. Ο ίδιος γνώριζε πολύ καλά το όρια των εξουσιών του και γι' αυτό αρνήθηκε και την πρόταση που του έκαναν.

Ο Abiola Irele αναφέρεται στον Ezeulu ως ένα «παγκόσμιο ιστορικό πρόσωπο» (world historical figure), ένα πρόσωπο που παρατηρεί την αλληλεπίδραση των δυνάμεων της εποχής του⁶⁷⁹. Αντιπροσωπεύει την αφρικανική παράδοση· είναι ένας ιερωμένος του θεού Ulu. Παράλληλα, όμως, φαίνεται να αποδέχεται -όχι όμως ανεπιφύλακτα- τις αλλαγές που επήλθαν κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας. Το γεγονός αυτό φαίνεται σε πολλά σημεία του έργου. Όπως αναφέρει: «Ο κόσμος αλλάζει... Δεν μου αρέσει. Αλλά είμαι σαν το πουλί Eneke-nti-oba». Όταν οι φίλοι του τον ρώτησαν γιατί παρομοίαζε τον εαυτό του μ' αυτό το πουλί απάντησε: «Οι άνθρωποι σήμερα έχουν μάθει να πυροβολούν χωρίς να αποτυγχάνουν και έτσι έχω μάθει να πετώ χωρίς να κουρνιάζω»⁶⁸⁰. Ένω στην συνέχεια υποστηρίζει ότι: «Ο κόσμος είναι σαν μια Μάσκα που χορεύει. Εάν θέλεις να τον δείς καλά δεν πρέπει να κάθεται σ' ένα μέρος»⁶⁸¹. Αυτή

⁶⁷⁷ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 462

⁶⁷⁸ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 394

⁶⁷⁹ Βλ. Abiola Irele, Ezeulu as World Historical Figure στο: The Responsible Critic: Essays on African Literature in Honor of Professor Benn Obumelu (Isidore Diala, ed.), Africa World Press, New Jersey, 2006, 97, 97.

⁶⁸⁰ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 333

⁶⁸¹ Chinua Achebe, Arrow of God στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, 287, 334

η φράση, η οποία είναι ίσως και η σπουδαιότερη του βιβλίου, χρησιμοποιείται από τον Ezeulu προκειμένου να εξηγήσει στον γιό του γιατί θα πρέπει να πάει σε ιεραποστολικό σχολείο. Ο Ezeulu ήταν ένα πρόσωπο που δεν έχαιρε της απόλυτης αποδοχής της φυλής του, ενώ ταυτόχρονα δεν τέθηκε και υπέρ του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Η θέση του «εντός και μεταξύ» (in-between)⁶⁸² του αφρικανικού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού είναι που τον καθιστά και ένα παράδειγμα υβριδικής ταυτότητας.

Στο τέλος του βιβλίου, οι αναγνώστες γίνονται μάρτυρες της κατάρρευσης του Ezeulu. Η σύγκρουσή του με την κοινότητά του κλιμακώνεται όταν η «πιστή τήρηση των κανόνων του θεού Ulu» ήταν έτοιμη να θέσει σε κίνδυνο την παραγωγή των αγαθών της. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, ο Ezeulu μεταφέρει το μήνυμα που ο ίδιος πιστεύει ότι είναι το μήνυμα της θεότητας που υπηρετεί⁶⁸³, ενώ επί της ουσίας δεν πρόκειται παρά για το δικό του. Ερμηνεύει την δική του βούληση σαν την βούληση του θεού Ulu. Ανακύπτει έτσι, ευλόγως το ερώτημα που συνδέεται με τον τίτλο του βιβλίου: ποιός είναι το βέλος στο χέρι ποιού; Ενώ, ο Ezeulu, ως ιερωμένος του θεού Ulu, θα μπορούσε να παρομοιαστεί με βέλος στα χέρια του, φαίνεται ότι ο θεός καθίσταται βέλος στα χέρια του Ezeulu.

Συνεπεία της άτεγκτης συμπεριφοράς του, φαίνεται ότι πολλά από τα μέλη της φυλής του αποφασίζουν να αγνοήσουν τις κατευθύνσεις που αυτός είχε θέσει και ασπάζονται τον χριστιανισμό. Ο προσηλυτισμός των κατοίκων του χωριού του στον χριστιανισμό παρουσιάζεται ως φυσικό επακόλουθο της στάσης του Ezeulu. Ενώ, ο ίδιος υπομένει τις συνέπειες της αδιαλλαξίας του. Επισημαίνεται ότι η απομάκρυνση των κατοίκων του χωριού από τον θεό στον οποίο πίστευαν ήταν και ο μεγαλύτερος φόβος που είχε ο Ezeulu.

Παρατηρείται ότι και στα τρία έργα του ο Achebe αποτυπώνει σχεδόν χωρίς να παίρνει θέση την επαφή του αφρικανικού πολιτισμού με τον ευρωπαϊκό κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας, από την σκοπιά των απλών ανθρώπων. Δεν εκθειάζει τον πολιτισμό και το δίκαιο της φυλής του. Είναι ενήμερος για τις αδυναμίες τους. Όπως επισημαίνεται, ο Achebe γνωρίζει καλά την «δύναμη της παραδοσιακής κοινωνίας των Igbo καθώς και τις αδυναμίες της, και η ποιότητα της πρόζας του αντικατοπτρίζει την αμφισημία του οράματός του, κρατά επιδέξια την ισορροπία ανάμεσα στον θαυμασμό και σε μια ευγενή παρωδία»⁶⁸⁴.

Αυτό που απασχολούσε περισσότερο τον Achebe και με το οποίο καταπιάστηκε στα έργα του ήταν: α. η υπαρξιακή πρόκληση της αποικιοκρατίας κυρίως για τους

⁶⁸² Βλ. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London, New York, 2012, 19.

⁶⁸³ Adeleke Adeeko, *Contests of Text and Context in Chinua Achebe's Arrow of God*, 23 *A Review of International English Literature* 1992, 7, 16

⁶⁸⁴ Eustace Palmer, *An Introduction to the African Novel*, Heinemann, London, 1976, 64

Αφρικανούς αλλά και για τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες καθώς και β. η ανεύρεση κάποιων σημείων επικοινωνίας ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς.

Όλοι οι χαρακτήρες των μυθιστορημάτων του -τόσο οι Ευρωπαίοι όσο και οι Αφρικανοί- αποτελούν αντιπροσώπους των δύο πολιτισμών. Καθένας από τους δύο πολιτισμούς στα μυθιστορήματα του Achebe αντιπροσωπεύεται από περισσότερους ανθρώπους με διαφορετικά χαρακτηριστικά και στάση. Καθένας από τους Ευρωπαίους αντικατοπτρίζει και μια διαφορετική στάση εκ μέρους των αποικιοκρατών. Ενώ, καθένας από τους Αφρικανούς παρουσιάζει από μια διαφορετική σκοπιά την επιρροή της αποικιοκρατίας στην ψυχοσύνθεση των Αφρικανών.

Ο Achebe, ωστόσο, στα έργα του δεν μένει καθηλωμένος σε μια μοιρολατρική αποτύπωση του αντικτύπου της αποικιοκρατίας στους Αφρικανούς και στις αφρικανικές παραδόσεις. Με το βλέμμα του στραμμένο προς το μέλλον διερευνά, επίσης, και την πιθανότητα ενός διαλόγου ανάμεσα στον αφρικανικό και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Το σημείο πάνω στο οποίο εργάζεται είναι εκείνο του συμβιβασμού. Το πνεύμα που χαρακτηρίζει την γραφή του Achebe στην τριλογία του είναι ένα πνεύμα προβληματισμού όσον αφορά το μέλλον αλλά παράλληλα και ρεαλισμού ως προς αυτό. Γι' αυτό έχει λεχθεί ότι τα μυθιστορήματά του τα διακρίνει μια ατμόσφαιρα ανησυχίας αλλά όχι απόγνωσης⁶⁸⁵.

Γ. Η διαμόρφωση των δικαίων των αφρικανικών κρατών από την περίοδο της ανεξαρτησίας και έπειτα. Ποιός είναι ο ρόλος των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων στην σύγχρονη αφρικανική δικαιοκή πρακτική;

Μέχρι την δεκαετία του 1950, μόνο η Λιβερία (1822), η Αιθιοπία (1853) και η Ένωση της Νότιας Αφρικής (1931) ήταν τα μόνα ανεξάρτητα αφρικανικά κράτη της υποσαχάριας Αφρικής. Η ανεξαρτητοποίηση της Γκάνας το 1957 ήταν εκείνη που ενθάρρυνε και τα άλλα αφρικανικά κράτη να διεκδικήσουν την ανεξαρτησία τους. Μέχρι το 1977, η πλειονότητα των αφρικανικών κρατών είχε κερδίσει την ανεξαρτησία της από τις πρώην αποικιακές δυνάμεις. Παρά το γεγονός ότι η ανεξαρτησία συνοδεύθηκε από μεγαλόπνοα οράματα, δεν απετέλεσε επί της ουσίας παρά μια διαδικασία μεταφοράς της διοίκησης των αφρικανικών κρατών από τις ξένες ευρωπαϊκές δυνάμεις στους Αφρικανούς εθνικιστές, ενώ παράλληλα τα αφρικανικά κράτη συνέχισαν να εξαρτώνται από τις πρώην μητροπόλεις τους⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ Βλ. Jago Morrison, Tradition and Modern in Chinua Achebe's African Trilogy, 49 Research in African Literatures 2018, 14, 26.

⁶⁸⁶ Όπως είχε υποστηρίξει ο δεύτερος και τελευταίος πρωθυπουργός της Ομοσπονδίας της Ροδεσίας (Rhodesia) και της Nyasaland -σημερινή Ζιμπάμπουε και Μαλάουι αντίστοιχα: «η πολιτική ανεξαρτησία που έχει γίνει αισθητή σε πολλούς τομείς είναι η σκιά και όχι η ουσία της ανεξαρτησίας. Μόνο λίγα από τα ανεξάρτητα αφρικανικά κράτη είναι ικανά να διατηρήσουν το σημερινό τους επίπεδο -πόσο μάλλον να το βελτιώσουν- χωρίς την ουσιαστική βοήθεια» των πρώην μητροπόλεών τους. Παρατίθεται στο: Roy Welensky, The United Nations and Colonialism in Africa, 354 The Annals of the American Academy of Political and Social Science 1964, 145, 147.

α. Μετάβαση από την αποικιοκρατία στην ανεξαρτησία. Δικαιικά ζητήματα

I. Ο ρόλος των Συνταγμάτων στην ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών και έπειτα

Η ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών ήταν μια μακρά και κοπιώδης διαδικασία. Οι Ευρωπαίοι αποικιοκράτες δεν ήταν διατεθειμένοι να απομακρυνθούν εύκολα από τις αποικίες τους. Όμως, τόσο ο αντίκτυπος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου όσο και οι εσωτερικές πιέσεις τους ανάγκασαν να πάρουν τον δρόμο της επιστροφής.

Ως προαπαιτούμενο για την αποχώρησή τους από τις αποικίες τους, έθεσαν την διαμόρφωση σύγχρονων Συνταγμάτων σ' αυτές. Οι Αφρικανοί ηγέτες, οι οποίοι διαπραγματεύονταν την ανεξαρτησία, συμφώνησαν περί της αναγκαιότητας θέσπισης Συνταγμάτων. Η διαμόρφωση Συνταγμάτων σύμφωνα μ' αυτούς, ήταν απαραίτητη προκειμένου να διευκολυνθεί η εθνική ενσωμάτωση δεδομένης της ισχυρής εθνικής ποικιλομορφίας από την οποία χαρακτηρίζονταν τα αφρικανικά κράτη. Ταυτόχρονα, τα Συντάγματα θα αποτελούσαν εχέγγυο για την εδραίωση και τον εκσυγχρονισμό των ανεξάρτητων πλέον αφρικανικών κρατών. Επισημαίνεται ότι το Σύνταγμα -ως ένα σύνολο κανόνων που θέτει περιορισμούς στην δράση τόσο των κυβερνώντων όσο και των κυβερνωμένων- θεωρείται παραδοσιακά συνακόλουθο του σύγχρονου κράτους και σύμβολο της εθνικής ανεξαρτησίας και περηφάνιας. Υποστηρίζεται μάλιστα, ότι θεμελιώνεται στην Βεσφαλιανή έννοια του κυρίαρχου κράτους⁶⁸⁷.

Η θέσπιση ενός συνταγματικού πλαισίου στα αφρικανικά κράτη, στο πρότυπο εκείνων των μητροπόλεων, θεωρήθηκε μια πράξη κεφαλαίωδους σημασίας για την αποχώρηση των αποικιοκρατών. Οι αγγλικές αποικίες υποχρεώθηκαν προκειμένου να αποκτήσουν την ανεξαρτησία τους να υιοθετήσουν Συντάγματα στα οποία να προβλέπεται ο «κοινοβουλευτισμός τύπου Westminster», κυβερνητικό σύστημα που έδινε μεγάλη εξουσία στον εκάστοτε πρωθυπουργό⁶⁸⁸. Οι γαλλικές αποικίες υποχρεώθηκαν να θέσουν ως πρότυπο για την διαμόρφωση των Συνταγμάτων τους, το Σύνταγμα της Πέμπτης Γαλλικής Δημοκρατίας, το οποίο καθιέρωνε ένα ισχυρό «προεδρικό καθεστώς». Τα «Συντάγματα της Ανεξαρτησίας», όπως αυτά έμειναν γνωστά, προέβλεπαν ότι οι ισχύοντες νόμοι -που είχαν θεσπίσει οι αποικιοκράτες στις αποικίες τους- θα παρέμεναν σε ισχύ και θα εφαρμόζονταν στα αφρικανικά κράτη μέχρι αυτοί να ακυρωθούν με την θέσπιση νέων νόμων⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ Βλ. Charles Manga Fombad, *Internationalization of Constitutional Law and Constitutionalism in Africa*, 60 *The American Journal of Comparative Law* 2012, 439, 441.

⁶⁸⁸ Η Αγγλία, σε αντίθεση με σχεδόν κάθε άλλη κοινοβουλευτική δημοκρατία, δεν διαθέτει ένα ενιαίο, γραπτό Σύνταγμα. Υπάρχουν σ' αυτήν διάφορα κείμενα στα οποία βρίσκονται όλα όσα αποτελούν σε άλλες χώρες αντικείμενο των Συνταγμάτων όπως: η Magna Carta του 1215, η Αναφορά περί Δικαιωμάτων του 1628, το Καταστατικό των Δικαιωμάτων του 1689, ο Νόμος περί Διακανονισμών του 1701, οι Κοινοβουλευτικοί Νόμοι του 1911 και 1949 και ο Νόμος περί Αντιπροσώπευσης του λαού του 1969.

⁶⁸⁹ Βλ. Antony N. Allott, *Law in the New Africa*, 66 *African Affairs* 1967, 55, 57.

Οι νέοι ηγέτες των αφρικανικών κρατών -με το πρόσχημα ότι τα δυτικά συνταγματικά πρότυπα ήταν ξένα και δεν μπορούσαν να ριζώσουν στην Αφρική- προβαίνουν πολύ σύντομα σε τροποποιήσεις των εν λόγω Συντάγμάτων. Χρησιμοποίησαν έντονα το τέχνασμα της «αφρικανοποίησης» του Συντάγματος αλλά και του δικαίου εν γένει. Ο πρωθυπουργός της Τανγκανίκας⁶⁹⁰, Julius Nyerere είχε αναφέρει σχετικά ότι: «οι θεσμοί μιας δημοκρατικής κυβέρνησης θα πρέπει να αντικατοπτρίζουν τον εθνικό πολιτισμό και τις εθνικές φιλοδοξίες, της χώρας στην οποία λειτουργούν»⁶⁹¹. Τα αναθεωρημένα Συντάγματα έδωσαν πολύ μεγάλη εκτελεστική και νομοθετική εξουσία στους νέους ηγέτες και εγκαθίδρυσαν το «μονοκομματικό σύστημα». Το μονοκομματικό σύστημα προβλήθηκε ως κοντινότερο στις πολιτικές πεποιθήσεις των Αφρικανών. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι οι μονοκομματικές κυβερνήσεις λάμβαναν σημαντική υποστήριξη από τα δυτικά κράτη -συμπεριλαμβανομένων και των Η.Π.Α.

Στην μετα-αποικιακή περίοδο, σύμφωνα με μια άποψη τα Συντάγματα χρησιμοποιήθηκαν από τους Αφρικανούς εθνικιστές προκειμένου αυτοί να διατηρήσουν και να επεκτείνουν την εξουσία τους. Είναι γεγονός ότι τα Συντάγματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να προωθηθούν είτε αρνητικοί είτε θετικοί σκοποί, υπό αυτή την άποψη όλα εξαρτώνται από τις διαθέσεις και τα ιδεολογικά συμφέροντα εκείνων που έχουν τον έλεγχο της κρατικής εξουσίας⁶⁹². Οι Αφρικανοί εθνικιστές διάβρωσαν τις συνταγματικές προοπτικές τροποποιώντας τα Συντάγματα προκειμένου να ικανοποιήσουν τις δικές τους επιθυμίες και ανάγκες.

II. Η διατήρηση των αποικιακών συνόρων και του «εισαγόμενου» κράτους-έθνους στην Αφρική

Τα ανεξάρτητα πλέον αφρικανικά κράτη διατήρησαν τα σύνορά τους, όπως αυτά είχαν διαμορφωθεί από τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες, καθώς και την πολιτική δομή του κράτους-έθνους που είχε «εισαχθεί» από τους ίδιους. Η πολιτική οντότητα του εθνικού κράτους επιχειρήθηκε να εισαχθεί στην Αφρική κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας. Σημειώνεται ωστόσο ότι η πολιτική πραγματικότητα της Αφρικής ήταν πολύ διαφορετική από το ιδεολογικό πρότυπο που ελήφθη από την Ευρώπη. Παρότι οι Ευρωπαίοι εισήγαγαν την πολιτική δομή του κράτους-έθνους, τα αφρικανικά κράτη δεν χαρακτηρίζονταν από μια εθνική ενότητα. Η επιβολή του κράτους-έθνους κατά την

⁶⁹⁰ Η Τανγκανίκα κέρδισε την ανεξαρτησία της από τους Βρετανούς στις 9 Δεκεμβρίου του 1962. Δύο χρόνια αργότερα και πιο συγκεκριμένα στις 26 Απριλίου του 1964 ενώνεται με την Λαϊκή Δημοκρατία της Ζανζιβάρης. Το κράτος το οποίο προέκυψε από την ένωση ονομάστηκε αρχικά Ηνωμένη Δημοκρατία της Τανγκανίκας και της Ζανζιβάρης, ενώ στην συνέχεια μετονομάστηκε σε Ηνωμένη Δημοκρατία της Τανζανίας.

⁶⁹¹ Απόσπασμα από την ομιλία του Julius Nyerere στην εθνική συγκέντρωση της 8ης Ιουνίου, 1965. Παρατίθεται στο: Yash P. Ghai, *Constitutions and the Political Order in East Africa*, 21 *The International and Comparative Law Quarterly* 1972, 403, 415, υποσημείωση 14.

⁶⁹² Βλ. Eghosa Osaghae, *Ethnicity, the State and Constitutionalism in Africa: Preliminary Observations* στο: *Constitutionalism and Society in Africa* (Okon Akiba, ed.), Ashgate, Aldershot, Burlington, 2004, 95, 98.

αποικιοκρατία «βαλκανοποίησε» την Αφρική σε ανιστορικές ενότητες⁶⁹³, παραμορφώνοντας μόνιμα τις προϋπάρχουσες εθνότητες. Κατόπιν των παρεμβάσεων των αποικιοκρατών, κάποια αφρικανικά κράτη αποτελούνταν πλέον από περισσότερα έθνη. Κάποια άλλα αποτελούσαν τεμάχιο ενός μεγαλύτερου έθνους. Ενώ ταυτόχρονα κάποιες εθνότητες διαχωρίστηκαν ανάμεσα σε δύο ή πλείονα κράτη⁶⁹⁴. Στην υποσαχάρια Αφρική μόνο τέσσερα κράτη είναι μονο-εθνικά: η Σομαλία, το Λεσότο, η Μποτσουάνα και η Ζουαζιλάνδη, τα οποία από κοινού δεν αντιπροσωπεύουν παρά λίγο παραπάνω από το 1% του συνολικού πληθυσμού της Αφρικής⁶⁹⁵.

Γίνεται αντιληπτό ότι τα αποικιακά σύνορα ήταν αυθαίρετα⁶⁹⁶, δεν ήταν παρά αποτέλεσμα «ιστορικών ατυχημάτων». Χαράχθηκαν από τους Ευρωπαίους χωρίς να λάβουν υπόψη τους ούτε την αφρικανική οπτική ούτε τις αφρικανικές κοινωνίες. Βασίζονταν σε μια ολοκληρωτική περιφρόνηση και απουσία σεβασμού προς τις προϋπάρχουσες κοινωνίες. Επρόκειτο για σύνορα, τα οποία, όπως έχει λεχθεί, χαράχθηκαν με μια «άθλια ελαφρότητα» (*légèreté insolente*)⁶⁹⁷. Έχει υποστηριχθεί ότι δεν συνιστούν παρά μια «διπλωματική σφαγή» (*boucherie diplomatique*)⁶⁹⁸. Άλλωστε, όπως έχει τονισθεί, ο αποικιακός κανόνας δεν θα μπορούσε να νοηθεί χωρίς μια γεωγραφική επανακάλυψη και αναμόρφωση των κοινωνικών μορφωμάτων που προϋπήρχαν⁶⁹⁹.

Οι Αφρικανοί θεωρούσαν ότι αποτελούσαν μια εκδήλωση έλλειψης σεβασμού προς την αφρικανική αυθεντικότητα εκ μέρους των Ευρωπαίων. Δεδομένου τούτου, όμως, ερωτάται: γιατί οι νέες αφρικανικές κυβερνήσεις δεν τα ανέτρεψαν; Κατά πρώτο λόγο, τα αυθαίρετα γεωγραφικά σύνορα που είχαν διαμορφωθεί κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας ήταν δύσκολο να τεθούν εν αμφιβόλω χωρίς γενικές αναταραχές⁷⁰⁰.

⁶⁹³ Βλ. Makau wa Mutua, *Conflicting Conceptions of Human Rights: Rethinking the Post-Colonial State*, 89 *American Society of International Law Proceedings* 1995, 487, 487.

⁶⁹⁴ Επί παραδείγματι, η φυλή των Maasai διαιρέθηκε ανάμεσα στην Κένυα και την Τανζανία και η φυλή των Ewe ανάμεσα στο Τόγκο και την Γκάνα, βλ. Ian Brownlie, *African Boundaries. A Legal and Diplomatic Encyclopaedia*, C. Hurst and Company, London & University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1979, 277, 938.

⁶⁹⁵ Βλ. Marianne Cornevin, *Histoire de l' Afrique Contemporaine. De la Deuxième Guerre mondiale à nos jours*, Payot, Paris, 1978, 304.

⁶⁹⁶ Έχει λεχθεί ότι τα σύνορα όλων των κρατών είναι τεχνητά. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι είναι όλα και αυθαίρετα. Τα ευρωπαϊκά σύνορα καθορίστηκαν από τους ίδιους τους Ευρωπαίους και γι' αυτό, αν και τεχνητά, δεν θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως αυθαίρετα. Τα σύνορα των αφρικανικών κρατών χαράχθηκαν από τους Ευρωπαίους και όχι από τους Αφρικανούς, σύμφωνα με κριτήρια και συμφέροντα εντελώς ξένα στους τελευταίους, βλ. Yves Person, *L' État-Nation et l' Afrique*, 68 *Revue française d' histoire d' Outre Mer* 1981, 274, 274.

⁶⁹⁷ Yves Person, *L' Afrique Noire et ses frontières*, 80 *Revue française d' études politiques africaines* 1972, 18, 18

⁶⁹⁸ Hubert Deschamps, *La Corne de l' Afrique. Peuples et frontières*, 54 *Revue française d' études politiques africaines (ou le Mois en Afrique)* 1978, 25, 28-9

⁶⁹⁹ Βλ. Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Polity Press, Cambridge, 1994, 33 επ..

⁷⁰⁰ Βλ. François Borella, *Les regroupements d' États dans l' Afrique indépendante*, 7 *Annuaire français de droit international* 1961, 787, 788. Η διατήρηση των αποικιακών συνόρων θεωρήθηκε η καταλληλότερη επιλογή για την αποτροπή ενδεχόμενων συγκρούσεων ανάμεσα στις αφρικανικές φυλές, βλ. Robert Cornevin, *Questions nationales et frontières coloniales*, 68 *Revue française d' histoire d' Outre-Mer* 1981, 251, 262.

Κατά δεύτερο λόγο, οι νέοι ηγέτες θεωρούσαν ότι τους προστάτευαν από την «συνεχή απειλή των πολλών κεντρόφυγων δυνάμεων που τα βαθιά διαιρεμένα νέα κράτη είχαν κληρονομήσει κατά την ανεξαρτητοποίησή τους»⁷⁰¹. Κατά τρίτο λόγο, οι αποικιοκράτες είχαν θέσει ως προαπαιτούμενο για την αποχώρησή τους από τις αποικίες τους τον σεβασμό της διεθνούς νομικής αρχής *uti possidetis juris*, η οποία προέβλεπε το αμετάβλητο των αποικιακών συνόρων.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι τόσο η αρχή του *uti possidetis juris* όσο και η πολιτική δομή του κράτους-εθνούς αποτελούν δύο δυτικές κατασκευές. Η υποχρέωση των Αφρικανών να διατηρήσουν τα αποικιακά σύνορα και το πολιτικό μόρφωμα του εθνικού κράτους καταδεικνύει το γεγονός ότι η ανεξαρτητοποίησή τους εξαρτιόταν άμεσα από την συμμόρφωσή τους με τα δυτικά νομικά και πολιτικά πρότυπα⁷⁰². Όσον αφορά την αρχή του *uti possidetis juris* έχει υποστηριχτεί ότι θα πρέπει να εγκαταλειφθεί καθώς αποτελεί ένα εργαλείο το οποίο λανθασμένα συνέδεσε την αποαποίκιση των αφρικανικών κρατών με την απελευθέρωση των Αφρικανών. Με την εφαρμογή της εν λόγω αρχής συνεχίστηκε η άρνηση της ελευθερίας χιλιάδων Αφρικανών⁷⁰³.

Τα αφρικανικά κράτη -από την ανεξαρτητοποίησή τους και έπειτα- έχουν κατά καιρούς χαρακτηριστεί ως «αδύναμα» (weak), «εύθραυστα» (fragile), «αποτυχημένα» (failed)⁷⁰⁴. Η «αδυναμία», το «εύθραυστο», η «αποτυχία» των αφρικανικών κρατών μετριώνται με τα πρότυπα των δυτικών κρατικών υπηρεσιών⁷⁰⁵. Υπό τους όρους της πολιτικής νεωτερικότητας, το κράτος έχει πράγματι αποτύχει στην σύγχρονη Αφρική⁷⁰⁶. Η αδυναμία εδραίωσης ωστόσο του κράτους-έθνους στην Αφρική δεν οφείλεται σε κάποια ανεπάρκεια των αφρικανικών κοινωνιών. Οφείλεται στο γεγονός ότι η διαμόρφωση κρατών δεν έλαβε υπόψη της την αφρικανική πραγματικότητα. Το κράτος-έθνος επιβλήθηκε στην Αφρική. Δεν προέκυψε φυσικά, από τις ανάγκες των ανθρώπων⁷⁰⁷. Έτσι, η αδυναμία και η ανικανότητα των αφρικανικών κρατών να

⁷⁰¹ Jeffrey Herbst, *The Creation and Maintenance of National Boundaries in Africa*, 43 *International Organization* 1989, 673, 676

⁷⁰² Βλ. Alpana Roy, *Postcolonial Theory and Law: A Critical Introduction*, 29 *Adelaide Law Review* 2008, 315, 335.

⁷⁰³ Βλ. Makau wa Mutua, *Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry*, 16 *Michigan Journal of International Law* 1995, 1113, 1175.

⁷⁰⁴ Βλ. Rosa Ehrenreich Brooks, *Failed States, or the State as Failure*, 72 *The University of Chicago Law Review* 2005, 1159, 1161, Robert H. Jackson, Carl G. Rosberg, *Why Africa's Weak States Persist: the empirical and the juridical in statehood*, 35 *World Politics* 1982, 1, 1 επ., Eghosa Osaghae, *Fragile States*, 17 *Development in Practice* 2007, 691, 691 επ., Timothy Besley, Torsten Persson, *Fragile States and Development Policy*, 9 *Journal of the European Economic Association*, 2011, 371, 372 επ..

⁷⁰⁵ Βλ. Bruce Baker, *Justice and Security Architecture in Africa. The Plans, the Bricks, the Purse and the Builder*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 24, 31.

⁷⁰⁶ Βλ. Jokin Alberdi Bidaguren, Daniel Nina Estrella, *Governability and Forms of Popular Justice in the New South Africa and Mozambique. Community Courts and Vigilantism*, 47 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2002, 113, 117.

⁷⁰⁷ Το «κράτος-έθνος» είναι ένα πολιτικό μόρφωμα, που γεννήθηκε στην δυτική Ευρώπη τον 17^ο αιώνα μετά από δύο ή τρεις αιώνες ζυμώσεων. Με την εδαφική τους επέκταση, τα ευρωπαϊκά κράτη το μετέφεραν σε όλο τον κόσμο. Δεν επρόκειτο όμως για μια φυσική διαδικασία, βλ. Yves Person, *L'État-Nation et l'Afrique*, 68 *Revue française d'histoire d'Outre Mer* 1981, 274, 274. Θεωρείται

ανταποκριθούν στις απαιτήσεις που τους έχουν τεθεί δεν είναι ούτε δομική ούτε συγκυριακή. Είναι εγγενής της κρίσης του εισαγόμενου μοντέλου⁷⁰⁸.

Οι ως άνω περιγραφές αποτυγχάνουν να αποτυπώσουν τα αφρικανικά κράτη, όπως αυτά πράγματι είναι. Είναι ελλειμματικές και τα αποτυπώνουν σαν να μην έχουν μια δική τους ταυτότητα. Έχει λεχθεί σχετικά ότι τέτοιες περιγραφές «περιορίζονται συχνά στο να ενοχοποιούν την μη προσαρμογή των πολιτικών μηχανισμών που εισήχθησαν από την αποικιοκρατία και αναπαρήχθησαν και μετά απ' αυτήν. ... (Υπάρχει, ωστόσο,) μια αυξανόμενη συνειδητοποίηση ότι αυτά τα χαρακτηριστικά στοιχεία του κράτους που μπορεί να θεωρούνται σημάδια αποτυχίας ή αδυναμίας του μπορεί στην πραγματικότητα να είναι αυτά που καθιστούν πιθανό έναν νοηματοδοτημένο κοινωνικό έλεγχο»⁷⁰⁹.

Παρόλο που ένα κράτος το οποίο βασίζεται και σε ανεπίσημους θεσμούς μπορεί να φαίνεται θεσμικά και εκτελεστικά αδύναμο, «αυτή η ίδια η αδυναμία μπορεί να γίνει μια δύναμη γι' αυτό καθώς κερδίζει νομιμότητα στα μάτια των ανθρώπων δεδομένου ότι δεν προσπαθεί να επιβάλλει την εξουσία του στους τοπικούς θεσμούς»⁷¹⁰.

Θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι τα αφρικανικά κράτη παρά τις προθέσεις των αποικιοκρατών δεν απετέλεσαν ποτέ «κράτη-έθνη». Στην Αφρική δεν υπήρχε και δεν υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στην ενότητα του κράτους και στην ενότητα του έθνους. Κάθε κράτος απετελείτο και αποτελείται από περισσότερα έθνη. Στο πλαίσιο αυτό, έχουν προταθεί άλλοι προσδιορισμοί τους που λαμβάνουν υπόψη την ποικιλομορφία από την οποία χαρακτηρίζονται. Έτσι, γίνεται αναφορά στο αφρικανικό κράτος ως «πολυεθνικό κράτος» (l'État multinational/multiethnique)⁷¹¹ ή ως «ετερογενές κράτος» (heterogenous state)⁷¹².

Οι Αφρικανοί εθνικιστές που διαδέχθηκαν τους αποικιοκράτες στην διακυβέρνηση των αφρικανικών κρατών γνωρίζοντας ότι αυτά αποτελούνταν από περισσότερες εθνότητες, θεώρησαν καθήκον τους να διαμορφώσουν σ'αυτά μια ενιαία εθνική ταυτότητα προκειμένου να τα βοηθήσουν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του

ανεφάρμοστο στα περισσότερα μη ευρωπαϊκά εδάφη. Το έθνος και το κράτος μπορεί να συμπίπτουν, αλλά συχνά αυτό δεν συμβαίνει, βλ. Peter Skalnik, On the Inadequacy of the Concept of the "Traditional State". Illustrated with Ethnographic Material on Nanun, Ghana, 25-26 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1987, 301, 301.

⁷⁰⁸ Tshiyembe Mwayila, L' État multinational ou l' État multiethnique: nouvel acteur de la coopération internationale, 66 *Politique Africaine* 1997, 140, 141

⁷⁰⁹ Jeffrey Adam Sachs, "Native Courts" and the Limits of the Law in Colonial Sudan: Ambiguity as Strategy, 38 *Law and Social Inquiry* 2013, 973, 975

⁷¹⁰ Volker M. Boege, Anne Brown, Kevin P. Clements, Anna Nolan, Hybrid Political Orders, Not Fragile States, 21 *Peace Review* 2009, 13, 20

⁷¹¹ Mwayila Tshiyembé, L' État multinational ou l' État multiethnique: nouvel acteur de la coopération internationale, 66 *Politique Africaine* 1997, 140, 140 επ.

⁷¹² Boaventura de Sousa Santos, The Heterogenous State and Legal Pluralism in Mozambique, 40 *Law and Society Review* 2006, 39, 39

εισαγόμενου πολιτικού μοντέλου. Πώς, όμως, θα μπορούσε να διαμορφωθεί αυτή η εθνική ενότητα;

III. Η ενοποίηση του δικαίου προς τον σκοπό διαμόρφωσης εθνικής ενότητας

Η ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών άλλαξε τα έως τότε δεδομένα. Νέα ζητήματα και προτεραιότητες ήρθαν στην επιφάνεια. Ένας χώρος ο οποίος θα έπρεπε να εξεταστεί ήταν και αυτός του δικαίου. Ποιό δίκαιο θα ακολουθείτο πλέον; Μπορεί τα αποικιακά δίκαια να συνέχιζαν να εφαρμόζονται, ωστόσο το ερώτημα ήταν για πόσο. Τα νεοσύστατα αφρικανικά κράτη έπρεπε να υιοθετήσουν την δική τους δικαιοσύνη έκφραση.

Προτεραιότητα των Αφρικανών ηγετών, όπως ελέχθη, ήταν η διαμόρφωση μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας στο εσωτερικό των αφρικανικών κρατών. Όπως είχε αναφερθεί συγκεκριμένα, «δεδομένης της επιθυμίας (διαμόρφωσης) μιας συνειδητής εθνικής κατεύθυνσης (στα αφρικανικά κράτη), η σταδιακή ενοποίηση (του δικαίου τους)... ήταν ζήτημα χρόνου»⁷¹³. Η ενοποίηση του δικαίου θεωρήθηκε ότι ήταν το μέσο που θα επέτρεπε στις ποικίλες αφρικανικές εθνότητες να συγχωνευτούν σε μία προκειμένου να οδηγηθούν προς ένα κοινό πεπρωμένο.

Η διαμόρφωση ενός ενιαίου εθνικού δικαίου σε κάθε αφρικανικό κράτος δεν θα ήταν μια απλή διαδικασία. Τα περισσότερα αφρικανικά κράτη είχαν εθνικά και πολιτιστικά ετερογενείς πληθυσμούς, οι οποίοι παρά τις αλλαγές που είχαν επισυμβεί κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας, εξακολουθούσαν να διέπονται σε μεγάλο βαθμό από τα δικά τους αυτόχθονα δίκαια.

Το πρώτο και κυριότερο ζήτημα που ετέθη ήταν το εξής: σε τι θα βασίζονταν τα εθνικά δίκαια που θα θεσπίζονταν στα αφρικανικά κράτη; Είναι γεγονός ότι μετά την ανεξαρτητοποίησή τους τα αφρικανικά κράτη βρέθηκαν εν γένει ανάμεσα σε δύο «αντίρροπες δυνάμεις» · εκφράστηκε συντοχρόνως η επιθυμία του εκσυγχρονισμού τους ακολουθώντας τα δυτικά πρότυπα αλλά και η επιθυμία επιστροφής στους αφρικανικούς θεσμούς. Οι δυνάμεις αυτές αποτυπώθηκαν και στον χώρο του δικαίου. Εκφράστηκε έτσι, από την μία πλευρά, η επιθυμία εκσυγχρονισμού των νομικών συστημάτων μέσω της υιοθέτησης δυτικών δικαιοσύνη λύσεων. Ενώ, από την άλλη πλευρά, υπήρχε και μια βούληση άντλησης έμπνευσης για την διαμόρφωση των δικαίων τους από τις αφρικανικές νομικές παραδόσεις. Πιο συγκεκριμένα, ο πρώτος πρωθυπουργός και πρόεδρος της ανεξάρτητης Γκάνας, Kwame Nkrumah αναφέρθηκε στην σημασία της νομικής παράδοσης της (δυτικής) Αφρικής και υποστήριξε την «αφρικανοποίηση» (africanisation) του δικαίου της Γκάνας. Ομοίως, η επιτροπή κωδικοποίησης του δικαίου στην Σενεγάλη -λαμβάνοντας υπόψη την ιδέα του

⁷¹³ Taslim Olawale Elias, *Law in a Developing society*, Inaugural Lecture Series, Lagos, 1973, 140

προέδρου της χώρας Léopold Sédar Senghor περί της Νεγρότητας (Négritude)⁷¹⁴- επιθυμούσε να ενσωματώσει κανόνες των αυτόχθονων σενεγαλέζικων δικαίων στο σχέδιο του αστικού της κώδικα⁷¹⁵.

Ο δρόμος που θα ακολουθείτο αποφασίσθηκε από τους νέους ηγέτες των αφρικανικών κρατών. Φαινομενικά, θεωρήθηκε ότι αυτοί κατάφεραν να συνδυάσουν αυτές τις δύο δυνάμεις επιλέγοντας τον εκσυγχρονισμό του νομικού συστήματος με την παράλληλη μελέτη και λήψη υπόψη και των αυτόχθονων νομικών παραδόσεων⁷¹⁶. Σύντομα ωστόσο -μέχρι την δεκαετία του 1970- έγινε αντιληπτό ότι η αναβίωση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων δεν ήταν μάλλον μέσα στις προτεραιότητες των Αφρικανών ηγετών⁷¹⁷.

Τα περισσότερα αφρικανικά κράτη επέλεξαν να διαμορφώσουν τα νομικά τους συστήματα σύμφωνα με τα δυτικά δίκαια. Το τέλος της αποικιακής περιόδου φαίνεται ότι δεν έφερε το τέλος και του «εισαγόμενου» δικαίου. Ο René David είχε μάλλον προβλέψει σωστά ότι «δεν θα ετίθετο ζήτημα εγκατάλειψης του δυτικού δικαίου που πριν από την ανεξαρτησία είχε γίνει το κοινό τους δίκαιο»⁷¹⁸. Οι Αφρικανοί εθνικιστές που διαπραγματεύτηκαν την ανεξαρτησία και διαδέχτηκαν τους αποικιοκράτες στην διακυβέρνηση είχαν συμφέρον στην συνέχιση του συγκεκριμένου θεσμικού συστήματος. Κατά την διαδικασία των διαπραγματεύσεων, είχαν γίνει ειδήμονες στους θεσμούς των ευρωπαϊκών δικαίων. Υποστηρίζεται μάλιστα, ότι τα ευρωπαϊκά δίκαια με την έμφαση που δίνουν στο άτομο, ήταν εκείνα που οδήγησαν στην αφύπνιση των Αφρικανών και στην δημιουργία αυτών των αφρικανικών ελίτ που επάνδρωσαν τις εθνικιστικές οργανώσεις⁷¹⁹. Ήταν αναμενόμενο έτσι, για τους Αφρικανούς ηγέτες να επιλέξουν να ακολουθήσουν ένα σύστημα το οποίο ήδη γνώριζαν από το να δημιουργήσουν ένα νέο. Παράλληλα, πίστευαν ότι οι δυτικές περί δικαίου αντιλήψεις θα αποτελούσαν εχέγγυο για τον εκσυγχρονισμό των αφρικανικών κρατών. Οι Αφρικανοί ηγέτες στην πραγματικότητα θεωρούσαν ότι η επιστροφή στα αυτόχθονα δικάιά τους θα συνιστούσε εμπόδιο προς την ανάπτυξη που οραματιζόνταν. Μπορεί να

⁷¹⁴ Στην πραγματικότητα ο Senghor οραματιζόταν τις συνθήκες μιας πολιτιστικής σύνθεσης. Απώτατος σκοπός του ήταν: η συμφιλίωση του αφρικανικού με τον δυτικό πολιτισμό και η πραγμάτωση μιας νέας πολιτιστικής τάξης, την οποία ονόμαζε «πολιτισμό του οικουμενικού» (la civilisation de l' universel), βλ. Léopold Sédar Senghor, *Liberté III. Négritude et Civilisation de l' Universel*, Seuil, Paris, 1977. Σ' αυτόν, κάθε επιμέρους πολιτισμός θα γινόταν σεβαστός και θα του επιτρεπόταν να συνεισφέρει τις χαρακτηριστικές του αξίες προς τους υπόλοιπους. Σημειώνεται ωστόσο, ότι ο Senghor υποστήριζε ότι οι όροι της ενσωμάτωσης θα έπρεπε να τεθούν από τους Αφρικανούς και όχι από τους Ευρωπαίους, βλ. Léopold Sédar Senghor, *The Spirit of Civilization, or the Laws of African Negro Culture*, 8-10 *Présence Africaine* 1956, 51, 52.

⁷¹⁵ Βλ. Kéba M' Baye, *L' expérience sénégalaise de la réforme du droit*, 22 *Revue Internationale de droit comparé* 1970, 35, 38.

⁷¹⁶ Βλ. Kwame Nkrumah, Ghana. *Law in Africa* (Speech at the opening of the Accra Conference on Legal Education and of the Ghana Law School, 4th January 1962), 6 *Journal of African Law* 1962, 103, 104.

⁷¹⁷ Βλ. Tom Bennett, *Customary Law in South Africa*, Juta and Company, Cape Town, 2004, 17-8.

⁷¹⁸ René David, John Brierley, *Major Legal Systems in the World Today*, Stevens and Sons, London, 1978, 521

⁷¹⁹ Βλ. Omoniyi Adewoye, *Legal Practice in Ibadan, 1904-1960*, 24 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, 57, 72-73.

συναχθεί, ως εκ τούτου, ασφαλώς ότι η επίκληση της «αφρικανοποίησης» του δικαίου εκ μέρους των Αφρικανών ηγετών δεν ήταν παρά μια πολιτικά ωφέλιμη καταφυγή γι' αυτούς. Την χρησιμοποίησαν ως μια «κραυγή κλήσης» για την διαμόρφωση μιας εθνικής ταυτότητας.

Σε κάθε περίπτωση, ο σκοπός της δημιουργίας μιας ενιαίας «εθνικής ταυτότητας» απαιτούσε την διαμόρφωση ενός μόνο συστήματος δικαίου, το οποίο θα εφαρμοζόταν στο σύνολο των πολιτών κάθε κράτους κατά ενιαίο τρόπο. Δεν υπάρχει, ωστόσο, μόνο ένα μονοπάτι που μπορεί να οδηγήσει σ' ένα ενοποιημένο δίκαιο. Στην Αφρική παρατηρήθηκαν δύο διαφορετικά: α. αυτό της κωδικοποίησης και β. αυτό της καταγραφής των δικαίων.

ι.Κωδικοποιήσεις

Ο Antony Allot και ο Robert Seidman είχαν προβλέψει ότι οι κώδικες θα γίνονταν η κυρίαρχη πηγή δικαίου στην Αφρική⁷²⁰. Η πρόβλεψή τους επιβεβαιώθηκε. Η κωδικοποίηση του δικαίου θεωρήθηκε ότι θα μπορούσε να ικανοποιήσει την «πεινά για νομοθεσία» (hunger of legislation), στην οποία αναφέρθηκε ο Gabriel d' Arboussier και η οποία έγινε αισθητή μετά την ανεξαρτησία των αφρικανικών κρατών⁷²¹

Με ποιό τρόπο, όμως, θα συντάσσονταν οι κώδικες των αφρικανικών κρατών; Τί θα έπρεπε να κωδικοποιηθεί; Ποιά θα ήταν η θέση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων στις κωδικοποιήσεις;⁷²².

Υπήρχαν δύο διαφορετικές προσεγγίσεις όσον αφορά την κωδικοποίηση του δικαίου στις χώρες της Αφρικής. Στους κώδικες κάποιων αφρικανικών κρατών τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια αγνοήθηκαν εξ ολοκλήρου καθώς θεωρήθηκε ότι η συμπερίληψή τους θα αποτελούσε τροχοπέδη στην ανάπτυξη που επεδιώκετο μέσω αυτών⁷²³ ενώ άλλοι κώδικες βασίστηκαν σ' αυτά⁷²⁴. Υποβόσκουσα στην πρώτη προσέγγιση ήταν η πεποίθηση ότι το δίκαιο έχει την δύναμη να διαμορφώσει την κοινωνία, ενώ στην δεύτερη ότι η κοινωνία παίζει καθοριστικό ρόλο στην διαμορφώση του δικαίου⁷²⁵.

⁷²⁰ Βλ. Robert B. Seidman, *Law and Economic Development in Independent, English-Speaking Sub-Saharan Africa* στο: *Africa and Law: Developing Legal Systems in African Commonwealth Nations* (Thomas W. Hutchinson, ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1968, 33, 48, Antony N. Allott, *The Future of African Law* στο: *African Law: Adaptation and Development* (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 216, 238.

⁷²¹ Βλ. Gabriel d' Arboussier, *L' Evolution de la Législation dans Les pays Africains d' Expression Française et à Madagascar* στο: *African Law. Adaptation and Development* (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 165, 168.

⁷²² Διερωτάται ο Vincent Kangulumba Mbambi, βλ. Vincent Kangulumba Mbambi, *Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification: les cas des pays d' Afrique francophone subsaharienne*, 46 *Les Cahiers de droit* 2005, 315, 320.

⁷²³ Βλ. σελ. 193επ..

⁷²⁴ Βλ. σελ. 195επ..

⁷²⁵ Βλ. Hilda Kuper, Leo Kuper, *Introduction* στο: *African Law: Adaptation and Development* (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 3, 22.

1. Ο αιθιοπικός Αστικός Κώδικας του 1960. Μια έκφραση του «νομικού μιμητισμού»

Η Αιθιοπία αποτελεί μια ιδιάζουσα περίπτωση χώρας στην αφρικανική ήπειρο. Κι αυτό γιατί, δεν γνώρισε τις δυσμενείς συνέπειες της αποικιοκρατίας. Βρέθηκε μόνο για μια μικρή περίοδο -από το 1936 έως και το 1941- υπό την ιταλική κατοχή. Στο παρελθόν, ονομαζόταν Αβησσυνία. Ενώ, το σημερινό της όνομα έχει ελληνική προέλευση· συντίθεται από το αιθ και το οψ και υποδηλώνει την καμένη όψη.

Το 1957, ανατίθεται στους Γάλλους ακαδημαϊκούς: René David, Jean Escarra και Alfred Jauffret, η σύνταξη του Αστικού Κώδικα της Αιθιοπίας. Ως προτεραιότητα τέθηκε η μέσω του Αστικού Κώδικα αλλαγή ολόκληρης της κοινωνίας. Ο Γάλλος συγκριτολόγος René David περιγράφοντας τις ιδέες που συνόδευσαν την αναθεώρηση του αστικού δικαίου της Αιθιοπίας είχε αναφέρει σχετικά ότι: «Παρά το γεγονός ότι διασώζονται ορισμένες παραδοσιακές αξίες στις οποίες παραμένει βαθιά συνδεδεμένη, η Αιθιοπία επιθυμεί να τροποποιήσει ολοκληρωτικά τις δομές της, ακόμα και όσον αφορά τον τρόπο ζωής των ανθρώπων της. Συνεπώς, οι Αιθίοπες δεν περιμένουν ο νέος Κώδικας να είναι ένα έργο παγίωσης...των πραγματικών εθιμικών τους κανόνων. Επιθυμούν να γίνει ένα πρόγραμμα το οποίο θα οραματίζεται μια ολοκληρωτική αλλαγή της κοινωνίας και επιζητούν στο μεγαλύτερο μέρος του να θέσει κατάλληλους κανόνες για την κοινωνία που επιθυμούν να δημιουργήσουν»⁷²⁶.

Παρόλο που ο René David είχε υποστηρίξει ότι τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια λόγω των χαρακτηριστικών τους -της ευελιξίας, της προφορικότητας, κ.λπ.- ήταν υπεύθυνα για την υπανάπτυκτη (όπως θεωρούσε) φύση των αφρικανικών κοινωνιών, δεν τα αγνόησε κατά την έρευνά του. Ειδικότερα, αναφέρεται ότι ο David είχε προβεί σε μια εμπριθή μελέτη των αιθιοπικών αυτόχθονων δικαίων και τα είχε εντάξει στο σχέδιο του κώδικα. Ωστόσο, οι διατάξεις, οι οποίες ήταν βασισμένες σ' αυτά, αποσύρθηκαν και αντικαταστάθηκαν από άλλες μετά την αξιολόγηση του σχεδίου του από την Επιτροπή της Κωδικοποίησης του Δικαίου της Αιθιοπίας και το Κοινοβούλιό της⁷²⁷.

Η τελική μορφή του Αστικού Κώδικα της Αιθιοπίας -ο οποίος ολοκληρώθηκε και τέθηκε σε ισχύ το 1960- ήταν το αποτέλεσμα αυτού το οποίο αναφέρεται ως «εκλεκτικό εμπόριο ανάμεσα στα νομικά προϊόντα πολλών χωρών»⁷²⁸. Θα ήταν απλουστευτικό να λεχθεί ότι δεδομένης της καταγωγής των συντακτών του, η διαμόρφωσή του βασίστηκε μόνο στο γαλλικό δίκαιο⁷²⁹. Της σύνταξής του είχε προηγηθεί η μελέτη των Αστικών

⁷²⁶ René David, A Civil Code for Ethiopia: Considerations on the Codification of the Civil Law in African Countries, 37 Tulane Law Review 1963, 187, 193

⁷²⁷ Βλ. A. Arthur Schiller, Customary Land Tenure among the Highland Peoples of Northern Ethiopia: A Bibliographical Essay, 1 African Law Studies 1969, 1, 2-3.

⁷²⁸ Cliff F. Thompson, The Sources of Law in the New Nations of Africa: A Case Study from the Republic of the Sudan στο: Africa and Law: Developing Legal Systems in African Commonwealth Nations (Thomas W. Hutchinson, ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1968, 133, 164

⁷²⁹ Βλ. Antony N. Allott, La place des coutumes juridiques africaines dans les systèmes juridiques africains modernes στο: Études de droit africain et de droit malgache (Jean Poirier, ed.), éditions Cujas, Paris, 1965, 257, 265.

Κωδίκων πολλών κρατών: της Γαλλίας, της Ελβετίας, της Ιταλίας, της Αιγύπτου και της Ελλάδας⁷³⁰ καθώς και των σχεδίων νομοθεσίας του Ισραήλ και της Πορτογαλίας⁷³¹. Το αποτέλεσμα δεν ήταν παρά μια σύνθεση ξένων δικαίων διαπνεύμενη από έναν «νομικό μιμητισμό» (legal mimicry)⁷³². Ήταν ένα πρωτότυπο έργο βασισμένο στο Συγκριτικό δίκαιο. Όπως επισημάνθηκε, ο Αστικός Κώδικας της Αιθιοπίας ήταν η «χαρά του συγκριτολόγου». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Αστικός Κώδικας της Αιθιοπίας απετέλεσε ένα σπάνιο πνευματικό κατόρθωμα. Στην πράξη, ωστόσο, ήταν μια απορριπτέα αποτυχία⁷³³ καθώς δεν εφαρμόστηκε παρά μόνο στις μεγάλες πόλεις της Αιθιοπίας⁷³⁴.

Ο Αστικός Κώδικας της Αιθιοπίας αποτελεί παράδειγμα «νομοθεσίας-φάντασμα» (phantom legislation), ήτοι έκδοσης νομοθετημάτων που δεν έχουν και το πιο πιθανό είναι ότι δεν μπορούν να έχουν το επιθυμητό αποτέλεσμα⁷³⁵. Προτεραιότητα εν προκειμένω, ήταν η δημιουργία ενός κώδικα ο οποίος θα παρείχε το πλαίσιο για τον κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό εκσυγχρονισμό της Αιθιοπίας. Η επιθυμία διαμόρφωσης ενός σύγχρονου νομοθετήματος επισκίασε την αναγκαιότητα καθορισμού του πως και του εάν τα υπάρχοντα κοινωνικά θεμέλια θα μπορούσαν να υποστηρίξουν τα όσα αυτό όριζε⁷³⁶. Γίνεται αντιληπτό ότι χωρίς την λήψη υπόψη των υπάρχουσών κοινωνικών περιστάσεων και την αποδοχή του από τους ανθρώπους στους οποίους απευθύνεται, ο κώδικας είναι καταδικασμένος να υποπέσει σε αχρησία.

Παραφράζοντας τον Portalis, έναν εκ των συντακτών του γαλλικού Αστικού Κώδικα και έναν από τους μεγαλύτερους θετικιστές: «οι κώδικες των ανθρώπων διαμορφώνονται στο πέρασμα του χρόνου, αν θέλουμε να μιλήσουμε με ακρίβεια, δεν τους διαμορφώνουμε εμείς»⁷³⁷.

2.Ο Αστικός Κώδικας της Μαδαγασκάρης του 1962

Δεδομένου ότι στην Μαδαγασκάρη υπήρχαν ήδη πριν από την άφιξη των αποικιοκρατών κώδικες⁷³⁸ και δεδομένου ότι κατά την περίοδο της αποίκισής της οι

⁷³⁰ Βλ. Kenneth Robert Redden, *The Legal System of Ethiopia*, The Michie Company, Charlottesville, 1968, 53.

⁷³¹ Βλ. René David, *Les sources du code civil éthiopien*, 14 *Revue Internationale de droit Comparé* 1962, 497, 505.

⁷³² Peter H. Sand, *Current Trends in African Legal Geography: The Interfusion of Legal Systems*, 5 *African Legal Studies* 1971, 1, 6

⁷³³ Βλ. Antony N. Allott, *The Limits of Law*, Butterworths, London, 1980, 207.

⁷³⁴ Βλ. Paul Brietzke, *Law and Rural Development in Ethiopia*, 18 *African Studies Review* 1975, 45, 48.

⁷³⁵ Βλ. Antony N. Allott, *The Unification of Laws in Africa*, 16 *American Journal of Comparative Law* 1968, 51, 52.

⁷³⁶ Βλ. Thomas Geraghty, *Field Research in Ethiopian Law*, 2 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1970, 17, 17-8.

⁷³⁷ Παρατίθεται στο: *Discours et rapports sur le code civil*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, URA-CNRS, Université de Caen, Caen, 1992, 15.

⁷³⁸ Ο πρώτος κώδικας στην Μαδαγασκάρη εκδόθηκε το 1828 υπό την βασιλεία της Ranavalona I. Περιείχε, κυρίως, εγκλήματα και τις επ' αυτών ποινές, βλ. Kathleen Sheldon, *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*, The Scarecrow Press, Lanham, Toronto, Oxford, 2005, 209.

κάτοικοί της είχαν εξοικειωθεί με τον γαλλικό Αστικό Κώδικα, δεν τέθηκε επί της ουσίας ερώτημα για τον ποιο δρόμο θα ακολουθούσε αυτή αναφορικά με το δίκαιό της μετά την ανεξαρτησία της. Αμέσως μετά την ανεξαρτητοποίησή της από την Γαλλία και πιο συγκεκριμένα στις 27 Απριλίου του 1960, συστήνεται μια επιτροπή νομομαθών στο Ανταναρίβο στην οποία ανατέθηκε το έργο της σύνταξης ενός νέου Αστικού Κώδικα.

Η κυβέρνηση της Μαδαγασκάρης είχε θέσει ως προτεραιότητά της για την διαμόρφωση της νέας της νομοθεσίας εν γένει, την συλλογή όλων των αυτόχθονων δικαίων που ήταν σε ισχύ εκείνη την περίοδο σ' αυτήν, με την βοήθεια των τοπικών διοικητών και τον εντοπισμό ενός κοινού παρονομαστή μεταξύ αυτών⁷³⁹. Ταυτόχρονα, καθοριστική για την διαμόρφωση της νέας της νομοθεσίας θεωρούσε την αναζήτηση και καταγραφή των παρουσών επιθυμιών και αναγκών των ανθρώπων. Όπως είχε αναφερθεί στην απόφαση της Νομοθετικής Συνέλευσης του 1959 το κράτος θα έπρεπε να αποκτήσει «μια ενοποιημένη νομοθεσία, προσαρμοσμένη στις πρακτικές των διαφορετικών πληθυσμών της Μαδαγασκάρης και η οποία θα ήταν αποδεκτή από αυτούς»⁷⁴⁰. Το εγχείρημα ήταν φιλόδοξο αλλά παράλληλα και πολύτιμο προς τον σκοπό της διασφάλισης της εφαρμογής του δικαίου που θα εκδιδόταν.

Η πρώτη έρευνα στην οποία βασίστηκε και η σύνταξη του νέου Αστικού Κώδικα έλαβε χώρα μεταξύ του Ιανουαρίου και του Μαρτίου του 1961. Σ' αυτήν εξετάστηκαν κυρίως ζητήματα που άπτονται του οικογενειακού δικαίου. Ειδικές επιτροπές ερευνούσαν σε πολλά επίπεδα: τοπικό, περιφερειακό και εθνικό⁷⁴¹. Τοπικοί αρχηγοί στους οποίους επιμελώς προετοιμασμένα ερωτηματολόγια είχαν υποβληθεί, συγκεντρώνονταν και συζητούσαν αναφορικά με τα δικάια τους. Στο τέλος των διαβουλεύσεων τους συνέτασσαν μία αναφορά στην οποία περιεχόταν ο κοινός πυρήνας αυτών. Ανάλογες αναφορές βασισμένες στα ίδια ερωτηματολόγια συντάσσονταν σε περιφερειακό επίπεδο. Ενώ, σε εθνικό επίπεδο οι επιμέρους αναφορές συνετίθεντο σε μία νέα. Αυτή η σύνθεση εθεωρείτο ότι περιείχε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τις τρέχουσες περί δικαίου αντιλήψεις από κοινού με τις νομοθετικές προτάσεις που είχε κάνει η πλειοψηφία των πολιτών. Η νομοπαρασκευαστική επιτροπή, η οποία προετοίμαζε εκείνη την περίοδο τον Αστικό Κώδικα, βασίστηκε σ' αυτές τις αναφορές για την σύνταξή του.

Ο Αστικός Κώδικας της Μαδαγασκάρης ο οποίος εκδόθηκε το 1962, εφαρμόστηκε σε μεγάλο βαθμό από τους πολίτες της. Το δίδαγμα που προσέφερε η εν λόγω κωδικοποίηση, που αν και αυτονόητο συχνά παραβλέπεται, είναι ότι υπάρχει ένας στενός σύνδεσμος ανάμεσα στους ανθρώπους και το δίκαιο. Η αποδοχή του από τους ανθρώπους είναι που εξασφαλίζει στο εκάστοτε νομοθέτημα και την εφαρμογή του.

⁷³⁹ Βλ. Louis Molet, Sources et Tendances du Droit Moderne à Madagascar, 1 Canadian Journal of African Studies 1967, 123, 133.

⁷⁴⁰ Απόφαση της Νομοθετικής Συνέλευσης που έλαβε χώρα στις 2 Ιουνίου του 1959.

⁷⁴¹ Βλ. Xavier Blanc-Jouvan, Development of a new Law Code in Madagascar, 11 Africa Today 1964, 7, 8.

ii. Το «Πρόγραμμα Καταγραφής του Αφρικανικού Δικαίου» (Restatement of African Law Project)

Το Νομικό Τμήμα της «Σχολής Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών» (School of Oriental and African Studies-SOAS) του Πανεπιστημίου του Λονδίνου ξεκινά το 1959 ένα μεγαλεπήβολο πρόγραμμα καταγραφής των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων της Κοινοπολιτείας της Αφρικής. Επικεφαλής ορίστηκε ο καθηγητής Αφρικανικού Δικαίου στο ίδιο πανεπιστήμιο, Anthony Allot. Ενώ, την χρηματοδότησή του ανέλαβε το Ίδρυμα Nuffield.

Ο αρχικός -διακηρυγμένος τουλάχιστον- σκοπός του εγχειρήματος συνίστατο στην ολοκληρωτική καταγραφή -από φυλή σε φυλή- των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων στα αγγλικά προκειμένου αυτά να διασωθούν. Τα εγχειρίδια, τα οποία θα προέκυπταν, θα παρουσίαζαν κατά τρόπο συστηματικό τα δίκαια ανά θεματικές ενότητες και θα χρησιμοποιούνταν από τους δικαστές για καθοδήγηση κατά την εκδίκαση των διαφορών που θα ανέκυπταν ενώπιόν τους.

Το πρόγραμμα απαιτούσε μια προκαθορισμένη και επιστημονική προσέγγιση. Η μεθοδολογία του ήταν βασισμένη σε ερωτηματολόγια, τα οποία προετοιμάζαν οι ασχολούμενοι μ' αυτό ερευνητές. Επί τη βάση αυτών των ερωτηματολογίων, θα έκαναν συζητήσεις με τους αρχηγούς των φυλών -οι οποίοι εθεωρείτο ότι γνώριζαν καλύτερα από όλους το δίκαιο αυτών- και με βάση τις απαντήσεις τους θα διαμόρφωναν ένα γραπτό σύνολο κανόνων για κάθε φυλή. Θεωρήθηκε ότι μ' αυτό τον τρόπο κάθε κλάδος του δικαίου θα μπορούσε να καταγραφεί μέσα σε λίγους μήνες. Πρότυπα για το τελικό αποτέλεσμα ήταν οι γνωστές «Κωδικοποιήσεις του κοινοδικαίου» (Restatements of common law) που διενεργήθηκαν από το «Αμερικανικό Ινστιτούτο του Δικαίου» (American Law Institute)⁷⁴². Άλλωστε και η επιλογή του όρου «restatement» για την καταγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων ήταν εμπνευσμένη απ' αυτές.

Όπως αναφέρθηκε, η συγγραφή των εγχειριδίων απαιτούσε την συλλογή, την ανάλυση και την καταγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων από φυλή σε φυλή. Η Αφρική για τους σκοπούς αυτούς είχε χωριστεί σε τρεις περιοχές: α. την δυτική Αφρική, β. την ανατολική Αφρική, και γ. την κεντρική-νότια Αφρική. Προκειμένου να οριοθετηθεί το αχανές πεδίο έρευνας, το σχέδιο περιορίστηκε σε πρώτο χρόνο στην συλλογή, την ανάλυση και την καταγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων αναφορικά με ζητήματα που αφορούσαν τις οικογενειακές σχέσεις και την κατοχή γης. Ο φοιτητής του Anthony Allot, William C. Ekow Daniels από την Γκάνα θα αναλάμβανε την δυτική Αφρική, ο Αμερικανός Bill McClain θα αναλάμβανε την κεντρική και νότια Αφρική και ο Eugen Cotran, την ανατολική Αφρική.

⁷⁴² Πρόκειται για μια ιδιωτική ένωση, η οποία έχει μεγάλο γόητρο στις Η.Π.Α. τόσο από εκείνους που ασχολούνται με την θεωρία όσο και την πρακτική του δικαίου, βλ. Ελίνα Μουσταϊρά, Συγκριτικό δίκαιο, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2012, 64.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι νομικοί, οι οποίοι καταπιάστηκαν με το εν λόγω εγχείρημα, είχαν φοιτήσει σε ευρωπαϊκά ή αμερικανικά Πανεπιστήμια. Δεν γνώριζαν τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια και δεν είχαν εκπαιδευθεί στις τεχνικές έρευνας -π.χ. έρευνα πεδίου- που απαιτούσε το πρόγραμμα. Είναι χαρακτηριστική η διερώτηση του Eugene Cotran κατά την ανάληψη του έργου εκ μέρους του: «Πώς θα μπορούσα να ξεκινήσω να καταγράψω κάτι για τον οποίο δεν ήξερα τίποτα;»⁷⁴³. Επίσης, στις περισσότερες περιπτώσεις δεν γνώριζαν τις αφρικανικές γλώσσες και διαλέκτους. Έπρεπε συνεπώς, να βασιστούν σε μεταφραστές. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που είχαν να αντιμετωπίσουν εκείνο του εντοπισμού αξιόπιστων πηγών. Τέλος, η διαδικασία αυτή απαιτούσε εξ ορισμού την μεταφορά των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων στην αγγλική γλώσσα, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα την διαστρέβλωση του νοήματος και της σημασίας τους. Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, γίνεται φανερό ότι οι σκαπανείς του προγράμματος είχαν αποδεχτεί ότι θα γίνονταν πολλά λάθη ερμηνείας⁷⁴⁴. Ήταν μάλλον διατεθειμένοι να θυσιάσουν την «καθαρότητα» της έρευνας προκειμένου να αποκτηθούν γρήγορα πρακτικά αποτελέσματα.

Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια που προέκυψαν από τις καταγραφές ήταν διαφορετικά από τα ισχύοντα. Δεν αποτελούσαν παρά ένα τεχνητό σώμα κανόνων, το οποίο μπορεί να ήταν χρήσιμο για την καθοδήγηση των δικαστών αλλά δεν αντιπροσώπευε τους Αφρικανούς και δεν μπορούσε να αποδώσει δικαιοσύνη σ' αυτούς. Κι αυτό γιατί, ακόμα και αν ήταν πιθανό να συνταχθεί ένα ολοκληρωμένο εγχειρίδιο του εκάστοτε αφρικανικού αυτόχθονου δικαίου, αυτό θα ετίθετο γρήγορα υπό αμφισβήτηση δεδομένου ότι οι νέοι κανόνες αυτού δεν θα συμπεριλαμβάνονταν⁷⁴⁵. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια βρίσκονται σε συνεχή διαμόρφωση. Η παγίωσή τους σ' έναν ορισμένο χρόνο, θα μπορούσε να έχει μόνο ιστορική αξία.

Ως εκ τούτου, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το πρόγραμμα της «Καταγραφής των Αφρικανικών Δικαίων» απετέλεσε ένα παράδειγμα ότι οποιαδήποτε προσπάθεια καταγραφής και κωδικοποίησης των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων θα οδηγήει πάντα στην δημιουργία ενός ακόμα ανταγωνιστικού σώματος κανόνων αναφορικά μ' αυτά αλλά ποτέ στην οριστική συλλογή των κανόνων τους⁷⁴⁶. Όπως έχει υποστηριχθεί: κάθε προσπάθεια μετατροπής των αυτόχθονων δικαίων σε γραπτή μορφή είναι

⁷⁴³ Eugene Cotran, Tony Allott, Pioneer of the Study of African Law: A Personal Memoir, 31 Journal of African Law 1987, 15, 15

⁷⁴⁴ Βλ. Millard Arnold, Lynn Berat, Siph Mahamba, Constitutional Developments in Southern Africa, 85 Proceedings of the Annual Meeting 1991, 303, 307.

⁷⁴⁵ Βλ. South African Law Reform Commission (SALRC), Project 90, The Harmonization of the Common Law and the Indigenous Law: Report on Conflicts of Law (September 1999), 1, 104 παρατίθεται στο: Evadné Grant, Human Rights, Cultural Diversity and Customary Law in South Africa, 50 Journal of African Law 2006, 2, 20.

⁷⁴⁶ Βλ. Werner Menski, Comparative Law in a Global Context. The Legal systems of Africa and Asia, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 459.

καταδικασμένη να οδηγήσει σε μια μορφή «διπλής ομιλίας» (double speak) ή «διπλής σκέψης» (double think)⁷⁴⁷.

Οι δραστηριότητες του SOAS προσέλκυσαν το ενδιαφέρον ορισμένων νέων ηγετών των αφρικανικών κρατών⁷⁴⁸. Κάποιες αφρικανικές κυβερνήσεις αποφάσισαν να συνεργαστούν με τους ερευνητές και μέσα σε λίγα χρόνια τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια της Κένυας, του Μαλάουι, της Γκάμπιας και της Μποτσουάνας δεν είχαν μόνο καταγραφεί αλλά και ενοποιηθεί.

Το γεγονός αυτό εγείρει ένα εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα, εκείνο του προσδιορισμού του πραγματικού σκοπού του Προγράμματος Καταγραφής. Περί τα δέκα χρόνια από την έναρξη του προγράμματος, ο Anthony Allot παραδέχτηκε ότι η καταγραφή των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων είχε γίνει εξ αρχής αντιληπτή ως μια συνεισφορά προς τον σκοπό «διαμόρφωσης εθνών» (nation-building) και του «εκσυγχρονισμού» (modernization) των αφρικανικών κρατών. Η συστηματοποίηση των αυτόχθονων δικαίων της Κοινοπολιτείας θεωρήθηκε προτιμότερη από την σύνταξη κωδίκων⁷⁴⁹. Κι αυτό γιατί, κατά πρώτο λόγο η καταγραφή δεν «παγώνει» μια και για πάντα το δίκαιο σ' έναν συγκεκριμένο χρόνο. Μπορεί πράγματι να αποτυπώνει το δίκαιο σε μια συγκεκριμένη στιγμή αλλά είναι ανοιχτή σε μεταγενέστερες αναθεωρήσεις. Κατά δεύτερο λόγο, η καταγραφή των δικαίων δεν έχει νομικά δεσμευτική ισχύ. Αποτελεί μόνο μια *prima facie* απόδειξη των αυτόχθονων δικαίων. Επιτρέπει έτσι στα δικαστήρια να δεχτούν συμπληρωματικές αποδείξεις.

Κάνοντας έναν απολογισμό του προγράμματος, ο ίδιος ανέφερε ότι δεν ήταν μάλλον επιτυχημένο. Οι αλλαγές που επιχειρούντο μέσω αυτού ήρθαν αντιμέτωπες με την «πεισματική αντίσταση των ανθρώπων»⁷⁵⁰ και έμειναν ως εκ τούτου σε μεγάλο βαθμό ανεφάρμοστες. Αναφέρει μάλιστα ότι πήραν πολύτιμα μαθήματα από αυτό το πρόγραμμα. Έμαθαν κυρίως, πως δεν πρέπει να αντιμετωπίσει κανείς τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια.

Σημειώνεται ότι το εν λόγω εγχείρημα -αν και το συστηματικότερο- δεν ήταν το μόνο. Ακολούθησαν και άλλες προσπάθειες καταγραφής των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων, οι οποίες δεν είχαν καλύτερη τύχη.

iii. Η κίνηση «Δίκαιο και Ανάπτυξη» (Law and Development movement) ως ιδεολογική βάση της ενοποίησης στον χώρο του δικαίου

⁷⁴⁷ Sally Falk Moore, Treating Law as Knowledge: telling colonial officers what to say to Africans about running "their own" native courts, 26 Law and Society Review 1992, 11, 17

⁷⁴⁸ Βλ. Obeid Hag Ali, The Conversion of Customary Law to Written Law στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 351, 355.

⁷⁴⁹ Βλ. Tom W. Bennett, Customary Law in South Africa, Juta and Company, Cape Town, 2004, 47.

⁷⁵⁰ Antony N. Allott, The Limits of Law, Butterworths, London, 1980, 184

Η ανάδυση του ακαδημαϊκού ενδιαφέροντος για την σχέση μεταξύ του δικαίου και της ανάπτυξης είναι ένα σχετικά πρόσφατο φαινόμενο. Η κίνηση «Δίκαιο και Ανάπτυξη» (Law and Development movement) ήταν ένα προϊόν της δεκαετίας του 1960⁷⁵¹. Συνδέεται με τα ιστορικά και πολιτικά γεγονότα της εποχής και μπορεί να γίνει καλύτερα αντιληπτή λαμβάνοντας κανείς υπόψη τις κυρίαρχες ιδεολογίες και τις ευκαιρίες χρηματοδότησης.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1960, πολλά κράτη απελευθερώθηκαν από τον αποικιακό ζυγό. Τα κράτη αυτά θεωρήθηκαν «υπανάπτυκτα» σε σχέση με τα δυτικά πρότυπα - ήταν οικονομικά ασταθή, στερούνταν ενότητας, ενώ τα νομικά τους συστήματα ήταν εύθραυστα. Οι δυτικές κοινωνίες θεωρήθηκε ότι είχαν τον τρόπο και τα μέσα να ανυψώσουν τα νέα μέλη της Κοινωνίας των Εθνών και να εξασφαλίσουν την ανάπτυξή τους. Σημειώνεται ότι για τα κράτη αυτά η οικονομική ανάπτυξη εθεωρείτο ουσιώδες προαπαιτούμενο για τον πολιτικό τους αυτοπροσδιορισμό⁷⁵². Η οικονομική βοήθεια που χρειαζόνταν είχε ως αντίτιμο αναθεωρήσεις στον χώρο του δικαίου.

Από την σύλληψή της, η εν λόγω κίνηση ήταν συνδεδεμένη ως επί το πλείστον με αμερικανικά προγράμματα βοήθειας σε χώρες κυρίως της Λατινικής Αμερικής. Δεν περιορίστηκε, ωστόσο, εκεί. Οι θεωρητικές της υποθέσεις επεκτάθηκαν και σε άλλες «υπανάπτυκτες», κατά τους εμπνευστές της, χώρες, όπως οι χώρες της Αφρικής⁷⁵³. Παράδειγμα απετέλεσε το «Πρόγραμμα Καταγραφής του Αφρικανικού Δικαίου» του SOAS καθώς και άλλες καταγραφές των αυτόχθονων δικαίων που επιχείρησαν Βέλγοι ερευνητές στο Κονγκό, την Ρουάντα και το Μπουρουντί.

Η προέλευση της κίνησης «Δίκαιο και Ανάπτυξη» μπορεί να αναζητηθεί σε περισσότερα του ενός συστατικά της πνευματικής ιστορίας, τα οποία ενώθηκαν υπό τις ως άνω αναφερόμενες ιστορικές περιστάσεις και οδήγησαν στην διαμόρφωσή της, ως ενός τομέα τεχνικής βοήθειας. Τα συστατικά που συνέβαλαν στην δημιουργία της ήταν: α. η ιδέα της προόδου⁷⁵⁴, η οποία προερχόταν ήδη από τον 16^ο και τον 17^ο αιώνα,

⁷⁵¹ Βλ. David Trubek, Marc Galanter, *Scholars in Self-Estrangement: Some Reflections on the Crisis in Law and Development Studies in the United States*, 4 *Wisconsin Law Review* 1974, 1062, 1065-8, 1085-8, Elliot Burg, *Law and Development. A review of the Literature and a Critique of "Scholars of Self-Estrangement"*, 25 *American Journal of Comparative Law* 1977, 492, 495-8, John H. Merryman, *Comparative Law and Social Change: On the Origins, Style, Decline and Revival of the Law and Development Movement*, 25 *American Journal of Comparative Law* 1977, 457, 457-9, 461-73.

⁷⁵² Βλ. Konrad Ginther, *Re-Defining International Law from the Point of View of Decolonisation and Development*, 26 *Journal of African Law* 1982, 49, 58.

⁷⁵³ Λόγω αυτού της του προσανατολισμού έχει υποστηριχθεί ότι η κίνηση του Δικαίου και της Ανάπτυξης έχει γενικώς χρησιμοποιηθεί σαν να σημαίνει «Δίκαιο και Ανάπτυξη του Τρίτου Κόσμου»; βλ. John Henry Merryman, *Comparative Law and Social Change: On the Origins, Style, Decline and Revival of the Law and Development Movement*, 25 *The American Journal of Comparative Law* 1977, 457, 467.

⁷⁵⁴ Η ιδέα της προόδου απετέλεσε μια καινοτόμο έννοια. Κι αυτό γιατί, όπως υποστηρίζει ο Γερμανός ιστορικός Reinhart Koselleck, πρόκειται για την «πρώτη αυθεντική ιστορική έννοια η οποία μείωσε την χρονική διαφορά ανάμεσα στην εμπειρία και την προσδοκία σε μια ενιαία έννοια». Η εμπειρία ως τότε συνδεόταν με το παρελθόν, ενώ η προσδοκία με το μέλλον. Η ιδέα της προόδου κατάφερε να τις ενώσει, βλ. Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, MIT Press, Cambridge, 1985, 282.

β. η αύξηση του ενδιαφέροντος για την σχέση μεταξύ του δικαίου και της κοινωνίας⁷⁵⁵,
γ. η ωφελμιστική θεώρηση του δικαίου ως εργαλείου άσκησης κοινωνικού ελέγχου. Σημειώνεται ότι ως κίνηση, θεωρείται ότι είναι νομικά αντίστοιχη της «θεωρίας του εκσυγχρονισμού» (modernization theory) στην κοινωνιολογία, όπως αυτή αναπτύχθηκε από τον Αμερικανό κοινωνιολόγο, Talcott Parsons. Ο Parsons διετύπωσε μια εξελικτική κοινωνική θεωρία, η οποία παρουσίαζε την κοινωνική ανάπτυξη ως μια διαδικασία ντετερμινιστικών και αναπόφευκτων κινήσεων από το ένα στάδιο εξέλιξης στο επόμενο. Ομοίως, η κίνηση του δικαίου και της ανάπτυξης προσεγγίζει τα μη δυτικά δίκαια ως υποδεέστερα και μέσω μιας εξελικτικής διαδικασίας θεωρεί ότι αυτά σταδιακά μπορούν να κατορθώσουν να φτάσουν στο επίπεδο των δυτικών δικαίων.

Η κίνηση του Δικαίου και Ανάπτυξης θεωρήθηκε, άμα τη εμφανίσει της, ως ένα «νέο, συναρπαστικό και συνεχώς αναπτυσσόμενο πνευματικό πεδίο»⁷⁵⁶, μια ευκαιρία για μια «μεγάλη περιπέτεια»⁷⁵⁷, ως ένας τρόπος αποφυγής της «σκοτεινής ρουτίνας της ερμηνείας των νόμων»⁷⁵⁸. Προκειμένου να γίνει αντιληπτό αν οι αξιώσεις με τις οποίες περιβλήθηκε ήταν ρεαλιστικές, είναι σημαντικό να εξετασθεί αρχικά το τι νοείται ως δίκαιο και τι ως ανάπτυξη στην εν λόγω κίνηση και με ποιο τρόπο θεωρήθηκε ότι το δίκαιο θα μπορούσε να συμβάλει στην ανάπτυξη.

Η ανάπτυξη αποτελεί έναν εν γένει ευρύ όρο. Μπορεί να περιγράφει την πνευματική, συναισθηματική, κοινωνική, πολιτική, οικονομική ανέλιξη. Εν προκειμένω, ως ανάπτυξη νοήθηκε η οικονομική ανάπτυξη. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι ως όρος η ανάπτυξη έχει κριθεί ότι κρύβει την ιστορία και τις πρακτικές υποβάθμισης του μεγαλύτερου πληθυσμού του Νότου προκειμένου να επωφεληθούν οι Βόρειοι για πάνω από τρεις δεκαετίες⁷⁵⁹.

Εάν η «ανάπτυξη» αποτελεί έναν ασαφή όρο, αυτός του «δικαίου» είναι μόλις λίγο περισσότερο ακριβής⁷⁶⁰. Δεν υπάρχει ομοφωνία στον ορισμό του δικαίου ανά τον κόσμο. Στα πλαίσια της εν λόγω κίνησης, ως δίκαιο θεωρήθηκε από την πλειοψηφία των θεωρητικών που συνδέονται μ' αυτήν το επίσημο, γραπτό και ενοποιημένο δίκαιο που εκπορεύεται από το κράτος.

⁷⁵⁵ Έχει υποστηριχθεί ότι οι θεωρίες αναφορικά με το δίκαιο και την ανάπτυξη αντιπροσωπεύουν μερικώς μια ειδική περίπτωση ή/και συνέπεια της μελέτης του δικαίου και της κοινωνίας, βλ. Lawrence M. Friedman, On Legal Development, 24 Rutgers Law Review 1969, 11, 53.

⁷⁵⁶ Anthony N. Allott, Legal Development and Economic Growth in Africa στο: Changing Law in Developing Countries (J.N.D. Anderson, ed.), George Allen and Unwin, London, 1963, 194, 209

⁷⁵⁷ William O. Douglas, Lawyers of the Peace Corps, 48 American Bar Association Journal 1962, 909, 913

⁷⁵⁸ Alexander L. Wiener, Law and Economic Development, 40 University of Detroit Law Journal 1962, 510, 529

⁷⁵⁹ Βλ. Sandra Harding, Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking Epistemological Assumptions στο: Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 45, 49.

⁷⁶⁰ Βλ. Law and Development: The Future of Law and Development Research. Report of the Research Advisory Committee on Law and Development of the International Legal Center, International Legal Center, Uppsala, 1974, 15.

Οι περισσότεροι θεωρητικοί της εν λόγω κίνησης αντιμετώπισαν τα αυτόχθονα δίκαια ως εμπόδια για την πολυπόθητη ανάπτυξη. Υποστήριξαν ότι εξ ορισμού τα αυτόχθονα δίκαια δεν μπορούν να οδηγήσουν σε ανάπτυξη⁷⁶¹ και ότι οι απαιτήσεις των σύγχρονων κρατών αποκλείουν την διατήρηση των αυτόχθονων δικαίων και δικαστηρίων⁷⁶². Η πεποίθησή τους αυτή βασιζόταν στο ότι τα αυτόχθονα δίκαια προέρχονται και συντηρούν μια «οικονομία της επιβίωσης/αυτοσυντήρησης» (subsistence economy)⁷⁶³. Μόνο μια μικρή μειοψηφία θεωρητικών υποστήριξε ότι ως όρος το δίκαιο στο πλαίσιο της εν λόγω κίνησης θα πρέπει να περιλαμβάνει τόσο τα κρατικά όσο και τα αυτόχθονα δίκαια⁷⁶⁴.

Σύμφωνα με την εν λόγω κίνηση, η θέσπιση ενός ενοποιημένου κρατικού δικαίου εκ μέρους των αφρικανικών κρατών ήταν το ελάχιστο κόστος που απαιτείτο για τον εκσυγχρονισμό και την ανάπτυξή τους⁷⁶⁵. Επισημαίνεται ότι η υπόθεση ότι τα αυτόχθονα δίκαια αποτελούν τροχοπέδη για την ανάπτυξη, ενώ το σύγχρονο, δυτικό δίκαιο αποτελεί προϋπόθεσή της, είναι μια βαθιά ριζωμένη ιδέα εν γένει στον χώρο του δικαίου παρά το γεγονός ότι είναι πλέον φανερό ότι: α. η εκτεταμένη εισαγωγή δυτικού δικαίου έχει οδηγήσει στην χειροτέρευση των κοινωνικών συνθηκών στις αγροτικές περιοχές των εν λόγω κρατών, και ότι β. τα αυτόχθονα δίκαια μπορεί να είναι πολύ ευέλικτα και αποτελεσματικά.

Υποβόσκουσα, όπως γίνεται φανερό, ήταν η πεποίθηση ότι η αναμόρφωση του δικαίου -σύμφωνα με τα τιθέμενα πρότυπα- μπορούσε να οδηγήσει στην ανάπτυξή τους. Το δίκαιο θεωρήθηκε ως ένα εργαλείο που μπορούσε να αναδιαμορφώσει την κοινωνία. Η σχέση μεταξύ του δικαίου και της κοινωνίας δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Αυτό, όμως, που αμφισβητείται στην εν λόγω πεποίθηση είναι το γεγονός ότι υποστηρίζει ότι μόνο το δίκαιο μπορεί να επηρεάσει την κοινωνία. Αγνοεί την αμοιβαιότητα που υπάρχει ανάμεσά τους. Υπάρχει μια αμφίδρομη κίνηση ανάμεσα στο δίκαιο και την κοινωνία. Δεν είναι μόνο το δίκαιο που διαμορφώνει την κοινωνία. Η ίδια η κοινωνία είναι εκείνη που πρωτίστως διαμορφώνει το δίκαιο.

Κρίθηκε ότι ως κίνηση δεν έθεσε μόνο λανθασμένα ερωτήματα αλλά επίσης έδωσε προκαθορισμένες απαντήσεις, βασισμένες στις απόψεις των εμπνευστών της. Υπό αυτή την άποψη πρόκειται για μια κλειστή κίνηση, η οποία δεν τροφοδοτείται από την δικαϊκή εμπειρία. Αντίθετα, έχει προσχεδιασμένες απόψεις όσον αφορά την εμπειρία αυτή. Τέτοιες θεωρίες υποστηρίζεται ότι είχαν ως στόχο να αναδείξουν το γόητρο των

⁷⁶¹ Βλ. Robert B. Seidman, Law and Development: A General Model, 6 Law and Society Review 1972, 311, 315.

⁷⁶² Charles J. Lipton, Review of "Ideas and Procedures in African Customary Law", 16-17 Africa Report 1971, 32, 33

⁷⁶³ Robert B. Seidman, Law and Development: A General Model, 6 Law and Society Review 1972, 311, 315

⁷⁶⁴ Βλ. Robert F. Meagher, David N. Smith, Ethiopia: Land Reform στο: Law and the Development Practitioner, Final Report for International Development on Contract, 1974, 37, 37επ..

⁷⁶⁵ Βλ. Elliot Burg, Law and Development. A Review of the Literature and a Critique of "Scholars in Self- Estrangement", 25 The American Journal of Comparative Law 1977, 492, 506.

δυτικών δικαίων σε σχέση με τα μη δυτικά⁷⁶⁶, ενώ παράλληλα λειτούργησαν ως «πνευματική εξήγηση» για την προώθηση των δυτικών δικαιοκρινών αντιλήψεων στον υπόλοιπο κόσμο. Οι υποθέσεις της επίσης, εφαρμόστηκαν από ανθρώπους οι οποίοι δεν είχαν εξοικείωση με τους πολιτισμούς τους οποίους επεδίωκαν να αναμορφώσουν και οι οποίοι το μόνο που μπορούσαν να κάνουν -και πράγματι έκαναν- ήταν να προβάλλουν τον δικό τους πολιτισμό. Δεν υπήρχε, τέλος, ένα συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο που να καθοδηγεί τα βήματά τους. Ήταν προσανατολισμένοι στην αλλαγή σε πρακτικό επίπεδο.

Σε όλους αυτούς τους λόγους αποδίδεται και η αποτυχία της κίνησης του «δικαίου και ανάπτυξης». Όπως σημειώνεται: «η έρευνα στο δίκαιο και την ανάπτυξη δεν έχει εκπληρώσει τον σκοπό της -έχει παράξει μόνο λίγες έννοιες και πληροφορίες, και φαίνεται αδύνατον να διαμορφώσει ένα ικανοποιητικό πρόγραμμα έρευνας»⁷⁶⁷.

β. Δικαιικές μεταρρυθμίσεις από την περίοδο του εκδημοκρατισμού των αφρικανικών κρατών και έπειτα

Από τα τέλη του 20ου αιώνα και έπειτα, παρατηρείται μια αντίσταση προς τις προερχόμενες έξωθεν δικαιοκρινές μεταρρυθμίσεις και μια επιθυμία επιστροφής στις αφρικανικές νομικές παραδόσεις. Έγινε αντιληπτό -σχεδόν «ειρωνικά», όπως σημειώνεται- ότι ο δρόμος για την διαμόρφωση των σύγχρονων αφρικανικών νομικών συστημάτων ήταν να βαδίσουν προς τους παλαιούς αφρικανικούς πολιτισμούς⁷⁶⁸.

Στα περισσότερα Συντάγματα τα οποία θεσπίστηκαν μετά τον εκδημοκρατισμό των αφρικανικών κρατών⁷⁶⁹, τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια αναγνωρίστηκαν και προστατεύθηκαν. Θεωρήθηκαν μέρος του γενικού δικαίου των κρατών. Η αναγνώρισή τους ωστόσο, δεν ήταν ανεπιφύλακτη. Τέθηκαν υπό τον έλεγχο της συνταγματικότητας που όριζαν αυτά. Το Σύνταγμα της Κένυας του 2010 επί παραδείγματι, ορίζει στο άρθρο 2, παράγραφος 4 ότι: «οποιοσδήποτε νόμος, συμπεριλαμβανομένου του εθιμικού δικαίου, που αντίκειται στις διατάξεις του εν λόγω Συντάγματος είναι άκυρος στον βαθμό που αντιφάσκει προς αυτό, και οποιαδήποτε πράξη ή παράλειψη σε

⁷⁶⁶ Βλ. Adebisi Arewa, *The Humanist Basis of African Communitarianism as Viable Third Alternative Theory of Developmentalism* στο: *African Legal Theory and Contemporary Problems. Critical Essays* (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 241, 244.

⁷⁶⁷ David Trubek, *Toward a Social Theory of Law: An Essay on the Study of Law and Development*, 82 *Yale Law Journal* 1972, 1, 2

⁷⁶⁸ Βλ. Peter Ekeh, *The Impact of Imperialism on Constitutional Thought in Africa* στο: *Constitutionalism and Society in Africa* (Okon Akiba, ed.), Ashgate, Aldershot, Burlington, 2004, 25, 39.

⁷⁶⁹ Η δημοκρατική διακυβέρνηση -η οποία μεταξύ άλλων γνωρισμάτων της χαρακτηρίζεται από ανοθευτες εκλογές και ένα πολυκομματικό πολιτικό σύστημα- των περισσότερων αφρικανικών κρατών ξεκίνησε την δεκαετία του 1990. Η πορεία, ωστόσο, των αφρικανικών κρατών προς των εκδημοκρατισμό δεν ήταν ενιαία και αδιασάλευτη. Σε πολλές περιπτώσεις οι Αφρικανοί δικτάτορες ελίσσονταν και κατάφεραν να διαστρεβλώσουν την δημοκρατική διακυβέρνηση προς όφελός τους.

αντίθεση με αυτό το Σύνταγμα είναι άκυρη»⁷⁷⁰. Ανάλογες διατάξεις περιέχονται στα Συντάγματα και των άλλων αφρικανικών κρατών.

Παράλληλα, τα Συντάγματα αυτά θεσμοθέτησαν τον ρόλο των Αφρικανών αρχηγών, μιας αυθεντικής αφρικανικής πολιτικής έκφρασης. Οι αρχηγοί αναγνωρίστηκαν ως μέρος των σύγχρονων αφρικανικών κρατών. Το γεγονός αυτό είχε ως συνέπεια την -τουλάχιστον εν μέρει- αλλαγή του ρόλου και των αρμοδιοτήτων τους: οι αρχηγοί γίνονται πλέον αντιληπτοί ως απλοί δημόσιοι υπάλληλοι, οι οποίοι μπορούν να προβιβαστούν, να τιμωρηθούν ή να απειληθούν. Έχει υποστηριχθεί ότι και οι ίδιοι θεωρούν εαυτούς ως μέρος του σύγχρονου αφρικανικού κράτους⁷⁷¹. Αιτούνται κάθε είδους υλικά αγαθά από την εκάστοτε κυβέρνηση: αυτοκίνητα, γραμματειακή υπηρεσία, κ. λπ.. Σημειώνεται ότι με την θεσμοθέτηση των αρχηγών, τα κράτη έλαβαν κάποιας μορφής νομιμοποίηση⁷⁷². Αντιπροσωπεύουν την κεντρική πολιτική εξουσία σε τοπικό επίπεδο⁷⁷³. Αυτή, ωστόσο, αποτελεί μόνο μια πλευρά του ρόλου που αυτοί διαδραματίζουν στις αφρικανικές κοινωνίες και σίγουρα όχι την πιο σημαντική. Οι αρχηγοί συνεχίζουν να γίνονται αντιληπτοί σε τοπικό επίπεδο ως φύλακες των παραδοσιακών αξιών και κανόνων⁷⁷⁴ και γι' αυτό αποτελούν και τους κύριους διαιτητές κατά την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών⁷⁷⁵. Η μελέτη της σύγχρονης αφρικανικής δικαιοσύνης πρακτικής φανερώνει ότι οι Αφρικανοί προσφεύγουν συχνά στους αρχηγούς τους για την επίλυση των διαφορών τους. Οι αρχηγοί εξακολουθούν να ασκούν έτσι δικαιοδοτικά καθήκοντα στην σκιά του κρατικού συστήματος απονομής δικαιοσύνης -δεδομένου ότι εξαιρούνται από αυτό. Γίνεται αντιληπτό ότι οι αρχηγοί έχουν διαπεράσει τους κρατικούς μηχανισμούς και έχουν αποκτήσει μια *de facto* εξουσία.

Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο αρχηγός έχει δυο εγγενώς συγκρουόμενους ρόλους: εκείνον του πιστού υπαλλήλου μιας ανώτερης κυβέρνησης και αυτόν του

⁷⁷⁰ Οι κανόνες των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων θα πρέπει προκειμένου να εφαρμοστούν να είναι σύμφωνοι με τις διατάξεις των Συνταγμάτων και κυρίως με το κεφάλαιό τους που αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα και ελευθερίες, βλ. Oliver C. Ruppel, Katharina Ruppel-Schlichting, *Legal and Judicial Pluralism in Namibia and Beyond: A Modern Approach to African Legal Architecture?*, 64 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 33, 40.

⁷⁷¹ Βλ. Ineke van Kessel, Barbara Oomen, "One Chief, one vote": The revival of traditional authorities in post-Apartheid South Africa στο: *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape* (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999, 155, 156.

⁷⁷² Βλ. Donald I. Ray, E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, *The New Relevance of Traditional Authorities in Africa. The Conference-Major Themes-Reflections on Chieftaincy in Africa-Future Directions*, 37-38 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1996, 1, 8.

⁷⁷³ Βλ. Paul Jackson, *Decentralised Power and Traditional Authorities: How Power determines Access to Justice in Sierre Leone*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 205, 223.

⁷⁷⁴ Ο ρόλος τους ως φυλάκων της παράδοσης υποστηρίζεται ότι είναι αυτός που τους δίνει την δυνατότητα να αποφασίσουν το πως θα ερμηνευθεί αυτή, βλ. Christian Lund, Gerti Hesseling, *Traditional Chiefs and Modern Land Tenure Law in Niger* στο: *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape* (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999, 135, 135.

⁷⁷⁵ Βλ. E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, *States and Chiefs. Are Chiefs Mere Puppets ?*, 37-38 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1996, 39, 63.

αντιπροσώπου της κοινότητάς του. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι έχει δύο διαφορετικές βάσεις νομιμότητας και εξουσίας: την εκάστοτε κυβέρνηση και την κοινότητά του. Όταν η βούλησή αυτών συμπίπτει, δεν τίθεται κάποιο ζήτημα. Όταν όμως αποκλίνει, ο αρχηγός βρίσκεται στην δυσάρεστη θέση να πρέπει να αποφασίσει ποια από τις δύο πλευρές θα ικανοποιήσει χωρίς παράλληλα να δυσαρεστήσει την άλλη. Συνήθως, ο αρχηγός προσπαθεί να ακολουθήσει μια μεσαία λύση διατρέχοντας τον κίνδυνο να αποδυναμώσει την θέση του και στις δύο πλευρές⁷⁷⁶.

Γίνεται αντιληπτό ότι οι αρχηγοί βρίσκονται ανάμεσα σε δύο αντικρουόμενους κόσμους, το κενό αναμέσα στους οποίους προσπαθούν να γεφυρώσουν⁷⁷⁷. Ο Togbui Kpelly III αρχηγός του Mission-Τονέ στο Τόνγκο έχει υποστηρίξει σχετικά ότι: «το κύριο καθήκον του αρχηγού είναι να αντιπροσωπεύει τους ανθρώπους του στο κράτος. Ταυτόχρονα, θα πρέπει να αντιπροσωπεύει το κράτος στους ανθρώπους του. Έτσι, ο αρχηγός είναι ο μεσάζων ανάμεσα στους ανθρώπους και την κυβέρνηση»⁷⁷⁸.

Υποστηρίζεται ωστόσο ότι αν οι αρχηγοί επιθυμούν να εξασφαλίσουν μια θέση στο μέλλον της Αφρικής, ο ρόλος τους δεν μπορεί να εξαντλείται μόνο στην γεφύρωση του χάσματος που υπάρχει ανάμεσα στους δύο αυτούς κόσμους. Ο αρχηγός καλείται να έχει και ένα ευρύτερο όραμα. Όπως σημειώνεται: «ο αρχηγός -εάν επιθυμεί να επιβιώσει σε νέο πολιτικό πλαίσιο- δεν θα πρέπει να είναι μόνο ένας διαμεσολαβητής ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, αλλά επίσης να είναι ένας...διαμεσολαβητής ανάμεσα στο παρόν και το μέλλον»⁷⁷⁹.

Παρά το γεγονός ότι οι νέες δικαιοκτικές μεταρρυθμίσεις βρίσκονται εγγύτερα στον αφρικανικό πολιτισμό, θεωρείται ότι δεν κατάφεραν να μειώσουν αποφασιστικά το «πρόβλημα της αποξένωσης» (problem of estrangement)⁷⁸⁰ του (κρατικού) δικαίου από τους ανθρώπους. Τα Συντάγματα αυτά μπορεί να αναγνώρισαν, αν και υπό περιορισμούς, τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια αλλά η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών εξακολουθεί να είναι ξένη στους Αφρικανούς. Στα περισσότερα αφρικανικά κράτη οι παραδοσιακοί τοπικοί δικαστές -οι αρχηγοί και τα συμβούλια των

⁷⁷⁶ Βλ. Johan F. Holleman, Chief, Council and Commissioner. Some Problems of Government in Rhodesia, Royal van Gorcum, Assen, 1969, 117-118.

⁷⁷⁷ Βλ. Wim van Binsbergen, Chiefs and the State in Independent Zambia. Exploring the Zambian National Press, 25-26 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1987, 139, 173.

⁷⁷⁸ Παρατίθεται στο: E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Aventure démocratique au Togo: le chef traditionnel pris entre l' état et son peuple, documentary film, Afrika- Studiecentrum, Leiden, 1992 το οποίο αντίστοιχα παρατίθεται στο: E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Chieftaincy in Africa: Three Facets of a hybrid role, στο: African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999, 21, 35.

⁷⁷⁹ Trutz von Trotha, Administrative Chieftainship: historical and sociological perspectives of the development of modern chieftainship στο: Proceedings of the Conference on the Contribution of Traditional Authority to Development, Human Rights and Environmental Protection: Strategies for Africa (Kwame Arhin, Donald I. Ray, E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, eds.), African Studies Centre, Leiden, 1995, 454, 469

⁷⁸⁰ John F. Holleman, Trouble-Cases and Trouble-Less cases in the Study of Customary Law and Legal Reform στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 601, 616

πρεσβυτέρων- δεν αναγνωρίστηκαν ως μέρη της επίσημης διαδικασίας επίλυσης των διαφορών. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν συνέχισαν να ασκούν δικαιοδοτικές αρμοδιότητες στην ανεπίσημη σφαίρα της αφρικανικής δικαιοδικής πρακτικής.

γ. Η Δικαστηριακή Πρακτική

Η διαδικασία της επίλυσης των διαφορών στα κρατικά δικαστήρια των αφρικανικών κρατών υποστηρίζεται ότι δεν προσφέρει στους διαδίκους ασφάλεια δικαίου και συνακόλουθα και έναν λόγο να την ακολουθήσουν. Το γεγονός αυτό οφείλεται σε πολλούς λόγους. Ο χαρακτήρας των δικαστικών αποφάσεων περιγράφεται ως απρόβλεπτος. Θεωρείται ότι κανείς δεν είναι σε θέση να προβλέψει την πιθανή έκβαση μιας υπόθεσης ενώπιον των κρατικών δικαστηρίων. Όπως ένας δικηγόρος από το Μπενίν έχει επισημάνει: «κάθε υπόθεση...είναι σαν ένα άλμα στο άγνωστο. Γνωρίζει κανείς που ξεκινά αλλά δεν γνωρίζει πότε και που θα καταλήξει»⁷⁸¹.

Αναφέρεται επίσης, ότι πολλά από τα επίσημα δικαστικά συστήματα των αφρικανικών κρατών «νοσούν» λόγω της συστηματικής αποδοχής δωροδοκιών τόσο από τους δικαστικούς όσο και από τους γραμματείς των δικαστηρίων. Η δωροδοκία φαίνεται να παίζει ένα καθοριστικό ρόλο στα περισσότερα κρατικά δικαστήρια των αφρικανικών κρατών. Θεωρείται απαραίτητη εάν κάποιος θέλει να κερδίσει μια δίκη, και συνεπώς δεν υπάρχει ίσως λόγος να υποβάλλει την υπόθεσή του προς εκδίκαση στα κρατικά δικαστήρια εάν δεν είναι πρόθυμος να αναλάβει ένα τέτοιο κόστος⁷⁸². Σημαντικό ρόλο κατά την εκδίκαση των διαφορών παίζουν επίσης, οι πολιτικές διασυνδέσεις. Υποστηρίζεται ότι οι αφρικανικές κυβερνήσεις χειραγωγούν τους δικάζοντες προκειμένου να αθώωσουν τους φιλικά διακείμενους σ' αυτές και να νομιμοποιήσουν τις δικές τους θέσεις⁷⁸³.

Θα μπορούσε ως εκ τούτου να λεχθεί ότι το επίσημο δικαστικό σύστημα των αφρικανικών κρατών θεωρείται ως ένας αποτελεσματικός μηχανισμός μέσω του οποίου ένα άτομο με περισσότερους πόρους, προσωπικές διασυνδέσεις, πολιτική δύναμη μπορεί να κερδίσει ένα «άδικο όφελος» εις βάρος κάποιου άλλου, ο οποίος δεν διαθέτει τα αντίστοιχα μέσα⁷⁸⁴.

Η διεφθαρμένη δικαστηριακή πρακτική στα σύγχρονα αφρικανικά κράτη, η οποία είναι -παρόλες τις προσαρμογές από τα μετααποικιακά κράτη- μια κληρονομιά της

⁷⁸¹ Βλ. Thomas Bierschenk, *The Everyday Functioning of an African Public Service. Informalization, Privatization and Corruption in Benin's Legal System*, 57 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2008, 101, 119.

⁷⁸² Βλ. Stephen Lubkemann, Deborah Isser, Peter Chapman, *Neither State nor Custom-Just Naked Power: The Consequences of Ideals-Oriented Rule of Law Policy-Making in Liberia*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 71, 86.

⁷⁸³ Βλ. Karen A. Mingst, *Judicial Systems of Sub-Saharan Africa: An Analysis of Neglect*, 31 *African Studies Review* 1988, 135, 140.

⁷⁸⁴ Βλ. Stephen Lubkemann, Deborah Isser, Peter Chapman, *Neither State nor Custom-Just Naked Power: The Consequences of Ideals-Oriented Rule of Law Policy-Making in Liberia*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 71, 88.

αποικιοκρατίας, συμβάλλει -μεταξύ άλλων παραγόντων- στην απομάκρυνση των Αφρικανών από το σύγχρονο κράτος και τους θεσμούς του και την όλο και αυξανόμενη προσκόλλησή τους στους παραδοσιακούς αφρικανικούς θεσμούς.

δ. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια στην ανεπίσημη σφαίρα της σύγχρονης αφρικανικής δικαιοσύνης

Πέραν του ότι τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια έχουν επίσημα, αν και υπό περιορισμούς, αναγνωριστεί στα Συντάγματα των αφρικανικών κρατών, είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι αυτά εξακολουθούν να διαδραματίζουν επίσης, έναν σημαντικό ρόλο και στην ανεπίσημη σφαίρα της αφρικανικής δικαιοσύνης μέχρι και σήμερα⁷⁸⁵ και έχουν αναμφίβολα εξασφαλίσει μια θέση στο προσεχές -τουλάχιστον- μέλλον της⁷⁸⁶. Όπως έχει λεχθεί: τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια «αντιστέκονται (στις προσπάθειες ενσωμάτωσής τους στην κρατική έννομη τάξη) και θριαμβεύουν»⁷⁸⁷.

Παρατηρείται ότι υπάρχει ένα κενό ανάμεσα στα όσα προβλέπουν τα νομικά κείμενα και στην κοινωνική πραγματικότητα. Υπολογίζεται ότι στην πράξη πάνω από το 80 με 90% των διαφορών που ανακύπτουν στις αφρικανικές χώρες επιλύονται από μη κρατικά δικαιοδοτικά συστήματα⁷⁸⁸. Το αυτόχθονο σύστημα απονομής δικαιοσύνης προτιμάται κυρίως από τους κατοίκους των αγροτικών περιοχών της Αφρικής⁷⁸⁹. Το γεγονός αυτό, δεν σημαίνει ωστόσο ότι συναντάται μόνο στις περιοχές αυτές. Δεν είναι λίγες οι φορές που οι κάτοικοι των αστικών περιοχών -ειδικά εκείνοι που διαμένουν σε φτωχότερα προάστια- προσφεύγουν στο αυτόχθονο σύστημα απονομής δικαιοσύνης για την επίλυση των διαφορών τους⁷⁹⁰.

Σε τί οφείλεται όμως αυτή η προτίμηση των Αφρικανών; Περί τον μισό αιώνα από την ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών, φαίνεται ότι τα αφρικανικά κρατικά δίκαια καθίστανται όλο και λιγότερο ικανά να ανταποκριθούν στις φιλοδοξίες των πολλαπλών σύγχρονων αφρικανικών κοινωνιών έστω και για την ελάχιστη ρύθμιση

⁷⁸⁵ Βλ. Sammy Adelman, Constitutionalism, Pluralism and Democracy in Africa, 42 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1998, 73, 85.

⁷⁸⁶ Βλ. Semahagn G. Abebe, The Relevance of African Culture in Building Modern Institutions and the Quest for Legal Pluralism, 57 Saint Louis University Law Journal 2013, 429, 430.

⁷⁸⁷ Stanislas Melone, Les juridictions mixtes de droit écrit et de droit coutumier dans les pays en voie de développement. Du bon usage du pluralisme judiciaire en Afrique: l'exemple du Cameroun, 38 Revue Internationale de droit comparé 1986, 327, 330.

⁷⁸⁸ Βλ. Ewa Wojkowska, Doing justice: How Informal Justice Systems Can Contribute, United Nations Development Programme, Oslo Governance Centre, 2006, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://siteresources.worldbank.org/INTLAWJUSTINST/Resources/EwaWojkowska.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.08.2019), 5, 12, Mark Sedra, Security Sector Reform in Conflict-Affected Countries. The evolution of a model, Routledge, London, New York, 2017, 139.

⁷⁸⁹ Βλ. Stephen Ellmann, Law and Legitimacy in South Africa, 20 Law and Social Inquiry 1995, 407, 434, Peter Severeid, The Work of Rural Primary Courts in Ghana and Kenya, 13 African Law Studies 1976, 145, 149-150.

⁷⁹⁰ Βλ. Helene Maria Kyed, The Politics of Legal Pluralism: State Policies on Legal Pluralism and their Local Dynamics in Mozambique, 59 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2009, 87, 102.

των σχέσεών τους⁷⁹¹. Οι λόγοι της «αναποτελεσματικότητάς» τους είναι πολλοί. Κατά πρώτο λόγο, λόγω έλλειψης πόρων οι νόμοι δεν αναθεωρούνται όταν οι περιστάσεις το απαιτούν με αποτέλεσμα να καθίστανται ανεπαρκείς όσον αφορά την ρύθμιση των σύγχρονων ζητημάτων. Κατά δεύτερο λόγο, τα κρατικά δικαστήρια στα οποία αυτά εφαρμόζονται είναι δύσκολα προσβάσιμα όχι μόνο σε όρους απόστασης και εξόδων⁷⁹² αλλά και νοοτροπίας. Οι δίκες λαμβάνουν χώρα σε μια γλώσσα, την οποία οι διάδικοι συχνά δεν γνωρίζουν. Ενώ, ταυτόχρονα δεν είναι εξοικειωμένοι με την διαδικασία. Όπως έχει χαρακτηριστικά λεχθεί: οι Αφρικανοί νοιώθουν ξένοι σε ένα δικαστικό σύστημα, το οποίο εφαρμόζει περίπλοκους κανόνες αντί των κατανοητών κανόνων και αρχών που στοχεύουν στην διατήρηση της συνοχής, της αρμονίας και των συλλογικών αξιών⁷⁹³, με τους οποίους αυτοί ήταν εξοικειωμένοι. Το γεγονός αυτό, καταδεικνύει ευρύτερα ότι η κρατική εξουσία και οι θεσμοί της είναι ξένοι στους περισσότερους Αφρικανούς. Ακόμα και αν εδώ και χρόνια το κράτος βρίσκεται στα αφρικανικά χέρια, εξακολουθεί να γίνεται αντιληπτό τόσο το ίδιο όσο και το δίκαιό του σαν εξωγενείς μηχανισμοί καταπίεσης⁷⁹⁴. Τέλος, η δικαστηριακή πρακτική χαρακτηρίζεται από αυξημένα ποσοστά διαφθοράς. Δεν ξενίζει συνεπώς τον μελετητή ότι τα αφρικανικά κρατικά δικαστήρια δεν συγκεντρώνουν την εμπιστοσύνη των πολιτών⁷⁹⁵. Γίνονται αντιληπτά περισσότερο ως όργανα προς τα οποία κανείς θα πρέπει να είναι προσεκτικός παρά ως θεσμοί ικανοί να εξασφαλίσουν την προστασία των πολιτών. Από όλους αυτούς τους λόγους μπορεί να γίνει αντιληπτό γιατί οι Αφρικανοί δεν σταμάτησαν ποτέ να απευθύνονται στα παραδοσιακά όργανα απονομής δικαιοσύνης⁷⁹⁶.

Η προσφυγή, ωστόσο, των Αφρικανών στο αυτόχθονο σύστημα απονομής δικαιοσύνης δεν σχετίζεται μόνο με λόγους που συνδέονται με την αναποτελεσματικότητα της κρατικής δικαιοσύνης. Οφείλεται και σε κάποια χαρακτηριστικά του ίδιου. Οι παραδοσιακοί τους δικαιοδοτικοί θεσμοί λειτουργούν με τρόπους που οι άνθρωποι καταλαβαίνουν και μπορούν να προβλέψουν. Οι Αφρικανοί γνωρίζουν την διαδικασία επίλυσης διαφορών ενώπιόν τους καθώς και το δίκαιο που θα εφαρμοστεί στις

⁷⁹¹ Βλ. Jacques Vanderlinden, Les droits africains entre positivisme et pluralisme, 46 Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer 2000, 279-292, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/vanderli3.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.05.2019), 1, 11.

⁷⁹² Τα κρατικά δικαστήρια βρίσκονται ως επί το πλείστον στα μεγάλα αστικά κέντρα με αποτέλεσμα η πλειοψηφία των πολιτών να μην μπορεί να προσφύγει εύκολα σ' αυτά. Πέρα από τα έξοδα που θα πρέπει να καταβάλει κανείς προκειμένου να μεταβεί σ' αυτά, θα πρέπει να συνυπολογιστούν επίσης τα έξοδα για την κατάθεση δικογράφων, την αμοιβή των δικηγόρων, κ.λπ..

⁷⁹³ Βλ. Jacques Frémont, Legal Pluralism, Customary Law and Human Rights in Francophone African Countries, 40 Victoria University Wellington Law Review 2009, 149, 158.

⁷⁹⁴ Βλ. Jacques Vanderlinden, Production Pluraliste du droit et reconstruction de l'État africain, 199 Afrique Contemporaine 2001, 86-92, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/vanderli2.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.05.2019), 1, 10.

⁷⁹⁵ Βλ. Chukwuemeka Ebo, Indigenous Law and Justice: Some Major Concepts and Practices στο: African Law and Legal Theory (Gordon Woodman, Akintunde O. Obilade, eds.), Dartmouth, Aldershot, 1995, 33, 33-34.

⁷⁹⁶ Βλ. Alain Moyrand, Réflexions sur l'introduction de l'État de droit en Afrique noire francophone, 43 Revue Internationale de droit comparé 1991, 853, 873-4.

διαφορές τους. Παράλληλα, τα όργανα απονομής δικαιοσύνης αξιολογούνται κατά την διαδικασία της επίλυσης των διαφορών από την κοινότητα σύμφωνα με τα κοινοτικά πρότυπα και προσδοκίες⁷⁹⁷. Το γεγονός αυτό παρέχει στους μετέχοντες σ' αυτό μεγαλύτερη αίσθηση ελέγχου και ασφάλειας, ενώ, κάνει τα ίδια να θεωρούνται πιο αποτελεσματικά⁷⁹⁸.

Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί ότι τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια τα οποία εφαρμόζουν οι αρχηγοί ή/και τα συμβούλια των πρεσβυτέρων δεν είναι τα ίδια δίκαια μ' αυτά τα οποία ίσχυαν στο παρελθόν. Όπως έχει λεχθεί, ένα από τα κύρια γνωρίσματα των αυτόχθονων δικαίων είναι η ευελιξία τους. Η ευελιξία τους αυτή δεν αποτελεί ένα αρνητικό χαρακτηριστικό τους. Αντίθετα, είναι εκείνη που έδωσε στα δίκαια αυτά μια ζωτικότητα και την δυνατότητα ανάπτυξης⁷⁹⁹, εξασφαλίζοντάς τους μια θέση στο μέλλον της Αφρικής. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια δεν αποτελούν μόνο «περήφανες υπομνήσεις του προαποικιακού παρελθόντος» της Αφρικής αλλά και «σύμβολα συνοχής σε έναν αβέβαιο σύγχρονο κόσμο»⁸⁰⁰. Δίνουν έναν αγώνα, τον «αγώνα της μνήμης ενάντια στην λήθη»⁸⁰¹.

Γίνεται αντιληπτό ότι η διατήρηση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων κατά την μετα-αποικιακή περίοδο συνέβη *παρά* το κράτος και *όχι χάρι* σ' αυτό. Η πεισματική και συνεπής άρνηση των περισσότερων Αφρικανών να εγκαταλείψουν τα δικάια τους αντιπροσωπεύει μια πράξη αντίστασης προς τις κεντρικές και ομοιόμορφες προσπάθειες των κρατών. Για τους Αφρικανούς, η τήρηση των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων είναι αυτή που τους εξασφαλίζει και την ανεξαρτησία τους. Ο Michel Alliot αφορμώμενος από την μελέτη του δικαίου στην Αφρική έχει σημειώσει σχετικά ότι: «οι νομικοί θα πρέπει να αναθεωρήσουν την κρίση τους, να παραδεχτούν ότι ο νόμος δεν είναι απαραίτητα μία πρόοδος...και ότι η απώλεια των εθίμων, ισοδυναμεί τις περισσότερες φορές με την απώλεια της ανεξαρτησίας»⁸⁰².

Υποστηρίζεται ότι η έρευνα της δικαιοσύνης στην Αφρική θα μπορούσε να είναι μια σημαντική πηγή πρακτικών και θεωρητικών μαθημάτων για όλο τον κόσμο⁸⁰³. Η

⁷⁹⁷ Βλ. Brian Tamanaha, *The Rule of Law and Legal Pluralism in Development*, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No. 11-07-01, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1886572 (Ημερομηνία πρόσβασης: 27.08.2019), 1, 10.

⁷⁹⁸ Βλ. Louise Wiuff Moe, *Hybrid and “Everyday” Political Ordering: Constructing and Contesting Legitimacy in Somaliland*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 141, 158.

⁷⁹⁹ Βλ. Boyce P. Wanda, *Customary Family Law in Malawi: Adherence to Tradition and Adaptability to Change*, 27 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1988, 117, 134.

⁸⁰⁰ Simon Roberts, *Culture juridique africaine: nature de l'ordre juridique en Afrique* στο: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit* (André-Jean Arnaud, ed.), Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1993, 142, 143

⁸⁰¹ Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, Penguin, Harmondsworth, New York, 1980, 3

⁸⁰² Michel Alliot, *L'État et la société en Afrique noire*. *Greffes et rejets*, 68 *Revue française d'histoire d'Outre-Mer* 1981, 95, 96

⁸⁰³ Βλ. Gordon Woodman, *Legal Pluralism and the Search for Justice*, 40 *Journal of African Law* 1996, 152, 167.

μελέτη της ζώσας αφρικανικής δικαιοσύνης πρακτικής θέτει εν αμφιβόλω την άρρηκτη σχέση που υπάρχει στην Δύση μεταξύ του δικαίου και του κράτους. Στην Αφρική, το «σύγχρονο» κράτος δεν έχει το μονοπώλιο παραγωγής του δικαίου και ένα δίκαιο εκτός του κρατικού⁸⁰⁴ δεν έχει μόνο θέση στην δικαιοσύνη της πρακτικής αλλά και μια δύναμη που στερείται το δεύτερο. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια δεν είναι απλώς συμπληρωματικά του κρατικού δικαίου. Συμβαίνει το αντίθετο. Τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια είναι ο κανόνας και το κρατικό δίκαιο, η εξαίρεση⁸⁰⁵.

Έτσι, ένα από τα μαθήματα που μας δίνει η μελέτη του δικαίου στην Αφρική είναι ότι «το δίκαιο δεν έχει δύναμη από μόνο του. Έχει ανάγκη τους ανθρώπους»⁸⁰⁶. Εκείνο που διασφαλίζει την εφαρμογή του δικαίου είναι η αποδοχή και η αναγνώρισή του από τους συγκεκριμένους ανθρώπους των οποίων την συμπεριφορά καλείται να ρυθμίσει⁸⁰⁷.

Η μελέτη της αφρικανικής δικαιοσύνης μας αποδεικνύει επίσης ότι οι θεωρίες του δικού μας δικαίου, όπως και κάθε άλλου μεμονωμένου δικαίου, είναι ανολοκλήρωτες και άρα ανεπαρκείς για τον εντοπισμό δικαιοσύνης εκφράσεων που εκφεύγουν των δικών μας αντιλήψεων. Υπάρχουν αμείωτα εμπειρικά ερωτήματα που ακόμα και η καλύτερη νομική θεωρία δεν μπορεί να απαντήσει⁸⁰⁸.

Ένα άλλο μάθημα που μας δίνει είναι ότι ο στόχος της ενότητας είναι πολλές φορές όχι μόνον αμφίβολος αλλά και φθοροποιός. Το εγχείρημα της ενοποίησης του δικαίου που, όπως αναφέρθηκε, επιχειρήθηκε μετά την ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών, κάμφθηκε από την πολλαπλότητα των αυτόχθονων νομικών τάξεων που εξακολούθησε να εφαρμόζεται στην ανεπίσημη σφαίρα της δικαιοσύνης πρακτικής, τον συνειδητό, «ισχυρό»⁸⁰⁹ ή «βαθύ»⁸¹⁰ νομικό πλουραλισμό.

Είναι, συνεπώς, κρίσιμο κατά τις συγκρίσεις που αφορούν (και) τα αφρικανικά δίκαια, ο εκάστοτε συγκριτικολόγος να λαμβάνει υπόψη του την κανονιστική πολλαπλότητα -

⁸⁰⁴ Ο Étienne Le Roy αναφέρεται σχετικά στο «δίκαιο εκτός του νόμου» (un droit hors de la loi), βλ. Étienne Le Roy, *Un droit hors la loi? Irrégularités et illégalités foncières dans quelques situations urbaines d' Afrique noire*, 66 *Les Annales de la Recherche Urbaine* 1995, 12, 20.

⁸⁰⁵ Βλ. Uwe Kischel, *Comparative Law*, Oxford University Press, Oxford, 2019, 631.

⁸⁰⁶ Michel Alliot, *Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique)*, 4 *Bulletin de liaison du Laboratoire d' Anthropologie Juridique de Paris* 1981, 103-131, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/alliotprotectionpersonne.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 11.05.2019), 1, 12-13

⁸⁰⁷ Βλ. Taslim Olawale Elias, *The Nigerian Legal System*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963, 5-6.

⁸⁰⁸ Βλ. Frederick Schauer, *The Legality of Evil or the Evil of Legality*, 47 *Tulsa Law Review* 2011, 121, 132.

⁸⁰⁹ John Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, 24 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, 5, 5επ., Ulrike Schmid, *Legal Pluralism as a Source of Conflict in Multi-Ethnic societies. The case of Ghana*, 46 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2001, 1, 11

⁸¹⁰ Gordon Woodman, *The Idea of Legal Pluralism στο: Legal Pluralism in the Arab World* (Baudoin Dupret, Maurits Berger, Laila al- Zwaini, eds.), Kluwer Law International, The Hague, 1999, 3, 5, 10, Gordon Woodman, *Unification or Continuing Pluralism in family law in Anglophone Africa: Past Experience, Present Realities, Future Possibilities*, 4 *Lesotho Law Journal* 1988, 33, 43, Gordon Woodman, *Legal Pluralism and the Search for Justice*, 40 *Journal of African Law* 1996, 152, 157 επ.

τόσο εντός όσο και εκτός των κρατικών νομικών συστημάτων- από την οποία χαρακτηρίζονται τα αφρικανικά δίκαια. Να μην αρκестεί μόνο στις ρητές, επίσημες και πρόδηλες διαστάσεις του δικαίου αλλά να επεκτείνει το πεδίο της έρευνάς του διευρευνώντας και τις σιωπηρές, ανεπίσημες και κρυμμένες του διαστάσεις. Να μην μελετήσει μόνο το «φανερό» αλλά και το «μυστικό δίκαιο» (le droit secret)⁸¹¹.

ε. «Το Τραγούδι της Lawino» (Song of Lawino) και «το Τραγούδι του Ocol» (Song of Ocol) του Okot p' Bitek. Δίκαιο και Ποίηση

Ο Okot p' Bitek ήταν ένας από τους σπουδαιότερους Αφρικανούς ποιητές. Μέσω των ποιημάτων του, επιχείρησε να διασώσει την αφρικανική παράδοση και πιο συγκεκριμένα την παράδοση και το δίκαιο των Acholi, της φυλής στην οποία ανήκε.

Γεννήθηκε στην πόλη Gulu της βόρειας Ουγκάντας το 1931. Η μητέρα του, Lacwaa Cerina ήταν «μια διαπρεπής χορεύτρια και συνθέτρια τραγουδιών», ενώ ο πατέρας του, Jebedayo Ori ήταν «χορευτής και αφηγητής ιστοριών»⁸¹². Μεγάλωσε και τελείωσε το σχολείο στην πόλη του. Κατά την διάρκεια των μαθητικών του χρόνων, ανέπτυξε πολλά ενδιαφέροντα -ήταν τραγουδιστής, αθλητής, ενώ επίσης συνέθεσε τα χρόνια αυτά και μια όπερα. Ένα ταξίδι που έκανε με την ποδοσφαιρική ομάδα της Ουγκάντας στην Μεγάλη Βρετανία ήταν η αφορμή που τον έκανε να αποφασίσει να εγκαταλείψει την ιδέα μιας ενδεχόμενης αθλητικής σταδιοδρομίας και να παραμείνει εκεί για να σπουδάσει. Φοίτησε στην Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου της Ουαλίας και έλαβε το δίπλωμά του το 1960. Αποφάσισε, όμως, να συνεχίσει τις σπουδές του. Γράφτηκε στο τμήμα της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης, απ' όπου αποφοίτησε το 1963. Στο πλαίσιο των σπουδών του στην Οξφόρδη, είχε εκπονήσει εργασία με τίτλο: η «Προφορική Λογοτεχνία των Acholi» (Acholi Oral Literature).

Θεωρείται ότι το περιβάλλον στο οποίο είχε γαλουχηθεί από κοινού με τις σπουδές του ήταν οι παράγοντες εκείνοι που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στις μετέπειτα επιλογές του. Ο Okot p' Bitek μεγάλωσε σ' ένα καλλιτεχνικό περιβάλλον. Οι επαγγελματικές ασχολίες των γονιών του τον έκαναν να αποκτήσει από μικρή κιόλας ηλικία ερεθίσματα σχετικά με τον πολιτισμό των Acholi. Κατά την διάρκεια των σπουδών του, ωστόσο, αντιλήφθηκε σε ένα ευρύτερο πλαίσιο την σημασία του και αποφάσισε να συμβάλει και ο ίδιος στην διαφύλαξή του. Το μέσο με το οποίο προσπάθησε να το επιτύχει ήταν η ποίηση.

⁸¹¹ Jean Poirier, L' Analyse des Espèces juridiques et l' Étude des Droits coutumiers africains στο: Ideas and Procedures in African Customary Law. Studies Presented and Discussed at the Eighth International African Seminar at the Haile Sellassie I University, Addis Ababa, January 1966 (Max Gluckman, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1969, 97, 97επ.

⁸¹² Lubwa p' Chong, A Biographical Sketch στο: Okot p' Bitek, Artist, the Ruler, Heinemann, Nairobi, 1986, 1, 2

Δύο από τα πλέον αντιπροσωπευτικά ποιήματά του, τα οποία του χάρισαν και διεθνή αναγνώριση είναι: το «Τραγούδι της Lawino» (Song of Lawino) και το «Τραγούδι του Ocol» (Song of Ocol). Τα ποιήματά του -«τραγουδία» όπως τα ονόμαζε ο ίδιος- είναι εμπνευσμένα από την αφρικανική παράδοση. Ειδικότερα, ο Okot p' Bitek συνέθεσε τα ποιήματά του υπηρετώντας το πρότυπο των «τραγουδιών» των Acholi. Προτίμησε, επίσης, να τα αποτυπώσει στην διάλεκτο των Acholi. Ενώ, στην συνέχεια τα μετέφρασε ο ίδιος και στα αγγλικά.

Τα εν λόγω ποιήματα αποτυπώνουν την σύγκρουση μεταξύ της Lawino και του συζύγου της, Ocol. Η σύγκρουσή τους, ωστόσο, δεν αποτελεί μια απλή διαφωνία μεταξύ συζύγων. Έχει ευρύτερες διαστάσεις. Έχει λεχθεί ότι τα δύο αυτά πρόσωπα αποτελούν «επιτομές» (prototypes) των δυο αντίρροπων δυνάμεων προς το μέλλον της Αφρικής⁸¹³, που έγιναν αισθητές μετά την ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών. Η Lawino αντιπροσωπεύει τον αφρικανικό πολιτισμό, ενώ ο Ocol, τον ευρωπαϊκό.

Παρόλο που, εκ πρώτης όψεως, το «Τραγούδι της Lawino» είναι μια παράθεση του πολιτισμού των Acholi και μια κριτική του «aremanship» -όρο που χρησιμοποιεί ο Okot p' Bitek για να περιγράψει τον τυφλό μιμητισμό του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τους Αφρικανούς- μια βαθύτερη ματιά δείχνει ότι αποτυπώνονται σ' αυτό επίσης και κάποια χαρακτηριστικά γνωρίσματα του αυτόχθονου δικαίου των Acholi. Ο ίδιος ο Okot p' Bitek στο έργο του, «Καλλιτέχνης, Ο Κυβερνών» (*Artist, The Ruler*) είχε αναφέρει σχετικά ότι: «ο καλλιτέχνης εκδίδει τους νόμους αλλά τους εκφράζει στην πιο έμμεση γλώσσα: μέσω μεταφοράς και συμβολισμού, με εικόνα και μύθο. Τραγουδάει και χορεύει τους νόμους του»⁸¹⁴.

Δεν είναι μόνο θεματική, όμως, η παράθεση του δικαίου σ' αυτό αλλά και δομική. Η ίδια η διαμόρφωση του «Τραγουδιού της Lawino», ο τρόπος που η Lawino απευθύνεται στον σύζυγό της και στα υπόλοιπα μέλη της φυλής τους έχει λεχθεί ότι αποτυπώνουν το αυτόχθονο σύστημα απονομής δικαιοσύνης⁸¹⁵. Αντίστοιχα στοιχεία υπάρχουν και στο «Τραγούδι του Ocol», το οποίο θεωρείται ότι αποτελεί και την απάντηση του συζύγου προς τις κατηγορίες τις οποίες δέχτηκε. Τα δύο ποιήματα μπορούν να ιδωθούν, ως εκ τούτου, σαν μέρη μιας δίκης, καθένα εκ των οποίων περιέχει τους ισχυρισμούς του κάθε διαδίκου.

⁸¹³ Βλ. George A. Heron, Introduction στο: Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 1, 2.

⁸¹⁴ Okot p' Bitek, *Artist, The Ruler*, Heinemann, Nairobi, 1986, 39. Η άποψη του αυτή θυμίζει την περιώνυμη φράση του Άγγλου ποιητή, Percy Shelley: «οι ποιητές είναι οι ανομολόγητοι νομοθέτες του κόσμου», βλ. Percy B. Shelley, *A Defense of Poetry*, Ginn and Co, Boston, 1891, 46.

⁸¹⁵ Βλ. Peter Leman, *Singing the Law: Okot p' Bitek's Legal Imagination and the Poetics of Traditional Justice*, 40 *Research in African Literatures* 2009, 109, 113.

Ειδικότερα, στο «Τραγούδι της Lawino», η Lawino, αφού πρώτα μιλά στον άντρα της, απευθύνεται προς τα υπόλοιπα μέλη της φυλής τους ζητώντας την βοήθειά τους. Είναι χαρακτηριστικοί οι εξής στίχοι:

Μέλη της φυλής μου, φωνάζω	My clansmen, I cry
Ακούστε την φωνή μου	Listen to my voice
Οι προσβολές του άντρα μου	The insults of my man
Με πονούν πέρα από αυτό που μπορώ να αντέξω	Are painful beyond bearing.
Ο σύζυγός μου υβρίζει εμένα	My husband abuses me
και τους γονείς μου	together with my parents
Λέει φρικτά πράγματα για την μητέρα μου	He says terrible things about my mother
Και ντρέπομαι τόσο	And I am so ashamed ⁸¹⁶

Σύμφωνα με τον αναπληρωτή καθηγητή Αγγλικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο Μπρίγκαμ Γιανγκ, Peter Leiman, η έκκληση της Lawino προς τα μέλη της φυλής της γίνεται για μια συγκεκριμένη περίπτωση. Αιτείται την συγκρότηση ενός «ανοιχτού δικαστηρίου» για την επίλυση της διαφοράς που έχει ανακύψει μεταξύ εκείνης και του συζύγου της, Ocol⁸¹⁷.

Πέρα από την υποτιμητική προς εκείνη και την οικογένειά της συμπεριφορά, η Lawino κατηγορεί τον σύζυγό της ότι την απορρίπτει για μια νέα γυναίκα που μιλά αγγλικά, την Clementine καθώς και για την τυφλή εκ μέρους του υιοθέτηση του δυτικού τρόπου ζωής. Οι κατηγορίες που του προσάπτει συνδέονται μεταξύ τους. Η απόρριψη της γυναίκας του δεν κατευθύνεται μόνο προς την ίδια. Έχει ευρύτερες διαστάσεις. Συμβολίζει την απόρριψη του αφρικανικού τρόπου ζωής εν γένει.

Η Lawino δεν ασκεί, ωστόσο, μια άγωνα κριτική προς τον σύζυγό της. Αίτημα της είναι να παύσει ο Ocol να την προσβάλλει και να επανέλθει στον προγενέστερο τρόπο ζωής του. Απευθυνόμενη στα μέλη της φυλής τους αναφέρει:

Αυτό που ζητώ	All I ask
Είναι να σταματήσει ο σύζυγός μου	Is that my husband should stop
αυτές τις προσβολές	that insults ⁸¹⁸

Εν προκειμένω, γίνεται αναφορά σ' ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της αυτόχθονης δικαιοσύνης. Η αυτόχθονη δικαιοσύνη δεν στοχεύει τόσο στην τιμωρία του δράστη όσο στην επαναφορά των πραγμάτων στην προτέρα κατάσταση. Ένα άλλο στοιχείο που θα πρέπει να επισημανθεί στους εν λόγω στίχους είναι ότι η Lawino

⁸¹⁶ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 35

⁸¹⁷ Βλ. Peter Leman, *Singing the Law: Okot p' Bitek's Legal Imagination and the Poetics of Traditional Justice*, 40 *Research in African Literatures* 2009, 109, 114.

⁸¹⁸ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 41

αναφέρεται στον σύζυγό της στο τρίτο πρόσωπο, γεγονός που συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι το ποίημα αποτελεί μέρος μιας δίκης.

Συνεχίζει απευθυνόμενη πλέον στον ίδιο:

Άκουσε Ocol, παλιέ μου φίλε	Listen Ocol, my old friend
Οι τρόποι ζωής των προγόνων σου	The ways of your ancestors
Είναι καλοί,	Are good,
Τα έθιμά τους είναι σταθερά	Their customs are solid
(...)	
Δεν μπορούν να τα πάρουν μακριά οι άνεμοι	They cannot be blown away by the winds
Γιατί οι ρίζες τους φτάνουν βαθιά στο έδαφος	Because their roots reach deep in the soil ⁸¹⁹

(....)

Άκου, σύζυγέ μου	Listen, my husband
Είσαι γιός ενός Αρχηγού	You are the son of a Chief.
Η Κολοκύθα στο παλιό σπιτικό	The Pumpkin in the old homestead
Δεν πρέπει να ξεριζωθεί	Must not be uprooted ⁸²⁰

Η Lawino χρησιμοποιεί στο εν λόγω απόσπασμα μια παροιμία. Με την επίκλησή της ελπίζει ότι θα δώσει βάρος στο επιχείρημά της και θα αφυπνίσει τον Ocol. Σημειώνεται ότι η κολοκύθα αποτελεί το «τοτεμικό σύμβολο της φυσικής ζωής»⁸²¹ του πολιτισμού των Acholi. Στην περιοχή που ζουν οι Acholi, οι κολοκύθες καλλιεργούνται καθόλη την διάρκεια του έτους και αποτελούν σημαντική πηγή φαγητού και ζωής. Κανένα νουνεχές μέλος της φυλής δεν θα ξερίζωνε μια κολοκύθα.

Οι πράξεις για τις οποίες η Lawino κατηγορεί τον Ocol δεν απειλούν μόνο την σταθερότητα της οικογένειάς τους αλλά και της φυλής τους εν γένει.

Επειδή όταν με προσέβαλες,	For when you insulted me,
Λέγοντας	Saying
Ότι ήμουν μια απλή χωριατοπούλα	I was a mere village girl,
Προσέβαλες τους παππούδες σου	You were insulting your grandfathers
Και τις γιαγιάδες σου, τον πατέρα και την μητέρα σου	And grandmothers, your father and mother

⁸¹⁹ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 41

⁸²⁰ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 41

⁸²¹ Tanure Ojaide, *Poetic Viewpoint: Okot p' Bitek and his Personae*, 27 Callaloo 1986, 371, 374

Όταν με συνέκρινες	When you compared me
Με αυτά τα ανόητα έντομα οjυu	With the silly ojyu insects
Που κάθονται στο καπάκι της μύρας	That sit on the beer pot,
Προσέβαλες όλους τους ανθρώπους σου	You were abusing your entire people ⁸²²

Γίνεται αντιληπτό ότι στις αφρικανικές κοινωνίες οι πράξεις ενός ανθρώπου αλλά και οι πράξεις κατά ενός ανθρώπου επεκτείνονται σ' όλη του την φυλή. Παράλληλα, στους στίχους αυτούς φαίνεται η σημασία των προγόνων στην διασφάλιση της τήρησης του δικαίου και της κοινωνικής τάξης.

Η Lawino προτρέπει τον Ocol, όταν «θεραπευτεί» ολοκληρωτικά, να προσφύγει στους πρεσβυτέρους της φυλής προκειμένου να τους ζητήσει να τον συγχωρέσουν και να μεσολαβήσουν για εκείνον στους προγόνους τους:

Άφησε τους πρεσβυτέρους	Let the elders
Να σε ευλογήσουν	Spit blessing on you
Άφησε τους να μεσολαβήσουν για εσένα	Let them intercede for you ⁸²³

Στο «Τραγούδι του Ocol», το οποίο περιέχει την απόκριση του Ocol στους ισχυρισμούς της Lawino, ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι εκείνη δεν τον αδικεί. Ο Ocol πράγματι αποστρέφεται κάθε παράδοση της φυλής του -ίσως και πολύ περισσότερο απ' ότι η Lawino πίστευε.

Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο ίδιος από κοινού με τους ομοϊδέατες του:

Θα οργώσουν	will plough up
Όλη την κοιλάδα,	All the valley,
Θα κάνουν κομπόστα από τις κολοκύθες	Make compost of the pumpkins
Και τα άλλα γηγενή λαχανικά	And the other native vegetables ⁸²⁴

Δεδομένης της σημασίας της κολοκύθας για την φυλή των Acholi, είναι φανερό ότι η πρόθεση αυτή του Ocol συμβολίζει την ολοκληρωτική απόρριψή της.

Λίγους στίχους παρακάτω, ωστόσο, ο αναγνώστης παρατηρεί ότι ο Ocol «λυγίζει»:

Μητέρα, μητέρα	Mother, mother,
Γιατί,	Why,
Γιατί γεννήθηκα	Why was I born

⁸²² Okot p' Bitek, Song of Lawino and Song of Ocol, Heinemann, Oxford, 1984, 41

⁸²³ Okot p' Bitek, Song of Lawino and Song of Ocol, Heinemann, Oxford, 1984, 119

⁸²⁴ Okot p' Bitek, Song of Lawino and Song of Ocol, Heinemann, Oxford, 1984, 124

Μαύρος;

Black?⁸²⁵

Πρόκειται για μια κραυγή απελπισίας. Από τα σπαρακτικά του αυτά λόγια, φαίνονται οι εσωτερικές συγκρούσεις που βιώνει ο Ocol. Από την μια πλευρά, και στα δύο ποιήματα φαίνεται ότι ο Ocol τίθεται ανεπιφύλακτα υπέρ του ευρωπαϊκού πολιτισμού, από την άλλη, όμως, πλευρά γνωρίζει καλά ότι είναι ένας πολιτισμός στον οποίο πάντα θα νοιώθει ξένος. Ο εσωτερικός αυτός διχασμός που νοιώθει ο Ocol είναι αποτέλεσμα μιας από τις βαθύτερες και πιο επικίνδυνες εκφάνσεις της αποικιοποίησης, της «αποικιοποίησης του πνεύματος» (colonization of the mind)⁸²⁶/ «αποικιοποίησης της συνείδησης» (colonization of consciousness)⁸²⁷. Είναι γεγονός ότι η «πνευματική αποαποικιοποίηση» (decolonisation mentale)⁸²⁸ των Αφρικανών -οι οποίοι παρέμειναν και παραμένουν γοητευμένοι από τον πειρασμό της Δύσης- ήταν πολύ πιο δύσκολο να επισυμβεί σε σχέση με την φυσική αποαποικιοποίηση εδαφών. Οι Ευρωπαίοι μπορεί να αποαποικιοποίησαν τα αφρικανικά εδάφη, αλλά όχι και τους Αφρικανούς⁸²⁹. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Ocol.

Στην συνέχεια του ποιήματος, φαίνεται ότι ο Ocol διατάζει την καταστροφή των καθρέφτων:

Σπάστε όλους αυτούς τους καθρέφτες
Έτσι ώστε να μην μπορώ να δώ
Την μαυρίλα του παρελθόντος
Από την οποία προήλθα
Αντικατοπτρισμένη σ' αυτούς

Smash all these mirrors
That I may not see
The blackness of the past
From which I came
Reflected in them⁸³⁰

Οι καθρέφτες εξέθεταν τον Ocol στον φόβο του. Του θύμιζαν αυτό που πράγματι είναι. Η καταστροφή τους σηματοδοτεί την μάταιη εκ μέρους του προσπάθεια να ξεφύγει από τον ίδιο του τον εαυτό.

Λίγους στίχους αργότερα ο Ocol επανέρχεται με μια νοσταλγική πλέον διάθεση:

Αυτό το καταπράσινο δέντρο byeyo
Κάτω από το οποίο σε γνώρισα για πρώτη φορά
Και σου είπα
Ότι σε ήθελα

That shady evergreen byeyo tree
Under which I first met you
And told you
I wanted you,

⁸²⁵ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 126

⁸²⁶ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: loss and recovery of self under colonialism*, Oxford University Press, New Delhi, 1983, xi

⁸²⁷ Jean Comaroff, John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder, 1992, 235

⁸²⁸ Jacques Vanderlinden, *Rendre la production du droit aux peuples*, 62 *Politique africaine* 1996, 83-94, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/062083.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.05.2019), 83, 94

⁸²⁹ Βλ. Makau wa Mutua, *Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry*, 16 *Michigan Journal of International Law* 1995, 1113, 1116.

⁸³⁰ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 129

Θυμάσαι	Do you remember
Το τραγούδι του πουλιού ogilo	The song of the ogilo bird
Και την χορωδία	And the chorus
Των γκρι μαϊμούδων	Of the grey monkeys
Στα κοντινά δέντρα;	In the trees nearby? ⁸³¹

Αυτές ίσως είναι οι πιο τρυφερές γραμμές του τραγουδιού του Ocol. Φαίνεται να δείχνουν ότι ο Ocol επί της ουσίας παλεύει ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό.

Ο Okot p' Bitek στα δύο αυτά ποιήματα «οργανώνει» ένα ανοιχτό δικαστήριο στο οποίο τα δύο μέρη εκθέτουν τα επιχειρήματά τους. Η σύγκρουση μεταξύ της Lawino και του Ocol είναι συμβολική. Όπως λέχθηκε, καθένα από τα μέρη αντιπροσωπεύει και έναν πολιτισμό: η Lawino, τον αφρικανικό και ο Ocol, τον ευρωπαϊκό. Θεωρείται ότι μέσω των ποιημάτων του ο Okot p' Bitek καλεί τους αναγνώστες του να διερωτηθούν αναφορικά με το μέλλον της Αφρικής. Καθένα από τα δύο μέρη «υπερασπίζεται» και μια από τις επιλογές που είχαν τα αφρικανικά κράτη μετά την ανεξαρτητοποίησή τους: η Lawino -η οποία φαίνεται ότι αποτελεί και την φωνή του ποιητή- τίθεται υπέρ της αξιοποίησης των αφρικανικών παραδόσεων, ενώ ο Ocol υπέρ της υιοθέτησης ευρωπαϊκών λύσεων.

Βασική πεποίθηση του Okot p' Bitek που διαπερνά και τα δυο του ποιήματα είναι ότι: «τα έθνη της Αφρικής θα πρέπει να χτιστούν σε αφρικανικά και όχι ευρωπαϊκά θεμέλια»⁸³². Στα ποιήματα του φαίνεται η σχεδόν εθνογραφική προσπάθειά του να διασώσει τις παραδόσεις και το δίκαιο της φυλής του, τα οποία ετίθεντο διαρκώς εν αμφιβόλω μετά την ανεξαρτησία των αφρικανικών κρατών. Πίστευε ότι οι αφρικανικοί θεσμοί θα έπρεπε να έχουν μια θέση στο μέλλον της Αφρικής καθώς ήταν οι μόνοι που θα μπορούσαν να νοηματοδοτήσουν τις ζωές των Αφρικανών στον απόηχο της αποικιοκρατίας.

Μέσω των ποιημάτων του, αναλαμβάνει έτσι να κάνει επίκαιρους τους αφρικανικούς θεσμούς στην σύγχρονη Αφρική και αποκηρύσσει την άκριτη υιοθέτηση δυτικών λύσεων εκ μέρους των Αφρικανών για την ρύθμιση των δικών τους ζητημάτων. Όπως σημειώνει σχετικά ο Βρετανός καθηγητής Αγγλικής Λογοτεχνίας, Adrian Roscoe: «η συνολική σταδιοδρομία του Okot ως ποιητή...τραγουδιστή... επικεντρώνεται (αφενός) στο να καταστήσει την παράδοση σημαντική στον σύγχρονο κόσμο και (αφετέρου) στο να αποτρέψει την υιοθέτηση δυτικών λύσεων στα αφρικανικά προβλήματα»⁸³³. Επισημαίνεται ότι στα ποιήματά του δεν ασκεί πολεμική στον δυτικό

⁸³¹ Okot p' Bitek, *Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 148

⁸³² George A. Heron, Introduction στο: *Okot p' Bitek, Song of Lawino and Song of Ocol*, Heinemann, Oxford, 1984, 1, 5

⁸³³ Adrian Roscoe, *Uhuru's Fire. African Literature East to South*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, 32

πολιτισμό και τους θεσμούς του *per se*. Στρέφεται μέσω αυτών εναντίον εκείνων των Αφρικανών που αντιγράφουν τους ξένους τρόπους.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Το ινδουιστικό δίκαιο

India is and has been a land of pluralism *par excellence*⁸³⁴

Οι συγκρίσεις δικαίων που αφορούν και το δίκαιο της Ινδίας, ούσες προσκολλημένες στο επίσημο και κατά την κρατούσα πεποίθηση ευρέως «αγγλοποιημένο» κρατικό δίκαιο της⁸³⁵, συνήθως δεν αναφέρονται στην επιρροή που το αποκαλούμενο ινδουιστικό δίκαιο έχει στην Ινδία, τόσο στην κρατική έννομη τάξη όσο και σε δικαιοδοτικούς θεσμούς πέραν αυτής.

Το ινδουιστικό δίκαιο, αντίθετα με την κυρίαρχη πεποίθηση, δεν είναι ένα νομικό σύστημα, το οποίο ανήκει στο παρελθόν και το οποίο μέσω μιας γραμμικής διαδικασίας εκσυγχρονισμού, αντικαταστάθηκε από εκείνο των αποικιοκρατών. Το ινδουιστικό δίκαιο συνεχίζει να είναι παρόν στην Ινδία⁸³⁶ όχι μόνο στον βαθμό που στοιχεία αυτού ενσωματώνονται όλο και περισσότερο στο κρατικό δίκαιο της και οι έννοιες του χρησιμοποιούνται από τους δικαστές των κρατικών της δικαστηρίων αλλά και σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Είναι γεγονός ότι μετά την ανεξαρτητοποίησή της, η Ινδία προσπάθησε σε μεγάλο βαθμό να εκσυγχρονίσει το δίκαιο της βασιζόμενη στο δυτικό δικαίο παράδειγμα, που είχαν θέσει σ' αυτήν οι Βρετανοί αποικιοκράτες. Δεν άργησε ωστόσο να γίνει αντιληπτό, ότι ένα κεντρικά εκπορευόμενο νομικό σύστημα, δεν θα μπορούσε να ριζώσει σε αυτήν. Στο πλαίσιο αυτό, έγινε προσπάθεια προς μια αποκέντρωση του νομικού της συστήματος. Αρχικά, λίγα χρόνια μετά την

⁸³⁴ Christoph Eberhard, Nidhi Gupta, Legal Pluralism in India: An Introduction, 31 Indian Socio-Legal Journal 2005, 1, 1, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberhardguptaindia.htm> (Ημερομηνία πρόσβασης: 21.02.2020), 1, 1

⁸³⁵ Η πλειοψηφία των ασχολούμενων με το δίκαιο της Ινδίας υποστηρίζει ότι δεν αποτελεί παρά μια υποδεέστερη εκδοχή του αγγλικού δικαίου. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι η συγκεκριμένη άποψη δεν εκφράζεται μόνο από δυτικούς μελετητές του ινδικού δικαίου αλλά σε μεγάλο βαθμό έχει προωθηθεί και από ένα ουχί αμελητέο μέρος της ινδικής ελίτ. Επί παραδείγματι, ο διαπρεπής Ινδός νομικός Motilal Chimanlal Setalvad είχε αναφέρει ότι η «Ινδία έχει υιοθετήσει, εκτός από το οικογενειακό δίκαιο ή άλλο φυλετικό ή θρησκευτικό δίκαιο, το κοινοδικαίο», βλ. Motilal Chimanlal Setalvad, *The Common Law of India*, Stevens and Sons, London, 1960, 226. Η εμπριθής μελέτη του δικαίου της Ινδίας καταδεικνύει ότι δεν πρόκειται παρά περί μιας ρητορικής που δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Εξακολουθεί δε, να τροφοδοτείται μέχρι σήμερα. Τίνι τρόπο; Ο Werner Menski σημειώνει ότι: «η ευρέως διαδεδομένη υπόθεση ότι το δίκαιο της Ινδίας σήμερα είναι απλώς μια παραμορφωμένη μορφή του αγγλικού δικαίου ή ότι οι Βρετανοί ήταν εκείνοι που έδωσαν στους Ινδούς το δίκαιο τους, σαν να υπήρχε προηγουμένως σ' αυτήν ένα νομικό κενό, είναι περίεργοι μύθοι που αρνούνται να πεθάνουν και τροφοδοτούνται από ανεπαρκή εκπαιδευτικά συστήματα τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Ινδία», βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 158. Η προσέγγιση του δικαίου της Ινδίας ως ενός «εκδυτικισμένου» νομικού συστήματος δεν είναι παρά επιφανειακή, βλ. Gilles Cuniberti, *Grands systèmes de droit contemporains*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 2011, 421.

⁸³⁶ Βλ. Jaakko Husa, *Hindu Law-Stateless Law?*, 62 Scandinavian Studies in Law 2017, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2926357 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.03.2020), 1, 9, Werner Menski, *Postmodern Hindu Law*, Center for Applied South Asian Studies, 2001, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://core.ac.uk/download/pdf/33413473.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.03.2020), 1, 1, 13.

ανεξαρτητοποίησή της, ιδρύθηκαν σε πολλά από τα επιμέρους κρατίδια αυτής, τα Nyaya Panchayats. Ενώ, στην συνέχεια, στην προσπάθειά της να καταστήσει την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες της, η Ινδική Ένωση εισήγαγε τα Lok Adalats και τα Gram Nyayalayas.

Εκτός των κρατικά αναγνωρισμένων δικαιοδοτικών θεσμών της Ινδίας, εξακολουθούν να λειτουργούν σ' αυτήν και τα παραδοσιακά της δικαιοδοτικά όργανα, όπως τα συμβούλια των καστών (jati panchayats) και τα συμβούλια των χωριών (village panchayats), τα οποία έχουν τις ρίζες τους στην αυτόχθονη δικαιοσύνη της πρακτικής. Ο Marc Galanter έχει αναφέρει σχετικά μ' αυτήν την συνυπάρχουσα πολλαπλότητα δικαιοδοτικών θεσμών από την οποία χαρακτηρίζεται η Ινδία ότι: «για να ανεύρει κανείς το “δίκαιο” στην Ινδία, θα πρέπει να κοιτάξει πέρα από τα κείμενα των νομοθετικών της σωμάτων και των ανώτερων δικαστηρίων της..., στις διαδικασίες ενώπιον των τοπικών της δικαστηρίων, στις λειτουργίες των ανεπίσημων δικαστηρίων»⁸³⁷.

Πριν γίνει αναφορά και ανάλυση των σταδίων από τα οποία πέρασε το ινδουιστικό δίκαιο στο πέρασμα των χρόνων για να φτάσει στις σημερινές του εκδηλώσεις, είναι χρήσιμο και κρίσιμο να γίνει μια διασαφήνιση σχετικά με τον όρο του ινδουιστικού δικαίου. Δεν αμφισβητείται πλέον, ότι ο όρος «ινδουιστικό δίκαιο» αποτελεί μια αποικιακή επινόηση. Δημιουργήθηκε από τους Βρετανούς αποικιοκράτες προκειμένου να αναφερθούν στο δίκαιο εκείνο που διείπε τις σχέσεις των ανθρώπων που ασπάζονταν την θρησκεία, που οι ίδιοι ονόμασαν ινδουισμό⁸³⁸.

⁸³⁷ Marc Galanter, *The Uses of Law in Indian Studies* στο: *Law and Society in Modern India* (Rajeev Dhavan, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1989, 1, 4

⁸³⁸ Όπως ο Louis Renou έχει επισημάνει: «δεν υπάρχει ινδουιστικός όρος που να αντιστοιχεί σε αυτό που εμείς (στην Δύση) ονομάζουμε θρησκεία» πολλά δε μάλλον σε αυτό που εμείς καλούμε ινδουισμό. Η παραδοσιακή ινδουιστική σκέψη δεν είχε προβεί άλλωστε ποτέ σε ορισμό του ινδουισμού που να τον διαφοροποιεί από τις άλλες θρησκείες ή τις εκκοσμικευμένες πλευρές της κοινωνίας. Ένας τέτοιος ορισμός θα ήταν άλλωστε ανέφικτος για μια «θρησκεία» που από την φύση της περιλαμβάνει τα πάντα τόσο όσον αφορά την πίστη όσο και την πρακτική και διαπερνά την κοινωνία εν συνόλω, βλ. Louis Renou, *Introduction to Hinduism*, Washington Square Press, New York, 1963, 4. Βλ. ομοίως: Christopher J. Fuller, *Hinduism and Scriptural Authority in Modern Indian Law*, 30 *Comparative Studies in Society and History* 1988, 225, 226, Timothy Lubin, *Hinduism and Law* στο: *Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements* (Will Sweetman, Aditya Malik, eds.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, 2016, 41, 48.

Η έννοια του ινδουισμού ως μιας ενιαίας και διακριτής θρησκείας θεωρείται ότι δημιουργήθηκε στο πρόσφατο παρελθόν⁸³⁹ από δυτικούς οριενταλιστές⁸⁴⁰. Πιο συγκεκριμένα, στον Charles Grant, ιεραπόστολο και μετέπειτα πρόεδρο της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών, είναι που, ως επί το πλείστον, πιστώνεται η παγίωση του όρου «ινδουισμός» (hinduism), κατά το τέλος του 18^{ου} αιώνα⁸⁴¹. Στην συνέχεια, άλλοι δυτικοί οριενταλιστές, οι οποίοι βρέθηκαν στην ινδική χερσόνησο - βασιζόμενοι και εκείνοι σε μια ιουδαιο-χριστιανική κατανόηση του τι συνιστά θρησκεία- προώθησαν περαιτέρω τον συγκεκριμένο όρο. Θα ήταν, ωστόσο, απλουστευτικό και ανακριβές να λεχθεί ότι η σύγχρονη έννοια του ινδουισμού αποτελεί αποκλειστικά προϊόν του δυτικού οριενταλισμού. Η δυτική επιρροή ήταν μια αναγκαία αλλά όχι επαρκής συνθήκη για την διαμόρφωση της συγκεκριμένης κοινωνικής κατασκευής. Καθοριστικό ρόλο στην δημιουργία των οριενταλιστικών αναπαραστάσεων της ινδουιστικής θρησκείας έπαιξε και η αυτόχθονη βραχμανική ιδεολογία⁸⁴².

Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να επισημανθεί, ότι η λέξη «ινδουιστής» (hindu), από την οποία προήλθε ο ινδουισμός, προϋπήρχε της άφιξης των αποικιοκρατών. Πρόκειται για τον ισοδύναμο όρο στην περσική γλώσσα της σανσκριτικής λέξης «sindu» ή «sindhu» που αναφερόταν στον Ινδό ποταμό⁸⁴³ και χρησιμοποιήθηκε από τους Πέρσες για να αναφερθούν στους ανθρώπους που ζούσαν πλησίον του⁸⁴⁴. Τον όρο «παρέλαβαν» και χρησιμοποίησαν στην συνέχεια οι μουσουλμάνοι, οι οποίοι ήρθαν σε

⁸³⁹ Έχει λεχθεί σχετικά: «Αναζήτησε όλη την απέραντη γραπτή λογοτεχνία της Ινδίας, και δεν θα δεις, πλην από σύγχρονα κείμενα όπου ο ινδουιστής έχει επιδιώξει να μεταφράσει δουλοπρεπώς την φρασεολογία των κατακτητών του, οποιαδήποτε αναφορά σε κάτι όπως η ινδουιστική θρησκεία. Αναζήτησε όλα τα απέραντα αρχεία της προ-μωαμεθανικής Ινδίας, πουθενά δεν θα συναντήσεις μια λέξη όπως εκείνη του ινδουιστή, πολλώ δε μάλλον της ινδουιστικής θρησκείας... Αναζήτησε όλο αυτό το αρχείο, και πουθενά δεν θα βρεις μια τέτοια λέξη όπως αυτή της θρησκείας... Για την θρησκεία, ο προ-μωαμεθανικής κυριαρχίας Ινδός δεν είχε όνομα, καθώς δεν υπήρχε ποτέ μια τέτοια έννοια στην οποία μια τέτοια ονομασία να μπορούσε να εφαρμοστεί. Όσον αφορά τους άλλους ανθρώπους, η θρησκεία συνιστά μόνο ένα μέρος της ζωής τους, υπάρχουν πράγματα θρησκευτικά, και υπάρχουν πράγματα λαϊκά και κοσμικά. Για τον ινδουιστή, όλη του η ζωή ήταν η θρησκεία», βλ. Bankimchandra Chattopadhyay, Bankim Rachanāvali, Sāhityā Samsad, Calcutta, 1969, 230, παρατίθεται στο: Hans Harder, Banckimchandra Chattopadhyay and Modern Hinduism στο: Modern Hinduism (Torkel Brekke, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 54, 61.

⁸⁴⁰ Βλ. Richard King, Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism", 46 Numen 1999, 146, 146.

⁸⁴¹ Βλ. Will Sweetman, Mapping Hinduism. "Hinduism" and the Study of Indian Religions, Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Halle, 2003, 54, υποσημείωση 12, Geoffrey A. Oddie, Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, Sage Publications, London, 2006, 68-72.

⁸⁴² Βλ. Richard King, Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism", 46 Numen 1999, 146, 148.

⁸⁴³ Επισημαίνεται ότι η λέξη «sindu» ή «sindhu» εκτός από τον Ινδό ποταμό, υποδηλώνει και τον «ποταμό» ή «ωκεανό» εν γένει, βλ. Dermot Killingley, Hinduism στο: Major World Religions. From their origins to the present (Lloyd V. J. Ridgeon, ed.), Routledge, London, New York, 2003, 8, 10-11, Brij Raj Kishore, Hinduism, Diamond Books, New Delhi, 2006, 9.

⁸⁴⁴ Η χρήση του όρου επιβεβαιώθηκε από επιγραφές σε περσική σφηνοειδή γραφή, των οποίων η προέλευση ανάγεται στην εποχή του Δαρείου Α', ο οποίος περί το 517 π.Χ. είχε επεκτείνει την αυτοκρατορία του μέχρι τον Ινδό ποταμό, βλ. Heinrich von Stietencron, Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term στο: Hinduism Reconsidered (Günther-Dietz Sontheimer, Hermann Kulke, eds.), Manohar Publications, New Delhi, 1991, 11, 12, Stanley Wolpert, India, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 2.

επαφή μέσω των εκστρατειών τους με τους κατοίκους της περιοχής για να περιγράψουν τους γηγενείς.

Οι ίδιοι οι κάτοικοι της περιοχής ξεκίνησαν να χρησιμοποιούν για την περιγραφή εαυτών τον όρο ήδη από τον 15^ο και 16^ο αιώνα. Υιοθέτησαν, ωστόσο, τον όρο από τους μουσουλμάνους προκειμένου να διακρίνουν εαυτούς από εκείνους και σε καμία περίπτωση δεν δήλωναν μ' αυτόν τον τρόπο ότι αποτελούσαν πιστούς μιας ενιαίας θρησκείας. Οι ακόλουθοι των ποικίλων θρησκευτικών παραδόσεων της Ινδίας δεν μοιράστηκαν ποτέ την πεποίθηση ότι ανήκαν στην ίδια θρησκεία. Ως όρος είχε συνεπώς, μέχρι την άφιξη των Ευρωπαίων αποικιοκρατών, ακραιφνώς γεωγραφικό χαρακτήρα. Δεν είχε προσλάβει τις συγκεκριμένες θρησκευτικές αποχρώσεις που στην συνέχεια απέκτησε κάτω από την επιρροή των οριενταλιστών του 19ου αιώνα.

Η άποψη σύμφωνα με την οποία ο ινδουισμός αποτελεί μια ενιαία θρησκεία αμφισβητείται πλέον εντόνως. Αν και παλαιότερα, η πεποίθηση αυτή ήταν ισχυρή, αν όχι ακλόνητη, πλέον κυρίαρχη είναι η άποψη ότι δεν συνιστά παρά ένα ετερογενές σύνολο, αποτελούμενο από διαφορετικές επιμέρους θρησκείες, οι οποίες ενοποιήθηκαν υπό τον συγκεκριμένο όρο κατά την αποίκιση της Ινδίας από τους Βρετανούς προς εξυπηρέτηση των στόχων που είχαν τεθεί. Εάν ένας ινδουιστής ερωτηθεί ποιο είναι το θρήσκευμά του, το πιθανότερο είναι να πει ότι πιστεύει σε κάποια θεότητα -τον Βίσνου (Vishnu), τον Ράμα (Rama), τον Κρίσνα (Krishna), τον Σίβα (Shiva), την Ντούργκα (Durgā)- και δεν θα αναφέρει ότι είναι ινδουιστής⁸⁴⁵. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος που δημιουργείται -λανθασμένα- η αίσθηση της πολυθεΐας⁸⁴⁶. Κάθε ινδουιστής έχει την δυνατότητα να επιλέξει την θεότητα εκείνη στην οποία πιστεύει. Δεδομένου ότι η θεότητα στην οποία πιστεύει κάθε ινδουιστής αποτελεί αποτέλεσμα προσωπικής του επιλογής, ο θεός τον οποίο λατρεύει ονομάζεται «ίστα ντεβατά» (ishta devata), ήτοι θεότητα της προσωπικής του επιλογής⁸⁴⁷. Σημειώνεται, ωστόσο, ότι το συνηθέστερο είναι να επιλέγει κανείς την θεότητα που λατρεύεται από την κάστα του.

Ακριβώς όπως ο ινδουισμός δεν αποτελεί μια ενιαία θρησκεία, έτσι και το ινδουιστικό δίκαιο δεν αποτελεί ένα δίκαιο, όπως πιστεύεται. Διευκρινίζεται κατ' αρχήν, ότι πριν από την άφιξη των αποικιοκρατών, οι ινδουιστές δεν αναφέρονταν στο δίκαιό τους με αυτόν τον όρο. Το δίκαιο για εκείνους δεν αποτελούσε μια διακριτή σφαίρα από τις άλλες στην ζωή τους, όπως συμβαίνει στην Δύση. Το δίκαιο ήταν αναπόσπαστα συνδεδεμένο με την θρησκεία και δεν διαχωριζόταν από αυτήν⁸⁴⁸. Υπήρχε ένα

⁸⁴⁵ Βλ. Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, Introduction στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 1, 3.

⁸⁴⁶ Βλ. Stephen Cross, *Ινδουισμός. Βασικές Αρχές*, Εκδόσεις Ι. Φλώρος, Αθήνα, 1998, 9.

⁸⁴⁷ Βλ. Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, *Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 360.

⁸⁴⁸ Μια τέτοια πεποίθηση είναι λίαν πιθανό να ξενίσει τους μελετητές του ινδουιστικού δικαίου, κυρίως εκείνους οι οποίοι προέρχονται από δυτικούς νομικούς πολιτισμούς. Κι αυτό γιατί η διάκριση μεταξύ του δικαίου και της θρησκείας θεωρείται δεδομένη και αυτονόητη πλέον στην Δύση. Όπως αναφέρει ο

«ουσιώδες αδιαχώριστο» (essential indistinguishability)⁸⁴⁹ μεταξύ τους. Δεν υπήρχε επίσης, ένα και μόνο δίκαιο, το οποίο ήταν εφαρμοστέο σε όλους τους πιστούς των ινδουιστικών θεοτήτων. Οι Βρετανοί ερχόμενοι σε επαφή με τα πολλαπλά συνυπάρχοντα νομικά συστήματα της ινδικής χερσονήσου αντιλήφθηκαν την αδυναμία εκ μέρους τους να τα ελέγξουν. Επινόησαν έτσι, τον συγκεκριμένο όρο, ο οποίος υπεδείκνυε και εξακολουθεί να υποδεικνύει ομοιομορφία και ασφάλεια, προκειμένου να μπορέσουν να τα διαχειριστούν και να τα καθυποτάξουν. Είναι χαρακτηριστικά σε αυτό το πλαίσιο τα λόγια του John Stacey: «αυτό είναι το πρώτο και το πιο ουσιώδες πράγμα που θα πρέπει να μάθει κανείς για την Ινδία: δεν υπάρχει και ποτέ δεν υπήρξε μια Ινδία, ή ακόμα και μια χώρα της Ινδίας, η οποία κατέχει σύμφωνα με τις ευρωπαϊκές ιδέες, κάποιο είδος ενότητας, φυσικής, πολιτικής, κοινωνικής, θρησκευτικής»⁸⁵⁰ ή δικαιοκτικής.

Το ινδουιστικό δίκαιο -παρά τις παρανοήσεις που προώθησαν οι αποικιοκράτες τόσο όσον αφορά την ονομασία του όσο και το περιεχόμενο που του προσέδωσαν- δεν ήταν και δεν είναι ένα. Ως όρος χρησιμοποιείται εν προκειμένω αλλά και εν γένει στην σχετική με αυτό βιβλιογραφία σαν μια χρήσιμη και βολική ετικέτα που περιλαμβάνει «ένα ποικιλόμορφο σύνολο τοπικών νομικών συστημάτων που είχαν (και εξακολουθούν να έχουν) διαφορετικούς κανόνες και δικαιοκτικές διαδικασίες»⁸⁵¹. Θα ήταν συνεπώς παραπλανητικό και δυνητικά επικίνδυνο για την έρευνα να αντιληφθεί κανείς το ινδουιστικό δίκαιο ως ένα σταθερό και ενιαίο δίκαιο, το οποίο εφαρμοζόταν και εφαρμόζεται σε όλους αδιακρίτως. Πιο ακριβές, θα ήταν να ιδωθεί ως μια οικογένεια δικαίων και όχι ως μια απλή μονάδα⁸⁵².

Στις ακόλουθες ενότητες θα αναλυθεί η πορεία αυτού που σήμερα καλείται ινδουιστικό δίκαιο, από τις πρώιμες εκφάνσεις του έως και τις σημερινές. Ειδικότερα, στο πρώτο κεφάλαιο θα αναλυθεί το ινδουιστικό δίκαιο πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας. Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα εξεταστεί η επιρροή της εισβολής των μουσουλμάνων καθώς και της βρετανικής αποικιοκρατίας στο ινδουιστικό δίκαιο. Ενώ, στο τρίτο κεφάλαιο θα μελετηθεί το δίκαιο της Ινδίας από την ανεξαρτητοποίησή της και έπειτα με ειδικότερη αναφορά στον ρόλο του ινδουιστικού δικαίου σ' αυτό.

Donald Davis: «η ιστορία και η ρητορική της Ευρώπης και της Αμερικής ορίζει αυτές τις κατηγορίες ως διακριτές και αλληλοαποκλειόμενες, παρά την αλληλεξάρτησή τους σε κάθε σημείο της Ευρώπης πριν τον Διαφωτισμό ή ακόμα και πριν από την Γαλλική επανάσταση», βλ. Donald R. Davis, *Hinduism as a Legal Tradition*, 75 *Journal of the American Academy of Religion* 2007, 241, 260.

⁸⁴⁹ Donald R. Davis, *Before Virtue: Halakhah, Dharmaśāstra, and What Law can Create*, 71 *Law and Contemporary Problems* 2008, 99, 99

⁸⁵⁰ Παρατίθεται στο: Ainslie T. Embree, *India-A plural society*, 56 *The High School Journal* 1972, 45, 45.

⁸⁵¹ Donald R. Davis, *Law στο: Studying Hinduism. Key Concepts and Methods* (Sushil Mittal, Gene Thursby, eds.), Routledge, New York, London, 2008, 219, 225

⁸⁵² Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, xvi.

Α. Πρώιμες εκφάνσεις του ινδουιστικού δικαίου

Υποστηρίζεται ότι το ινδουιστικό δίκαιο αποτελεί το παλαιότερο νομικό σύστημα του κόσμου. Μια τέτοια πεποίθηση, ωστόσο, χρήζει διασαφήνισης⁸⁵³. Μπορεί οι Βέδες, οι οποίες παρείχαν το πλαίσιο για την διαμόρφωση αυτού που σήμερα καλείται ινδουιστικό δίκαιο, να δημιουργήθηκαν την δεύτερη χιλιετία π.Χ., εντούτοις η επιρροή τους στις ζωές και το δίκαιο των ανθρώπων ήταν εξαιρετικά περιορισμένη⁸⁵⁴. Κι αυτό γιατί, το περιεχόμενό τους δεν αφορούσε τόσο την καθημερινή ζωή όσο τις θρησκευτικές τελετουργίες. Μόνο παρατηρώντας κανείς από την δική μας εποχή την πορεία του ινδουιστικού δικαίου μπορεί να ιχνηλατήσει αυτή την γραμμή που οδήγησε από τις Βέδες στα τοπικά νομικά συστήματα που απετέλεσαν την βάση του ινδουιστικού δικαίου. Θα ήταν, ως εκ τούτου, μάλλον ανακριβές να λεχθεί ότι το ινδουιστικό δίκαιο είναι το αρχαιότερο νομικό σύστημα.

Όπως αναφέρθηκε, ποτέ δεν υπήρχε ένα ενιαίο δίκαιο, το οποίο να διέπει τις σχέσεις όλων εκείνων που ασπάζονταν κάποια θεότητα του ινδουισμού. Υπήρχαν ποικίλα τοπικά δίκαια κατά μήκος όλης της ινδικής χερσονήσου, τα οποία συνυπήρχαν -κατά κύριο λόγο- με αρμονικό τρόπο. Τα δίκαια αυτά, αν και διαφορετικά μεταξύ τους, είχαν έναν κοινό πυρήνα, το ντάρμα, η μελέτη του οποίου είναι καθοριστική στην κατανόηση του πνεύματος αυτών.

α. Ο όρος του ντάρμα

Η λέξη «ντάρμα» (dharma) είναι πολύ δύσκολο να προσδιοριστεί, πολλώ δε μάλλον να μεταφραστεί σε άλλη γλώσσα. Παρά το ότι έχουν γίνει κατά καιρούς πολλές απόπειρες απόδοσης του όρου του ντάρμα σε άλλες γλώσσες, δεν υπάρχει κάποια ομοφωνία αναφορικά με τον ισοδύναμό του όρο σ' αυτές. Ορισμένοι έχουν υποστηρίξει ότι αποτελεί ισοδύναμο όρο με εκείνον του δικαίου⁸⁵⁵. Άλλοι το μεταφράζουν ως θρησκεία, ενώ άλλοι ως ηθική⁸⁵⁶.

Όλο και περισσότερο εκφράζεται πλέον η άποψη ότι θα ήταν ίσως λάθος εκ μέρους των ερευνητών να επιχειρήσουν εν γένει να αναζητήσουν έναν ισοδύναμο του ντάρμα όρο σε άλλες γλώσσες. Οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές έχουν αποδεχτεί το «αμετάφραστο» του όρου⁸⁵⁷, καθώς σύμφωνα με αυτούς δεν υπάρχει ένα συγκεκριμένο

⁸⁵³ Βλ. Patrick Glenn, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 290.

⁸⁵⁴ Βλ. Konrad Zweigert, Hein Kötz, *Introduction to Comparative Law*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 315.

⁸⁵⁵ Βλ. Raj Kumar, *Essays on Legal Systems in India*, Discovery Publishing House, New Delhi, 2003, 121, K. L. Seshagiri Rao, *Practitioners of Hindu Law: Ancient and Modern*, 66 *Fordham Law Review* 1998, 1185, 1185.

⁸⁵⁶ Βλ. Robert Lingat, *The Classical Law of India*, University of California Press, Berkeley, 1973, 3-4.

⁸⁵⁷ Βλ. Patrick Olivelle, *A Dharma Reader. Classical Indian Law*, *Historical Sourcebooks in Classical Indian thought*, Columbia University Press, New York, 2017, 1, Arvind Sharma, *Classical Hindu Thought. An Introduction*, Oxford University Press, New Delhi, 2000, 103, Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 52.

σημασιολογικό ισοδύναμό του σε κάποια άλλη γλώσσα. Πρόκειται όπως έχει επισημανθεί από τον Pandurang Vaman Kane για μια «από εκείνες τις σανσκριτικές λέξεις που αντιστέκονται σε όλες τις προσπάθειες προς μια ακριβή μετάφραση στα αγγλικά ή σε κάποια άλλη γλώσσα»⁸⁵⁸. Κι αυτό γιατί, αποτελεί έναν ουσιωδώς πολύσημο όρο. Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι ως όρος το ντάρμα ίσως να έχει το πιο εκτεταμένο σημασιολογικό εύρος από οποιαδήποτε άλλη λέξη στα σανσκριτικά.

Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, θα ήταν ενδεχομένως πιο εύστοχο να προσεγγίσει κανείς το ντάρμα ως σημαίνον ενός διαπραγματεύσιμου σημασιολογικού πεδίου απ' ό,τι μια θετικά προσδιορισμένη έννοια⁸⁵⁹. Θα μπορούσε έτσι να λεχθεί ότι το ντάρμα περιλαμβάνει όλους αυτούς τους όρους, αλλά δεν ισοδυναμεί με κάποιον από αυτούς, ούτε εξαντλείται μόνο σ' αυτούς. Από την άλλη πλευρά, θεωρείται ότι τα συστατικά του ντάρμα στοιχεία -μεταξύ άλλων: το δίκαιο, η ηθική, η θρησκεία, η τάξη- δεν είναι διακριτά μεταξύ τους. Το ντάρμα καλύπτει κάθε πλευρά της ζωής των ανθρώπων κατά ενιαίο τρόπο. Μια εμπνευσμένη προσέγγιση του τρόπου με τον οποίο μπορεί κανείς να αντιληφθεί το ντάρμα έχει παράσχει ο Donald Davis. Ο Davis προτείνει στον μελετητή να προσεγγίσει το ντάρμα σαν μια πίτα, στην οποία οι επιμέρους έννοιες δεν αποτελούν διακριτά κομμάτια αυτής αλλά στρώσεις της. Κάθε μία και όλες οι στρώσεις μαζί είναι παρούσες σε κάθε κομμάτι της, αλλά καμία από αυτές δεν είναι αντιπροσωπευτική του συνόλου της πίτας, του ντάρμα⁸⁶⁰.

Η πολυσημία του όρου «ντάρμα» δεν του στερεί εντούτοις, την συνοχή. Ο Wilhelm Halbfass είχε αναφέρει σχετικά: «δεν μπορούμε να μειώσουμε τις έννοιες που συνδέονται με το ντάρμα σε μια γενική αρχή · ούτε υπάρχει μόνο μια μετάφραση που θα μπορούσε να καλύψει όλες τις χρήσεις του. Παρόλα αυτά, υπάρχει μια συνοχή σε αυτή την ποικιλομορφία · αντικατοπτρίζει την απροσδιόριστη, και ταυτόχρονα αναμφίβολη συνοχή του ίδιου του ινδουισμού (και του ινδουιστικού δικαίου), την χαρακτηριστική του(ς) ενότητα-στην-ποικιλομορφία»⁸⁶¹. Όσον αφορά το ντάρμα, η συνοχή αυτή φανερώνεται με την μελέτη της υφέρπουσας ιδέας πάνω στην οποία διαμορφώθηκε, η οποία θα διευκολύνει την προσέγγιση και του ίδιου του όρου.

Υποβόσκουσα αντίληψη πάνω στην οποία θεμελιώθηκε ως όρος είναι ότι υπάρχει μια παγκόσμια και εγγενής στην φύση των πραγμάτων τάξη, η διαφύλαξη της οποίας έχει θεμελιώδη σημασία. Πρόκειται για την μακροκοσμική τάξη, την *rita* ή *rita*. Σύμφωνα με την παράδοση, η διαφύλαξη αυτής δεν εναπόκειται σε έναν ή περισσότερους θεούς αλλά στους ίδιους τους ανθρώπους. Προκειμένου να διατηρούν την κοσμική τάξη, οι άνθρωποι καλούνται να δρουν και να συμμορφώνονται με το ντάρμα τους. Το ντάρμα

⁸⁵⁸ Παρατίθεται στο: Ludo Rocher, *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012, 40.

⁸⁵⁹ Βλ. Federico Squarini, *Tradition, Veda and Law. Studies on South Asian Classical Intellectual Traditions*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2011, 113.

⁸⁶⁰ Βλ. Donald R. Davis, *Hinduism as a Legal Tradition*, 75 *Journal of the American Academy of Religion* 2007, 241, 244.

⁸⁶¹ Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany, 1988, 333

αποτελεί την μικροκοσμική τάξη⁸⁶². Σε μακροεπίπεδο, το ντάρμα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ο τρόπος με τον οποίο η ισορροπία του κόσμου διατηρείται. Ενώ, σε μικροεπίπεδο, το ντάρμα αποτελεί τον τρόπο που κάθε συστατικό στοιχείο του κόσμου συμβάλλει στην διατήρηση αυτής της ισορροπίας. Επισημαίνεται ότι στον ινδουισμό όλα τα κοσμικά στοιχεία -ακόμα και ο ήλιος και ο αέρας- έχουν το δικό τους ντάρμα (svadharma)⁸⁶³. Στην πράξη, ωστόσο, μεγάλη έμφαση δινόταν στο ντάρμα των ανθρώπων.

Άξονας του ντάρμα ήταν η ιδέα των καθηκόντων και όχι αυτή των δικαιωμάτων. Οι υποχρεώσεις, όπως θα γίνει αντιληπτό παρακάτω⁸⁶⁴, καθορίζονταν από την τάξη και το στάδιο της ζωής (varṇāśramadharmā) εκάστου. Λογική συνέπεια τούτου είναι ότι δεν υπήρχε ένα ομοιόμορφο σώμα κανόνων, το οποίο ήταν εφαρμοστέο κατά τρόπο ενιαίο σε όλους αλλά περισσότεροι συνυπάρχοντες κανόνες. Γι' αυτό έχει λεχθεί άλλωστε, ότι το ντάρμα ως μια κεντρική έννοια θεωρείται ότι προτείνει έναν απεριόριστο πλουραλισμό στο επίπεδο της κοινωνικής πραγματικότητας⁸⁶⁵.

Εάν ο καθένας πράττει σύμφωνα με το ντάρμα του, τότε η ισορροπία του σύμπαντος διατηρείται. Εάν παρεκκλίνει από αυτό, δηλαδή διαπράξει αντάρμα (adharmā), τότε η ισορροπία θεωρείται ότι κλονίζεται. Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, όσον αφορά την σημασία του ντάρμα στην διατήρηση της κοσμικής αρμονίας, είναι και η ετυμολογία της λέξης. Η λέξη «ντάρμα» προέρχεται από την σανσκριτική ρίζα «dhr» που σημαίνει «διατηρώ», «κρατώ», «διαφυλάττω»⁸⁶⁶.

Δύο άλλες ιδέες, οι οποίες συνδιαμόρφωσαν την έννοια του ντάρμα, είναι εκείνη της μετενσάρκωσης (samsara) και του κάρμα (karma). Αναπτύχθηκαν την δεύτερη περίοδο της αποκαλούμενης από ορισμένους βεδικής θρησκείας, την οποία εγκαινίασαν οι Ουπανισάδες (800-400 π.Χ.)⁸⁶⁷. Σημειώνεται ότι η ανάπτυξη του εν λόγω

⁸⁶² Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 78.

⁸⁶³ Βλ. Ludo Rocher, *Studies in Hindu law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 40.

⁸⁶⁴ Βλ. σελ. 241.

⁸⁶⁵ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 90.

⁸⁶⁶ Βλ. K. R. Paramahansa, *Dharma, Total Recall Press, Texas, 2007, 1*, Ludo Rocher, *Studies in Hindu law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 40-41.

⁸⁶⁷ Πρόκειται για ιερά κείμενα τα οποία έχουν και αυτά τον χαρακτήρα αποκάλυψης και εντάσσονται στην κατηγορία των σρούτι (śruti). Συνεγράφησαν σε έναν μεταγενέστερο χρόνο από τα άλλα κείμενα που εντάσσονται σ' αυτήν την κατηγορία και γι' αυτό θεωρείται ότι emπίπτουν στην ύστερη βεδική γραμματεία. Η φύση και το περιεχόμενο των Ουπανισάδων ήταν τελείως διαφορετικό από εκείνα των προηγούμενων κειμένων. Λόγω αυτού του διαφορετικού τους χαρακτήρα υπάρχει η τάση να αντιμετωπίζονται ως ξεχωριστά κείμενα, στα οποία έχει δοθεί η ονομασία «Βεντάντα» (Vedānta), ήτοι το τέλος των Βεδών. Θεωρούνται εν γένει ως το αποκορύφωμα της βεδικής γραμματείας, βλ. David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, 39. Ενώ, η λέξη «Βέδα» (Veda) σημαίνει γνώση, η λέξη «Ουπανισάδ» (Upanisad) σημαίνει «κάθομαι κάτω πλησίον του» και αναφερόταν πιθανότατα στους μαθητές των προφητών, που καθόντουσαν στα δάση κάτω, δίπλα στους δασκάλους τους, προκειμένου να διδαχθούν από εκείνους την συμπαντική αλήθεια. Το γεγονός ότι τα κείμενα αυτά περιέχουν πολλούς διαλόγους μεταξύ μαθητών και δασκάλων επιβεβαιώνει αυτήν την ερμηνεία του όρου, βλ. Jeaneane D. Fowler, *Hinduism. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press,

γραμματειακού είδους θεωρείται κεφαλαιώδους σημασίας στην πορεία του ινδουισμού. Τα κείμενα των Ουπανισάδων αντανάκλουν τον σκεπτικισμό που είχε αναπτυχθεί εκείνη την εποχή σε σχέση με την προηγούμενη βεδική γραμματεία, ο οποίος επεκτάθηκε και πέραν του ινδουισμού⁸⁶⁸. Αυτός είναι και ο λόγος που σε αυτά καλλιεργείται μια νέα σωτηριολογική αντίληψη.

Brighton, 1997, 13. Έχουν συγγραφεί περί τις διακόσιες πενήντα Ουπανισάδες, εκατόν οκτώ από τις οποίες είναι διαθέσιμες σήμερα. Οι κυριότερες από αυτές είναι οι εξής: Isha, Kena, Katha, Mundaka, Māndūkya, Aitareya, Taittiriya, Chhāndogya, Prashna, Shvetāshvatara, Brihadāraṇyaka, βλ. Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 15. Δεδομένου ότι η συγγραφή των Ουπανισάδων έλαβε χώρα μέσα σε διάστημα πολλών ετών, υπάρχουν διαφωνίες μεταξύ τους. Μοιράζονται όλες, ωστόσο, έναν κοινό πυρήνα. Σε αυτές, ο πολυθεϊσμός, ο οποίος κυριαρχούσε έως τότε, εξελίσσεται σε έναν μονοθεϊσμό με κέντρο το απόλυτο «Μπράχμαν» (Brahman). Οι Ουπανισάδες αναφέρουν ότι όλα τα στοιχεία του κόσμου -θεοί, άνθρωποι- προέρχονται από μια ουσία που ονομάζεται Μπράχμαν, η οποία συνεχίζει να ενυπάρχει σε όλα από αυτά. Η ενυπάρχουσα σε κάθε άνθρωπο ουσία του Μπράχμαν ονομάζεται «άτμαν» (ātman). Η λέξη «Μπράχμαν» χρησιμοποιείται από εκείνη την περίοδο και έπειτα για να υποδηλώσει την απόλυτη πραγματικότητα. Θεωρείται η δύναμη που αποτελεί την βάση ολόκληρης της ύπαρξης, την πηγή της ζωής. Η Τσαντόγια Ουπανισάδ (Chhāndogya Upanishad) αναφέρει σχετικά: «Αληθινά, ολόκληρο το σύμπαν είναι ο Μπράχμαν. Από εκείνον πηγάζουν τα πάντα μέσα σε Εκείνον διαλύονται και από Εκείνον παίρνουν την δύναμή τους», βλ. Τσαντόγια Ουπανισάδ, 3.14, στίχος 1, παρατίθεται στο: Stephen Cross, *Ινδουισμός. Βασικές Αρχές*, Εκδόσεις Ι. Φλώρος, Αθήνα, 1998, 46. Στις Ουπανισάδες έχει πλέον αναγνωριστεί ότι η ατελείωτη διαδικασία των μετενσαρκώσεων είναι οδυνηρή και γι' αυτό μεγάλο μέρος αυτών καταπιάνεται με το αίτημα της απελευθέρωσης, την μόκσα (moksha) από αυτήν. Σύμφωνα μ' αυτές, εκείνος ο οποίος επιθυμεί να διακόψει τον κύκλο των μετενσαρκώσεων, θα πρέπει να αποσυρθεί από τον εξωτερικό κόσμο και να στραφεί προς τον εσωτερικό του κόσμο με τελικό σκοπό την ταύτιση του άτμαν του με το Μπράχμαν. Όταν φτάσει σε αυτό το επίπεδο επίγνωσης, θα χάσει συνείδηση ο, τιδήποτε άλλου εκτός του Μπράχμαν και θεωρείται ότι θα έχει κατορθώσει την απελευθέρωσή του από τον ως άνω κύκλο, βλ. Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, *Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 238, 315.

⁸⁶⁸ Ο σκεπτικισμός προς την βεδική γραμματεία δεν εξαντλήθηκε μόνον εντός του ινδουισμού. Από τον 6^ο αιώνα π.Χ. παρατηρείται ότι αναπτύχθηκε ένα κύμα διερώτησης αναφορικά με τις έως τότε κρατούσες διδασκαλίες, το οποίο αρνήθηκε κάθετα την βραχμανική ορθοδοξία και οδήγησε σε μια επαναστατική αντίδραση προς αυτήν. Από το κύμα αυτό αναπτύχθηκαν δύο άλλες θρησκείες: ο βουδισμός και ο τζαϊνισμός. Η βασική διαφορά μεταξύ αυτών των δύο θρησκειών και του ινδουισμού είναι ότι ακόμα και αν και οι τρεις πίστευαν ότι η παρούσα κατάσταση κάθε ατόμου καθοριζόταν από την συμπεριφορά του σε προηγούμενες ενσαρκώσεις του, ο βουδισμός και ο τζαϊνισμός -σε αντίθεση με τον ινδουισμό- υποστήριζαν ότι η κατάσταση στην οποία βρισκόταν ήταν επιδεκτική αλλαγής μέσω της τέλεσης ενάρετων πράξεων στην τωρινή του ζωή. Επίσης, επιτέθηκαν στο σύστημα των καστών και στην κοινωνική ανισότητα που το χαρακτήριζε, βλ. Burton Stein, *A History of India*, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 68, 70. Πιο συγκεκριμένα, πριν πολλά χρόνια ένας πρίγκιπας που ονομαζόταν Siddhartha Gautama (563-483 π.Χ.) και στον οποίο αποδόθηκε αργότερα το όνομα «Buddha», ήτοι ο «πεφωτισμένος», αποφάσισε την τρίτη δεκαετία της ζωής του να παρατήσει την άνεση που του εξασφάλιζε η καταγωγή του από μια βασιλική οικογένεια που ζούσε στους πρόποδες του Νεπάλ και να περιπλανηθεί στα δάση του Μπιχάρ προκειμένου να αναζητήσει την αλήθεια και ακολούθως να την μοιραστεί με τους ανθρώπους. Περιπλανώμενος στα βουνά ως ασκητής διερωτάτο για τους λόγους που βρίσκονταν πίσω από την συνεχή λύπη του κόσμου. Μια μέρα ενώ καθόταν ήδη για σαράντα εννέα μέρες κάτω από ένα δέντρο (ficus religiosa) κοντά στην πόλη Gaya της Magadha και διαλογιζόταν απέκτησε την «φώτιση». Αντιλήφθηκε ότι η λύπη και η απογοήτευση του κόσμου προέρχονταν από την επιθυμία. Αφιέρωσε την υπόλοιπη ζωή του διδάσκοντας τις «τέσσερις ευγενείς αλήθειες»: α. η ζωή είναι γεμάτη από δυσάρεστες καταστάσεις, β. οι δυσάρεστες καταστάσεις δημιουργούνται από την επιθυμία μας να ικανοποιήσουμε εαυτόν, γ. μπορούμε να σταματήσουμε αυτές τις καταστάσεις σταματώντας την επιθυμία, και δ. μπορούμε να σταματήσουμε την επιθυμία με το «οκταπλό ευγενές μονοπάτι» για τον περιορισμό της. Ο βουδισμός απέκτησε μεγάλη αίγλη κατά την περίοδο της διακυβέρνησης σχεδόν όλης της ινδικής χερσονήσου από τον αυτοκράτορα Ashoka, της δυναστείας Mauryan (274-232 π.Χ.). Θεωρείται ότι μετά από μια σειρά κατακτητικών πολέμων που είχε ξεκινήσει και ειδικότερα μετά τον πόλεμο κατά του κράτους Kalinga, το οποίο και κατέκτησε το 260 π.Χ., κατάλαβε την ματαιότητα της βίας και αποφάσισε να ακολουθήσει έναν άλλο δρόμο, ασπαζόμενος εν πρώτοις το 263 π.Χ. τον

Βάση αυτών των δύο ιδεών είναι το όραμα ενός αρμονικού σύμπαντος, του οποίου η πορεία είναι κυκλική. Θεωρείται ότι όλα τα έμβια όντα δεν ζουν μόνο μια φορά, αλλά περισσότερες. Εφόσον η μία μορφή ύπαρξής τους διαλυθεί, τότε αυτά μεταφέρονται σε μία άλλη. Υπάρχει μια ατελείωτη διαδικασία μετενσαρκώσεων. Η μετενσαρκώση του εκάστοτε όντος σε μια άλλη μορφή ύπαρξης καθορίζεται με βάση τις πράξεις του στην προηγούμενη ζωή του. Οι πράξεις εκάστου, το κάρμα του είναι εκείνες που αιτιολογούν την μετενσαρκώση στην εκάστοτε μορφή ύπαρξης⁸⁶⁹. Στην ινδουιστική παράδοση, οι πράξεις δεν διαχωρίζονται από τις συνέπειές τους. Τα αποτελέσματα των πράξεων ονομάζονται *karmaphala* στα σανσκριτικά. Δεδομένου ότι η λέξη «*phala*» σημαίνει «καρπός», ο όρος «*karmaphala*» θα μπορούσε κυριολεκτικά να αποδοθεί ως «ο καρπός των πράξεων»⁸⁷⁰.

Το κάρμα λειτουργεί ως αιτία της εκάστοτε μετενσαρκώσης. Γι' αυτό έχει άλλωστε λεχθεί ότι το κάρμα «δεν είναι τίποτα περισσότερο από την ιδέα της σχέσης “αιτίας-αιτιατού”, εφηρμοσμένης στην ηθική σφαίρα»⁸⁷¹. Δεν θα ήταν, ωστόσο, ορθό να διαβλέψουμε μέσα στο κάρμα την απόλυτη αιτιοκρατία. Υπάρχει πάντοτε ελευθερία επιλογής εντός κάποιων ορίων. Ο τρόπος που διαχειρίζεται κανείς αυτή την ελευθερία του ορίζει και την μελλοντική του κατάσταση. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι αντίθετα με τις τρέχουσες, ευρέως διαδεδομένες πεποιθήσεις, το κάρμα δεν έχει καμία σχέση με την ειμαρμένη και το πεπρωμένο. Αντίθετα, μέσω της σκέψης ότι οι μεταγενέστερες ζωές μας καθορίζονται από τις πράξεις μας στην παρούσα, το μήνυμα της θεωρίας του κάρμα είναι ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι διαμορφώνουν, μέσω των επιλογών τους, το μέλλον τους⁸⁷².

Το κάρμα ως πράξη και το ντάρμα ως υποχρέωση είναι αλληλένδετα. Εάν κάποιος δρα σε συμφωνία με το ντάρμα του, πράττει σωστά και πέραν της διατήρησης της κοσμικής

βουδισμό και έπειτα υιοθετώντας την αρχή της *ahimsa*, ήτοι της μη βίας, η οποία είχε αναβιώσει με τον βουδισμό. Ο σκαπανέας του τζαϊνισμού, ο *Vardhamana* (540-468 π.Χ.) -ή όπως τον αποκαλούσαν οι ακόλουθοί του «*Mahavira*», ήτοι ο «μεγάλος ήρωας»- ήταν επίσης ένας πρίγκιπας, ο οποίος αποφάσισε να εγκαταλείψει τις ανέσεις του και να αναζητήσει την αλήθεια. Η ακραία αυστηρότητα και η λιτότητα του δόγματος που διακήρυξε το έκαναν λιγότερο ευπρόσδεκτο από τον βουδισμό. Ο ίδιος κυκλοφορούσε γυμνός και προσπάθησε επί σειρά ετών να λιμοκτονήσει μέχρι θανάτου, καθώς σύμφωνα με την διδασκαλία του ο, τιδήποτε έτρωγε κανείς -όχι μόνο το κρέας και το ψάρι- «δόλοφονείται» μέσω της κατάποσης. Επισημαίνεται ότι η απεργία πείνας, η οποία προωθήθηκε από εκείνον έγινε ένα σύγχρονο πολιτικό εργαλείο στην Ινδία κατά την διάρκεια των τελευταίων ετών της εθνικιστικής κίνησης και ενέπνευσε τον *Gandhi*. Βλ. *Stanley Wolpert, India, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 33-34, 81-82, John McLeod, The History of India, Greenwood Press, Westport, London, 2002, 18.*

⁸⁶⁹ Στον ινδουισμό, δεν είναι ο Θεός εκείνος ο οποίος θεωρείται υπεύθυνος για τον πόνο ή την χαρά των ανθρώπων. Είναι τα ίδια τα όντα που είναι υπεύθυνα για τις ζωές τους. Ο Θεός το μόνο που θεωρείται ότι κάνει είναι να διασφαλίζει ότι ο καθένας θα πάρει το δικό του *karmaphala* και όχι κάποιου άλλου. Αποτελεί *karmaphaladāta*, ήτοι εκείνον ο οποίος αποδίδει τις συνέπειες των πράξεων, βλ. *Swami Bhaskarananda, The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion, Viveka Press, Seattle, 2002, 79-80.*

⁸⁷⁰ *Karl H. Potter, Critical Response to: Karma and Rebirth. Post Classical Developments (Ronald W. Neufeldt, ed.), State University of New York Press, Albany, 1982, 109, 112*

⁸⁷¹ *Stephen Cross, Ινδουισμός. Βασικές Αρχές, Εκδόσεις Ι. Φλώρος, Αθήνα, 1998, 111, Jeaneane Fowler, Hinduism. Beliefs and Practices, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, 11*

⁸⁷² Βλ. *Jeaneane Fowler, Hinduism. Beliefs and Practices, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, 11.*

τάξης στην οποία συμβάλλει, εξασφαλίζει για τον ίδιο καλύτερη μετενσάρκωση. Η παρέκκλιση από όσα ορίζει το ντάρμα του συνιστά «παραβίαση του πεπρωμένου του και εκθέτει το άτομο στην απώλεια της σωτηρίας του»⁸⁷³.

Οι έννοιες του κάρμα και της μετενσάρκωσης εξηγούν γιατί δεν υπήρχαν κυρώσεις αρχικά στο ινδουιστικό δίκαιο. Οι εν λόγω ιδέες ήταν επαρκείς προκειμένου να ωθήσουν τους ανθρώπους να συμμορφωθούν μ' αυτό. Επισημαίνεται, αν και θα αναλυθεί κατωτέρω⁸⁷⁴, ότι οι έννοιες αυτές λειτούργησαν και ως θεμέλια του συστήματος των τάξεων της ινδουιστικής κοινωνίας.

β. Οι πηγές του ντάρμα

Υπάρχουν διαφορετικές απόψεις αναφορικά με τις πηγές του ντάρμα. Οι συγγραφείς των νταρμασούτρας και νταρμασάστρας, στα οποία αυτές απαριθμούνται, δεν συμφωνούν απόλυτα. Οι τρεις πηγές του ντάρμα στις οποίες όλοι συγκλίνουν είναι: α. οι Βέδες, β. η παράδοση/τα κείμενα των αναμνήσεων και γ. οι τοπικές πρακτικές των ενάρετων ή των πεπαιδευμένων. Από εκεί και πέρα, ο Manu και ο Yājñavalkya προσθέτουν ως τέταρτη πηγή και την «ατματούστι» (ātmastuti), την εσωτερική ικανοποίηση⁸⁷⁵. Θεωρείται ότι δεν αναφέρονται σε κάποια αφηρημένη έννοια ικανοποίησης, αλλά σ' εκείνη που προκύπτει ως αποτέλεσμα της εσωτερίκευσης και υπακοής των καθηκόντων⁸⁷⁶. Υπάρχει αμφισβήτηση, ωστόσο, αναφορικά με τον ρόλο της: η τέταρτη αυτή πηγή καθιστούσε το ντάρμα απλώς ένα είδος προσωπικής συνείδησης ή αποτελούσε μια πρόβλεψη για την επίλυση ζητημάτων όταν οι άλλες τρεις πηγές άφηναν κάτι αρρύθμιστο;⁸⁷⁷ Η επιρροή της εν λόγω πηγής στην δικαιοκτική πρακτική ήταν περιορισμένη, γεγονός που δεν διευκόλυνε την διευκρίνηση του ρόλου της.

Της ανάλυσης των πηγών του ντάρμα, θα ήταν σημαντικό να προηγηθεί η αναφορά στους όρους που χρησιμοποιούνταν στα σανσκριτικά για να υποδηλώσουν αυτό που νοείται κατά τις ημέτερες νομικές παραδόσεις ως «πηγή». Πρόκειται αφενός για τον όρο «μούλα» (mūla), ο οποίος κυριολεκτικά σημαίνει «ρίζα»⁸⁷⁸, και αφετέρου για τον

⁸⁷³ Robert Lingat, *The Classical Law of India*, University of California Press, Berkeley, 1973, 211

⁸⁷⁴ Βλ. σελ. 245.

⁸⁷⁵ Στην νταρμασάστρα του Manu αναφέρεται ότι: «Η ρίζα του ντάρμα είναι ολόκληρη η Βέδα · η παράδοση και η πρακτική εκείνων που γνωρίζουν την Βέδα · η συμπεριφορά των ενάρετων ανθρώπων · και εκείνο που ικανοποιεί τον καθένα», βλ. *Manu Dharmasastra* 2.6. Αντιστοίχως, στην νταρμασάστρα του Yājñavalkya ορίζεται ότι: «Η Βέδα, η παράδοση, η πρακτική των ενάρετων, εκείνο που ευχαριστεί τον καθένα, η επιθυμία που γεννιέται από καλές προθέσεις-αυτές είναι οι ρίζες του ντάρμα», βλ. *Yājñavalkya Dharmasastra* 1.7. Και τα δύο αποσπάσματα παρατίθενται στο: Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 32.

⁸⁷⁶ Βλ. Ainslie T. Embree, *The Hindu Tradition. Readings in Oriental Thought*, Vintage Books, New York, 1972, 95.

⁸⁷⁷ Βλ. Alf Hiltebeitel, *Dharma. Dimensions of Asian Spirituality*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2010, 63.

⁸⁷⁸ Βλ. Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, *Introduction στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 1, 5.

όρο «πραμάνα» (pramāna), ο οποίος θα μπορούσε να αποδοθεί ως «ο τρόπος της γνώσης»⁸⁷⁹. Οι δύο αυτοί όροι παρέχουν στους ερευνητές την δυνατότητα να αντιληφθούν τον τρόπο με τον οποίο οι πηγές του ντάρμα γίνονταν αντιληπτές. Σύμφωνα με το ινδουιστικό δίκαιο, οι Βέδες, τα κείμενα των αναμνήσεων και οι παραδόσεις των ενάρετων ή των πεπαιδευμένων, δεν ήταν εκείνα που δημιουργούσαν το ντάρμα, αλλά εκείνα που καθιστούσαν το ντάρμα γνωστό και εξασφάλιζαν την σταθερότητά του. Αποτελούσαν τις ρίζες που του επέτρεπαν να υπάρχει, ακριβώς όπως συμβαίνει μ' ένα δέντρο⁸⁸⁰. Οι πηγές του ντάρμα, αντίθετα με άλλες νομικές παραδόσεις, δεν αποτελούσαν την γενεσιουργό αιτία του. Παρείχαν απλά τον τρόπο γνώσης του τι είναι το ντάρμα⁸⁸¹.

I. Οι Βέδες

Στην ινδουιστική παράδοση, οι Βέδες αποτελούν την θεϊκή αποκάλυψη, η οποία υποστηρίζεται ότι φανερώθηκε την στιγμή της δημιουργίας του κόσμου. Είναι, έτσι, «νίτυα» (nitya), ήτοι αιώνιες και δόθηκαν στον κόσμο ως σύνολο. Κάποια στιγμή στο πέρασμα των χρόνων, θεωρείται ότι οι σπουδαίοι σοφοί της αρχαιότητας, οι «ρίσις» (rishis) έφτασαν σε μια τέτοια πνευματική φώτιση, η οποία τους επέτρεψε να έρθουν σε άμεση επικοινωνία με την θεϊκή αλήθεια⁸⁸², την οποία μετέπειτα προσπάθησαν να μεταδώσουν. Οι ίδιοι αποφάσισαν να παραμείνουν ανώνυμοι -η απουσία μνείας στα ονόματά τους είναι αυτό που διαφοροποιεί και τις Βέδες ως αποκάλυψη- καθώς υποστήριζαν ότι οι αλήθειες που δίδασκαν ήταν πάντοτε παρούσες και οι ίδιοι δεν αποτελούσαν παρά διαμεσολαβητές αυτών. Εφόσον οι αλήθειες αυτές είχαν θεϊκή -εν γένει και όχι από συγκεκριμένο Θεό- προέλευση, οι σοφοί τις ονόμασαν «απουρουσέγια» (apurushaya), ήτοι μη ανθρώπινο έργο⁸⁸³.

Υπήρχε η πεποίθηση ότι οι Βέδες περιείχαν το σύνολο της γνώσης, την απόλυτη αλήθεια και έτσι εκ των πραγμάτων όλο το ντάρμα. Στο σημείο αυτό, θα ήταν χρήσιμο να γίνει αναφορά στην ετυμολογία της λέξης. Παρατηρείται ότι άλλοτε γίνεται αναφορά στις Βέδες και άλλοτε στην Βέδα. Όταν γίνεται αναφορά σ' αυτές στον πληθυντικό, θεωρείται ότι περιγράφονται κατά κύριο λόγο οι «σαμχίτα» (samhita), οι τέσσερις συλλογές, στις οποίες διαιρέθηκαν σε μεταγενέστερο χρόνο οι μεγάλες αλήθειες. Στον ενικό, έχει ένα πιο αφηρημένο νόημα. Αναφέρεται στο σύνολο της

⁸⁷⁹ Βλ. Vicente Fatone, *The Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1991, 105-106.

⁸⁸⁰ Βλ. Patrick Olivelle, *A Dharma Reader. Classical Indian Law, Historical Sourcebooks in Classical Indian thought*, Columbia University Press, New York, 2017, 102.

⁸⁸¹ Βλ. Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 26.

⁸⁸² Βλ. Paras Diwan, Peeyushi Diwan, *Modern Hindu Law. Codified and Uncodified*, Allahabad Law Agency, Faridabad, 1998, 18, 19.

⁸⁸³ Βλ. Donald R. Davis, *Law and "Law Books" in the Hindu tradition*, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=924581 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13. 03.2020), 1, 2.

γνώσης⁸⁸⁴. Η λέξη «Βέδα» (Veda) άλλωστε -δεδομένου ότι προέρχεται από την ρίζα «vid» που σημαίνει «γνωρίζω»- σημαίνει «γνώση»⁸⁸⁵.

Οι Ινδοί σοφοί θεωρούσαν αυτές τις αλήθειες τόσο ιερές που για μεγάλο χρονικό διάστημα δίσταζαν να τις καταγράψουν. Μεταδίδονταν, επί σειρά αιώνων, προφορικά. Γενεές επί γενεών βραχμάνων απομνημόνευαν το περιεχόμενό τους και το μετέφεραν στους μαθητές τους με απόλυτη ακρίβεια. Γι' αυτό άλλωστε, οι Βέδες εντάσσονταν στην κατηγορία των «σρούτι» (śruti), δηλαδή «εκείνου που έχει ακουστεί ή έχει γίνει αντιληπτό με το αυτί, τον ήχο, τον θόρυβο... αυτού που έχει ακουστεί ή έχει εκφραστεί από την αρχή, της ιερής γνώσης που έχει μεταδοθεί προφορικά από τους βραχμάνους από γενιά σε γενιά»⁸⁸⁶. Επισημαίνεται ότι η λέξη «σρούτι» συνδέθηκε με τις Βέδες για πρώτη φορά στην νταρμασούτρα του Vasistha⁸⁸⁷.

Η αποτύπωση της αποκαλυφθείσας αλήθειας σε γραπτή μορφή θεωρείται ότι έλαβε χώρα σε πολύ μεταγενέστερο χρόνο από τους σοφούς βραχμάνους. Είναι κρίσιμο να μην παραγνωριστεί, ότι σύμφωνα με την παράδοση, οι σοφοί δεν ήταν εκείνοι που τις συνέθεσαν αλλά εκείνοι που τις ανακάλυψαν και αποφάσισαν κάποια στιγμή να τις καταγράψουν. Το περιεχόμενο των Βεδών είχε καταγραφεί σε πολλά σημεία κατά μήκος της ινδικής χερσονήσου. Σε εκείνον, όμως, που πιστώνεται η συγκέντρωση αυτών και η διαίρεσή τους σε τέσσερις συλλογές ήταν ο Krishna Dvairāyana, ο οποίος έζησε τον 4^ο αιώνα π.Χ.. Του έχει δοθεί μάλιστα και το όνομα «Βέδα Βιάσα» (Veda Vyāsa), ήτοι εκείνος, ο οποίος ταξινόμησε τις Βέδες⁸⁸⁸.

Πρώτη και σημαντικότερη συλλογή είναι η «Ρίγκ Βέδα» (Rig Veda). Ενώ, έπονται: η «Σάμα Βέδα» (Sāma Veda), η «Γιαγιούρ Βέδα» (Yajur Veda) και η «Αθάρβα Βέδα» (Atharva Veda). Στην προσπάθεια συγκέντρωσης και ανασύνταξής τους, σύμφωνα με την Vishnu Purāna, ο Krishna Dvairāyana επικουρήθηκε από τέσσερις μαθητές του. Ο Paila τον βοήθησε στην πρώτη, ο Jaimini στην δεύτερη, ο Vaishampāyana στην τρίτη, και ο Sumantu στην τέταρτη⁸⁸⁹.

Η Ρίγκ Βέδα αποτελεί μια συλλογή 1.023 ύμνων, ποιημάτων, προσευχών που απευθύνονταν στους θεούς και είχαν λειτουργική χρήση. Απαγγέλονταν, δηλαδή, κυρίως κατά την διάρκεια θυσιαστικών τελετών. Το όνομά της άλλωστε, σημαίνει

⁸⁸⁴ Βλ. Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 26.

⁸⁸⁵ Βλ. Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, *Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 87, Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 11.

⁸⁸⁶ Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1976, 1101

⁸⁸⁷ Βλ. Patrick Olivelle, *A Dharma Reader. Classical Indian Law, Historical Sourcebooks in Classical Indian thought*, Columbia University Press, New York, 2017, 31.

⁸⁸⁸ Βλ. Chandrasekharendra Saraswati, *The Vedas*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988, 111.

⁸⁸⁹ Βλ. Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 12.

«γνώση που έχει ως αντικείμενο στίχους προς τους θεούς»⁸⁹⁰. Το περιεχόμενο της Ρίγκ Βέδα θεωρείται το αρχαιότερο όλων. Η σύνθεση των ύμνων που περιέχονται σ' αυτήν τοποθετείται στο δεύτερο μισό της δεύτερης χιλιετίας π.Χ., στο βορειοδυτικό τμήμα της ινδικής χερσονήσου.

Ακολούθησε η Σάμα Βέδα, η οποία στο πρώτο μέρος της περιέχει μια επιλογή ύμνων από την Ρίγκ Βέδα και στο δεύτερο μέρος, ύμνους των οποίων η μελωδία ήταν γνωστή, ώστε με βάση την μελωδία αυτών να ψάλλονται οι ύμνοι του πρώτου. Στην Γιαγιούρ Βέδα έχουν συγκεντρωθεί και περιγράφονται διάφορες βεδικές θυσιαστικές τελετές. Ενώ τέλος, στην Αθάρβα Βέδα περιέχονται ποικίλοι ψαλμοί, των οποίων η επίκληση εθεωρείτο ότι μπορούσε να συμβάλει στην επίτευξη διαφόρων σκοπών, όπως η ανάρρωση από κάποια ασθένεια, η επιτυχία σε διάφορες επιδιώξεις καθώς και η αρμονία του κόσμου.

Όπως μπορεί να γίνει φανερό, οι Βέδες αποτελούντο κατά κύριο λόγο από τελετουργικούς ύμνους, προσευχές και θρησκευτικές τελετουργίες. Δεν ανέφεραν πολλά πράγματα για την καθημερινή ζωή, πολλώ δε μάλλον για το δίκαιο. Σε καμία περίπτωση δε, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι έθεταν το δίκαιο, όπως μελετητές με θετικιστικές τάσεις μπορεί να σπείσουν να υποστηρίξουν⁸⁹¹. Οι Βέδες δεν περιείχαν ούτε «έναν θετικό κανόνα που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως κανόνας συμπεριφοράς»⁸⁹². Γι' αυτό έχει υποστηριχθεί από ορισμένους, ότι η νομική τους αξία είναι μικρή, αν όχι ανύπαρκτη⁸⁹³.

Μπορεί οι Βέδες να μην μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως άμεση πηγή των νομικών κανόνων και σε καμία περίπτωση ως νομικός κώδικας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν διαδραμάτιζαν έναν σημαντικό ρόλο στο ινδουιστικό δίκαιο. Οι Βέδες θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως πηγές των εννοιών που διαπερνούσαν το ινδουιστικό δίκαιο. Φώτιζαν τα νεότερα εννοιολογικά θεμέλια του ινδουιστικού δικαίου, τα οποία είχαν κεντρική σημασία στην κατανόησή του. Όπως έχει εναργώς υποστηριχθεί: δεν είναι παρά ένα «σημειολογικό κατάλοιπο του πνεύματος της Βέδας που διαπερνά τις (υπόλοιπες) πηγές του ντάρμα»⁸⁹⁴. Άλλωστε, το ντάρμα δεν είχε στην πραγματικότητα σημαντικό ρόλο στα κείμενα των Βεδών. Ο Patrick Olivelle έχει επισημάνει σχετικά ότι: «το ντάρμα ήταν στην καλύτερη περίπτωση ένας περιφερειακός όρος μέσα στην ορολογία αυτών των κειμένων, και δεν έπαιζε ένα κεντρικό ρόλο στον θρησκευτικό κόσμο που αναπαρίστατο σ' αυτά»⁸⁹⁵. Ως συμπέρασμα εξ όλων των αναφερόμενων, θα μπορούσε

⁸⁹⁰ Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, *Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 91

⁸⁹¹ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 88.

⁸⁹² Robert Lingat, *The Classical Law of India*, University of California Press, Berkeley, 1973, 8

⁸⁹³ Βλ. Alladi Kuppaswami, *Mayne's Treatise on Hindu law and usage*, Bharat Law House, New Delhi, 1986, 14.

⁸⁹⁴ Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 28

⁸⁹⁵ Patrick Olivelle, *The Semantic History of Dharma in the Middle and Late Vedic Periods*, 32 *Journal of Indian Philosophy* 2004, 491, 491

να λεχθεί ότι οι Βέδες χρησίμευαν ως έμμεση, πλην αναγκαία πηγή του ντάρμα. Ο κύριος ρόλος τους στο ινδουιστικό δίκαιο ήταν συμβολικός και ιδεολογικός⁸⁹⁶.

II. Τα κείμενα των αναμνήσεων

Δεύτερη πηγή του ντάρμα αποτελούσαν τα κείμενα των αναμνήσεων, που αναφέρονταν σ' αυτό. Στα σανσκριτικά γίνεται αναφορά στα κείμενα των αναμνήσεων με τον όρο «σμρίτι» (smṛiti). Κυριολεκτικά, η λέξη «σμρίτι» σημαίνει «αυτό που έχει απομνημονευθεί»⁸⁹⁷. Η προέλευση του συγκεκριμένου όρου εντοπίζεται στην κυριότερη ερμηνευτική σχολή των ινδουιστικών κειμένων, την Pūrva Mīmāṃsā, η οποία τον χρησιμοποίησε για να αναφερθεί σε κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας, τα οποία δεν ήταν πλέον διαθέσιμα να ακουστούν και έπειτα να απαγγελθούν αλλά διασώζονταν χάρη στην μνήμη των σοφών⁸⁹⁸. Θεωρείται ότι, αντίθετα με τα σρούτι, δεν συνιστούσαν αποτέλεσμα της άμεσης αντίληψης των θεϊκών εντολών και διδαγμάτων αλλά για μια έμμεση, διαμεσολαβούμενη αντίληψή τους. Επίσης, ενώ τα σρούτι θεωρούνταν μη ανθρώπινο έργο, τα κείμενα που εντάσσονταν στα σμρίτι αποδίδονταν σε συγκεκριμένους συγγραφείς. Στα κείμενα των αναμνήσεων θεωρείται ότι ανήκει μια πληθώρα έργων -π.χ. τα έπη «Mahābhārata» και «Rāmāyana», οι Purānas, τα ποικίλα σούτρας και σάστρας, οι διάφορες νιμπάντχας. Εν προκειμένω, θα αναλυθούν εκείνα που αναφέρονται και θεωρείται ότι συνιστούν πηγή του ντάρμα.

Πιο συγκεκριμένα, θα μελετηθούν: α. τα «νταρμασούτρας» (dharmaśūtras), β. τα «νταρμασάστρας» (dharmaśāstras), γ. οι σχολιασμοί ή «τίκας» (tikas) και τέλος, δ. οι επιτομές σχετικά με το ντάρμα ή «νταρμανιμπάντχας» (dharmanibandhas). Παρόλο που σε γενικές γραμμές υπήρχε μια χρονική ακολουθία -με την σειρά που αναφέρθηκαν ανωτέρω- όσον αφορά την έναρξη συγγραφής του κάθε είδους, η ολοκλήρωση καθενός από αυτά δεν έγινε πάντα με την ίδια σειρά, με αποτέλεσμα να παρατηρείται πολλές φορές μια αλληλεπικάλυψη.

i. Τα νταρμασούτρας

Τα «νταρμασούτρας» (dharmaśūtras) αποτελούν μέρος της γραμματείας των «σούτρας» (śūtras) που γράφτηκαν για τους τρεις από τους τέσσερις στόχους της ζωής (puruśārthas): της σωστής συμπεριφοράς του ατόμου (dharma), των υλικών επιδιώξεων (artha) και της αισθητικά εξευγενισμένης σεξουαλικότητας (kāma)⁸⁹⁹. Η λέξη «σούτρα» σημαίνει κυριολεκτικά «νήμα». Χρησιμοποιήθηκε στην περιγραφή του συγκεκριμένου γραμματειακού είδους για να δείξει ότι οι αφορισμοί, οι οποίοι

⁸⁹⁶ Βλ. Donald R. Davis, A Realist View of Hindu Law, 19 Ratio Juris 2006, 287, 292.

⁸⁹⁷ Βλ. S. S. Rama Rao Pappu, Hindu Ethics στο: Contemporary Hinduism. Ritual, Culture and Practice (Robin Rinehart, ed.), Abc-Clio, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2004, 155, 157.

⁸⁹⁸ Βλ. Sheldon Pollock, From Discourse of Ritual to Discourse of Power in Sanskrit Culture, 4 Journal of Ritual Studies 1990, 315, 323 επ..

⁸⁹⁹ Βλ. Leela Prasad, Text, Tradition, and Imagination: Evoking the Normative in Everyday Hindu Life, 53 Numen 2006, 1, 6.

περιέχονταν στα κείμενα αυτά και οι οποίοι ήταν γραμμένοι σε πρόζα, χρειάζονταν τις επεξηγήσεις των γκουρού αναφορικά με το νήμα που τους συνέδεε⁹⁰⁰.

Η σύνταξη των νταρμασούτρας θεωρείται ότι έλαβε χώρα μεταξύ του 600 και 100 π.Χ.. Τα περισσότερα εξ αυτών δυστυχώς, δεν διασώζονται στις μέρες μας και το περιεχόμενό τους είναι κατά κύριο λόγο γνωστό σ' εμάς μέσω αποσπασμάτων τους που παρατίθενται σε άλλα κείμενα. Τα πιο γνωστά νταρμασούτρας είναι εκείνα των οποίων η συγγραφή αποδίδεται: α. στον Āpastamba (3ος αιώνας π.Χ.), β. στον Gautama (2ος αιώνας π.Χ.), γ. στον Baudhāyana (2ος αιώνας π.Χ.), και δ. στον Vasistha (1ος αιώνας π.Χ.).

ii. Τα νταρμασάστρας

Όπως τα νταρμασούτρας, έτσι και τα νταρμασάστρας (dharmaśāstras) αποτελούν μέρος μιας ευρύτερης κωδικοποίησης της γνώσης, γνωστή στην περίπτωση των δευτέρων ως «σάστρας» (śāstra). Η λέξη «σάστρας» -δεδομένου ότι προέρχεται από το σανσκριτικό ρήμα «śās» που σημαίνει «να διδάξει», «να μάθει»- έχει κατά καιρούς αποδοθεί ως εγχειρίδιο, διαταγή, εντολή ή επιτομή κανόνων. Τέτοιες κωδικοποιήσεις συνετάχθησαν για σχεδόν κάθε πλευρά της ζωής, από την αγάπη και την πολιτική έως την γραμματική και την αρχιτεκτονική. Όσον αφορά τα νταρμασάστρας, δεν υπάρχει ομοφωνία αναφορικά με τον χρόνο έναρξης της σύνταξής τους. Μπορεί μόνο να υποτεθεί, αλλά δεν θα ήταν μάλλον ανακριβές να τοποθετηθεί, η έναρξη της σύνταξής τους στον 3ο αιώνα π.Χ.. Επισημαίνεται ότι, τα νταρμασάστρας, αντίθετα με τα νταρμασούτρας, ήταν γραμμένα σε έμμετρο λόγο (śloka)⁹⁰¹.

Το πιο σημαντικό και περιώνυμο νταρμασάστρα είναι η Mānava Dharmaśāstra ή αλλιώς Manu smṛiti, η οποία θεωρείται ότι συνεγράφη τον 2ο αιώνα μ.Χ.. Περιέχει 675 στίχους, στους οποίους αναφέρονται μόνο δύο επώνυμοι χαρακτήρες. Όλοι οι άλλοι αναφερόμενοι είναι ανώνυμοι σοφοί. Οι σοφοί ρωτούν τον Manu, ο οποίος είναι επίσης ένας σοφός και βασιλιάς, να τους διδάξει και να τους μάθει το ντάρμα. Το περιεχόμενο του ντάρμα ξεδιπλώνεται από τον ίδιο τον Manu, ο οποίος χρησιμοποιεί τον μαθητή του, Bhṛgu ως διαμεσολαβητή. Σημειώνεται ότι ο αφηγηματικός διάλογος μεταξύ δασκάλου και μαθητή αποτελεί έναν νεωτερισμό του έργου αυτού σε σχέση με άλλα που εμπίπτουν στο εν λόγω γραμματειακό είδος. Παράλληλα, μια άλλη καινοτομία του είναι ότι παρουσιάζεται σ' αυτό ο πραγματικός συγγραφέας και αφηγητής του κειμένου ως ο υιός του δημιουργού. Ο Manu αναφέρθηκε και παγίωσε πολλά από τα ζητήματα που είχαν τεθεί προηγουμένως και στα νταρμασούτρας, όπως το σύστημα της κοινωνικής διαστρωμάτωσης και τα στάδια της ζωής, αλλά εισήγαγε και κάποια άλλα

⁹⁰⁰ Βλ. Alf Hiltebeitel, *Dharma. Dimensions of Asian Spirituality*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2010, 60.

⁹⁰¹ Βλ. Patrick Olivelle, *Dharmaśāstra: a textual history* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 28, 28.

θέματα για πρώτη φορά όπως τον ρόλο του βασιλιά, την κρατική διοίκηση και την νομική διαδικασία.

Άλλα γνωστά νταρμασάστρας είναι: η Yājñavalkya smṛiti, η οποία συνεγράφη μεταξύ 4ου και 5ου αιώνα μ.Χ. και η Nārada smṛiti, η οποία συνετάχθη μεταξύ 5ου και 6ου αιώνα μ.Χ.. Ακολούθησε, η σύνταξη της Parāśara smṛiti, τον 7ο ή σύμφωνα με άλλους τον 8ο αιώνα μ.Χ. και της Viṣṇu smṛiti, τον 7ο αιώνα μ.Χ.. Τα ονόματα όλων των νταρμασάστρας προέρχονται από τους σοφούς συγγραφείς τους, πλήν της τελευταίας, η οποία είναι αφιερωμένη στον θεό Βίσνου⁹⁰².

Ποιό ήταν, όμως, το ακριβές περιεχόμενο των νταρμασάστρας και των νταρμασούτρων; Αντίθετα με την κρατούσα πεποίθηση -η οποία διαμορφώθηκε από την περίοδο της αποικιοκρατίας και έπειτα-, τα κείμενα αυτά δεν αποτελούσαν νομικούς κώδικες. Το ντάρμα, που περιεχόταν σ' αυτά, αναφερόταν μεν σ' αυτό που νοείται κατά τις ημέτερες νομικές παραδόσεις ως δίκαιο αλλά όχι αποκλειστικά σ' αυτό. Για τους συγγραφείς τους, το δίκαιο δεν ήταν αυτόνομο. Δεν ήταν ένας ξεχωριστός από τους άλλους τομείς της ζωής. Οι θρησκευτικές, κοινωνικές και νομικές υποχρεώσεις δεν διακρίνονταν. Λαμβάνοντας τούτο υπόψη, θα μπορούσε να λεχθεί ότι αποτελούσαν κείμενα που κάλυπταν το σύνολο της ζωής.

Εφόσον στο ντάρμα περιέχεται και το δίκαιο, είναι κομβικής σημασίας να διευκρινιστεί, εάν αυτά τα κείμενα περιείχαν τους κανόνες συμπεριφοράς, όπως ίσχυαν ή όπως αυτοί θα έπρεπε να ισχύουν. Ορισμένοι, υποστηρίζουν ότι τα κείμενα αυτά δεν περιείχαν τους ισχύοντες κανόνες συμπεριφοράς αλλά τις θρησκευτικές, κοινωνικές και νομικές υποχρεώσεις εκάστης τάξης, όπως αυτές τις αντιλαμβάνονταν και ήθελαν να τις προωθήσουν οι βραχμάνοι, οι οποίοι και τα συνέγραψαν. Υπό αυτή την άποψη, θα μπορούσαν να εκληφθούν ως μια «ρητορική δραστηριότητα/νομική ρητορική» (rhetoric activity/legal rhetoric)⁹⁰³ αναφορικά με τους κανόνες που οι ίδιοι πίστευαν ότι θα έπρεπε να κυβερνούν τις ινδουιστικές κοινωνίες. Σύμφωνα με τους υποστηρικτές αυτής της θεώρησης, επρόκειτο για μια σχολαστική παράδοση θρησκευτικού δικαίου, η οποία στόχευε να διδάξει έναν συγκεκριμένο, ακαδημαϊκό τρόπο σκέψης και δράσης και ως εκ τούτου ήταν απομακρυσμένη από την ισχύουσα πρακτική ζωή⁹⁰⁴.

Άλλοι υποστηρίζουν ότι το ντάρμα που περιεχόταν σ' αυτά αντικατόπτριζε, αν και εν μέρει, και τις ισχύουσες δικαιοκές πρακτικές των τοπικών ομάδων⁹⁰⁵. Σύμφωνα με την

⁹⁰² Πρόκειται για το μόνο κείμενο στην κατηγορία των νταρμασάστρας που θεωρείται ότι περιέχει την διδασκαλία θεού. Συντάχθηκε στο Κασμίρ από μια σέκτα της θρησκευτικής κίνησης προς τιμήν του Βίσνου, Pāñcarātra, βλ. Patrick Olivelle, A Dharma Reader. Classical Indian Law, Historical Sourcebooks in Classical Indian thought, Columbia University Press, New York, 2017, 70.

⁹⁰³ Donald R. Davis, Hinduism as a Legal Tradition, 75 Journal of the American Academy of Religion 2007, 241, 241, 254

⁹⁰⁴ Βλ. Donald R. Davis, The Spirit of Hindu Law, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 15.

⁹⁰⁵ Βλ. Patrick Olivelle, Dharmaśāstra: a textual history στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 28, 34.

συγκεκριμένη άποψη, στα ίδια τα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας αναγνωρίστηκε η ύπαρξη διαφορετικών δικαίων -το ντάρμα της εκάστοτε περιοχής ονομαζόταν «ντεσα-ντάρμα» (deśa-dharma), το ντάρμα κάθε οικογένειας ονομαζόταν «κουλα-ντάρμα» (kula-dharma), ενώ της κάθε κάστας, «τζατι-ντάρμα» (jāti-dharma)⁹⁰⁶, το σύνολο των οποίων ήταν αδύνατον να καταγραφεί. Δεδομένης της αδυναμίας καταγραφής όλων των συνυπαρχόντων τοπικών δικαίων, οι συγγραφείς τους αναγνώρισαν την εγκυρότητα όλων, αφήνοντας κάθε ομάδα να εφαρμόζει το δικό της δίκαιο⁹⁰⁷.

Τέλος, υπάρχουν και κάποιοι άλλοι θεωρητικοί του ινδουιστικού δικαίου, οι οποίοι υποστήριξαν ότι περιείχαν και τα δύο. Συμβιβάζουν έτσι αυτές τις δύο απόψεις, αναφέροντας ότι ακόμα και αν τα κείμενα αυτά αποτελούσαν κυρίως μια ακαδημαϊκή παράδοση, αυτή δεν ήταν εντούτοις αποκομμένη από την πραγματικότητα⁹⁰⁸. Ο Ludo Rocher έχει αναφέρει σχετικά: «είναι πιθανό, σε ένα πολιτισμό στον οποίο η μνήμη παίζει έναν σημαντικό ρόλο στην καθημερινή ζωή, να υπάρχουν βιβλία, τα νταρμασάστρας, τα οποία να αποτελούν νομική φαντασία καθώς ήταν απομακρυσμένα από την πρακτική διοίκηση της δικαιοσύνης...αλλά δεν είναι για αυτόν τον λόγο προϊόν της βραχμανικής φαντασίας. Αποτελούν βιβλία δικαίου -πιθανότερα, βιβλία δικαίων- που περιελάμβαναν...«κανόνες και παρατηρήσεις», οι οποίες, πράγματι, σε κάποιο χρόνο και χώρο διείπαν την ζωή και την συμπεριφορά των ανθρώπων»⁹⁰⁹, ακόμα και αν δεν γνωρίζουμε το πότε και το που ακριβώς. Ομοίως, ο Timothy Lubin υποστήριξε ότι τα νταρμασάστρας μπορεί να αποτελούσαν πρωτίστως μια ακαδημαϊκή παράδοση που στόχευε να λειτουργήσει ως προπαγάνδα της βραχμανικής κοινωνικής τάξης, ωστόσο δεν αμφισβητήθηκε σ' αυτά η «γενική εγκυρότητα άλλων, ακόμα και ποικίλων, εθιμικών κανόνων, ακόμα και αν στο μεγαλύτερο μέρος τους αυτοί οι κανόνες παρέμεναν *lex non scripta*»⁹¹⁰. Σημειώνεται ότι παρόλο που και οι δύο αναφέρονται μόνο στο γραμματειακό είδος των νταρμασάστρας, η φύση του οποίου απασχόλησε ιδιαίτερα τους μελετητές του ινδουιστικού δικαίου λόγω του ρόλου που απέκτησαν κατά την βρετανική αποικιοκρατία, θεωρείται ότι οι ίδιες παρατηρήσεις αφορούν και τα νταρμασούτρας.

Είναι κρίσιμο σ' αυτό το σημείο να επισημανθεί, ότι καθένα από τα εν λόγω έργα γράφτηκε σε άλλο πλαίσιο και σε άλλη εποχή. Δεν αλληλεπικαλύπτονται. Το ένα δεν επαναλαμβάνει το άλλο, αλλά το εμπλουτίζει. Γι' αυτό είναι σημαντικό να θεωρηθούν

⁹⁰⁶ Βλ. Leela Prasad, Text, Tradition, and Imagination: Evoking the Normative in Everyday Hindu Life, 53 Numen 2006, 1, 10.

⁹⁰⁷ Βλ. Ludo Rocher, Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012, 140.

⁹⁰⁸ Βλ. Ludo Rocher, Studies in Hindu law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 18.

⁹⁰⁹ Ludo Rocher, Law Books in an Oral Culture: The Indian Dharmaśāstras, 137 Proceedings of the American Philosophical Society 1993, 254, 267

⁹¹⁰ Timothy Lubin, Writing and the Recognition of Customary Law in Premodern India and Java, 135 Journal of the American Oriental Society 2015, 225, 225

ως σύνολο, καθένα από τα οποία ήταν εμπνευσμένο από τις ισχύουσες πρακτικές του τόπου και του χρόνου στους οποίους συνετάχθη.

Δεν έχει διασαφηνιστεί μέχρι και σήμερα ο ακριβής ρόλος των εν λόγω κειμένων στην δικαιοκή πρακτική των ινδουιστικών κοινωνιών. Είναι γεγονός ότι τους δόθηκε μια κάποια θεωρητική προτεραιότητα και ότι αντιμετωπίζονταν από όλους με τον δέοντα σεβασμό. Στην πράξη ωστόσο, θεωρείται ότι χρησιμοποιούνταν κυρίως είτε ως εδάφη για επιχειρηματολογία και πειθώ μεταξύ των αντιδίκων⁹¹¹, είτε για να επικυρώσουν ήδη ληφθείσες αποφάσεις, οι οποίες ήταν βασισμένες στα τοπικά δίκαια, είτε για την επίλυση αμφίβολων νομικών ζητημάτων⁹¹². Ο ρόλος τους ήταν μάλλον συμβουλευτικός και επικυρωτικός. Έτσι, παρά την γνωστή ευρωπαϊκή αποικιακή προκατάληψη, η οποία ήθελε τα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας ως ισοδύναμα με τους δυτικούς νομικούς κώδικες, γίνεται φανερό ότι το πιθανότερο είναι ότι στην πράξη αυτά δεν παραγκώνισαν ποτέ τα τοπικά δίκαια, τα οποία συνέχισαν να έχουν τον κύριο ρόλο κατά την επίλυση των διαφορών που ανέκυπταν⁹¹³.

iii. Οι σχολιασμοί ή τίκας

Το δεύτερο μισό της πρώτης χιλιετίας μ.Χ. παρατηρείται μια νέα τάση στην ινδουιστική γραμματεία⁹¹⁴· την σύνθεση αυθεντικών κειμένων περί του ντάρμα διαδέχεται η συγγραφή σχολιασμών πάνω σε ήδη γραμμένα κείμενα. Επρόκειτο για σχολιασμούς παλαιών νταρμασούτρας και νταρμασάστρας. Η σανσκριτική λέξη που περιέγραφε το συγκεκριμένο γραμματειακό είδος ήταν: η «τίκα» (tikā), η οποία σήμαινε κυριολεκτικά, «μια επεξήγηση δύσκολων λέξεων (επί του αρχικού κειμένου)»⁹¹⁵. Πράγματι, ο σκοπός των εν λόγω κειμένων ήταν να φωτίσουν το περιεχόμενο των προγενέστερων νταρμασούτρας και νταρμασάστρας. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ανάπτυξη αυτού του γραμματειακού είδους, σηματοδότησε μια από τις πλέον ζωντανές περιόδους πνευματικής δραστηριότητας στην ινδική χερσόνησο.

Οι πιο γνωστοί σχολιασμοί των νταρμασούτρας ήταν εκείνοι: του Haradatta για την Āpastamba smṛiti και την Gautama smṛiti, του Maskarin για την Gautama smṛiti, του Govindasvāmin για την Baudhāyana smṛiti, του Nandapandita για την Visnu smṛiti (17ος αιώνας) και του Kṛṣṇapandita για την Vasistha smṛiti (19ος αιώνας).

⁹¹¹ Βλ. Robert M. Hayden, A Note on Caste Panchayats and Government Courts in India: Different Kinds of Stages for Different Kinds of Performances, 22 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1984, 43, 44.

⁹¹² Βλ. Gavin Flood, An Introduction to Hinduism, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 57.

⁹¹³ Βλ. Robert A. Yelle, Hindu Law as performance: ritual and poetic elements in Dharmasāstra στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 183, 190.

⁹¹⁴ Οι ακριβείς ημερομηνίες είναι δύσκολο να καθοριστούν αλλά θεωρείται ότι αυτό το είδος της ινδουιστικής γραμματείας άνθισε ως επί το πλείστον μεταξύ του 7^{ου} και του 10^{ου} αιώνα μ.Χ..

⁹¹⁵ Jonardon Ganeri, The Lost Age of Reason Philosophy in Early Modern India, 1450-1700, Oxford University Press, Oxford, 2011, 104, 105

Όσον αφορά τα νταρμασάστρας, οι πιο διαδεδομένοι σχολιασμοί αυτών είναι αυτοί: του Asahāya για την Nārada smṛiti, του Bhāruḥi για την Manu smṛiti⁹¹⁶ και του Viśvaṅva για την Yājñavalkya smṛiti. Τέλος, ένας άλλος σχολιασμός, που έμελλε να παίξει σημαντικό ρόλο κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας ήταν ο σχολιασμός του Vijñāneśvara για την Yājñavalkya smṛiti, ο οποίος ονομάστηκε Mīṭāksarā ή Rjūmīṭāksarā (12ος αιώνας).

iv. Οι επιτομές σχετικά με το ντάρμα ή νταρμανιμπάντχας

Από τις αρχές του 12^{ου} αιώνα έως και το τέλος του 16^{ου} αιώνα, αναπτύσσεται ένα άλλο γραμματειακό είδος, οι «νιμπάντχας» (nibandhas). Επρόκειτο για επιτομές, στις οποίες γίνονταν μια προσπάθεια σύνθεσης -ανά θεματικές ενότητες- ζητημάτων, που εμπεριέχονταν στα προγενέστερα κείμενα των αναμνήσεων. Επισημαίνεται ότι η σύνθεση των σχετικών με το ντάρμα, νιμπάντχας βασίστηκε σε μια μεγάλη βασιλική στήριξη⁹¹⁷, πιθανότατα επειδή οι βασιλείς επεδίωκαν μέσω αυτών μεγαλύτερη νομική ομοιομορφία.

Η μέθοδος σύνταξης των νταρμανιμπάντχας (dharmaibandhas) ήταν βασικά προσθετική: οι συγγραφείς τους συγκέντρωναν όλα τα σχετικά με το θέμα ή τα θέματα, με τα οποία θα καταπιάνονταν στην επιτομή τους, χωρία από όσο το δυνατόν περισσότερες αξιόπιστες πηγές και τα παρέθεταν σ' αυτές. Σπάνια αποτυπώνονταν στις επιτομές ενδεχόμενες συγκρούσεις που υπήρχαν μεταξύ των κειμένων-πηγών. Κι αυτό γιατί, οι συγγραφείς τους, έχοντας ως βασικό τους μέλημα να παράσχουν ένα όσο το δυνατόν πιο ενοποιημένο αποτέλεσμα, στάθμιζαν την εξουσία κάθε κειμένου-πηγής έναντι των άλλων και αποτύπωναν την κυρίαρχη άποψη. Οι επιτομές σχετικά με το ντάρμα φαίνεται ότι στερούντο τον διανοητικών ανησυχιών και προβληματισμών, που περιείχαν οι προηγούμενοι σχολιασμοί.

Δομικά, οι επιτομές σχετικά με το ντάρμα αναπτύχθηκαν προς δύο διαφορετικές κατευθύνσεις. Ορισμένες είχαν την μορφή εγκυκλοπαιδικού έργου · αποτύπωναν περισσότερα επιμέρους ζητήματα ανά θεματικές ενότητες. Ο πρώτος, ο οποίος έγραψε μια επιτομή με αυτή την δομή, ήταν ο Lakṣmidhara, ο οποίος δούλευε ως ερευνητής στα δικαστήρια της βόρειας Ινδίας κατά την διάρκεια της δυναστείας των Gāhadanālas. Την επιτομή του, την οποία συνέγραψε τον 12^ο αιώνα μ.Χ., την ονόμασε Kṛityakalpataru, δηλαδή το «Δέντρο που Εκπληρώνει τις Ευχές των Καθηκόντων» (Wishing Tree of Duties). Η ονομασία της υποδήλωνε ότι η συμμόρφωση με τις υποχρεώσεις που αναφέρονταν σ' αυτήν, θα εξασφάλισε σε εκείνον που θα προέβαινε σε αυτές, απίστευτα οφέλη, όπως ακριβώς κάνει το kalpataru, το μυθικό δέντρο που

⁹¹⁶ Άλλοι σημαντικοί σχολιασμοί πάνω στην Mānava Dharmasāstra είναι αυτοί: του Medhātithi (10ος αιώνας), του Govindarāya (12ος αιώνας), του Sarvajña-Nārāyaṇa (μεταξύ 12ου και 14ου αιώνα), του Kullūka (14ος αιώνας) και του Rāghavananda (μεταξύ 15ου και 16ου αιώνα).

⁹¹⁷ Βλ. Ananya Vajpeyi, Śūdradharmā and legal treatments of caste στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 154, 154.

εκπληρώνει τις ευχές⁹¹⁸. Ακολούθησε, η συγγραφή της *Smrticandrikā*, ήτοι «του Φεγγαρόφωτου των Κειμένων των Αναμνήσεων» (*Moonlight of Texts of Recollection*) από τον *Devannabhata* καθώς και της *Caturvargacintāmani*, ήτοι «του Θησαυρού των Τεσσάρων Στόχων του Ανθρώπινου Βίου» (*The Gem of the Four Aims of Human Life*) από τον *Hemādri*⁹¹⁹.

Άλλες αποτελούσαν μονογραφικές συνθέσεις πάνω σε συγκεκριμένα ζητήματα, όπως επί παραδείγματι: οι τιμωρίες, οι δικαστικές διαδικασίες, η κληρονομία. Παραδείγματα τέτοιων συνθέσεων αποτελούν: η *Kālanirnaya* του *Mādhava*, η *Vyavahāra-nirnaya* του *Varadarāja*, η *Vivādacintāmani* του *Vācaspatimīśra* και η *Dandaviveka* του *Vardhamāna*. Εκείνη για την οποία θα πρέπει να γίνει ιδιαίτερη μνεία, καθώς υιοθετήθηκε από τα βρετανικά αποικιακά δικαστήρια της Βεγγάλης ως επίσημο νομικό κείμενο, είναι η *Dāyabhāga* του *Jimutāvāhana*.

Οι λόγοι που κρύβονταν πίσω από την ανάπτυξη αυτών των νέων γραμματειακών ειδών -των σχολιασμών και των επιτομών- ήταν πολλοί και συνδέονταν κυρίως με ανεπάρκειες των νταρμασάστρας και των νταρμασούτρας. Τα αναφορικά με το ντάρμα σμρίτις δεν συμφωνούσαν αναγκαστικά το ένα με το άλλο. Υπήρχαν όχι μόνο διαφοροποιήσεις αλλά και αντιφάσεις μεταξύ τους. Το νόημά τους, επίσης, ήταν συχνά σκοτεινό, δύσληπτο στους πολίτες. Τέλος, δεν εξέφραζαν άποψη για πολλά ζητήματα. Υπήρχαν ουσιώδη κενά σ' αυτά⁹²⁰. Υποστηρίχθηκε ότι η διαμόρφωση των επιτομών και των σχολιασμών ήταν σε θέση να καλύψει αυτές τις θεωρούμενες αδυναμίες των αρχικών κειμένων. Αναφορικά με την περίοδο ανάπτυξης των εν λόγω γραμματειακών ειδών, ο δικαστής *D. A. Desai* έχει αναφέρει: εάν η χρυσή εποχή του ινδουιστικού δικαίου ήταν η εποχή της συγγραφής των νταρμασούτρας αλλά κυρίως των νταρμασάστρας, τότε η εν λόγω περίοδος ήταν εκείνη της κριτικής έρευνας, επέκτασης και παγίωσης⁹²¹.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι αποκλίσεις δεν υπήρχαν μόνο μεταξύ των νταρμασούτρας και των νταρμασάστρας. Αν και σπάνια -δεδομένου ότι οι Βέδες δεν αναφέρονταν εκτενώς στο ντάρμα- δεν ήταν εντούτοις απίθανο να παρουσιαστεί κάποια διάσταση απόψεων ανάμεσα στις Βέδες και στα σχετικά με το ντάρμα κείμενα των αναμνήσεων. Ορισμένοι -αν και απετέλεσαν μειοψηφία- υποστήριζαν ότι οι διατάξεις των σμρίτις, οι οποίες περιείχαν αποκλίνουσες από τις Βέδες ρυθμίσεις, δεν είχαν καμία ισχύ. Την θέση αυτή υποστήριξε ιδιαίτερα ο *Śabara*, ο οποίος ισχυρίστηκε ότι οι προβλέψεις των σμρίτις ήταν έγκυρες μόνο στον βαθμό που αυτές συμφωνούσαν με τα σρούτι⁹²². Έχει

⁹¹⁸ Βλ. *Diana L. Eck*, *India. A Sacred Geography*, *Harmony Groups*, New York, 2012, 85.

⁹¹⁹ Βλ. *Maria Heim*, *Theories of the Gift in South Asia. Hindu, Buddhist and Jain Reflections on Daṇa*, *Routledge*, New York, London, 2004, ix.

⁹²⁰ Βλ. *Dambarudhar Pathak*, *Hindu Law and its Constitutional Aspects*, *Capital Law House*, New Delhi, 1986, 7.

⁹²¹ Παρατίθεται στο: *Patrick Glenn*, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, *Oxford University Press*, Oxford, 2010, 293.

⁹²² Βλ. *Brian K. Smith*, *Exorcising the Transcendent: Strategies for defining Hinduism and Religion*, 27 *History of Religions* 1987, 32, 46, 47.

λεχθεί σχετικά: «τα κείμενα των σρούτι αποτελούν την απόλυτη εξουσία στον ινδουισμό. Όλες οι άλλες γραφές που εντάσσονται στην κατηγορία των σμρίτι, είναι δευτερεύουσες, αντλούν την εξουσία τους από τις Βέδες, και γίνονται αποδεκτές ως έγκυρες μόνο στην έκταση που ακολουθούν την διδασκαλία των πρωτευουσών γραφών»⁹²³.

Μια πιο ευρυγώνια προσέγγιση αναφορικά με το συγκεκριμένο ζήτημα, η οποία δεν έθιξε ασφαλώς την πρωτοκαθεδρία των Βεδών, παρασχέθηκε από ύστερους στοχαστές της ερμηνευτικής σχολής της *Mīmāṃsā*⁹²⁴, όπως ο *Kumārila*. Ο *Kumārila* ισχυρίστηκε ότι όλες ανεξαιρέτως οι διατάξεις των σμρίτι ήταν έγκυρες. Κι αυτό γιατί, βασίζονταν στις Βέδες. Ο ισχυρισμός του στηριζόταν στην άποψη της *Mīmāṃsā*, η οποία υποστήριζε ότι παρόλο που οι Βέδες περιείχαν το σύνολο της γνώσης, υπήρχαν σημεία αυτών, τα οποία δεν ήταν διαθέσιμα την δεδομένη χρονική στιγμή. Προκειμένου να περιγραφούν τα απολεσθέντα βεδικά αποσπάσματα, επινοήθηκε στα πλαίσια της εν λόγω σχολής, η έννοια της «ανουμιτασρούτι» (*anumitaśruti*), ήτοι των «συναγόμενων βεδικών κειμένων»⁹²⁵. Ήταν από το περιεχόμενο των σμρίτι και των τοπικών πρακτικών, που μπορούσε κανείς να συνάγει την ύπαρξη κάποιου βεδικού κανόνα που δεν ήταν πλέον διαθέσιμος. Η εν λόγω ιδέα «νομιμοποίησε» την εγκυρότητα των σμρίτι και των πρακτικών⁹²⁶ με το επιχείρημα ότι αποτελούσαν απολεσθέντα βεδικά παρακλάδια⁹²⁷. Η οπτική αυτή ήταν γνωστή και σε προγενέστερους συγγραφείς. Ο *Āpastamba* ήταν ο πρώτος, ο οποίος διετύπωσε την θεωρία της απολεσθείσης Βέδας, προκειμένου να θεμελιώσει την εξουσία των άλλων πηγών του ντάρμα.

III. Οι τοπικές πρακτικές

Δεν υπάρχει πλέον ίσως καμία αμφιβολία ότι η σπουδαιότερη πηγή του ντάρμα ήταν οι τοπικές πρακτικές. Όπως αναγνωρίστηκε και στα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας, το ντάρμα διέφερε ανάλογα με την κάστα (*jati*), την οικογένεια (*kula*)

⁹²³ D. S. Sarma, *The Nature and History of Hinduism* στο: *The Religion of the Hindus* (Kenneth W. Moran, ed.), Ronald Press, New York, 1953, 3, 7

⁹²⁴ Επρόκειτο για την πλέον ορθόδοξη ερμηνευτική σχολή των ινδουιστικών κειμένων. Σύμφωνα μ' αυτήν, οι Βέδες ήταν αιώνιες και περιείχαν όλη την γνώση χωρίς λάθη. Το αλάνθαστο των Βεδών αποδιδόταν στο ότι δεν είχαν συγγραφείς και έτσι δεν υπέκειντο σε αμφιβολίες που μπορεί να προέρχονταν από την ακαταλληλότητα του συγγραφέα τους. Είχαν έτσι, μια «εγγενή εγκυρότητα» (*svatah prāmānya*), βλ. Lawrence McCrea, *Hindu jurisprudence and scriptural hermeneutics* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 123, 125-126, Konrad Zweigert, Hein Kötz, *Introduction to Comparative Law*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 316.

⁹²⁵ Σε αντιδιαστολή προς τα «ρητώς εκπεφρασμένα βεδικά κείμενα» (*pratyakṣaśruti*), βλ. Patrick Olivelle, *Introduction* στο: *Dharmasūtras. The Law Codes of Ancient India* (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1999, xxi, xli.

⁹²⁶ Βλ. Patrick Olivelle, *Explorations in the Early History of Dharmasāstra* στο: *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE* (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2006, 169, 173.

⁹²⁷ Βλ. Patrick Olivelle, *Dharmasāstra: a textual history* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 28, 33.

και την περιοχή (deśa). Συνιστούσαν όμως, όλες οι επιμέρους τοπικές πρακτικές, πηγές του ντάρμα;

Στα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας, στα οποία προσδιορίστηκαν οι πηγές του ντάρμα, δεν αναφέρονται, ως πηγή του ντάρμα, οι τοπικές πρακτικές (ācāra) εν γένει, αλλά εκείνες των ενάρετων (sadācāra) ή σε άλλα εκείνες των πεπαιδευμένων (śistācara)⁹²⁸. Είναι μάλλον αμφίβολο ότι κάτι τέτοιο εφαρμόστηκε στην πράξη. Αντ' αυτού θεωρείται ότι μια τοπική πρακτική συνιστούσε ντάρμα, εφόσον υπακούσαν μέσα στην εκάστοτε κοινωνία, στην οποία αυτή εφαρμόζονταν⁹²⁹. Νομιμοποιητική βάση της τοπικής πρακτικής ήταν και εν προκειμένω το επιχείρημα ότι αποτελούσε απολεσθέν βεδικό παρακλάδι. Επρόκειτο, όπως έχει λεχθεί, για την εκδήλωση του ντάρμα στην πράξη⁹³⁰. Μπορεί κάποια τοπική πρακτική να βρισκόταν σε σύγκρουση με κάποια άλλη πρακτική άλλης περιοχής, κάστας ή οικογένειας ωστόσο, συνέχιζαν και οι δύο να εφαρμόζονται. Θεωρούνταν και οι δύο εκδηλώσεις του ντάρμα σε διαφορετικό πλαίσιο.

Οι τοπικές πρακτικές θεωρείται ότι ήταν αυτές που είχαν τον καίριο ρόλο κατά την επίλυση των διαφορών που ανέκυπταν είτε στο πλαίσιο του χωριού είτε σε εκείνο της κάστας. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «στην πραγματική επίλυση των διαφορών, κάθε περιοχή ή κάθε ομάδα ήξερε ακριβώς το σύνολο των τοπικών κανόνων που εφαρμόζονταν σ' αυτούς, και τους εφήρμοζαν με συνέπεια»⁹³¹. Δυο ενδεικτικές ρήσεις με μεγάλη σημασία που χρησιμοποιούνται για να εφαρμοστεί ή για να μην εφαρμοστεί αντίστοιχα μια πρακτική ήταν οι εξής: *hamare yahan to aisa hi hota hai*, ήτοι αυτό είναι που συμβαίνει στην κοινότητά μας ή *hamari biradari mein*, ήτοι στην κοινότητά μας δεν ακολουθούμε την συγκεκριμένη πρακτική⁹³². Η υπεροχή των τοπικών πρακτικών σε σχέση με τα γραπτά κείμενα στην ινδουιστική δικαιοκή πρακτική αποτελεί και την ειδοποιό διαφορά του ινδουιστικού δικαίου σε σχέση με άλλα νομικά συστήματα⁹³³.

Θεωρείται ότι η απarıθμηση των πηγών του ντάρμα στα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας έχει γίνει με φθίνουσα σειρά · οι Βέδες αναφέρονται σ' αυτά ως η ανώτερη πηγή του ντάρμα ενώ οι τοπικές πρακτικές, η κατώτερη. Παρά ταύτα, δεν μπορεί να παραβλεφθεί ότι η συγκεκριμένη αποτύπωσή τους στα κείμενα των

⁹²⁸ Βλ. Pandurang Vaman Kane, History of Dharmaśāstra, τόμος III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1973, 826.

⁹²⁹ Βλ. Ludo Rocher, Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012, 73.

⁹³⁰ Βλ. Donald R. Davis, The Boundaries of Hindu law. Tradition, Customs and Politics in Medieval Kerala, Cesmeo, Torino, 2004, 12.

⁹³¹ Ludo Rocher, Law Books in an Oral Culture: The Indian Dharmaśāstras, 137 Proceedings of the American Philosophical Society 1993, 254, 267

⁹³² Βλ. Madhu Kishwar, Codified Hindu Law: Myth and Reality, 29 Economic and Political Weekly 1994, 2145, 2148.

⁹³³ Βλ. Patrick Glenn, Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law, Oxford University Press, Oxford, 2010, 307, Ludo Rocher, Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012, 666.

βραχμάνων, είναι εξαιρετικά πιθανό να εξυπηρετούσε τα συμφέροντα της τάξης τους. Έχει γίνει πλέον δεκτό, ότι το ινδουιστικό δίκαιο δεν εκινείτο «από πάνω προς τα κάτω», όπως η παράθεση των πηγών του ντάρμα στα κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας υποδεικνύει αλλά αντίστροφα⁹³⁴. Ως εκ τούτου, θα ήταν ίσως ακριβέστερο να θεωρήσει κανείς ότι η σειρά τους στην πράξη ήταν αντίθετη από την αναφερόμενη. Υπάρχει άλλωστε, σχεδόν ομοφωνία στις μέρες μας ότι το πιθανότερο είναι ότι οι τοπικοί κανόνες αποτελούσαν την κύρια βάση του ινδουιστικού δικαίου⁹³⁵.

γ. Η σημασία της τάξης και του σταδίου ζωής για τον προσδιορισμό του ντάρμα

Αν και τα κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας, δεν είχαν πιθανότατα στην δικαιοκή πρακτική την σημασία που ένας συγκριτολόγος, προερχόμενος από την Δύση, θα μπορούσε να αποδώσει σ' αυτά, περιείχαν εντούτοις ορισμένους κανόνες, οι οποίοι ήταν σε κάποιο συγκεκριμένο χρόνο και τόπο εφαρμοστέοι. Η μελέτη τους έτσι μπορεί να φανερώσει στοιχεία του πνεύματος των ισχυρότων τοπικών δικαίων. Επισημαίνεται ότι οι κανόνες που περιέχονται σ' αυτά δείχνουν όλες τις όψεις της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων. Δεν είχαν, ωστόσο, καθολική και ενιαία εφαρμογή. Αναγιγνώσκοντας τα έργα αυτά, ο συγκριτολόγος αντιλαμβάνεται ότι οι κανόνες που ρύθμιζαν την συμπεριφορά εκάστου προσδιορίζονταν με βάση δύο κριτήρια: την «βάρνα» (varna), δηλαδή την τάξη στην οποία αυτός ανήκε και την «άσραμα» (āśrama), δηλαδή την περίοδο της ζωής στην οποία βρισκόταν την δεδομένη χρονική στιγμή.

Τα εν λόγω έργα αναφέρονται σε τέσσερις τάξεις: α. εκείνη των βραχμάνων (brahmanas), β. εκείνη των κσατρίγιας (kshatriyas), γ. εκείνη των βάισιας (vaiśyas) και τέλος, δ. εκείνη των σούντρας (sūdras). Κάθε τάξη είχε διαφορετικές επαγγελματικές ασχολίες και εκπλήρωνε έναν διαφορετικό από τις άλλες, αναντικατάστατο ρόλο προς τον σκοπό της εύρυθμης λειτουργίας της κοινωνίας εν συνόλω. Οι βραχμάνοι ήταν ιερωμένοι, οι οποίοι μελετούσαν, δίδασκαν τις Βέδες και εκτελούσαν θυσίες. Οι κσατρίγιας ήταν πολιτικοί άρχοντες και πολεμιστές, οι οποίοι εξασφάλιζαν την σταθερότητα και την ειρήνη σε κάθε κοινωνία. Οι βάισιας ήταν έμποροι, οι οικονομικές δραστηριότητες των οποίων εξασφάλιζαν την ευζωία της κοινωνίας. Ενώ, τέλος, οι σούντρας ήταν εργάτες, αγρότες, τεχνίτες ή υπηρέτες. Κύριο έργο τους, ήταν η εξυπηρέτηση των άλλων τριών κοινωνικών τάξεων, προκειμένου αυτές να είναι σε θέση να εκπληρώνουν τα δικά τους καθήκοντα, τα οποία θεωρούνταν και ανώτερα.

Στον πυθμένα της ινδουιστικής κοινωνίας βρισκόταν οι ανέγγιχτοι, οι οποίοι ζούσαν έξω από τα χωριά και έκαναν επαγγέλματα, τα οποία θεωρούνταν μιαινά⁹³⁶, όπως η καύση των νεκρών, ο καθαρισμός των αποχωρητηρίων, το γδάρσιμο των νεκρών ζώων. Θεωρούνταν απόκληροι της κοινωνίας και τους επιβάλλονταν πολλοί περιορισμοί στην

⁹³⁴ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 125-126.

⁹³⁵ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 128.

⁹³⁶ Βλ. Mason Olcott, *The Caste System of India*, 9 *American Sociological Review* 1944, 648, 649.

συμπεριφορά τους καθώς και στην αλληλεπίδρασή τους με τους άλλους ανθρώπους. Απαγορευόταν σε πολλές περιπτώσεις να τελέσουν γάμους ή άλλες κοινωνικές εκδηλώσεις και εξαιρούνταν από δημόσιους εορτασμούς. Αυτοί οι περιορισμοί σκοπούσαν στο να τους αποτρέψουν από το να δημιουργήσουν μια θετική ομαδική ταυτότητα -η οποία θα τους επέτρεπε ενδεχομένως να αναπτύξουν συλλογικές δράσεις-πρακτική που επέτρεπε στις ανώτερες τάξεις να διατηρούν την ισχύ τους⁹³⁷. Κατά την κρατούσα πεποίθηση, οι ανέγγιχτοι δεν περιλαμβάνονταν στις τάξεις της ινδουιστικής κοινωνίας⁹³⁸. Εθεωρούντο «αβάρνα» (avarna), έξω από το σύστημα των κοινωνικών τάξεων⁹³⁹. Υπάρχουν, ωστόσο, ορισμένοι μελετητές, οι οποίοι αναφέρονται σ' αυτούς ως «παντσάμας» (panchamas), ήτοι πέμπτη τάξη⁹⁴⁰.

Επρόκειτο για μια ιεραρχική κατάταξη των μελών της κοινωνίας, στην οποία ανώτεροι όλων θεωρούνταν οι βραχμάνοι και κατώτεροι, οι ανέγγιχτοι⁹⁴¹. Εκείνοι, οι οποίοι ανήκαν στις τρεις πρώτες τάξεις, ονομάζονταν και «δισγενείς/δύο φορές γεννημένοι» (dwijāti/ dwija)⁹⁴². Κι αυτό γιατί, εθεωρείτο ότι η μύησή τους στα βεδικά κείμενα και τις τελετουργίες, τους χάριζε μια πνευματική δεύτερη γέννηση. Πιο συγκεκριμένα, τα πρόσωπα που ανήκαν σε αυτές τις τρεις τάξεις μετά από κάποια ηλικία, η οποία διέφερε από τάξη σε τάξη, παραδίδονταν σε έναν βραχμάνο δάσκαλο, ο οποίος ήταν επιφορτισμένος με το καθήκον να τους διδάξει την βεδική γραμματεία. Η παράδοση γινόταν με μια τελετή, που ονομαζόταν «ουπαναγιάννα» (upanayana)⁹⁴³, και η οποία σηματοδοτούσε την έναρξη μιας νέας ζωής για τον μαθητή.

⁹³⁷ Βλ. Karla Hoff, Mayuresh Kshetramade, Ernst Fehr, Caste and Punishment: The Legacy of Caste Culture in Norm Enforcement, 121 *The Economic Journal* 2011, 449, 472-473.

⁹³⁸ Βλ. Ajit Roy, Caste and Class: An Interlinked View, 14 *Economic and Political Weekly* 1979, 297, 297. Ακόμα και αν γίνει δεκτό ότι δεν περιλαμβάνονταν στις τάξεις της ινδουιστικής κοινωνίας, ενσωματώνονταν αναγκαία σ' αυτήν, μέσω της εκτέλεσης των οικονομικών και επαγγελματικών τους δραστηριοτήτων. Όπως έχει λεχθεί: «σύμφωνα με το σύστημα των βάρνα, οι ανέγγιχτοι είναι εκτός του συστήματος των καστών. Εάν ωστόσο, ληφθούν υπόψη οι οικονομικές, κοινωνικές και θρησκευτικές σχέσεις μεταξύ των καστών κάθε περιοχής, οι ανέγγιχτοι αποτελούν ένα αναπόσπαστο μέρος του συστήματος. Επιτελούν ορισμένα ουσιώδη οικονομικά καθήκοντα», βλ. Mysore Narasimhachar Srinivas, *Social Change in Modern India*, Orient Longman, Hyderabad, 1977, 3-4.

⁹³⁹ Βλ. Laura Dudley Jenkins, Contemporary Caste discrimination and affirmative action στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 215, 216.

⁹⁴⁰ Βλ. Stanley Wolpert, *India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 119.

⁹⁴¹ Έχει υποστηριχθεί ότι εάν προσεγγίσει κανείς το σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης της Ινδίας από κάτω προς τα πάνω, θα αντιληφθεί ότι λειτουργούσε ως ένας αποτελεσματικός τρόπος εκμετάλλευσης, βλ. Joan P. Mencher, *The Caste System Upside Down, or The Not-So-Mysterious East*, 15 *Current Anthropology* 1974, 469, 479.

⁹⁴² Ετυμολογικά, ο όρος «dwijāti» συντίθεται από την λέξη «dwi» που σημαίνει «δύο ή δεύτερος» και την λέξη «jāti» που σημαίνει «γέννηση». Οι δισγενείς, όπως περιγράφει και το όνομα που τους δόθηκε, εθεωρείτο ότι είχαν γεννηθεί δύο φορές: η πρώτη ήταν η φυσική τους γέννα και η δεύτερη η πνευματική τους γέννα, βλ. Horace Hayman Wilson, *A Glossary of Judicial and Revenue Terms and of Useful Words occurring in Official Documents relating to the Administration of the Government of British India from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, Uriya, Marathi, Guzarathi, Telugu, Karnata, Tamil, Malayalam and other languages*, William H. Allen and Co, London, 1855, 151.

⁹⁴³ Βλ. Alexander von Rospatt, *The Transformation of Monastic Ordination (pravrajyā) into a rite of passage in Newar Buddhism* στο: *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia* (Jörg Gengnagel, Ute Hüskén, Srilata Raman, eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005, 199, 199,

Ένα από τα γνωρίσματα του συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης της ινδικής χερσονήσου, το οποίο τονίζεται μετ' επιτάσεως στην σχετική με αυτό βιβλιογραφία, είναι ότι αποτελούσε ένα εξαιρετικά κλειστό σύστημα, που δεν επέτρεπε την κοινωνική κινητικότητα. Η κοινωνική τάξη εκάστου καθοριζόταν από την τάξη στην οποία γεννιόταν και ανήκαν οι γονείς του⁹⁴⁴. Ενώ, ταυτόχρονα υπήρχαν διάφοροι περιορισμοί -όπως ο κανόνας της ενδογαμίας και ο επαγγελματικός περιορισμός- όσον αφορά την αλληλεπίδραση εκάστου με όσους ανήκαν σε άλλες κοινωνικές τάξεις, προκειμένου να αποτραπεί η κοινωνική κινητικότητα κατά την διάρκεια της ζωής του.

Πλέον υποστηρίζεται ευρέως ότι το ως άνω περιγραφόμενο δεν ήταν παρά ένα ιδεατό πρότυπο κοινωνικής διαστρωμάτωσης, το οποίο διαμορφώθηκε από τους βραχμάνους προς εξυπηρέτηση των στόχων που οι ίδιοι είχαν θέσει και δεν είχε παρά μερική εφαρμογή στην κοινωνία. Η άποψη αυτή επιβεβαιώνεται από το ότι στο πέρασμα των αιώνων, οι τάξεις απέκτησαν ένα πλήθος υποδιαιρέσεων. Οι επιμέρους ομάδες που δημιουργήθηκαν είναι γνωστές με την ονομασία «τζάτι» (jāti) ή κάστα⁹⁴⁵.

Υπήρχαν χιλιάδες κάστες στην ινδουιστική κοινωνία. Η δημιουργία τους οφειλόταν στην επιμεξία των διαφόρων τάξεων⁹⁴⁶. Η κάστα, αντίθετα με την τάξη, δεν αποτελούσε έναν θρησκευτικό θεσμό. Είχε, κατά βάση, οικονομικό και γεωγραφικό χαρακτήρα. Κάθε κάστα αποτελείτο συνήθως από μια ομάδα που κέρδιζε την επιβίωσή της από ένα συγκεκριμένο επάγγελμα⁹⁴⁷. Το γεγονός, όμως, αυτό δεν εμπόδιζε κάποιο μέλος της κάστας να επιλέξει να ακολουθήσει κάποιο άλλο επάγγελμα.

Balkrishna Govind Gokhale, *Ancient India. History and Culture*, Popular Prakashan, Bombay, 2001, 126.

⁹⁴⁴ Βλ. Karla Hoff, Mayuresh Kshetramade, Ernst Fehr, *Caste and Punishment: The Legacy of Caste Culture in Norm Enforcement*, 121 *The Economic Journal* 2011, 449, 451.

⁹⁴⁵ Όπως ελέχθη, η σανσκριτική λέξη «τζάτι» (jāti) σημαίνει κυριολεκτικά «γέννηση» ή «ομάδα γέννησης». Οι Ευρωπαίοι άποικοι ήταν εκείνοι οι οποίοι αναφέρονταν σε αυτές τις υποομάδες με την ονομασία της κάστας και καθιέρωσαν τον όρο. Ειδικότερα, η λέξη «κάστα» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τους Πορτογάλους θαλασσοπόρους του 16^{ου} αιώνα για να περιγράψουν τις ταξικές διαιρέσεις που βρήκαν στην Ινδία και τους φαίνονταν πολύ περίεργες σε σχέση με τα δικά τους δεδομένα. Σημειώνεται ότι η πορτογαλική λέξη «casta» σημαίνει «αγνός» ή «ενάρετος» και υποδηλώνει την σημασία που θεωρείται ότι έδιναν οι Ινδοί στην διατήρηση της θρησκευτικής και της κοινωνικής αγνότητας κάθε μίας εξ αυτών, βλ. Jeaneane Fowler, *Hinduism. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997, 23, Stanley Wolpert, *India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 118, Angus Stewart Woodburne, *Can India's Caste System Survive in Modern Life?*, 2 *The Journal of Religion* 1922, 525, 530.

⁹⁴⁶ Παρόλο που, όπως αναφέρθηκε, η ενδογαμία μεταξύ ατόμων της ίδιας κοινωνικής τάξης ήταν από τους βασικότερους κανόνες του συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης της Ινδίας, δεν τηρήθηκε. Τελούνταν γάμοι μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών τάξεων, στους οποίους οφείλεται και η δημιουργία αυτών των υποομάδων. Αν και επρόκειτο για μια πρακτική που η παράδοση δεν ενέκρινε εν γένει, θα πρέπει να σημειωθεί ότι δεν αντιμετωπίζονταν όλοι οι γάμοι μεταξύ συζύγων διαφορετικών κοινωνικών τάξεων με τον ίδιο τρόπο. Οι γάμοι εκείνοι στους οποίους ο άντρας ήταν ανώτερης κοινωνικής τάξης και η γυναίκα κατώτερης δεν εθεωρούντο τόσο επισύχοντοι όσο εκείνοι που λάμβαναν χώρα μεταξύ ενός άντρα κατώτερης κοινωνικής τάξης και μιας γυναίκας που ανήκε σε ανώτερη. Οι πρώτοι ήταν περισσότερο αποδεκτοί (anuloma) σε σχέση με τους δεύτερους (pratiloma), βλ. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 60-61.

⁹⁴⁷ Βλ. Burton Stein, *A History of India*, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 57, Manali S. Deshpande, *History of the Indian Caste System and its Impact on India today*, California Polytechnic

Έχουν κατά καιρούς εκφραστεί διαφορετικές θεωρίες αναφορικά με την προέλευση του συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης της ινδικής υποηπείρου, κυριότερες εκ των οποίων είναι: α. η θρησκευτική θεωρία, β. η βιολογική θεωρία, γ. η θεωρία του κάρμα, και δ. η ιστορική θεωρία. Οι τρεις πρώτες επεδίωξαν να «νομιμοποιήσουν» το σύστημα των τάξεων εντός της ινδουιστικής παράδοσης, ενώ η τελευταία το προσεγγίζει από μια ευρύτερη οπτική, ιχνηλατώντας την αφετηρία του.

Σύμφωνα με την θρησκευτική θεωρία, η οποία αντλεί την εγκυρότητά της από την Ρίγκ Βέδα, ο αρχέτυπος άνθρωπος, ο Πουρούσα (Purusha) διαμελίστηκε από τους θεούς στο πλαίσιο μιας θυσίας προκειμένου να δημιουργηθεί η ανθρώπινη κοινωνία και από διαφορετικά σημεία του σώματός του δημιουργήθηκαν οι τέσσερις κοινωνικές τάξεις: από το στόμα του δημιουργήθηκαν οι βραχμάνοι, από τα χέρια του οι κσατρίγιας, από τους μηρούς του οι βάισιας και από τα πέλματά του οι σούντρας. Οι στίχοι του «Ύμνου του Πουρούσα» (Purusha sukta) της Ρίγκ Βέδα στους οποίους περιγράφεται η θυσία είναι οι εξής:

«Όταν οι θεοί ετοίμασαν την θυσία,
με τον Άνθρωπο (Πουρούσα) ως θύμα
Το λάδι του ήταν η άνοιξη,
το ίδιο το ιερό αφιέρωμα ήταν το φθινόπωρο,
καλοκαίρι ήταν τα ξύλα.
Όταν διαμέλισαν τον Άνθρωπο, πόσα μέρη έφτιαξαν;
Τί όνομα έχουν το στόμα του, τα χέρια του;
Τί όνομα έχουν οι μηροί και τα πόδια του;
Ο βραχμάνος ήταν το στόμα του,
κι από τα δύο χέρια του φτιάχτηκαν οι βασιλείς.
Οι μηροί του έγιναν οι βάισια
κι από τα πόδια του έγιναν οι σούντρα.»⁹⁴⁸

Παρά το γεγονός ότι στον συγκεκριμένο ύμνο δεν υπάρχει καμία ρητή αξιολογική διαβάθμιση των μερών του σώματος του Πουρούσα σε σχέση με τις κοινωνικές τάξεις που συνδέονται μ' αυτά, θεωρείται ότι στην πραγματικότητα υπάρχει υπαινιγμός μιας τέτοιας ιεράρχησης⁹⁴⁹.

Η βιολογική θεωρία υποστηρίζει ότι σε όλους τους ανθρώπους ενυπάρχουν κάποιες χαρακτηριστικές ποιότητες (gunas)⁹⁵⁰ · η σάτβα (sattva), η ράγιας (rajas) και η τάμας

State University, San Luis Obispo, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1043&context=socssp> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.03.2020), 1, 1.

⁹⁴⁸ Παρατίθεται στο: Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 156.

⁹⁴⁹ Βλ. Στέλιος Παπαλεξανδρόπουλος, Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015, 156.

⁹⁵⁰ Βλ. K. R. Paramahansa, Dharma, Total Recall Press, Texas, 2007, 11.

(tamas). Η σάτβα είναι η ποιότητα της ισορροπίας, της αρμονίας, της αγνότητας, της δημιουργίας, της αρετής, της σοφίας, της ειλικρίνειας καθώς και της καλοσύνης. Η ράγια είναι η ποιότητα της περηφάνιας, του πάθους, του ατομικισμού και του δυναμισμού. Ενώ, η τάμας είναι η ποιότητα της ανισορροπίας, της αταξίας, του χάους, της καταστροφής, της αρνητικότητας και της άγνοιας. Κάθε μια από τις ποιότητες συνδέεται με ένα χρώμα · η σάτβα με το λευκό, η ράγια με το κόκκινο και η τάμας με το μαύρο. Παρόλο που σε όλους τους ανθρώπους υπάρχουν αυτές οι ποιότητες, αυτό που διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο είναι το ποια από αυτές κυριαρχεί. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, οι άνθρωποι εισέρχονταν σε κοινωνικές τάξεις ανάλογα με την ποιότητα που ήταν κυρίαρχη σ' αυτούς⁹⁵¹. Εκείνοι στους οποίους κυρίαρχη ήταν η ποιότητα «σάτβα» γίνονταν βραχμάνοι και αντιπροσωπεύονταν από το λευκό χρώμα. Σε εκείνους οι οποίοι έγιναν κσατρίγιας και βάισιας κυρίαρχη ποιότητα θεωρείτο ότι ήταν η ράγιας. Συνδέονταν δε, με το κόκκινο χρώμα. Τέλος, στους σούντρα κυρίαρχη ήταν η ποιότητα «τάμας» και το χρώμα τους ήταν το μαύρο. Επισημαίνεται ότι τα χρώματα με τα οποία συνδέονταν οι τάξεις δεν είχαν κάποιο ρατσιστικό χαρακτήρα⁹⁵². Θεωρείται ότι αντικατόπτριζαν απλώς με έναν πιο παραστατικό τρόπο τις ποιότητες. Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να σημειωθεί, ότι ο όρος «βάρνα» στα σανσκριτικά δεν σημαίνει τάξη αλλά χρώμα⁹⁵³.

Μια άλλη αιτιολόγηση του συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης της ινδικής χερσονήσου, προσέφερε και η θεωρία του κάρμα. Σύμφωνα με την θεωρία του κάρμα, κάθε άνθρωπος γεννιέται σε μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη ως συνέπεια των πράξεών του σε προηγούμενες ζωές. Εάν κάποιος γεννηθεί σε κάποια από τις ανώτερες κοινωνικές τάξεις, σημαίνει ότι οι πράξεις του στην προηγούμενη ζωή του ήταν ενάρετες. Ενώ, εάν κάποιος βρίσκεται σε χαμηλή κοινωνική τάξη, θα πρέπει να κατηγορήσει εαυτόν για τα δεινά του, καθώς αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι είχε προβεί σε κακές πράξεις στην προγενέστερή του ενσάρκωση. Η ιεραρχία έτσι των κοινωνικών τάξεων αιτιολογείται με το επιχείρημα ότι η τάξη στην οποία ανήκει κάθε άνθρωπος αποτελεί ακριβή ένδειξη της συμπεριφοράς της ψυχής του σε προηγούμενες ζωές. Σημειώνεται ότι αυτή η θεωρία, η οποία αναπτύχθηκε στην ύστερη βεδική γραμματεία, εξασφάλιζε την αποτροπή διαμαρτυριών ανάμεσα στα μέλη των διαφόρων κοινωνικών τάξεων.

Τέλος, υποστηρίζεται από ορισμένους ότι η ιστορική αναδρομή στην απαρχή του συγκεκριμένου συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης της ινδικής χερσονήσου αποδεικνύει ότι αυτό διαμορφώθηκε περί το 1500 π.Χ. με την μετανάστευση των Αρίων σ' αυτήν. Δεν υπάρχει, σύμφωνα μ' αυτήν την άποψη, απόδειξη για την ύπαρξη

⁹⁵¹ Βλ. Manali S. Deshpande, *History of the Indian Caste System and its Impact on India today*, California Polytechnic State University, San Luis Obispo, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1043&context=socssp> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.03.2020), 1, 17.

⁹⁵² Βλ. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 59.

⁹⁵³ Βλ. Govind Sadashiv Ghurye, *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay, 1969, 163.

ενός αυστηρού συστήματος διαστρωμάτωσης στην ινδική χερσόνησο πριν από την άφιξη των Αρίων⁹⁵⁴.

Θεωρείται ότι οι Άριοι έφεραν στην ινδική χερσόνησο το δικό τους σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Εντούτοις, η μετανάστευσή τους σε εδάφη τα οποία ήδη κατοικούντο οδήγησε σε κάποιες τροποποιήσεις αυτού. Στις ήδη υπάρχουσες κοινωνικές βαθμίδες από τις οποίες αυτό αποτελείτο, προσετέθη και μία ακόμη, στην οποία ενετάχθησαν όλοι οι γηγενείς Δραβίδες, που είχαν καθυποταχθεί από τους Αρίους και τους οποίους οι τελευταίοι αποκαλούσαν «ντάσιους/ντάσας» (*dasyus/dasas*). Μάλιστα, σύμφωνα με μια άποψη, η λέξη «βάρνα», που όπως ελέχθη σημαίνει χρώμα, χρησιμοποιήθηκε ως προσδιοριστική του κοινωνικού συστήματος που εισήγαγαν καθώς υπεδείκνυε την διαφορά χρώματος στο δέρμα μεταξύ κατακτητών και κατακτημένων. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «η λέξη “βάρνα” χρησιμοποιείτο για να υποδηλώσει την αντίθεση μεταξύ Αρίων και ντάσας, αναφερόμενη στα ανοιχτά και σκούρα χρώματά τους αντίστοιχα»⁹⁵⁵.

Το σύστημα της κοινωνικής διαστρωμάτωσης των Αρίων ήταν παραδοσιακά διηρημένο σε τρεις κοινωνικές τάξεις: τους άρχοντες, τους ιερείς, και τον απλό λαό. Μέχρι την άφιξή τους στην ινδική χερσόνησο καθώς και τα πρώτα χρόνια της παραμονής τους εκεί, εθεωρείτο ότι επρόκειτο για ένα ανοιχτό σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης, το οποίο επέτρεπε την κοινωνική κινητικότητα. Αναφέρεται ενδεικτικά, ότι όταν οι Άριοι έφτασαν στην ινδική χερσόνησο, η τάξη των ιερωμένων δεχόταν άτομα από τις άλλες τάξεις και ήταν κατώτερη εκείνης των αρχόντων. Στο πέρασμα των χρόνων, οι βραχμάνοι -γράφοντας βιβλία και διαδίδοντας δόγματα που διακήρυτταν την «εγγενή τους ανωτερότητα» σε σχέση με τις άλλες κοινωνικές τάξεις- κατάφεραν να ανέλθουν στην κορυφή του κοινωνικού συστήματος. Εκτός από τις τρεις κοινωνικές τάξεις, οι οποίες προϋπήρχαν της άφιξής τους και τις οποίες κράτησαν για τους εαυτούς τους, δημιουργήθηκε μια νέα κοινωνική τάξη στην οποία «απορροφήθηκαν» οι γηγενείς ή ντάσας. Στην τάξη αυτή δόθηκε η ονομασία «σούντρας» και καθήκον της ήταν, όπως ελέχθη, η προσφορά υπηρεσιών προς τις άλλες τρεις. Τέλος, ορισμένοι από τους γηγενείς θεωρήθηκε ότι ανήκαν στην τάξη των ανέγγιχτων. Προσθέτοντας τους γηγενείς στο σύστημα της κοινωνικής τους διαστρωμάτωσης, ένοιωσαν ότι υπήρχε η ανάγκη να διασφαλίσουν με κάθε δυνατό τρόπο την ανωτερότητά τους. Προς τον σκοπό έτσι της διαφύλαξης της δύναμής τους, έθεσαν τους περιορισμούς μεταξύ των κοινωνικών τάξεων που αναφέρθηκαν και έτσι διαμορφώθηκε το κλειστό σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης της ινδουιστικής κοινωνίας που περιγράφηκε, τουλάχιστον ως ένα ιδανικό πρότυπο. Επισημαίνεται ότι η συγκεκριμένη θεωρία, η οποία είναι ευρύτερα γνωστή ως «θεωρία της εισβολής/μετανάστευσης των Αρίων» (*Aryan invasion/ migration theory*) στην ινδική χερσόνησο

⁹⁵⁴ Βλ. Angus Stewart Woodburne, *Can India's Caste System Survive in Modern Life?*, 2 *The Journal of Religion* 1922, 525, 525.

⁹⁵⁵ Govind Sadashiv Ghurye, *Caste and Classes in India*, Popular Book Depot, Bombay, 1957, 46

έχει δεχτεί πλέον ποικίλες κριτικές⁹⁵⁶. Θεωρείται ότι απετέλεσε δημιούργημα των αποικιοκρατών, οι οποίοι ήθελαν να «νομιμοποιήσουν» μέσω αυτής την επέκτασή τους στην ινδική χερσόνησο, με την αιτιολογία μιας εικαζόμενης συγγένειας με τον πληθυσμό της⁹⁵⁷.

Οι κανόνες συμπεριφοράς που διείπαν κάθε άτομο εκτός από την τάξη στην οποία αυτό ανήκε θεωρείται ότι καθορίζονταν και από την περίοδο ζωής στην οποία βρισκόταν. Σύμφωνα με την ινδουιστική παράδοση, η ζωή εκάστου χωριζόταν σε στάδια. Αυτά τα στάδια, τα οποία ήταν τέσσερα, ονομάζονταν «άσραμα» (āśrama). Παρόλο που τα τέσσερα στάδια ζωής θεωρητικά εσυνίσταντο σε όλους τους ανθρώπους, οι γυναίκες, η τέταρτη τάξη, των σούντρας, και ασφαλώς οι ανέγγιχτοι, αποθαρρύνονταν από το να τα ακολουθήσουν. Υποστηρίζεται ότι σε κάθε περίπτωση, το τρίτο και το τέταρτο στάδιο δεν ήταν υποχρεωτικά για κανέναν, ούτε και για τους άνδρες των τριών πρώτων τάξεων⁹⁵⁸, αν και σε εκείνους συνιστούσαν να τα ακολουθήσουν.

Το πρώτο στάδιο ήταν εκείνο του «μπραχματσάριν» (brahmacārin), του νέου και άγαμου μαθητή της βεδικής γραμματείας. Κατά την διάρκεια αυτού του σταδίου, ο μικρός ινδουιστής έμενε στο σπίτι του δασκάλου (ācārya, guru) του και διδασκόταν από εκείνον τις Βέδες καθώς και κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Ο δάσκαλος φρόντιζε τους μαθητές του σαν να ήταν παιδιά του. Τα παιδιά θεωρούσαν το σπίτι του δασκάλου τους σαν δικό τους και βοηθούσαν εκείνον και την γυναίκα του σε διάφορες δουλειές του σπιτιού. Επισημαίνεται ότι ο δάσκαλος δεν λάμβανε κάποια αμοιβή για τις υπηρεσίες του. Ήταν αντίθετο στις παραδόσεις να δεχτεί αμοιβή για οποιαδήποτε μορφή διδασκαλίας. Με την ολοκλήρωση της εκπαίδευσής του, ο μαθητής ονομαζόταν «σνατάκα» (śnātaka), ήτοι «λουόμενος». Η λέξη υποδήλωνε ότι ο μαθητής είχε επιτυχώς «πλυθεί» στο νερό της γνώσης⁹⁵⁹.

Ακολουθούσε το στάδιο του «γκριχάστα» (grihastha), του οικογενειάρχη. Ο ινδουιστής παντρευόταν⁹⁶⁰, έφτιαχνε το δικό του σπιτικό και εργαζόταν. Ενώ, στην συνέχεια εκείνο του «βαναπράστα» (vānaprastha), του ασκητή ή ερημίτη, κατά το οποίο ο ινδουιστής, αφού είχε εκπληρώσει τις ως άνω υποχρεώσεις του, άφηνε την φροντίδα της οικογένειας στα χέρια κάποιου από τους γιούς του και -είτε μόνος του είτε με την

⁹⁵⁶ Η δημιουργία της αποδίδεται κατά κύριο λόγο στον Max Müller, βλ. P. T. Srinivas Iyengar, *The Myth of the Arian Invasion of India*, 60 *Journal of the Royal Society of Arts* 1912, 841, 841.

⁹⁵⁷ Γι' αυτό αναφέρεται αυτή και ως «αποικιακή-ιεραποστολική θεωρία της εισβολής των Αρίων» (colonial-missionary Aryan invasion theory), βλ. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 2010, 20.

⁹⁵⁸ Βλ. K. R. Paramahansa, *Dharma, Total Recall Press, Texas, 2007, 8.*

⁹⁵⁹ Βλ. Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 30.

⁹⁶⁰ Η αποδεκτή μορφή γάμου σύμφωνα με την ινδουιστική παράδοση ήταν εκείνος που είχε κανονιστεί από τους γονείς των νεονύμφων. Οι γάμοι, οι οποίοι βασιζόνταν στην επιλογή των ιδίων, ήταν μάλλον σπάνιοι, βλ. Stanley Wolpert, *India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 122. Ο γάμος ήταν κάτι πολύ μεγαλύτερο από μια σύμβαση μεταξύ δυο ανθρώπων. Αφορούσε, επίσης, την οικογένεια αλλά και την κάστα στην οποία βρίσκονταν. Εάν οι κανόνες της ενδογαμίας δεν ετηρούντο, τότε διασαλευόταν η τάξη και η αγνότητα της ίδιας της κάστας, βλ. Ludo Rocher, *Studies in Hindu law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 302, 303.

συντροφιά της συζύγου του- αποσυρόταν στο δάσος. Εκεί, συνέχιζε να εφαρμόζει τους κανόνες που είχε διδαχθεί ενώ ταυτόχρονα έκανε μια αυτοκριτική.

Τέλος, ήταν το στάδιο του «σαμνιασίν» (samnyasin), του απαρνητή του κόσμου. Σε αυτό ο ινδουιστής απεκόπτετο από κάθε συγγενικό και κοινωνικό δεσμό, απαρνιόταν την περιουσία και την ιδιοκτησία του και ζούσε επαιτώντας, αναζητώντας ένα καταφύγιο για την ψυχή του. Απώτερος στόχος του ήταν μέσω κάποιας μορφής «γιόγκα» (yoga), ήτοι άσκησης, να σπάσει τον κύκλο των μετενσαρκώσεων και να φτάσει στην απελευθέρωση, την «μόκσα» (moksha)⁹⁶¹.

Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να επισημανθεί, ότι τα τέσσερα στάδια ζωής συνδέονταν με τους τέσσερις κύριους στόχους προς τους οποίους θα έπρεπε κάθε ινδουιστής, σύμφωνα με την παράδοση, να αποβλέπει κατά την διάρκεια της ζωής του. Αυτοί ήταν: το «ντάρμα» (dharma), ήτοι η επιτέλεση των υποχρεώσεών του, η «άρθα» (artha), ήτοι ο πλούτος και η δύναμη, η «κάμα» (kāma), ήτοι οι σαρκικές απολαύσεις και η «μόκσα» (moksha) δηλαδή η απελευθέρωση από τις μετενσαρκώσεις⁹⁶². Το πρώτο στάδιο συνδεόταν με την εκμάθηση του ντάρμα. Το δεύτερο στάδιο ήταν επικεντρωμένο στην άρθα και την κάμα. Ενώ, το τρίτο και το τέταρτο στάδιο στον ανώτερο στόχο, την μόκσα⁹⁶³. Σημειώνεται ότι η λέξη «άσραμα», η οποία χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τα τέσσερα στάδια της ζωής, κυριολεκτικά σημαίνει «ερμητήριο, αναχωρητήριο»⁹⁶⁴, γεγονός που δείχνει την σημασία αυτού του τελευταίου σταδίου και της πραγμάτωσης του στόχου που συνδέεται μ' αυτό. Επισημαίνεται ότι η σύνδεση του ντάρμα με το πρώτο στάδιο δεν είναι αποκλειστική. Το ντάρμα θεωρείται ότι διαπερνά όλα τα στάδια.

Όπως ελέχθη, ο εν λόγω τρόπος ζωής δεν επεβάλλετο αλλά εσυνίστατο στους ανθρώπους. Εάν κάποιος δεν ήθελε, μπορούσε να απέχει από αυτόν. Γι' αυτόν τον λόγο, ίσως, θα ήταν ακριβέστερο αντί για «στάδια ζωής» να θεωρηθούν μάλλον ως «πρότυπα ζωής»⁹⁶⁵. Έχει εκφραστεί, άλλωστε, η άποψη ότι το σύστημα των άσραμας, δεν αποτελείται από διαδοχικά στάδια που συνιστάτο κανείς να ακολουθήσει. Αντίθετα, υποστηρίζεται ότι αποτελούσε ένα θεολογικό σύστημα που παρουσίαζε τέσσερα εναλλακτικά μονοπάτια, καθένα από τα οποία θα μπορούσε κανείς να επιλέξει κατά την διάρκεια της ζωής του⁹⁶⁶.

⁹⁶¹ Βλ. Anand C. Paranjpe, *Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought*, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2002, 62.

⁹⁶² Βλ. Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 7.

⁹⁶³ Βλ. Abraham Eraly, *The First Spring. The Golden Age of India*, Viking, New Delhi, 2011, 317.

⁹⁶⁴ Śrīrāma Goyala, *Śramanism in early Indian religions and religious life*, Kusumanjali Book World, Jodhpur, 2007, 41

⁹⁶⁵ Alf Hiltebeitel, *Dharma. Dimensions of Asian Spirituality*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2010, 65

⁹⁶⁶ Βλ. Patrick Olivelle, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993, 31. Ομοίως, ο Gavin Flood υποστηρίζει ότι τα νταρμασούτρας και τα νταρμασάστρας στα οποία αυτά αναλύονται, αναφέρουν ότι δεν επρόκειτο για διαδοχικά στάδια από τα οποία καθείς πρέπει να περάσει υποχρεωτικά κατά την διάρκεια της ζωής του

Οι υποχρεώσεις που συνδέονταν με τα πρότυπα της ζωής ονομάζονταν «ασραμαντάρμα» (āśramadharmā), ενώ εκείνες που συνδέονταν με τις κοινωνικές τάξεις, «βαρναντάρμα» (varnadharma). Οι υποχρεώσεις που σχετίζονταν τόσο με την κοινωνική τάξη όσο και με τα πρότυπα της ζωής ονομάζονταν «βαρνασραμαντάρμα» (varnāśramadharmā).

Βασική πεποίθηση της ινδουιστικής παράδοσης ήταν ότι κάθε άτομο είχε έναν αναντικατάστατο ρόλο σ' αυτόν τον κόσμο και έτσι οι υποχρεώσεις που ορίζονταν γι' αυτόν δεν μπορούσαν να αναληφθούν από κανένα άλλο άτομο. Είναι χαρακτηριστικό ένα απόσπασμα της Bhagavad Gītā -ίσως του σημαντικότερου μέρους του διδακτικού έπους «Mahābhārata»⁹⁶⁷ - στο οποίο ο Arjuna διστάζει να σκοτώσει τους μακρινούς του συγγενείς και ο θεός Κρίσνα του υπενθυμίζει ότι είναι ένας πολεμιστής, ένας κσατρίγια και ότι δεν μπορεί να παρεκκλίνει από τις υποχρεώσεις που του επιβάλλει η τάξη του. Του λέει: «Είναι καλύτερο να εκπληρώσεις την υποχρέωση της τάξης σου/ Έστω άσχημα και κυριευμένος από το κακό/ Από το να αναλάβεις την δουλειά κάποιου άλλου/ Όσο καλή και εάν αυτή είναι. Καθώς είναι πολύ καλύτερο/ Να εγκαταλείψεις την ζωή μια και έξω από το να απέχεις από το χρέος που έχει οριστεί για εσένα»⁹⁶⁸.

Η εκπλήρωση των υποχρεώσεων εκάστου, σύμφωνα με την βάρνα και την άσραμά του, στόχευε στην αμοιβαία αλληλοϋποστήριξη και στην διατήρηση της κοσμικής τάξης, η οποία είχε καίριο ρόλο στην ινδουιστική κοινωνία. Λαμβάνοντας τούτο υπόψη, γίνεται αντιληπτό ότι η μη πραγματοποίηση εκ μέρους ενός ατόμου των υποχρεώσεων που του αντιστοιχούσαν, δεν έβλαπτε μόνο τον ίδιο αλλά και την κοινωνία του και τον κόσμο εν συνόλω. Στην περίπτωση επίσης, που ένα άτομο αποφάσιζε να τηρήσει κανόνες μιας άλλης κοινωνικής τάξης, τότε η επιλογή του αυτή εθεωρείτο ότι συνιστούσε

αλλά μόνιμες πιθανότητες, οι οποίες ήταν ανοιχτές στον καθένα -κυρίως βέβαια στους διγγενείς με την ολοκλήρωση των σπουδών τους, βλ. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 62.

⁹⁶⁷ Πρόκειται μαζί με την Rāmāyana για τα έπη της Ινδίας. Η Mahābhārata συνεγράφη από τον Vyāsa και η Rāmāyana από τον Valmiki. Αυτά τα δύο έπη ονομάζονται από κοινού «ιτιχάσα» (itihāsa), που κυριολεκτικά σημαίνει «πράγματι έτσι ήταν, είναι και θα είναι» και ανήκουν στα σμρίτι. Πρόκειται για εξαιρετικά πλούσια σε λογοτεχνικούς θησαυρούς κείμενα τα οποία είχαν και μυθολογικό περιεχόμενο. Κατά κύριο λόγο, περιέχουν ιστορίες φυλών και δυναστειών της Άριας φυλής καθώς και διδασκαλίες. Το σημαντικότερο μέρος της Mahābhārata είναι η Bhagavad Gītā, η οποία περιέχει έναν διάλογο μεταξύ του θεού Κρίσνα και ενός Αρίου βασιλιά, του Arjuna. Απαντώντας στις ερωτήσεις του μαθητή του Arjuna, ο Κρίσνα παραδίδει πολλά μαθήματα πνευματικής φύσης, βλ. Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Viveka Press, Seattle, 2002, 18-19.

⁹⁶⁸ Bhagavad Gītā, 3.35-36. Η Gītā διδάσκει επίσης, ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να εκτελούν τις υποχρεώσεις που αντιστοιχούν σ' αυτούς χωρίς να αποβλέπουν στα αποτελέσματα αυτών. Όπως αναφέρεται: «ένας άνθρωπος έχει δικαίωμα μόνο στην τέλεση της πράξης, ποτέ στους καρπούς αυτής. Μην παρακινηθείς από τους καρπούς των γεγονότων, εντούτοις μην αποφύγεις εσκεμμένα από το να δράσεις. Εγκατάλειψε το ίδιον όφελος», Bhagavad Gītā, 2.47-2.48. Εν προκειμένω, η διδασκαλία της Gītā αποτελεί μια ευφυή απόπειρα σύνθεσης δύο ανταγωνιστικών τάσεων της ινδουιστικής σκέψης, του ακτιβισμού (prāṇvitti), όπως αυτός αποτυπώνεται στα νεότερα ινδουιστικά κείμενα μέσω των τελετουργικών παραδόσεων, και της αταραξίας (nivṛtti), όπως αυτή αποτυπώνεται σε ύστερα ινδουιστικά κείμενα, όπως οι Ουπανισάδες, βλ. Roy W. Perrett, *Hindu Ethics. A Philosophical Study*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1998, 15, 16.

«αντάρμα» (adharma). Το άτομο βρισκόταν σε σύγκρουση με την κοσμική τάξη και αυτό που εθεωρείτο ότι επέκειτο ήταν η καταστροφή. Μόνο στην περίπτωση τρομερών συμφορών, η εκπλήρωση των τιθέμενων υποχρεώσεων μπορούσε να παρακαμφθεί έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η επιβίωση της κοινότητας. Σε αυτήν και μόνο την περίπτωση, ένας βραχμάνος μπορούσε να αναλάβει τις υποχρεώσεις ενός πολεμιστή και ο πολεμιστής εκείνες ενός βάισια. Το καθήκον που καθοριζόταν από μια κατάσταση εκτάκτου ανάγκης ονομαζόταν «απαντάρμα» (apaddharma).

Υπάρχει μια αυξανόμενη αναγνώριση μεταξύ των ασχολούμενων με την ινδουιστική κοινωνία σχετικά με το ότι το σύστημα των τάξεων και των σταδίων ζωής δεν αποτελούσαν παρά ιδανικά σχήματα. Ακόμα και αν το πιθανότερο είναι ότι τα όσα όριζαν δεν εφαρμόστηκαν επακριβώς με τον αναφερόμενο στην ινδουιστική γραμματεία τρόπο, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι και τα δύο άσκησαν και συνεχίζουν να ασκούν επιρροή στην ινδουιστική κοινωνία. Παρείχαν και σε κάποιο βαθμό συνεχίζουν να παρέχουν το πλαίσιο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής⁹⁶⁹.

δ. Το σύστημα επίλυσης των διαφορών στις ινδουιστικές κοινωνίες

Κατά την ινδουιστική παράδοση, στην αρχή ο άνθρωπος ήταν σε θέση να συμμορφώνεται μόνος του, χωρίς καμία έξωθεν παρέμβαση, με το ντάρμα του. Στην περίοδο αυτή, η οποία θεωρείται ότι έχει παρέλθει εδώ και καιρό, δόθηκε η ονομασία «χρυσή εποχή του ντάρμα». Μπορεί η συγκεκριμένη πεποίθηση να είναι θεωρητικά γοητευτική, ωστόσο αμφισβητείται έντονα αν υπήρξε πράγματι μια τέτοια περίοδος. Δεν υπάρχει καμία ιστορική ένδειξη που να επιβεβαιώνει την ύπαρξή της. Το πιθανότερο είναι να απετέλεσε μια επινόηση των βραχμάνων, που συνέγραψαν τα κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας.

Τα ίδια κείμενα αναφέρουν ότι στην εποχή στην οποία θεωρείται ότι σήμερα ζούμε - και στην οποία βρίσκεται η ανθρωπότητα ήδη από την περίοδο συγγραφής των Βεδών-την «καλιγιούγκα» (kaliyuga)⁹⁷⁰, η συμμόρφωση με το ντάρμα δεν είναι δυνατόν να

⁹⁶⁹ Βλ. Ainslie T. Embree, *The Hindu Tradition. Readings in Oriental Thought*, Vintage Books, New York, 1972, 74.

⁹⁷⁰ Η θεωρία των εποχών (yugas) αναπτύχθηκε στις Purana και πιο συγκεκριμένα στην Vishnu Purana. Οι Purana είναι κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας που περιείχαν μυθολογικές και θρησκευτικές αναφορές. Κάθε μία από αυτές ήταν αφιερωμένη σε κάποια θεότητα και λειτουργούσε σαν μια βίβλος για τους πιστούς της. Ετυμολογικά, η λέξη «Purana» σημαίνει «τους αρχαίους χρόνους». Παρόλο που το όνομά τους υποδηλώνει ότι πρόκειται για αρχαία κείμενα, στην πραγματικότητα δεν αποτελούσαν από τα παλαιότερα κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας. Η συγγραφή τους θεωρείται ότι έλαβε χώρα κατά την περίοδο που ξεκίνησε να αναπτύσσεται η πίστη σε συγκεκριμένες θεότητες και πιο συγκεκριμένα από την περίοδο της αυτοκρατορίας των Γκούπτα (320-550 μ.Χ.) και έπειτα. Πέραν από τις ιστορίες θεών που αυτές περιείχαν, υπήρχαν επίσης περιγραφές της δημιουργίας του κόσμου καθώς και η ινδουιστική αντίληψη του χρόνου, βλ. Allan Brill, *Rabbi on the Ganges. A Jewish-Hindu encounter*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, London, 2020, 108. Σύμφωνα με την ινδουιστική κοσμολογία, υπάρχουν τεράστιας διάρκειας περίοδοι μεταξύ κάθε δημιουργίας και κάθε καταστροφής, οι «κάλπα» (kalpa). Οι κάλπα χωρίζονται περαιτέρω σε φθίνουσες περιόδους, τις «γιούγκας» (yugas). Σύμφωνα με την Vishnu Purana, η συγγραφή της οποίας αποδίδεται στον Parāśara, υπάρχουν τέσσερις γιούγκας σε κάθε κάλπα. Η πρώτη είναι η «κρίστα ή σάτγια» (krista or satya), η οποία θεωρείται και η χρυσή εποχή. Κατά την διάρκειά της, δεν υπάρχει κανένα κακό και καμία

επιτευχθεί μέσω του αυτοελέγχου. Οι άνθρωποι, λόγω του εγωιστικού τους χαρακτήρα και των ιδιοτελών τους συμφερόντων, δεν είναι σε θέση να συμμορφώνονται πλέον από μόνοι τους με το ντάρμα τους, προκειμένου να διασφαλιστεί η κοσμική αρμονία. Χρειαζόταν συνεπώς, να επικουρηθούν από κάποιους εξωτερικούς παράγοντες. Εισήχθησαν λοιπόν, δύο νέες έννοιες, εκείνη των ποινών (danda) και εκείνη της νομικής διαδικασίας (vyavahāra). Είναι σημαντικό να σημειωθεί, ότι η σανσκριτική λέξη «vyavahāra» είχε παραδοσιακά δύο χρήσεις. Αναφερόταν σε οποιαδήποτε δραστηριότητα, πρακτική ή αλληλεπίδραση μεταξύ ατόμων αλλά και στην διαδικασία της επίλυσης των διαφορών⁹⁷¹. Έχει αποτελέσει αντικείμενο αμφισβήτησης το εάν ως όρος υπεδείκνυε μόνο την επίσημη νομική διαδικασία ή όλους τους τρόπους επίλυσης των διαφορών. Δεδομένου ότι ο όρος «vyavahāra» σημαίνει κυριολεκτικά «απομάκρυνση ποικίλων αμφιβολιών αναφορικά με το ντάρμα»⁹⁷², θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι κάλυπτε κάθε μορφή επίλυσης διαφορών στις ινδουιστικές κοινωνίες. Παρά ταύτα, φαίνεται ότι οι περισσότεροι μελετητές του ινδουιστικού δικαίου συμφωνούν ότι στην πράξη προσδιόριζε μόνο την διαδικασία επίλυσης των διαφορών ενώπιον του βασιλιά⁹⁷³. Επισημαίνεται ότι η εισαγωγή τόσο των ποινών όσο και της επίσημης νομικής διαδικασίας υπεδείκνυε έναν πιο ρητό κρατικό έλεγχο⁹⁷⁴.

δυστυχία. Όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και ο καθένας τους λατρεύει μία θεότητα. Το χρώμα με το οποίο συνδέεται η κρισταγιούγκα είναι το λευκό. Οι άνθρωποι κατά την διάρκειά της ζουν 4.000 χρόνια. Η δεύτερη είναι η «τρέτα» (treta). Η δικαιοσύνη, η οποία χαρακτηρίζει την προηγούμενη εποχή, εδώ μειώνεται και οι άνθρωποι χρειάζεται να προβαίνουν σε θυσίες προκειμένου να εξευμενίσουν τους θεούς τους. Το χρώμα που την χαρακτηρίζει είναι το κόκκινο. Κατά την διάρκειά της, οι άνθρωποι θεωρείται ότι ζουν 3.000 χρόνια σ' αυτήν. Ακολουθεί η «ντβαπάρ» (dwapar) κατά την διάρκεια της οποίας η δικαιοσύνη που χαρακτηρίζει τον κόσμο μειώνεται περαιτέρω. Κυριαρχούν συμφορές, αρρώστιες και εν γένει η δυστυχία. Οι άνθρωποι ζουν σ' αυτήν 2.000 χρόνια. Αντιπροσωπεύεται δε, από το κίτρινο χρώμα. Τέλος, είναι η περίοδος «κάλι» (kali), στην οποία θεωρείται ότι βρισκόμαστε και σήμερα. Η εν λόγω εποχή χαρακτηρίζεται από την οργή, το μίσος, τις διαμάχες και την λαγνεία. Το χρώμα από το οποίο αντιπροσωπεύεται είναι το μαύρο και οι άνθρωποι σε αυτήν ζουν το ανώτερο 100 χρόνια, βλ. B. K. Chaturvedi, Vishnu Purana, Diamond Books, New Delhi, 2006, 19-20. Παρατηρείται ότι κάθε περίοδος έχει μικρότερη διάρκεια και χειρότερη ποιότητα από την προηγούμενή της. Ενώ, ταυτόχρονα διαφέρει ο χαρακτήρας της κάθε μιας καθώς και το ντάρμα που αντιστοιχεί σ' αυτήν. Στην πραγματικότητα, όμως, σύμφωνα με τον Lingat αυτό που διαφέρει στις περιόδους δεν είναι οι υποχρεώσεις των ατόμων *per se* αλλά η ικανότητά τους να συμμορφώνονται σ' αυτές, βλ. Robert Lingat, The Classical Law of India, University of California Press, Berkeley, 1973, 189, Upendra Baxi, People's Law in India, The Hindu Society στο: Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009, 216, 221.

⁹⁷¹ Βλ. Ludo Rocher, Studies in Hindu law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 583.

⁹⁷² Βλ. Donald R. Davis, Hinduism as a Legal Tradition, 75 Journal of the American Academy of Religion 2007, 241, 245.

⁹⁷³ Βλ. Nares Chandra Sen-Gupta, Evolution of Ancient Indian Law, Arthur Probsthain, London & Eastern Law House, Calcutta, 1953, 46, Catherine Sandin Meschievitz, Civil Litigation and Judicial Policy in the Madras Presidency, 1800-1843, τόμος I, Phd Thesis, University of Wisconsin Press, Madison, 1986, 35, Mark McClish, Titles of Law: vyavahārapada στο: The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra (Patrick Olivelle, Donald R. Davis, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2018, 299, 302.

⁹⁷⁴ Βλ. Werner Menski, Sanskrit Law: Excavating Vedic Legal Pluralism, 5 SOAS School of Law Legal Studies Research Paper Series 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://core.ac.uk/download/pdf/46522647.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 21.03.2020) 1, 8.

Καθοριστικό ρόλο τόσο στην επίσημη νομική διαδικασία όσο και στην εφαρμογή των ποινών θεωρείται ότι διαδραμάτιζε ο άρχων, ο βασιλιάς. Ο ρόλος του, κατά την διαδικασία επίλυσης των διαφορών, ωστόσο, μπορεί εύκολα να παρερμηνευθεί αν κανείς προσπαθήσει να τον προσεγγίσει με βάση τις προκαταλήψεις του ημέτερου δικαίου. Γι' αυτό είναι σημαντικό να γίνουν κάποιες διασαφηνίσεις. Ο βασιλιάς σπάνια, ίσως και ποτέ, δεν διετύπωνε και δεν εξέδιδε το δίκαιο. Φαίνεται ότι δεν υπάρχει σχεδόν κανένα παράδειγμα βασιλιά που να δημοσίευσε ένα γενικώς εφαρμοστέο νομοθέτημα, πολλώ δε μάλλον έναν ολόκληρο κώδικα⁹⁷⁵. Είχε την δυνατότητα εντούτοις, να νομοθετήσει σε ήσσονος σημασίας, τοπικά ζητήματα. Κατά κύριο λόγο όμως, ο βασιλιάς εφήρμοζε και επέβλεπε την εφαρμογή των ήδη ισχυόντων τοπικών δικαίων⁹⁷⁶. Ο ρόλος του ήταν κυρίως εκτελεστικός · εσυνίστατο στην διασφάλιση της εφαρμογής του ντάρμα και στην αποτροπή της τέλεσης του αντάρμα. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «οι βασιλείς προστάτευαν και διευκόλυναν το ντάρμα των σταδίων της ζωής και της τάξης · δεν νομοθετούσαν και δεν εξέδιδαν οι ίδιοι το δίκαιο»⁹⁷⁷.

Το δίκαιο, άλλωστε, στις ινδουιστικές κοινωνίες δεν αντλούσε την κανονιστική του ισχύ από οποιαδήποτε κοσμική και πρόσκαιρη δύναμη. Το δίκαιο ήταν ανώτερο και προϋπήρχε αυτής. Ο βασιλιάς, όχι μόνο δεν όριζε το δίκαιο, αλλά υπέκειτο σ' αυτό⁹⁷⁸. Οι υποχρεώσεις που ορίζονταν για τον βασιλιά ήταν γνωστές ως «ράγια-ντάρμα» (rājā-dharma). Σημαντικό είναι να σημειωθεί, ότι κατά την τελετή στέψης του, ο βασιλιάς έδινε όρκο ότι θα σέβεται τα τοπικά δίκαια⁹⁷⁹. Εάν παρέβαινε τον όρκο του ή αποτύγγανε να τα διαφυλάξει, τότε θεωρείται ότι θα καταστρεφόταν⁹⁸⁰.

Ωστόσο, τα βασιλικά δικαστήρια (rāyasabhā), η διαδικασία ενώπιον των οποίων ονομαζόταν «νγανahāra», δεν αποτελούσαν, όπως θα γίνει αντιληπτό, τον συνήθη τρόπο επίλυσης των διαφορών. Λειτουργούσαν είτε ως δεύτερος βαθμός δικαιοσύνης επί διαφορών που είχαν υπαχθεί σε πρώτο βαθμό στα συμβούλια των καστών ή σε εκείνα των χωριών⁹⁸¹ είτε παρενέβαιναν όταν τα τελευταία αποτύγγαναν να επιλύσουν κάποια διαφορά.

⁹⁷⁵ Βλ. Timothy Lubin, *Indic Conceptions of Authority* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 137, 152.

⁹⁷⁶ Βλ. Madhu Kishwar, *Codified Hindu Law: Myth and Reality*, 29 *Economic and Political Weekly* 1994, 2145, 2148.

⁹⁷⁷ Donald R. Davis, *A Historical overview of Hindu Law* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 15, 19

⁹⁷⁸ Βλ. Arthur Larson, Clarence Wilfred Jenks, *Sovereignty within the Law*, Oceana Publications, New York, 1965, 189, 447.

⁹⁷⁹ Βλ. Anant Sadashiv Altekar, *State and Government in Ancient India*, Motilal Barnasidass, Delhi, 1958, 100.

⁹⁸⁰ Βλ. Harrop A. Freeman, *An Introduction to Hindu Jurisprudence*, 8 *The American Journal of Comparative Law* 1959, 29, 33.

⁹⁸¹ Βλ. H. J. Maynard, *Influence of the Indian king upon the growth of caste*, 6 *Punjab Historical Society* 1917, 88, 97-98, John Hutchinson, Jean Philippe Vogel, *History of the Punjab Hill States*, τόμος I, Superintendent Government Printing, Lahore, 1933, 66, Bernard S. Cohn, *Some Notes on Law and*

Σημαίνοντα ρόλο κατά την επίλυση των διαφορών ενώπιον των βασιλικών δικαστηρίων είχαν οι βραχμάνοι. Ήταν εκείνοι οι οποίοι συμβούλευαν τον βασιλιά αναφορικά με ζητήματα που άπτονταν του ινδουιστικού δικαίου και του υπεδείκνυαν το εφαρμοστέο δίκαιο για την εκάστοτε διαφορά. Ο σύνδεσμος δε, μεταξύ βασιλέων και ιερωμένων, ήταν ιερός.

Τα βασιλικά δικαστήρια ήταν τα μόνα τα οποία είχαν την δυνατότητα να επιβάλλουν ποινές (danda). Η σανσκριτική λέξη «danda» σημαίνει κυριολεκτικά «ράβδος», ενώ μεταφορικά υπεδήλωνε την ποινή. Η έννοια της ποινής, ωστόσο ήταν διευρυμένη. Αντίθετα με την ημέτερη αντίληψη περί ποινών, ο όρος «danda» δεν αναφερόταν αναγκαία σε κάποια φυσική τιμωρία. Χρησιμοποιείτο συχνά και ως αποτρεπτική απειλή⁹⁸². Η απειλή της ποινής ήταν πολλές φορές επαρκής παράγοντας για να ωθήσει τους ανθρώπους να συμμορφωθούν με το ντάρμα τους. Σε εκείνες τις περιπτώσεις όμως που δεν ήταν αρκετή, τότε ο βασιλιάς είχε την δυνατότητα να επιβάλλει κάποια ποινή. Οι ποινές όμως, σύμφωνα με την παράδοση δεν ορίζονταν από τους ίδιους τους βασιλείς. Εκείνοι εξασφάλιζαν μόνο την επιβολή τους. Εθεωρείτο ότι αυτές επιβάλλονταν επί της ουσίας από μόνες τους.

Πυρήνα της αυτόχθονης δικαιοσύνης πρακτικής των ινδουιστικών κοινωνιών αποτελούσαν τα συμβούλια των καστών (jati panchayats) και τα συμβούλια των χωριών (village panchayats). Η διάκριση μεταξύ των συμβουλίων των χωριών και των συμβουλίων των καστών βασιζόταν στο γεγονός ότι κατά την ινδουιστική παράδοση κάθε άτομο είχε δύο είδη κοινωνικών δεσμών: έναν με την κοινότητα του χωριού στο οποίο διέμενε, ο οποίος θα μπορούσε να θεωρηθεί ως κάθετος δεσμός και έναν άλλον με τα άλλα μέλη της κάστας του, ο οποίος θα μπορούσε να θεωρηθεί ως οριζόντιος δεσμός⁹⁸³.

Τα συμβούλια των καστών είχαν δικαιοδοσία επί διαφορών που αφορούσαν τα μέλη της ίδιας κάστας, ενώ τα συμβούλια των χωριών επί διαφορών που αφορούσαν κατοίκους που διέμεναν στο ίδιο χωριό αλλά αποτελούσαν μέλη διαφορετικών καστών⁹⁸⁴. Στις περισσότερες περιπτώσεις αποτελούνταν από πέντε άτομα, συνήθως τα πρεσβύτερα της κάστας ή του χωριού, εξ ου και το όνομά τους. Στα σανσκριτικά, η λέξη «panch», από την οποία προέρχεται το «panchayat», σημαίνει «πέντε». Ως εκ τούτου, η λέξη «panchayat» θα μπορούσε κυριολεκτικά να αποδοθεί ως «μια

Change in North India, 8 Economic Development and Cultural Change 1959, 79, 81, Asok Kumar Mukherjee, The Nyaya Panchayat in West Bengal, 25 The Indian Journal of Political Science 1964, 357, 357.

⁹⁸² Βλ. Werner Menski, From Dharma to Law and Back? Postmodern Hindu law in a Global World, 20 Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics 2004, 1, 13.

⁹⁸³ Βλ. Upendra Baxi, People's Law in India, The Hindu Society στο: Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009, 216, 235.

⁹⁸⁴ Βλ. S. George Vincentnathan, The Social Construction of Order and Disorder. In Two South Indian Communities, 32 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1992, 65, 68.

συγκέντρωση πέντε ατόμων»⁹⁸⁵. Παρά ταύτα, ο αριθμός δεν εθεωρείτο μήτε ιερός μήτε απαραβίαστος.

Παρενθετικά, επισημαίνεται ότι, στην μεγαλύτερη έκταση της ινδικής χερσονήσου, ο όρος «*panchayat*» χρησιμοποιείται και εξακολουθεί να χρησιμοποιείται για την περιγραφή οποιασδήποτε συγκέντρωσης, η οποία είχε κάποιο κοινό σκοπό. Έτσι, εκτός από τον σκοπό της επίλυσης μιας διαφοράς για τον οποίο συστήνονταν τα *panchayat*, συγκροτούνταν και σε άλλες κοινωνικές περιστάσεις, όπως οι γάμοι και οι κηδείες. Συστήνονταν επίσης, προκειμένου να πραγματοποιήσουν συλλογικές δραστηριότητες, όπως η συγκέντρωση χρημάτων για τους έχοντες ανάγκη και η διοργάνωση θρησκευτικών τελετών και εορτών.

Όσον αφορά τον ρόλο τους στην επίλυση των διαφορών, η δικαιοδοσία των *panchayats* ήταν ευρεία. Επέλυαν οποιαδήποτε διαφορά αφορούσε τα μέλη του χωριού ή της κάστας. Στις περισσότερες περιπτώσεις, τα *panchayats* αποτελούσαν *ad hoc* δικαιοδοτικά όργανα⁹⁸⁶. Τα μέλη των *panchayats* ήταν πάντοτε αρσενικού φύλου. Οι γυναίκες όχι μόνο δεν μπορούσαν να συμμετάσχουν στην σύνθεσή τους αλλά σπάνια μπορούσαν ακόμα και να υποβάλλουν αυτοπροσώπως τις διαφορές που τις αφορούσαν σ' αυτά. Σε αυτές τις περιπτώσεις, αντιπροσωπεύονταν από τα αρσενικά μέλη της οικογένειάς τους. Μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις μπορεί να εξητείτο από μια γυναίκα να παρουσιαστεί ενώπιον των μελών του *panchayat* προκειμένου να παρουσιάσει σ' αυτό τα γεγονότα της διαφοράς που την αφορούσε. Δεν ήταν μόνο ότι απαγορευόταν στις γυναίκες να παρασταθούν ενώπιον των δικαζόντων, δεν μπορούσαν εκ των πραγμάτων επίσης να λάβουν και καμία υποστήριξη από άλλες γυναίκες της κάστας ή του χωριού τους, καθώς οι γυναίκες ήταν εν γένει αποκλεισμένες από το να παρακολουθήσουν οποιαδήποτε συνεδρίαση του *panchayat*⁹⁸⁷.

Τα *panchayats* συστήνονταν όπου και όταν οι περιστάσεις το απαιτούσαν. Στις περισσότερες περιπτώσεις, λάμβαναν χώρα σε ανοιχτό χώρο. Η διαδικασία ξεκινούσε από τον επικεφαλής του *panchayat*, ο οποίος απευθυνόταν στον ενάγοντα ζητώντας του να εξηγήσει τους λόγους που τον είχαν ωθήσει να υποβάλλει την διαφορά του σ' αυτό. Στην συνέχεια, καθένα από τα μέρη ανέλυε την οπτική του. Ενώ, όσοι παρακολουθούσαν την συγκέντρωση μπορούσαν να παρέμβουν κατά την ανάλυση των γεγονότων, προκειμένου να φωτίσουν τις περιστάσεις. Ο επικεφαλής απευθυνόταν έπειτα στα μέρη και τους παρότρυνε να συμφιλιωθούν.

⁹⁸⁵ Βλ. Robert M. Hayden, Turn-Taking, Overlap, and the Task at Hand: Ordering Speaking Turns in Legal Settings, 14 American Ethnologist 1987, 251, 255.

⁹⁸⁶ Βλ. Gerald D. Berreman, Hindus of the Himalayas, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1963, 280.

⁹⁸⁷ Βλ. Sarah Koch-Schulte, Deepa Narayan, Raj Patel, Kai Schafft, Anne Rademacher, Voices of the Poor. Can Anyone Hear Us?, Oxford University Press, New York, 2000, 160.

Τα μέρη τότε συζητούσαν μέχρι να φτάσουν σε μια απόφαση, η οποία θα περιείχε την κοινή συναίνεση (consensus)⁹⁸⁸ τους. Στις περισσότερες περιπτώσεις, κατόπιν συζήτησης των μερών επερχόταν μια κοινά αποδεκτή λύση. Η απόφαση, ακόμα και αν ήταν συναινετική, έπρεπε να εγκριθεί και να ανακοινωθεί από τα μέλη του panchayat, καθώς εκείνα ήταν που εξέταζαν την σύμπνοια της απόφασης των μερών με τους κανόνες του τοπικού δικαίου. Στα panchayats προωθείτο η συμβιβαστική επίλυση των διαφορών. Κι αυτό γιατί, η κοινωνική ισορροπία, την οποία αυτή εξασφάλιζε, ήταν πιο σημαντική από το να ανακηρυχθεί ένας νικητής και ένας χαμένος.

Οι αποφάσεις των panchayats υπακούονταν σε μεγάλο βαθμό όχι μόνο λόγω της συμβιβαστικής επίλυσης της διαφοράς, η οποία εξασφάλιζε εκ των πραγμάτων υψηλό βαθμό τήρησης αλλά και επειδή τα μέλη των panchayats ήταν σοφά και έχαιραν μεγάλου σεβασμού. Οι αποφάσεις τους ήταν βασισμένες στους κοινοτικούς κανόνες και ως εκ τούτου «απολάμβαναν» την στήριξη της κοινότητας.

Τόσο στα panchayats όσο και στα βασιλικά δικαστήρια εφαρμοστέο ήταν το τοπικό δίκαιο που ίσχυε στην εκάστοτε περιοχή και όχι τα νταρμασάστρας, η φύση των οποίων παρερμηνεύθηκε κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας καθώς θεωρήθηκαν δεσμευτικά νομικά κείμενα⁹⁸⁹. Τα νταρμασάστρας χρησιμοποιούνταν στην δικαιοκή πρακτική είτε ως έσχατη λύση, όταν δεν υπήρχε απόδειξη ύπαρξης τοπικών κανόνων, είτε για να επικυρώσουν την εγκυρότητα ήδη ληφθεισών αποφάσεων, δίνοντας βαρύτητα στις απόψεις των δικάζοντων. Δεν ήταν εκείνα όμως, που καθόριζαν τις απόψεις τους⁹⁹⁰.

Παρά το γεγονός ότι οι δικάζοντες δεν είχαν ασφαλώς κάποια ανησυχία σχετικά με τον σεβασμό των δικαστικών προηγούμενων με τον οποίο η αγγλική δικαιοκή νόηση είναι εξοικειωμένη, υπήρχε ομοιομορφία στις αποφάσεις τους · όχι ανάμεσα σε όμοιες περιπτώσεις αλλά κυρίως με το ντάρμα, όπως αυτό γινόταν αντιληπτό σε κάθε περίπτωση. Μπορεί δύο υποθέσεις να περιείχαν ταυτόσημα γεγονότα αλλά αυτό δεν σήμαινε ότι οι δικάζοντες θα οδηγούνταν στην ίδια απόφαση. Κι αυτό γιατί, το ντάρμα εκάστου διέφερε. Μπορεί μια πράξη, η οποία εθεωρείτο κολάσιμη για κάποιον, να ήταν επιτρεπτή ή και επιβεβλημένη για κάποιον άλλον. Υπήρχε έτσι η περίπτωση παρά το φαινομενικά όμοιο των υποθέσεων να εκδίδονταν δύο ριζικά διαφορετικές αποφάσεις, τις οποίες οι διάδικοι θα εκτελούσαν συνήθως χωρίς καμία αίσθηση αδικίας ή αποτυχίας⁹⁹¹.

⁹⁸⁸ Βλ. Robert M. Hayden, Excommunication as Everyday Event and Ultimate Sanction: The Nature of Suspension from an Indian caste, 42 *The Journal of Asian Studies* 1983, 291, 296.

⁹⁸⁹ Βλ. Swami Parmeshwaranand, *Encyclopaedic Dictionary of the Dharmaśāstra*, τόμος III, Sarup and Sons, New Delhi, 2003, 354.

⁹⁹⁰ Βλ. Richard W. Lariviere, Justices and Panditas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past, 48 *The Journal of Asian Studies* 1989, 757, 760.

⁹⁹¹ Βλ. Richard W. Lariviere, Justices and Panditas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past, 48 *The Journal of Asian Studies* 1989, 757, 760.

Οι κυρώσεις που επέβαλαν τα panchayats είχαν συνήθως επανορθωτικό χαρακτήρα. Σε κάποιες περιπτώσεις επέβαλαν και χρηματικά πρόστιμα ή λογοκρισία στην δημόσια έκφραση απόψεων. Η πλέον επονεϊδίστη τιμωρία, την οποία επέβαλαν τα συμβούλια των καστών, ήταν ο «αποκλεισμός» (excommunication) του κατηγορούμενου από την κάστα του⁹⁹². Η απομόνωση από την κάστα αποτελούσε την έσχατη τιμωρία που μπορούσε να επιβληθεί σε κάποιον, αν και δεν ήταν πάντα αμετάκλητη⁹⁹³. Ο αποκλεισμός από την κάστα του μπορεί να ήταν μόνιμος ή προσωρινός -είτε για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα είτε μέχρι την εξιλέωσή του, ανάλογα με την βαρύτητα του αδικήματος στο οποίο είχε προβεί⁹⁹⁴. Σε κάθε περίπτωση, η παραβίαση των τοπικών κανόνων θεωρείται ότι αποτελούσε πρωτίστως προσβολή της κοσμικής τάξης και ότι η μεγαλύτερη τιμωρία θα επερχόταν μέσω του κάρμα και των μετενσαρκώσεων σε μεταγενέστερες ζωές.

Τα panchayats ήταν εύκολα προσβάσιμα και η διαδικασία δεν είχε σχεδόν κανένα κόστος. Αποτελούσαν τον πρώτο βαθμό δικαιοσύνης στις ινδουιστικές κοινωνίες, δεν αποτελούσαν πάντοτε, όμως, και τον τελικό. Εάν τα μέρη δεν ήταν ικανοποιημένα από την επίλυση της διαφοράς τους σ' αυτά ή εάν αυτά αποτύγχαναν να την επιλύσουν, τότε η υπόθεση μπορούσε να υποβληθεί στα βασιλικά δικαστήρια⁹⁹⁵.

Συνοψίζοντας, αυτό που θα μπορούσε να λεχθεί αναφορικά με την διαδικασία επίλυσης των διαφορών στις ινδουιστικές κοινωνίες είναι ότι αυτή αποτελούσε μόνο σε ένα δεύτερο χρόνο καθήκον του βασιλιά. Την ευθύνη απονομής της δικαιοσύνης μοιράζονταν πρωτίστως οι ίδιοι οι άνθρωποι μέσω της συγκρότησης των συμβουλίων των καστών και εκείνων των χωριών.

⁹⁹² Βλ. Upendra Baxi, *People's Law in India, The Hindu Society* στο: *Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law* (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009, 216, 239. Όταν κάποιος παραβίαζε τους κανόνες της κάστας του, τότε εθεωρείτο ότι αυτός είχε μολυνθεί. Στην περίπτωση που η παραβίαση αφορούσε έναν θεμελιώδη κανόνα αυτής, υπήρχε η πεποίθηση ότι η μόλυνση μπορούσε να επεκταθεί και σε άλλα μέλη της κάστας με τα οποία ερχόταν σε επαφή ο παραβάτης. Αυτός ήταν και ο λόγος που σε πολλές περιπτώσεις ετίθετο σε μια κατάσταση «αναστολής» (suspension) -η οποία αποδίδεται συχνότερα στα αγγλικά ως «αποκλεισμός» (excommunication)- μέχρι να εξαφανιστεί η μόλυνση. Επισημαίνεται ότι η μόλυνση εθεωρείτο ότι επερχόταν αυτομάτως με την παραβίαση του κανόνα, βλ. Robert M. Hayden, *Turn-Taking, Overlap, and the Task at Hand: Ordering Speaking Turns in Legal Settings*, 14 *American Ethnologist* 1987, 251, 256.

⁹⁹³ Βλ. Julius J. Lipner, *The Classical Hindu View on Abortion and the Moral Status of the Unborn* στο: *Hindu Ethics. Purity, Abortion and Euthanasia* (Harold G. Coward, Julius J. Lipner, Katherine K. Young, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989, 41, 46.

⁹⁹⁴ Ο μόνιμος αποκλεισμός από την κάστα αποτελούσε στην πραγματικότητα μια σπάνια κύρωση, η οποία επιβαλλόταν σε κάποιον αν είχε προβεί σε προσβολή κάποιου εξαιρετικά σημαντικού κανόνα αυτής. Ο αιμομικτικός γάμος ήταν μια τέτοια περίπτωση. Συνηθέστερη ήταν η επιβολή του προσωρινού αποκλεισμού. Ο προσωρινός αποκλεισμός επεβλήτετο, είτε αυτοτελώς είτε επικουρικά με κάποια άλλη κύρωση προκειμένου να εξασφαλιστεί η συμμόρφωση με την απόφαση του panchayat, βλ. Robert M. Hayden, *Excommunication as Everyday Event and Ultimate Sanction: The Nature of Suspension from an Indian caste*, 42 *The Journal of Asian Studies* 1983, 291, 292, Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1980, 178.

⁹⁹⁵ Βλ. Oliver Mendelsohn, *The Transformation of Authority in Rural India*, 27 *Modern Asian Studies* 1993, 805, 811.

B. Οι μουσουλμανικές εκστρατείες και η ευρωπαϊκή αποικιοκρατία στην ινδική χερσόνησο. Η επιρροή τους στο ινδουιστικό δίκαιο

Η ινδική χερσόνησος φιλοξένησε, κατά περιόδους αλλά και ταυτόχρονα, πολλά φύλα. Ενδέχεται μάλιστα να αποτελεί την κατ' εξοχήν περίπτωση πλουραλισμού, δεδομένης της συνύπαρξης σ' αυτήν όχι μόνο πολλών αλλά και ετερόκλητων λαών. Δύο ήταν όμως, οι καθοριστικότερες εισβολές που δέχτηκε στο πέρασμα των χρόνων: εκείνη των μουσουλμάνων και εκείνη των Ευρωπαίων, οι οποίοι συνυπήρξαν για μια περίοδο με τους πρώτους και έπειτα τους διαδέχθηκαν.

α. Η εισβολή των μουσουλμάνων στην ινδική χερσόνησο και πιο συγκεκριμένα στην σημερινή Ινδία. Δικαιικά ζητήματα

Οι Άραβες μουσουλμάνοι βρίσκονταν επί μακρόν σε επαφή με τους κατοίκους της ινδικής χερσονήσου κυρίως για εμπορικούς λόγους. Δεν άργησαν, όμως, να επιδιώξουν και εδαφική επέκταση σ' αυτήν. Η πρώτη συστηματική επιδρομή τους στην ινδική υποήπειρο έλαβε χώρα μεταξύ του 711 και 712 μ.Χ. κατά την διάρκεια της βασιλείας του χαλίφη Al-Walid της δυναστείας των Ομεϋαδών (Ummayad), υπό την ηγεσία του Mohammad bin Qasim.

Ο λόγος που θεωρείται ότι ώθησε αρχικά τους Άραβες μουσουλμάνους να επεκταθούν εδαφικά στην περιοχή ήταν η άρνηση εκ μέρους του βασιλιά του Sindh, Dahir να παρέμβει στην αιχμαλωσία από πειρατές ενός αραβικού πλοίου στο Dewal -στο οποίο επιβιβάζονταν μουσουλμάνοι προσκυνητές από την Σρι Λάνκα και οι οποίοι έφερναν πολύτιμα δώρα στον χαλίφη- με την αιτιολογία ότι η περιοχή του Dewal ήταν ανεξάρτητη επαρχία⁹⁹⁶. Επισημαίνεται ότι υπήρχε σύμφωνο μεταξύ του χαλίφη και του βασιλιά του Sindh, το οποίο όριζε ότι ο στόλος του πρώτου μπορούσε να διέρχεται ελεύθερα από την περιοχή του βασιλείου του δεύτερου. Η άρνησή του να παρέμβει θεωρήθηκε απαράδεκτη από τους Άραβες. Οργάνωσαν έτσι, την συγκεκριμένη εκστρατεία προκειμένου να τιμωρήσουν τον βασιλιά. Το έργο αυτό ανατέθηκε στον τότε δεκαεπτάχρονο Mohammad bin Qasim, ο οποίος κατάφερε να καθυποτάξει την περιοχή του Sindh, η οποία βρίσκεται στο σημερινό Πακιστάν, το 712 μ.Χ.. Παρά το γεγονός ότι ο Qasim μετά την νίκη του αποσύρθηκε, διάφορες περιοχές του Sindh συνέχισαν να βρίσκονται υπό την κυριαρχία Αράβων μουσουλμάνων.

Ακολούθησαν και άλλες εκστρατείες των Αράβων μουσουλμάνων στην ινδική χερσόνησο όπως αυτή του Mahmud του Ghazni (1000-1027 μ.Χ.) και του Mu' izz ad-Din Muhammad Ghorī ή Muhammad του Ghor (1175-1206 μ.Χ.). Ο πρώτος επεκτάθηκε σε περιοχές του σημερινού βορείου Ιράν, του Παντζάμπ, της Χορεσμίας και της Μακρανίας. Ο Muhammad του Ghor, όπως είναι ευρύτερα γνωστός, είχε ωστόσο, ακόμα πιο επεκτατικές βλέψεις. Διεύρυνε τις κτήσεις του προς περιοχές του

⁹⁹⁶ Βλ. Salma Ahmed Farooqui, A Comprehensive History of Medieval India. From the twelfth to the mid-eighteenth century, Pearson Education India, Delhi, Chennai, Chandigarh, 2011, 44, Michael Dusche, Identity Politics in India and Europe, Sage Publications, New Delhi, 2010, 322.

σημερινού Αφγανιστάν, του Μπαγκλαντές, του Ιράν, της βόρειας Ινδίας, του Πακιστάν, του Τατζικιστάν και του Τουρκμενιστάν. Θεωρείται δε, ότι ήταν εκείνος ο οποίος έθεσε τις βάσεις για την επικράτηση του μουσουλμανικού κανόνα στην χερσόνησο.

Σημείο καμπής για την πορεία της ινδικής χερσονήσου ήταν το έτος 1206. Την χρονιά αυτή δολοφονείται ο Muhammad του Ghor και ο διάδοχός του, Ghiyath al-Din Mahmud αναγνωρίζει επίσημα ως άρχοντα τον Qutb al-Din Aibak⁹⁹⁷. Ο Qutb al-Din Aibak ήταν ένας δούλος που είχε αγοράσει ο πατέρας του, Ghiyath al-Din Mahmud και ο οποίος είχε εξελιχθεί στην πορεία των χρόνων σ' έναν από τους πιο έμπιστους του αξιωματούχους⁹⁹⁸. Επιπλέον, είχε παρακολουθήσει και συμμετάσχει στις κατακτήσεις του κυρίου του.

Ο Qutb al-Din Aibak, παίρνοντας την εξουσία στα χέρια του, επεξέτεινε περαιτέρω τις μουσουλμανικές κτήσεις και εδραίωσε την κυριαρχία του σε όλη την βόρεια Ινδία, ιδρύοντας την ίδια χρονιά το πρώτο ισλαμικό βασίλειο στην περιοχή, το σουλτανάτο του Δελχί. Με την ίδρυσή του, θεωρείται ότι παγιώθηκε πολιτικά η κυριαρχία των μουσουλμάνων στην περιοχή. Από τότε και στο εξής, η παρουσία των μουσουλμάνων στην χερσόνησο, είτε των Αράβων είτε αργότερα των Μογγόλων⁹⁹⁹, δεν ήταν μόνο σταθερή αλλά και κυρίαρχη. Κατέληξαν να κυβερνούν την ινδική υποήπειρο επί σειρά αιώνων και πιο συγκεκριμένα μέχρι το 1857, άλλοτε μόνοι τους (έως το 1765) και άλλοτε από κοινού, αν και σε υποδεέστερη θέση, με τους Ευρωπαίους (1765-1857).

⁹⁹⁷ Βλ. Catherine B. Asher, Cynthia Talbot, *India before Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 25.

⁹⁹⁸ Βλ. *The History of India* (Kenneth Pletcher, ed.), Britannica Educational Publishing, New York, 2011, 119.

⁹⁹⁹ Από το 1526, όπου ο ηγέτης των Μογγόλων, Babur νίκησε τον τελευταίο σουλτάνο του Δελχί, Ibrahim Khan Lodi στην μάχη του Panipat, ήταν η δυναστεία των Μογγόλων εκείνη που κυβερνούσε την ινδική χερσόνησο. Μπορεί, τεχνικά η διακυβέρνηση της Ινδίας από τους Μογγόλους να διήρκεσε μέχρι το 1857, ωστόσο, από το 1765 έως και το 1857 δεν αποτελούσε παρά μια *de jure* δύναμη στην περιοχή. Όσον αφορά την παρακμή της Μογγολικής αυτοκρατορίας, υποστηρίζεται ότι αυτή είχε ξεκινήσει ήδη από το 1707 όταν ο αυτοκράτορας Aurangzeb, πέμπτης γενιάς απόγονος του Babur, απεβίωσε. Ειδικότερα, ο Babur θεωρήθηκε ιδρυτής της αυτοκρατορίας των Μογγόλων. Το αληθινό του όνομα ήταν Zahir al-Din Muhammad, ενώ το προσωνύμιό του σήμαινε «τίγρης». Από την πλευρά του πατέρα του καταγόταν από τον Τιμούρ, ευρύτερα γνωστό ως Ταμερλάνο ενώ από την πλευρά της μητέρας του από τον Τζένγκις Χαν. Επισημαίνεται ότι οι ίδιοι δεν χρησιμοποιούσαν για την περιγραφή της αυτοκρατορίας τους το επίθετο «Μογγολική». Αναφέρονταν σ' αυτήν ως «αυτοκρατορία των Gurkani». Η λέξη αυτή προερχόταν από τον όρο «gurkan», περσικό ισοδύναμο της μογγολικής λέξης «kuragan» που σήμαινε «γαμπρός». Καθιερώθηκε όταν ο Τιμούρ τον χρησιμοποίησε ως τιμητικό τίτλο για τον εαυτό του. Ο ίδιος έφερνε βαρέως το γεγονός ότι δεν είχε καμία συγγενική σχέση με τον Τζένγκις Χαν. Παντρεύτηκε έτσι, όχι μόνο μια άλλα δύο πριγκίπισσες, απογόνους του Τζένγκις Χαν, προκειμένου να διορθώσει αυτό που έβλεπε ως αδικία. Έγινε έτσι -παρά το ότι τους χόριζαν αρκετές γενιές- γαμπρός του γνωστού κατακτητή. Ο Babur και οι διάδοχοί του συνέχισαν να χρησιμοποιούν αυτόν τον όρο για την περιγραφή της αυτοκρατορίας που είχαν δημιουργήσει καθώς τον θεωρούσαν ιδιαίτερα τιμητικό, βλ. Ajay Kumar, Khap Panchayats: A Socio-Historical Overview, 47 *Economic and Political Weekly* 2012, 59, 61, Burton Stein, *A History of India*, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 164, Will Slatyer, *Life/ Death Rhythms of Ancient Empires. Climatic Cycles Influence Rule of Dynasties. A predictable pattern of Religion, War, Prosperity, Debt*, Partridge, Singapore, 2014, 318, Christoph Baumer, *The History of Central Asia. The Age of Decline and Revival*, τόμος IV, I. B. Tauris, London, New York, 2018, 47.

Η επέκταση των μουσουλμάνων στην ινδική υποήπειρο δεν είχε ως αποτέλεσμα την μεταφορά μόνο των πολιτικών τους θεσμών. Όπως είναι προφανές, οι μουσουλμάνοι που βρέθηκαν στην ινδική χερσόνησο δεν θα δέχονταν σε καμία περίπτωση να υποβληθούν στα προϋπάρχοντα της άφιξής τους τοπικά δίκαια. Μετέφεραν έτσι σ' αυτήν, τους δικούς τους δικαιοδοτικούς θεσμούς, προκειμένου να εφαρμόζεται σ' αυτούς το μουσουλμανικό δίκαιο, και πιο συγκεκριμένα, όπως αυτό ερμηνευόταν από τους Σουνίτες. Ποιό ήταν, όμως, το δίκαιο, το οποίο διείπε τις διαφορές μεταξύ των ινδουιστών και ποιός ήταν ο αρμόδιος γι' αυτούς δικαιοδοτικός θεσμός κατά την διάρκεια της μουσουλμανικής κυριαρχίας;

Αν και ήταν επί μακρόν δύσκολο να λεχθεί με ακρίβεια -λόγω της απουσίας βιβλιογραφικών αναφορών- ποιο ήταν το εφαρμοστέο δίκαιο στις διαφορές που αφορούσαν τους ινδουιστές κατά την διάρκεια των εξακοσίων χρόνων της μουσουλμανικής κυριαρχίας, υπάρχει πλέον ομοφωνία ότι το διάστημα που οι μουσουλμάνοι κυβερνούσαν μόνοι τους την ινδική υποήπειρο δεν παρενέβησαν στα τοπικά δίκαια των ινδουιστών, εκτός αν ανέκυπταν διαφορές που ενέπιπταν στον χώρο του ποινικού και του φορολογικού δικαίου¹⁰⁰⁰.

Ειδικότερα, από την άφιξή τους και έπειτα, οι μουσουλμάνοι ίδρυσαν σε μεγάλες πόλεις και διοικητικά κέντρα, βασιλικά δικαστήρια. Στα δικαστήρια αυτά, εφαρμόζονταν οι προβλέψεις του μουσουλμανικού δικαίου στους μουσουλμάνους και εκείνες του ινδουιστικού δικαίου στους ινδουιστές. Μόνο σε ζητήματα ποινικού και φορολογικού δικαίου ήταν εφαρμοστέο το μουσουλμανικό δίκαιο σε όλους αδιακρίτως. Στις αγροτικές περιοχές της ινδικής χερσονήσου, τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Οι μουσουλμάνοι δεν κατέβαλαν σχεδόν καμία προσπάθεια ελέγχου της δικαιοσύνης στις περιοχές αυτές, στις οποίες και διέμενε το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού¹⁰⁰¹. Εκεί, δεν ιδρύθηκαν νέα δικαστήρια και οι κάτοικοί τους συνέχισαν να απευθύνονται στους παραδοσιακούς δικαιοδοτικούς τους θεσμούς για την επίλυση των διαφορών τους. Οι περισσότεροι μουσουλμάνοι ηγέτες ήταν ικανοποιημένοι με την αναμόρφωση του φορολογικού συστήματος και του ποινικού δικαίου¹⁰⁰² και άφησαν την διοίκηση της δικαιοσύνης στις επαρχίες της ινδικής χερσονήσου στα παραδοσιακά δικαιοδοτικά όργανα που προϋπήρχαν, κυρίως στα συμβούλια των καστών και σε εκείνα των χωριών. Αυτός είναι και ο λόγος που θεωρείται ότι είναι λίγα τα πράγματα που άλλαξαν για τον μέσο Ινδό κατά την διάρκεια της μουσουλμανικής κυριαρχίας.

¹⁰⁰⁰ Βλ. David Pearl, *A Text Book on Muslim Law*, Croom Helm, London, 1979, 21, Madhu Kishwar, *Codified Hindu Law: Myth and Reality*, 29 *Economic and Political Weekly* 1994, 2145, 2145.

¹⁰⁰¹ Βλ. Marc Galanter, *The Displacement of Traditional Law in Modern India*, 24 *Journal of Social Issues* 1968, 65, 67, James V. Feinerman, *Introduction to Asian Law Systems* στο: *Introduction to Foreign Legal Systems* (Richard A. Danner, Marie-Louise H. Bernal, eds.), Oceana Publications, New York, London, Rome, 1994, 95, 120, Nares Chandra Sen-Gupta, *Evolution of Ancient Indian Law*, Arthur Probsthain & Eastern Law House, London, Calcutta, 1953, 112.

¹⁰⁰² Βλ. Tapas Kumar Banerjee, *History of Indian Criminal Law*, Riddhi, Calcutta, 1962, 33-4.

Επισημαίνεται ότι τα όσα αναφέρθηκαν ανωτέρω αφορούν και την περίοδο στην οποία η Μογγολική Αυτοκρατορία είχε αναχθεί σε κυρίαρχη δύναμη στην περιοχή (16ος-19ος αιώνας). Έχει λεχθεί σχετικά μ' εκείνη την περίοδο: «δεν ήταν πολλές οι διαφορές οι οποίες υπέκειντο στους καθήδες, λόγω της ύπαρξης συμβουλίων των χωριών, και λόγω του ότι οι αστικές υποθέσεις ανάμεσα στους ινδουιστές αποφασίζονταν από τους δικούς τους πρεσβύτερους ή τους βραχμάνους. Η πρακτική της μογγολικής διακυβέρνησης ήταν να αφήνει τους ινδουιστές ελεύθερους να αποφασίζουν περί των διαφορών τους, όσο καλύτερα μπορούσαν»¹⁰⁰³.

Αποτελεί μάλιστα αδιαμφισβήτητο ιστορικό γεγονός, ότι το ινδουιστικό δίκαιο έφτασε στο απόγειό του κατά την διάρκεια της μουσουλμανικής κυριαρχίας. Αναφέρεται ενδεικτικά ότι τον ενδέκατο αιώνα συνετάχθη το έργο «Mītkasārā» του Vijñāneśvara και τον δωδέκατο αιώνα το έργο «Dāyabhāga» του Jimutānāhana. Και τα δύο ως άνω έργα, συνετάχθησαν μετά την εμφάνιση των μουσουλμάνων στην χερσόνησο και, όπως θα αναλυθεί κατωτέρω¹⁰⁰⁴, έγιναν αντιληπτά -αν και εσφαλμένα- ως κώδικες του ινδουιστικού δικαίου κατά την περίοδο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας.

β. Η ευρωπαϊκή επέκταση στην ινδική χερσόνησο και το δίκαιο

Ο πρωταρχικός λόγος που οδήγησε τους Ευρωπαίους να επεκταθούν στην ινδική χερσόνησο ήταν οικονομικός. Εκείνο που ενδιέφερε, εν πρώτοις, όλες ανεξαιρέτως τις ευρωπαϊκές δυνάμεις που εξαπλώθηκαν στην χερσόνησο ήταν να καταφέρουν να αποκτήσουν άμεση πρόσβαση στα σπάνια και πολύτιμα μπαχαρικά, τα οποία παράγονταν εκεί, το εμπόριο των οποίων ήταν εξαιρετικά επικερδές¹⁰⁰⁵. Οι πρώτοι Ευρωπαίοι που έφτασαν στην ινδική χερσόνησο ήταν οι Πορτογάλοι¹⁰⁰⁶. Ενώ, στην συνέχεια, οι Ολλανδοί, οι Γάλλοι και οι Βρετανοί εκτόπισαν τους πρώτους, προσπάθησαν να αποκτήσουν δικαιώματα εμπορικού μονοπωλίου στην χερσόνησο και έπειτα να εδραιώσουν την παρουσία τους εκεί. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι

¹⁰⁰³ Mahabir Prashad Jain, *Outlines of Indian Legal History*, N. M. Tripathi, Bombay, 1990, 39

¹⁰⁰⁴ Βλ. σελ. 273.

¹⁰⁰⁵ Τα μπαχαρικά ήταν πολύτιμα μεταξύ άλλων λόγων και επειδή θεωρούνταν θεραπεία ενάντια στην φοβερή πανούκλα που μάλιστα την Ευρώπη, βλ. David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, 65.

¹⁰⁰⁶ Ο Vasco da Gama, ο οποίος ηγείτο ενός μικρού στόλου τριών κανονιοφόρων, έφτασε το 1498 στο λιμάνι της Καλκούτας. Ήταν ο πρώτος Ευρωπαίος που -έχοντας κάνει τον περίπλου της Αφρικής και έχοντας περάσει από το Ακρωτήριο της Καλής Ελπίδας- έφτασε μέσω θαλάσσης στην σημερινή Ινδία. Το ταξίδι του αυτό ήταν αποτέλεσμα μιας μακράς περιόδου έρευνας από την πλευρά του Πορτογαλικού Στέμματος. Πολύτιμη θεωρείται η προεργασία, η οποία είχε γίνει από τον ινφάντη, Ερρίκο της Πορτογαλίας, ευρέως γνωστό ως «Ερρίκος ο θαλασσοπόρος», ιδιαίτερα όσον αφορά την χαρτογραφία. Επιστρέφοντας στην Λισαβόνα έναν χρόνο μετά τον απόπλου του, ο da Gama έφερε πίσω μια τέτοια ποσότητα μπαχαρικών, η πώληση της οποίας του επέτρεψε να πληρώσει όλο τον στόλο και όλα του τα έξοδα. Επισημαίνεται ότι το μεγαλύτερο μέρος του 16^{ου} αιώνα, οι Πορτογάλοι είχαν το μονοπώλιο στο εμπόριο ινδικών μπαχαρικών, βλ. Stanley Wolpert, *India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 45, Burton Stein, *A History of India*, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 204, Maria Fernanda Alegria, Suzanne Daveau, João Carlos Garcia, and Francese Relaño, *Portuguese Cartography in the Renaissance* στο: *The History of Cartography*, τόμος III: *Cartography in the European Renaissance* (John Brian Harley, David Woodward, eds.), Chicago University Press, Chicago, 2007, 975, 1007.

περισσότερες ευρωπαϊκές δυνάμεις επεκτάθηκαν στην χερσόνησο μέσω εμπορικών εταιριών. Η Ολλανδική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών (Vereenigde Oostindische Compagnie-VOC, κυριολεκτικά: Ηνωμένη Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών), η Γαλλική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών (Compagnie Française pour le Commerce des Indes Orientales) και η Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών (British East India Company-BEIC), που είχαν ιδρύσει αντίστοιχα οι Ολλανδοί, οι Γάλλοι και οι Άγγλοι, φάνηκε, ωστόσο, ότι δεν απέτελεσαν στο πέρασμα των χρόνων παρά οχήματα για την εδαφική τους επέκταση στην ινδική χερσόνησο¹⁰⁰⁷.

Είναι γεγονός ότι ήδη από τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, η αυτοκρατορία των Μογγόλων, την οποία βρήκαν οι Ευρωπαίοι να κυριαρχεί στην ινδική χερσόνησο κατά την άφιξή τους εκεί, είχε αποδυναμωθεί σε μεγάλη έκταση. Σημαντικό ρόλο, όσον αφορά την πορεία της ινδικής υποηπείρου, έπαιξε η Μάχη του Plassey, το 1757. Μετά την κατάκτηση της Καλκούτας από τον Siraj ud-Daulah, βρετανικά στρατεύματα προσπάθησαν να αναχαιτίσουν την πορεία του. Ο Siraj, συναντώντας τον βρετανικό στρατό στο χωριό Plassey της Βεγγάλης, ένοιωσε την ανάγκη να συμβουλευτεί κάποιον για το τι θα ήταν σκόπιμο να κάνει. Ο θάνατος του έμπιστου στρατηγού του, Mir Mardan τον είχε καταβάλει και δεν ήξερε σε ποιον θα έπρεπε να αποτανθεί. Αποφάσισε να ζητήσει την συμβουλή του Mir Jafar Ali Khan Bahadur. Ο Mir Jafar -ο οποίος είχε συνωμοτήσει με τους Βρετανούς- τον παρότρυνε να οπισθοχωρήσει για εκείνη την μέρα. Ο Siraj ακολούθησε την συμβουλή του. Εκμεταλλευόμενος την οπισθοχώρηση, ο βρετανικός στρατός με επικεφαλής τον Robert Clive επιτέθηκε στον στρατό του Siraj. Η ήττα του Siraj ήταν καθοριστική για το μέλλον της ινδικής χερσονήσου. Από τότε, η Βεγγάλη πέρασε στα χέρια της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών και ο Mir Jafar έγινε ο άρχων, ο nawab της.

Κατά την διάρκεια της διακυβέρνησής του, ο Mir Jafar είχε αρκετές διαφωνίες με τους Βρετανούς. Επιχείρησε έτσι να συνεργαστεί με την Ολλανδική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών. Η στάση του αυτή είχε ως αποτέλεσμα την αντικατάστασή του από τον σύζυγο της κόρης του, Mir Qasim. Ο Mir Qasim, συμμεριζόμενος το έντονο κλίμα

¹⁰⁰⁷ Το 1597, οι Ολλανδοί συνήψαν μια συνθήκη με τον βασιλιά του Bantam στην ανατολική Ινδία με την οποία απέκτησαν δικαιώματα εμπορικού μονοπωλίου στα μπαχαρικά της περιοχής. Μέχρι το 1601 είχαν στείλει πληθώρα αποστολών τους εκεί. Το γεγονός αυτό, ώθησε τους εμπόρους του Λονδίνου να συνασπιστούν και να υποβάλλουν αίτημα στην βασίλισσα Ελισάβετ Α' για την έκδοση διατάγματος, που θα τους παραχωρούσε το μονοπώλιο του εμπορίου με την Ανατολή. Το παράδοξο είναι ότι εξητείτο από εκείνη η έκδοση ενός διατάγματος, το οποίο δεν είχε ασφαλώς την εξουσία να εκδώσει η βασίλισσα της Μεγάλης Βρετανίας. Παρά ταύτα, η βασίλισσα προέβη στις 31 Δεκεμβρίου του 1600 στην έκδοση του αιτούμενου διατάγματος, δυνάμει του οποίου οι έμποροι του Λονδίνου συσπειρώθηκαν «σ' ένα εταιρικό και πολιτικό σώμα, τόσο όσον αφορά τις πράξεις όσο και το όνομα...το οποίο είχε την δυνατότητα να εμπορευτεί στις ανατολικές Ινδίες». Επί της ουσίας, όμως, μέσω του εν λόγω διατάγματος παραχωρούνταν στο σώμα αυτό δικαιώματα εμπορικού μονοπωλίου μεταξύ της Ευρώπης και της ινδικής υποηπείρου. Σημειώνεται ότι το όνομα που δόθηκε σ' αυτό το σώμα ήταν: Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών. Το 1602, η Ολλανδία ακολούθησε την ίδια τακτική με την Αγγλία και ίδρυσε την Ολλανδική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών στην οποία παραχώρησε και εκείνη μονοπωλιακά προνόμια. Υπήρχε μεγάλος ανταγωνισμός μεταξύ των δύο εταιρειών καθ' όλη την διάρκεια της κοινής τους παρουσίας στην ινδική χερσόνησο. Το 1664 προσετέθη και ένας άλλος «παίκτης», η Γαλλική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών, βλ. William Wilson Hunter, A History of British India, Longmans Green, London, 1899, 250, Burton Stein, A History of India, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 205.

δυσαρέσκειας που υπήρχε απέναντι στους Βρετανούς, αποφάσισε να συμμαχήσει με τον nawab της Awadh, Shuja-ud-Daula και τον αυτοκράτορα Shah Alam II, προκειμένου να επιτεθούν από κοινού στον βρετανικό στρατό. Η μάχη έλαβε χώρα στην πόλη Buxar της Μπιχάρ και οδήγησε στην ήττα τους από τον στρατό της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών, επικεφαλής του οποίου ήταν ο Hector Munro, στις 22 Οκτωβρίου του 1764.

Οι δύο αυτές μάχες οδήγησαν στην στρατιωτική κατάκτηση της Βεγγάλης και της Μπιχάρ, αντιστοίχως. Μετά την ήττα των Μογγόλων στην μάχη του Buxar και πιο συγκεκριμένα στις 16 Αυγούστου του 1765, ο αυτοκράτορας των Μογγόλων, Shah Alam II υπέγραψε με τον Clive την Συνθήκη του Allahabad. Με την συνθήκη αυτή, παραχώρησε επισήμως την διοίκηση των εδαφών των επαρχιών της Βεγγάλης, της Μπιχάρ και της Ορίσα -εξαιρουμένων των περιοχών Kora και Allahabad-, καθώς και το δικαίωμα συλλογής φόρων (diwani) από αυτές, στην Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών. Ως αντάλλαγμα, θα λάμβανε από αυτήν έναν ετήσιο φόρο υποτέλειας 2.600.000 ινδικών ρουπιών¹⁰⁰⁸. Η συγκεκριμένη συνθήκη λειτούργησε ως παραχώρηση *de jure* βάσης για την άσκηση της βρετανικής εξουσίας στις ως άνω περιοχές¹⁰⁰⁹. Σταδιακά -και ιδιαίτερα από το 1798 έως το 1841-, η Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών εξαπλώθηκε και σε άλλες επαρχίες της ινδικής χερσονήσου. Οι νέες κτήσεις της είτε προσαρτώνταν στον άμεσο έλεγχο της είτε ελέγχονταν μέσω ενός πολιτικού αρχηγού.

Από εκείνο το έτος και μέχρι το 1857, αν και θεωρείται ότι υπήρχε στην ινδική υποήπειρο ένα καθεστώς διπλής διακυβέρνησης, τόσο από τους Μογγόλους όσο και από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών, επί της ουσίας, ήταν οι δεύτεροι εκείνοι οι οποίοι λάμβαναν όλες τις αποφάσεις. Παρατηρείται ότι κατά την διάρκεια των ετών ο ρόλος της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών άλλαξε. Από μια εμπορική εταιρεία εξελίχθηκε σε κυρίαρχη στην περιοχή δύναμη. Όπως έχει λεχθεί: «ο *de facto* ρόλος της στην περιοχή άλλαξε, από ένα σώμα εμπόρων (κατέστη) *primus inter partes* ανάμεσα στους άλλους άρχοντες, παρόλο που θεωρητικά και μόνο βρισκόταν κάτω από την εξουσία του Μογγόλου αυτοκράτορα»¹⁰¹⁰. Μετά την Ινδική επανάσταση του 1857, η διακυβέρνηση της ινδικής χερσονήσου πέρασε πλέον από τα χέρια της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών σε εκείνα του Βρετανικού Στέμματος.

¹⁰⁰⁸ Βλ. Shiladitya Ghosh, Transitions. A textbook for ICSE. History and Civics. 8, Vikas Publishing House, New Delhi, 2016, 40-41, Suman Gupta, Awareness. Social Sciences for Class 8, Chand Publishing, New Delhi, 2013, 14, Salma Ahmed Farooqui, A Comprehensive History of Medieval India. From the twelfth to the mid-eighteenth century, Pearson Education India, Delhi, Chennai, Chandigarh, 2011, 369.

¹⁰⁰⁹ Βλ. M. Ramaswamy, Constitutional Developments in India 1600-1955, 8 Stanford Law Review 1956, 326, 327.

¹⁰¹⁰ Michael H. Fisher, Indirect Rule in the British Empire: The Foundations of the Residency System in India (1764-1858), 18 Modern Asian Studies 1984, 393, 400

Μεταξύ των αρμοδιοτήτων που πέρασαν στα χέρια των Βρετανών με την Συνθήκη του Allahabad ήταν και η διοίκηση της δικαιοσύνης των κατακτημένων περιοχών. Στις ακόλουθες ενότητες θα αναλυθούν οι αλλαγές που επήλθαν στα προϋπάρχοντα νομικά συστήματα, στα οποία υπέκειντο οι ινδουιστές, κατόπιν των παρεμβάσεων των Βρετανών. Οι ενέργειες των Βρετανών αποικιοκρατών δεν ήταν ενιαίες στο πέρασμα των χρόνων. Τα χρόνια κατά τα οποία η διακυβέρνηση της ινδικής χερσονήσου βρισκόταν στα χέρια της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών θεωρούνται προπαρασκευαστικά της διακυβέρνησής της από το Βρετανικό Στέμμα.

Η ανάλυση των δικαικών εξελίξεων κατά την διάρκεια της βρετανικής αποικιοκρατίας στις ενότητες που ακολουθούν είναι βασισμένη στην ως άνω διάκριση. Πιο συγκεκριμένα, στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου θα μελετηθούν οι δικαικές μεταρρυθμίσεις που επιχειρήθηκαν κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών, ενώ στην δεύτερη ενότητα θα μελετηθούν εκείνες οι οποίες επισυνέβησαν κατά την διάρκεια της διακυβέρνησής της από το Βρετανικό Στέμμα. Θα πρέπει προκαταβολικά να επισημανθεί ότι σε πολλά σημεία, οι δικαικές τους επιλογές δεν ήταν διακριτές αλλά αλληλεπικαλύπτονταν. Η αναφορά έτσι σ' αυτές είναι κυρίως θεματική και δευτερευόντως χρονολογική. Παρουσιάζονται πράγματι, με την σειρά που αυτές επιχειρήθηκαν. Το πέρας, ωστόσο, κάθε μίας εξ αυτών διαφέρει.

I. Το δίκαιο κατά την περίοδο της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών

Η Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών βρισκόταν στην ινδική χερσόνησο ήδη από την αυγή του 17ου αιώνα. Τα πρώτα χρόνια της παρουσίας της εκεί, οι δραστηριότητές της είχαν κατά βάση εμπορικό χαρακτήρα. Λόγω του ασθενούς ρόλου που είχε εν αρχή σε όσα συνέβαιναν στην υποήπειρο, αυτό που είχε καταφέρει να εξασφαλίσει στον χώρο του δικαίου ήταν το προνόμιο της εξωεδαφικότητας για τους Βρετανούς υπηκόους¹⁰¹¹. Σύμφωνα με την αρχή της εξωεδαφικότητας (principle of extraterritoriality), οι Βρετανοί που βρίσκονταν στην ινδική χερσόνησο δεν θα υπάγονταν στο δίκαιο αυτής, αλλά στο δικό τους δίκαιο.

Οι εδαφικές της κατακτήσεις στο πέρασμα των χρόνων, της εξασφάλισαν έναν πιο ενεργό ρόλο και στον χώρο του δικαίου. Όπως αναφέρθηκε, δυνάμει της Συνθήκης του Allahabad, της ανατέθηκε η διοίκηση της δικαιοσύνης στις περιοχές της Βεγγάλης, της Μπιχάρ και της Ορίσα. Ενώ, στο πέρασμα των χρόνων με τις νέες εδαφικές κτήσεις της, η αρμοδιότητά της αυτή διευρύνθηκε και σε άλλες περιοχές. Το ερώτημα που άμεσα και εύλογα ετέθη ήταν εάν οι Βρετανοί θα επέτρεπαν στους ινδουιστές να διέπονται από τα δικά τους δίκαια ή εάν αυτά θα αντικαθίσταντο από το δίκαιο των αποικιοκρατών.

¹⁰¹¹ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 159.

Οι Βρετανοί είχαν -ορθώς- αντιληφθεί ότι λόγω της αριθμητικής υπεροχής των ινδουιστών ήταν σχεδόν απίθανο εκείνοι να αποδεχτούν να κυβερνώνται από το αγγλικό δίκαιο. Αποφάσισαν έτσι, να ακολουθήσουν μια γραμμή, η οποία θα ήταν όσο το δυνατόν πλησιέστερα στα προϋπάρχοντα δίκαια¹⁰¹². Κρίσιμο χρονικό σημείο, στο οποίο ετέθη επισήμως η αποικιακή γραμμή αναφορικά με το δίκαιο, ήταν το έτος 1772. Την εν λόγω χρονιά, ο πρώτος κυβερνήτης της Βεγγάλης και μετέπειτα πρώτος γενικός-κυβερνήτης της Ινδίας, Warren Hastings ανακοινώνει την πολιτική που θα ακολουθούσαν οι Βρετανοί στην ινδική υποήπειρο, όσον αφορά το δίκαιο: «σε όλες τις αγωγές που αφορούν τον γάμο, (την κληρονομία) και την κάστα καθώς και άλλα θρησκευτικά έθιμα και θεσμούς, εφαρμοστέοι θα είναι οι κανόνες του κορανίου όσον αφορά τους μουσουλμάνους και οι κανόνες των σάστρα όσον αφορά τους ινδουιστές»¹⁰¹³. Για όλα τα υπόλοιπα ζητήματα, εφαρμοστέο ήταν το δίκαιο του κράτους, η προέλευση του οποίου ήταν αγγλική¹⁰¹⁴.

Η συγκεκριμένη διάταξη έγινε δίκαιο με την στενή έννοια του όρου, δυνάμει της ενότητας 27 του κανονισμού της 11^{ης} Απριλίου του 1780. Σημειώνεται ότι τα κληρονομικά ζητήματα δεν προβλέπονταν σ' αυτόν. Προστέθηκαν το 1781, κατόπιν προτροπής του Elijah Impey, προέδρου του Supreme Court της Καλκούτας, με την ενότητα 93 του Κανονισμού περί της Διοίκησης της Δικαιοσύνης. Διαμορφώθηκαν έτσι, τα αποκαλούμενα «προσωπικά δίκαια» (personal laws), τα οποία είναι μέχρι και σήμερα -αν και τροποποιημένα- σε ισχύ στην Ινδία¹⁰¹⁵.

¹⁰¹² Την άποψη αυτή, όπως είναι φυσικό, δεν την μοιράζονταν όλοι οι Βρετανοί διοικητές. Δεν ήταν λίγοι εκείνοι που υποστηρίζαν ότι όλοι οι κάτοικοι των κατακτημένων περιοχών θα έπρεπε να κυβερνώνται από το αγγλικό δίκαιο. Τα επιχειρήματά τους εξαντλούνταν στο γεγονός της κατάκτησης. Ο αξιωματούχος της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών, Alexander Dow είχε εκφράσει, στον πρόλογο του τρίτου τόμου του έργου του *«Ιστορία του Ινδουιστάν» (History of Hindostan)*, ο οποίος έφερε τον τίτλο: «Μια έρευνα στο κράτος της Βεγγάλης», την άποψη ότι δυνάμει της κατάκτησης και λαμβανομένου υπόψη ότι οι Ινδοί ήταν διηρημένοι σε διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες, καμία από τις οποίες δεν θα συμφωνούσε να υποβληθεί στο δίκαιο άλλης, ήταν «απολύτως αναγκαίο για την ειρήνη και την ευημερία της χώρας» να εφαρμοστεί το αγγλικό δίκαιο, βλ. Alexander Dow, *The History of Hindostan*, τόμος III, T. Becket and P. A. de Hondt, London, 1772, cxliii. Ο Warren Hastings, ωστόσο από κοινού με άλλους οριενταλιστές, είχαν αντίθετη άποψη. Υποστήριζαν ότι η επιβολή ξένου, αγγλικού δικαίου στους ινδουιστές δεν θα ήταν μόνο αυταρχική αλλά και επικίνδυνη, βλ. Rosane Rocher, *The Creation of Anglo-Hindu Law στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 78, 78.

¹⁰¹³ Επισημαίνεται ότι κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας, οι κανόνες του ινδουιστικού δικαίου δεν εφαρμόστηκαν μόνο στους ινδουιστές. Εφαρμόστηκαν και σε όλους τους άλλους κατοίκους της ινδικής υποήπειρου που δεν ήταν μουσουλμάνοι, χριστιανοί, εβραίοι ή πάρσοι. Έτσι, εκτός από εκείνους που ήταν ινδουιστές, το ινδουιστικό δίκαιο εφαρμόστηκε, επίσης, και σε εκείνους που πίστευαν στον σιχισμό, τον τζαϊνισμό και τον βουδισμό, βλ. Rachel Sturman, *Marriage and Family in Colonial Hindu Law στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 89, 90.

¹⁰¹⁴ Βλ. Alan Gledhill, *The Influence of Common Law and Equity on Hindu Law since 1800*, 3 *The International and Comparative Law Quarterly* 1954, 576, 580.

¹⁰¹⁵ Ο όρος των προσωπικών δικαίων εισήχθη στην Ινδία από τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες και αντικατόπτριζε την ευρέως -μεταξύ αυτών- διαδεδομένη διάκριση μεταξύ προσωπικών και εδαφικών δικαίων (personal and territorial laws). Είναι εύκολο, αν και απειλητικό, μετά την εισαγωγή του εν λόγω όρου να παραβλεφθεί το γεγονός ότι πριν από την άφιξη των αποικιοκρατών όλες οι διαφορές ενέπιπταν σε αυτά που αργότερα ονομάστηκαν προσωπικά δίκαια, βλ. Archana Parashar, *Religious Personal laws*

Ένα κάρριο ζήτημα, το οποίο χρήζει διασαφήνισης, αποτελεί το κριτήριο με το οποίο οι αποικιοκράτες επέλεξαν να εκφεύγουν τα συγκεκριμένα ζητήματα του γενικού δικαίου που αυτοί έθεσαν σε ισχύ στην ινδική χερσόνησο. Θεωρείται ότι οι Βρετανοί εξαίρεσαν τα εν λόγω ζητήματα επειδή επρόκειτο για θέματα τα οποία βρίσκονταν αντιστοίχως και στην Αγγλία μέχρι και το 1857 στην σφαίρα της δικαιοδοσίας των εκκλησιαστικών της δικαστηρίων¹⁰¹⁶. Θα μπορούσε, ως εκ τούτου, να λεχθεί ότι η στάση των Βρετανών αποικιοκρατών προς το ινδουιστικό και το μουσουλμανικό δίκαιο αντικατόπτριζε την χριστιανική πεποίθηση ύπαρξης δύο διαφορετικών σφαιρών ζωής · εκείνης της εγκόσμιας και πρόσκαιρης και εκείνης της πνευματικής και αιώνιας. Τα ζητήματα τα οποία εντάσσονταν στην πρώτη σφαίρα εθεωρείτο ότι ενέπιπταν στον άμεσο και αδιαφιλονίκητο έλεγχο του κράτους, ενώ εκείνα που εντάσσονταν στην δεύτερη σφαίρα σε εκείνον της εκκλησίας¹⁰¹⁷. Έχει λεχθεί σχετικά ότι: «ο Hastings και οι συνάδελφοί του...ήταν προϋδασμένοι να δουν την διαίρεση των θεμάτων του δικαίου με τους όρους της σύγχρονης αγγλικής διαίρεσης»¹⁰¹⁸. Μια άλλη σημαντική παρατήρηση που θα πρέπει να γίνει αναφορικά με το δικαίκο πλάνο του Hastings είναι ότι η διαίρεση του δικαίου σύμφωνα με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις αποτελούσε πιθανότατα μέρος μιας συνειδητής -εκ μέρους των αποικιοκρατών- προσπάθειας εφαρμογής της πολιτικής «διαίρει και βασίλευε» (divide and rule).

Παρόλο που όπως φαίνεται οι Βρετανοί αποφάσισαν να μην παρέμβουν άμεσα στα προϋπάρχοντα δίκαια τουλάχιστον όσον αφορά τα συγκεκριμένα ζητήματα, εγκαθίδρυσαν τους δικούς τους δικαιοδοτικούς θεσμούς, οι οποίοι άσκησαν αναμφίβολα -αν και εμμέσως- μεγάλη επιρροή στα δίκαια αυτά. Μπορεί οι αποικιοκράτες να αναγνώρισαν την ύπαρξη ουσιαστικών δικαίων στην χερσόνησο πριν από την άφιξή τους, δεν συνέβη όμως το ίδιο με τα δικαιοδοτικά όργανα και τους διαδικαστικούς κανόνες που προϋπήρχαν, οι οποίοι αντιμετωπίστηκαν από ανεπαρκείς έως και εντελώς απόντες. Ενδεικτικό είναι ότι ορισμένοι από τους νεότερους Βρετανούς διοικητές πίστευαν ότι δεν υπήρχε άλλο δικαστικό σύστημα στην ινδική χερσόνησο πέρα από εκείνο που είχε δημιουργηθεί κατά την μουσουλμανική κυριαρχία¹⁰¹⁹. Δεν προκαλεί έκπληξη έτσι, το γεγονός ότι οι αποικιοκράτες αγνόησαν τα παραδοσιακά δικαιοδοτικά όργανα και αποφάσισαν να δημιουργήσουν ένα νέο δικαιοδοτικό σύστημα.

as non-state laws: implications for gender justice, 45 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 5, 7.

¹⁰¹⁶ Βλ. Frederick Pollock, Frederic William Maitland, *The History of English Law. Before the Time of Edward I*, τόμος I, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, 124-131.

¹⁰¹⁷ Βλ. Rachel Sturman, *Marriage and Family in Colonial Hindu Law* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 89, 89.

¹⁰¹⁸ John Duncan Martin Derrett, *Religion, Law and the State in India*, Faber and Faber, London, 1968, 233

¹⁰¹⁹ Βλ. Bernard S. Cohn, *Some Notes on Law and Change in North India*, 8 *Economic Development and Cultural Change* 1959, 79, 89, 90.

Το δικαιοκώ πλάνο του Hastings τοποθέτησε την διαδικασία απονομής της δικαιοσύνης στα χέρια των Άγγλων. Εκτός από τα βασιλικά δικαστήρια, τα οποία προϋπήρχαν σε μεγάλες πόλεις στις οποίες η βρετανική διοίκηση ήταν συγκεντρωμένη, όπως η Βομβάη, η Καλκούτα και η Μαντράς¹⁰²⁰, ιδρύθηκαν από την Εταιρεία έναν χρόνο μετά την ανακοίνωση του δικαιοκώ πλάνου και πιο συγκεκριμένα το 1773 περιφερειακά δικαστήρια (muffassal/ district courts) και στις αγροτικές περιοχές. Με τον τρόπο αυτό, οι Βρετανοί επιχείρησαν να επεκτείνουν το δικαιοκώ και δικαστικό τους σύστημα και στις επαρχίες, οι οποίες μέχρι τότε ήταν σε μεγάλο βαθμό ανεπηρέαστες. Τα δικαστήρια αυτά αποτελούσαν πρωτοβάθμια δικαστήρια. Οι διαφορές σε δεύτερο βαθμό κρίνονταν από τα Sudder Diwāni Adālat, τα οποία ιδρύθηκαν την ίδια περίοδο. Τόσο τα πρωτοβάθμια όσο και τα δευτεροβάθμια περιφερειακά δικαστήρια στελεχώνονταν από προσωπικό προερχόμενο από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών και όχι από Άγγλους δικαστές, όπως τα βασιλικά δικαστήρια των πόλεων. Παρατηρείται δε, ότι η Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών από τότε και έπειτα υιοθέτησε την αρχή της «άμεσης διακυβέρνησης» (direct rule) όσον αφορά το δίκαιο¹⁰²¹, δεδομένου ότι το δικαστικό σύστημα ήταν ενιαίο και οι δικάζοντες ήταν όλοι ανεξαιρέτως Άγγλοι. Σε αντίθεση με άλλες βρετανικές αποικίες, στις οποίες εφαρμόστηκε η διάκριση μεταξύ προσωπικών και εδαφικών δικαίων και στις οποίες υιοθετήθηκε ένα διττό δικαιοδοτικό σύστημα, το δικαστικό σύστημα που εισήγαγαν οι Βρετανοί στην ινδική χερσόνησο ήταν ένα¹⁰²².

Στο νέο δικαιοδοτικό σύστημα που εγκαθίδρυσαν οι Βρετανοί αποικιοκράτες, όσον αφορά ζητήματα που ενέπιπταν στο γενικό δίκαιο της χώρας, εφαρμοστέα ήταν νομοθετήματα που είχαν τεθεί σε ισχύ ειδικά για την ινδική χερσόνησο. Σε διαφορές που ενέπιπταν στις ως άνω κατηγορίες των θεωρούμενων ως θρησκευτικών ζητημάτων, εφαρμοστέο για τους ινδουιστές ήταν το δίκαιό τους. Σε περιπτώσεις που υπήρχε κάποια ασάφεια στο δίκαιό τους ή που δεν υπήρχε εν γένει κάποια πρόβλεψη αναφορικά με κάποια διαφορά σ' αυτό, τότε οι δικάζοντες αποφαινονταν σύμφωνα με την αρχή «της δικαιοσύνης, της επιείκειας και της καλής συνείδησης» (justice, equity and good conscience).

Η εν λόγω αρχή έδινε μεγάλη διακριτική ευχέρεια στους δικάζοντες. Γι' αυτό, δεν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι παρατηρείτο πολλές φορές το φαινόμενο έκδοσης αντικρουόμενων αποφάσεων¹⁰²³. Η εισαγωγή της έλαβε χώρα σε μεταγενέστερο χρόνο μέσω της ενότητας 60 και 93 του κανονισμού της 5^{ης} Ιουλίου του 1781, στον οποίο

¹⁰²⁰ Τα δικαστήρια αυτά εφήρμοζαν ως τότε το αγγλικό δίκαιο. Είχαν, ωστόσο, δικαιοδοσία μόνο επί διαφορών στις οποίες ένας από τους δύο διαδίκους ήταν Άγγλος ή αν τα ίδια τα μέρη είχαν αποφασίσει να υπάγουν την διαφορά τους σ' αυτά.

¹⁰²¹ Βλ. Alan Gledhill, *The Influence of Common Law and Equity on Hindu Law since 1800*, 3 *The International and Comparative Law Quarterly* 1954, 576, 576.

¹⁰²² Βλ. Rina Verma Williams, *Hindu Law as personal law: state and identity in the Hindu Code Bills debates, 1952-1956* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 105, 118.

¹⁰²³ Βλ. John Duncan Martin Derrett, *Statutory Amendments of the Personal Law of Hindus since Indian Independence*, 7 *The American Journal of Comparative Law* 1958, 380, 390.

αναφερόταν ρητά ότι σκοπός της υιοθέτησής της ήταν η παροχή βοήθειας προς τους δικάζοντες, όταν οι κανονισμοί και τα προσωπικά δίκαια δεν μπορούσαν να τους καθοδηγήσουν ώστε να αποφανθούν. Η εν λόγω αιτιολόγηση αποτελεί, ωστόσο, μόνο την μισή αλήθεια. Η άλλη μισή είναι ότι οι Βρετανοί αντιλαμβάνονταν την υιοθέτησή της σαν μια καλή ευκαιρία να εισάγουν το δίκαιό τους, γεμίζοντας τα -εικαζόμενα πολλές φορές- κενά που έβρισκαν με «ακατέργαστες μάζες αλλοδαπού δικαίου»¹⁰²⁴. Πράγματι, η φόρμουλα αυτή δημιούργησε άμεσα κανάλια για την εκτεταμένη εισαγωγή αγγλικού δικαίου στην ινδική χερσόνησο. Συνεπώς, ακόμα και αν μπορεί να φαινόταν ότι οι δικάζοντες απένεμαν δικαιοσύνη σύμφωνα με γραμμές αποδεκτές στους ινδουιστές, στην πραγματικότητα αυτοί βρίσκονταν πάντα υπό την κάπα του αγγλικού νομικού συστήματος¹⁰²⁵.

Ένα σημαντικό ζήτημα που ετέθη ήταν εκείνο του τρόπου με τον οποίο οι δικάζοντες θα εφήρμοζαν το ινδουιστικό δίκαιο από την στιγμή που διατελούσαν εν πλήρει αγνοία όχι μόνο των ρυθμίσεων που αυτό προέβλεπε αλλά και των σανσκριτικών. Κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών, χρησιμοποιήθηκαν δύο μέσα. Αρχικά, οι Άγγλοι δικάζοντες βασίστηκαν σε *pundits*, δηλαδή επαίοντες του ινδουιστικού δικαίου¹⁰²⁶, οι οποίοι τους υπεδείκνυαν τον εφαρμοστέο στην εκάστοτε διαφορά κανόνα. Σχεδόν ταυτόχρονα, όμως, έλαβαν χώρα δύο περαιτέρω προσπάθειες προσέγγισης του ινδουιστικού δικαίου προς μια άλλη κατεύθυνση: ορισμένοι επιχείρησαν να ανακαλύψουν και να μεταφράσουν έναν ινδουιστικό νομικό κώδικα, ενώ άλλοι προσπάθησαν να διαμορφώσουν ένα σώμα δικαίου βασισμένου στα κείμενα της ινδουιστικής γραμματείας. Κοινός σκοπός και των δύο εγχειρημάτων ήταν η παροχή προς τους δικάζοντες ενός δεσμευτικού κειμένου, το οποίο θα μπορούσαν να συμβουλευόμαστε αδιαμεσολάβητα κατά την εκδίκαση των διαφορών ενώπιόν τους.

ι. Η αξιοποίηση των *pundits*, των ειδημόνων του ινδουιστικού δικαίου στα αποικιακά δικαστήρια

Η άγνοια εκ μέρους των Άγγλων δικάζοντων, τόσο του ινδουιστικού δικαίου όσο και των σανσκριτικών, μέσω των οποίων θα μπορούσαν να αποκτήσουν πρόσβαση σ' αυτό, τους οδήγησε στην αρχή να βασιστούν για την εφαρμογή των κανόνων αυτού σε επαίοντες του ινδουιστικού δικαίου, τους *pundits*. Πέραν της ουσιώδους και έμπρακτης βοήθειας που παρείχαν στους δικάζοντες, η παρουσία των *pundits* στα δικαστήρια ήταν

¹⁰²⁴ Henry James Sumner Maine, *Village communities in the east and west*, John Murray, London, 1895, 76

¹⁰²⁵ Βλ. John Duncan Martin Derrett, *The Administration of Hindu Law by the British*, 4 *Comparative Studies in Society and History* 1961, 10, 18.

¹⁰²⁶ Βασίστηκαν, αντιστοίχως, σε ειδήμονες του μουσουλμανικού δικαίου, τους *maulvis* όσον αφορά την εφαρμογή των κανόνων αυτού.

πολύτιμη για τους Βρετανούς και για έναν ακόμη λόγο · μέσω αυτών «νομιμοποιούνται», στα μάτια των πολιτών, οι αποφάσεις των δικαστηρίων¹⁰²⁷.

Όσον αφορά το έργο τους, οι pundits υπεδείκνυαν στους δικάζοντες τον εφαρμοστέο στην εκάστοτε διαφορά κανόνα και οι τελευταίοι ήταν έτσι σε θέση να τον εφαρμόσουν. Η υπόδειξη, εκ μέρους τους, του εφαρμοστέου δικαίου περιεχόταν στις απόψεις τους, τις vyavasthās. Οι vyavasthās συντάσσονταν στα σανσκριτικά, ενώ, σε ένα δεύτερο χρόνο μεταφράζονταν στα περσικά, τα οποία και παρέμειναν γλώσσα της διοίκησης έως το 1830.

Ο ρόλος που διαδραμάτισαν οι pundits στην δικαιοκή πρακτική είναι, ωστόσο, αμφιλεγόμενος και έχει απασχολήσει έντονα τους μελετητές του ινδουιστικού δικαίου. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι οι pundits απετέλεσαν θεματοφύλακες των προϋπαρχουσών δικαιοκων αντιλήψεων, ενώ άλλοι ότι εκμεταλλεύτηκαν την θέση που τους δόθηκε, προκειμένου να προωθήσουν τις δικαιοκων και κοινωνικές αντιλήψεις που πρέσβευε η τάξη τους. Η διάσταση απόψεων που παρατηρείται αναφορικά με τον ρόλο τους, έχει την αφετηρία της στην διχογνωμία που υπάρχει σχετικά με το δίκαιο που αυτοί συμβουλευόνταν και πρότειναν στους δικάζοντες.

Σύμφωνα με την πρώτη άποψη, οι pundits προσπαθούσαν να διασφαλίσουν την απονομή περιπτωσιολογικής δικαιοσύνης, όπως αυτή απενέμετο από τα προϋπάρχοντα, παραδοσιακά δικαιοδοτικά όργανα. Προς τούτο, αξιολογούσαν τον κανονιστικό χαρακτήρα της κάθε πράξης με βάση τους τοπικούς κανόνες. Συγχρόνως, χρησιμοποιούσαν τις προβλέψεις των νταρμασάστρας ως οδηγούς και όχι ως προσταγές¹⁰²⁸. Οι υποστηρικτές αυτής της άποψης προσθέτουν ότι οι pundits δέχονταν ισχυρές πιέσεις κατά την άσκηση του έργου τους από τους δικάζοντες προκειμένου να ακολουθούν για την εκτίμηση του εφαρμοστέου κανόνα πιστά το γράμμα των γραπτών κειμένων και ιδιαίτερα των νταρμασάστρας, τα οποία στα μάτια των Άγγλων αντιπροσώπευαν το δίκαιο των ινδουιστών. Οι Άγγλοι δικάζοντες επεδείκνυαν έλλειψη εμπιστοσύνης προς τα περίπλοκα επιχειρήματα που συχνά αναφέρονταν στις απόψεις των pundits και ενδιαφέρονταν μόνο για τους κανόνες. Εντοπίζουν έτσι, μια αποτυχία επικοινωνίας μεταξύ των δικαζόντων και των pundits. Οι δικαστές επιζητούσαν έναν συγκεκριμένο κανόνα για κάθε ζήτημα, ενώ οι pundits απαντούσαν με την έκθεση του ντάρμα που αφορούσε την συγκεκριμένη περίπτωση¹⁰²⁹. Οι δικαστές επεδίωκαν την νομική ασφάλεια μέσω της οποίας θα μπορούσαν να τεθούν οι βάσεις για την εδραίωση της αρχής του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων, ενώ οι pundits οι οποίοι ήταν συνηθισμένοι να επιλέγουν και να ερμηνεύουν το δίκαιο σύμφωνα με τις ανάγκες της

¹⁰²⁷ Βλ. Rosane Rocher, *The Creation of Anglo-Hindu Law* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 78, 83.

¹⁰²⁸ Βλ. Robert M. Hayden, *Turn-Taking, Overlap, and the Task at Hand: Ordering Speaking Turns in Legal Settings*, 14 *American Ethnologist* 1987, 251, 254.

¹⁰²⁹ Βλ. Werner Menski, *From Dharma to Law and Back? Postmodern Hindu law in a Global World*, 20 *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics* 2004, 1, 15.

κάθε κατάστασης και τις ενδεχόμενες συνέπειες της απόφασης, δεν προσέφεραν πάντοτε ομοιόμορφες αποφάσεις¹⁰³⁰.

Άλλοι μελετητές του ινδουιστικού δικαίου -αν και αποτελούν μειοψηφία- υποστηρίζουν ότι οι pundits βασίζονταν αποκλειστικά και αυτοβούλως στα νταρμασάστρας για τον προσδιορισμό του εφαρμοστέου δικαίου και την συγγραφή των vyavasthās. Προσθέτουν δε, ότι ήταν εκείνοι (οι pundits), αυτοί οι οποίοι ώθησαν τους Άγγλους δικάζοντες να πιστέψουν ότι αυτά περιείχαν το ινδουιστικό δίκαιο, το οποίο εφαρμοζόταν κατά τρόπο ενιαίο σε όλους. Σύμφωνα με την εν λόγω άποψη, οι pundits -οι οποίοι στις περισσότερες περιπτώσεις ήταν βραχμάνοι- εκμεταλλεύτηκαν την θέση τους προκειμένου να προωθήσουν το -σε μεγάλη έκταση- ιδεατό δίκαιο που περιείχαν τα νταρμασάστρας και το οποίο είχε γράψει η τάξη τους προκειμένου να εξασφαλίσει την υπεροχή της.

Σε κάθε περίπτωση, είναι γεγονός ότι οι pundits λόγω της άγνοιας εκ μέρους των δικάζοντων του ινδουιστικού δικαίου, απέκτησαν έναν καίριο ρόλο στην δικαιοκτική πρακτική. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι ήταν οι ίδιοι εκείνοι που σε μεγάλο βαθμό αποφάσιζαν για κάθε διαφορά. Πιθανή -πλην ανεπαρκώς διερευνημένη- συνέπεια τούτου είναι να είναι ενδεχομένως αληθείς οι κατηγορίες για πράξεις διαφθοράς που τους προσάπτονταν¹⁰³¹.

ii. Συνθέσεις και μεταφράσεις ινδουιστικών νομικών κειμένων

Η υποστήριξη των δικαστηρίων από τους pundits κατά την εκδίκαση των διαφορών όσων υπέκειντο στο ινδουιστικό δίκαιο αναφορικά με τα συγκεκριμένα, εξαιρούμενα από το γενικό δίκαιο της Ινδίας ζητήματα, είχε γίνει εξ αρχής αντιληπτή ως μια αναγκαία, πλην προσωρινή, λύση. Σκοπός των Βρετανών ήταν να διαμορφωθεί, όσο το δυνατόν πιο άμεσα, ένα σώμα δικαίου, το οποίο θα μπορούσαν να συμβουλευούνται χωρίς κάποια διαμεσολάβηση οι δικάζοντες. Ήταν καίριας σημασίας για τους ίδιους, η δυνατότητά τους να είναι σε θέση να ελέγχουν το ινδουιστικό δίκαιο. Τα κείμενα στα οποία θεωρήθηκε ότι θα έπρεπε να προστρεφθούν για την διαμόρφωσή του ήταν κατά κύριο λόγο τα νταρμασάστρας. Όπως μπορεί να υποτεθεί, το εγχείρημά τους δεν θα μπορούσε να ευοδωθεί χωρίς την αρωγή των pundits.

Μόλις ένα χρόνο μετά την ανακοίνωση του πλάνου του αναφορικά με την διοίκηση της δικαιοσύνης και πιο συγκεκριμένα τον Μάρτιο του 1773, ο Hastings αναθέτει σε μια ομάδα έντεκα pundits το έργο σύνταξης ενός κώδικα ινδουιστικού δικαίου. Η σύνταξη του κώδικα, ο οποίος ονομάστηκε «Βιβανταρναβασέτου» (Vivādārnasetu), ολοκληρώθηκε το 1775. Το όνομά του σημαίνει κυριολεκτικά «μια γέφυρα στον ωκεανό των διαφορών». Υπονοεί πιθανότατα μεταφορικά, ότι η νομική ασφάλεια που

¹⁰³⁰ Βλ. Lloyd I. Rudolph, Susanne Hoeber Rudolph, *Barristers and Brahmans in India: Legal Cultures and Social Change*, 8 *Comparative Studies in Society and History* 1965, 24, 42.

¹⁰³¹ Βλ. John Duncan Martin Derrett, *The Administration of Hindu Law by the British*, 4 *Comparative Studies in Society and History* 1961, 10, 32.

αυτός ήταν σε θέση να προσφέρει, θα μπορούσε να επιφέρει κάποια δυνατότητα ελέγχου της τεράστιας ροής υποθέσεων που έφταναν στα δικαστήρια¹⁰³². Επρόκειτο για το αποτέλεσμα της ενοποίησης κανόνων που εμπεριέχονταν σε διαφορετικά νταρμασάστρας. Η σύνταξή του έλαβε χώρα στα σανσκριτικά, ενώ λίγο αργότερα μεταφράστηκε στα περσικά και στα αγγλικά. Η μετάφρασή του στα αγγλικά, την οποία πραγματοποίησε ο Nathaniel Brassey Halhed το 1775, δημοσιεύθηκε υπό την ονομασία: «Ένας Κώδικας Ινδουιστικών Δικαίων» (A Code of Gentoo Laws)¹⁰³³ και χρηματοδοτήθηκε από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών. Τον Μάρτιο της ίδιας χρονιάς, ο Hastings στέλνει το εν λόγω έργο στο Λονδίνο προκειμένου να αποδείξει στους ανωτέρους του, οι οποίοι τον είχαν αμφισβητήσει αναφορικά με την επιλογή του διαμόρφωσης των προσωπικών δικαίων, ότι η Ινδία είχε πράγματι δίκαιο και μάλιστα πλέον σε σύγχρονη, κωδικοποιημένη μορφή.

Ο σημαίων δικαστής του Supreme Court της Καλκούτας, William Jones, παρόλο που ήταν από εκείνους που υποστήριξαν ολόψυχα την διαμόρφωση των προσωπικών δικαίων στην ινδική χερσόνησο, εξέφρασε έντονες αντιρρήσεις αναφορικά με τον θεσμό των pundits. Ο ίδιος, ως δικαστής, δυστροπούσε όταν καλούνταν να συμβουλευτεί τις απόψεις τους καθώς δεν τους θεωρούσε ακέραιους. Κατά την άποψή του, αποτελούσαν πρόσωπα που είχαν κάθε συμφέρον να παραπλανήσουν τους άλλους. Είχε αναφέρει χαρακτηριστικά: «Δεν αντέχω πλέον να είμαι στο έλεος των pundits, οι οποίοι αντιμετωπίζουν το ινδουιστικό δίκαιο κατά το δοκούν»¹⁰³⁴. Παράλληλα, παρέβλεπε κατά την άσκηση των καθηκόντων του τον ως άνω κώδικα. Κι αυτό γιατί, σύμφωνα με τον ίδιο, η σύνταξή του -αποκλειστικώς και άνευ επίβλεψης- από τους pundits καθιστούσε τον κώδικα αμφίβολης νομικής αξίας. Δεν απέρριπτε, εντούτοις, τα οφέλη των κωδικοποιήσεων εν γένει. Σε ένα γράμμα του προς τον Charles Cornwallis το 1778 είχε αναφερθεί στην άμεση ανάγκη για μια ολοκληρωτική κωδικοποίηση του ινδουιστικού δικαίου «στο πρότυπο των ανεκτίμητης αξίας Πανδεκτών του Ιουστινιανού»¹⁰³⁵.

Αποφασίζει έτσι να προβεί σε μια νέα κωδικοποίηση του ινδουιστικού δικαίου. Το έργο της σύνταξης του κώδικα, το ανέθεσε στον Jagannātha Tarkarañcānana. Εκείνο που θα πρέπει να επισημανθεί αναφορικά με την σύνταξη του συγκεκριμένου κώδικα είναι ότι, σε αντίθεση με εκείνον του Hastings, βρισκόταν υπό την άμεση και προσεκτική εποπτεία του Jones, ο οποίος έδινε τις κατευθύνσεις του. Ο κώδικας, η συγγραφή του οποίου ολοκληρώθηκε το 1789, ονομάστηκε «Βιβανταμπαγκαρνάβα»

¹⁰³² Βλ. John Duncan Martin Derrett, Religion, law and the state in India, Faber & Faber, London, 1968, 239.

¹⁰³³ Βλ. Geetanjali Srikantan, Towards New Conceptual Approaches in Legal History: Rethinking “Hindu Law” through Weber’s Sociology of Religion στο: Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014, 101, 107.

¹⁰³⁴ Παρατίθεται στο: John Duncan Martin Derrett, Religion, Law and the State in India, Faber and Faber, London, 1968, 244.

¹⁰³⁵ Παρατίθεται στο: John Shore Baron Teignmouth, Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones, τόμος II, John W. Parker, London, 1835, 93.

(Vivādabhangārnava), ήτοι «ένας ωκεανός στην επίλυση των διαφορών». Την μετάφρασή του στα αγγλικά την ξεκίνησε ο ίδιος ο Jones αλλά λόγω του θανάτου του, την ολοκλήρωσε ο διάδοχός του, Colebrooke. Δημοσιεύθηκε το 1801 υπό τον τίτλο: «Μια Επιτομή των Ινδουιστικών Δικαίων» (A Digest of Hindu Laws).

Μια από τις βασικές του απόψεις, η οποία τον διαφοροποίησε και από συναδέλφους του, ήταν ότι πίστευε ότι θα ήταν σημαντικό για τους ανθρώπους να διέπονται από ένα δίκαιο, το οποίο οι ίδιοι αναγνώριζαν και αποδέχονταν. Θεώρησε ότι η ανεύρεση και η μετάφραση του πλέον αντιπροσωπευτικού έργου του ινδουιστικού δικαίου, θα ήταν κεφαλαιώδους σημασίας για την επίτευξη αυτού του σκοπού. Συγκέντρωσε έτσι, όλες του τις δυνάμεις προκειμένου να ανεύρει αυτό που ο ίδιος πίστευε ότι θα ήταν το σπουδαιότερο έργο του ινδουιστικού δικαίου, η αξιοποίηση του οποίου δεν θα ήταν σημαντική μόνο για τους διεπόμενους από αυτό αλλά και για τους δικαστές καθώς θα τους απελευθέρωνε από εκείνο που ο ίδιος αντιλαμβανόταν ως «υπαίτια μεροληψία» (culpable bias)¹⁰³⁶ των pundits. Η επιθυμία άμεσης πρόσβασης σ' αυτό ήταν άλλωστε εκείνη που τον ώθησε να μάθει σανσκριτικά¹⁰³⁷.

Στο εγχείρημά του, ωστόσο, αυτό βασίστηκε και ενίσχυσε την καταστροφική για το ινδουιστικό δίκαιο παρανόηση, που πρώτος ο Hastings δημιούργησε, ότι δηλαδή το

¹⁰³⁶ Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, Routledge, London, New York, 2009, 102

¹⁰³⁷ Θα ήταν σημαντικό σ' αυτό το σημείο να αναφερθεί η άποψη του αναφορικά με τα σανσκριτικά. Στο πλαίσιο της τρίτης ετήσιας διάλεξης της Βασιλικής Ασιατικής Εταιρείας (Royal Asiatic Society) της Βεγγάλης, ανακοίνωσε την παρατήρησή του ότι τα σανσκριτικά είχαν πολλές όμοιες λέξεις με τις ευρωπαϊκές γλώσσες. Σύμφωνα με τον ίδιο, το γεγονός αυτό δεν οφειλόταν σε μια τυχαία ομοιότητα. Ανέπτυξε έτσι, την υπόθεση ότι αυτές οι γλώσσες, παρόλο που ήταν πλέον γεωγραφικά απομακρυσμένες, κατάγονταν από μια κοινή πρωτογλώσσα, την οποία μιλούσε ένας λαός ή ένα σύνολο λαών. Αυτές οι γλώσσες ονομάστηκαν αργότερα «ινδοευρωπαϊκές». Όπως είχε αναφέρει: «τα σανσκριτικά... έχουν μια υπέροχη δομή, πιο άρτια από εκείνη των ελληνικών, πιο πλούσια από εκείνη των λατινικών και πιο εκλεπτυσμένη και από τις δύο, ωστόσο έχουν και με τις δύο μια ισχυρή συγγένεια τόσο όσον αφορά την ρίζα των ρημάτων όσο και την μορφή της γραμματικής, η οποία δεν θα μπορούσε να αποδοθεί στην τύχη, τόσο ισχυρή πράγματι, που κανένας φιλόλογος δεν θα μπορούσε να μελετήσει και τις τρεις, χωρίς να πιστέψει ότι προέρχονται από μια κοινή πηγή, που πλέον δεν υπάρχει». Παρατίθεται στο: Subrata Chattopadhyah Banerjee, *The Development of Aryan Invasion Theory in India. A Critique of Nineteenth-Century Social Constructionism*, Springer, Singapore, 2019, 57. Η άποψη περί συγγένειας των σανσκριτικών και των ευρωπαϊκών γλωσσών εθεωρείτο επί μακρόν αλάθητη. Ενώ, οι θέσεις της επεκτάθηκαν και σε άλλους κλάδους, όπως η ιστορία και η εθνολογία. Φιλολόγοι, ιστορικοί και εθνολόγοι προβαίνοντας σε μια ιδεαλιστική έμφαση σε μια κοινή πρωτογλώσσα και νοοτροπία, τις οποίες θεωρούσαν κλειδιά μιας κοινής εθνικής προέλευσης, υποστήριζαν ότι οι σύγχρονοι ομιλητές των ινδοευρωπαϊκών γλωσσών είχαν κοινή καταγωγή. Οι κάτοικοι της ινδικής χερσονήσου θεωρήθηκαν απόγονοι των Αρίων κατακτητών. Η υπόθεση ότι οι Άγγλοι και οι Ινδοί αποτελούσαν απογόνους των Αρίων, «χωρισμένα ξαδέφια» χρησιμοποιήθηκε από τους Βρετανούς προκειμένου να δικαιολογήσουν την αποίκηση της ινδικής χερσονήσου από αυτούς λόγω της εικαζόμενης φυλετικής τους συγγένειας. Το εγχείρημα της «επαναριοποίησης» (re-aryanization) της ινδικής υποηπείρου χρησιμοποιήθηκε για να δικαιολογηθεί ο βρετανικός ιμπεριαλισμός ως αναγκαίος, φυσικός και αναπόφευκτος. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του Farrar: «Μετά από έναν χωρισμό 4.000 χρόνων, και αφού έχει διασχίσει έναν τεράστιο κύκλο του κόσμου, ο νεότερος Άριος επιστρέφει... όχι μόνο για να κυβερνήσει τον πρεσβύτερο... αλλά και για να τον διδάξει», βλ. Frederic William Farrar, *Families of Speech*, Longmans, London, 1870, 144, Joan Leopold, *British Applications of the Aryan Theory of Race to India, 1850-1870*, 89 *The English Historical Review* 1974, 578, 578, 579, 584, 593, Ian Talbot, *India and Pakistan*, Arnold Publishing, London, 2000, 35.

ινδουιστικό δίκαιο βρισκόταν συγκεντρωμένο στα νταρμασάστρας. Πιο συγκεκριμένα, μελετώντας το εν λόγω γραμματειακό είδος έκρινε ότι η *Mānava Dharmasāstra* αποτελούσε το κείμενο εκείνο που περιείχε πληρέστερα το ινδουιστικό δίκαιο και αποφάσισε να είναι εκείνο που θα μετέφραζε στα αγγλικά. Η μετάφρασή του, η οποία δημοσιεύθηκε το 1794, έφερε τον τίτλο: «Θεσπίσματα του Ινδουιστικού Δικαίου: ή, οι Διατάξεις του Manu» (*Institutes of Hindu Law: or, the Ordinances of Manu*).

Η μετάφραση της *Mānava Dharmasāstra* απετέλεσε το κύριο ινδουιστικό κείμενο, το οποίο συμβουλευόταν για χρόνια τα αποικιακά δικαστήρια κατά την εκδίκαση των υποθέσεων που αφορούσαν όσους υπέκειντο στο ινδουιστικό δίκαιο. Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι απετέλεσε επί σειρά ετών την βάση του αποικιακού νομικού συστήματος. Αντιμετωπίστηκε ως ο κατ' εξοχήν νομικός κώδικας της ινδικής χερσονήσου, ο οποίος εφαρμοζόταν ανεξαιρέτως σε όλους όσους θεωρήθηκε ότι διέπονταν από το ινδουιστικό δίκαιο. Διευκρινίζεται ότι την εν λόγω προσέγγισή του, την είχε προωθήσει ο ίδιος ο Jones. Στον πρόλογο του μεταφρασμένου έργου του είχε αναφέρει ότι αυτός ο κώδικας «λατρεύεται, ως τα λόγια του Θεού, από έθνη με μεγάλη σημασία για τα πολιτικά και εμπορικά συμφέροντα της Ευρώπης» και τα οποία αυτήν την στιγμή ζητούν μόνο προστασία, δικαιοσύνη, θρησκευτική ανεκτικότητα, καθώς και «το προνόμιο να διέπονται από τα δικά τους δίκαια, τα οποία έχουν διδαχθεί να τα αντιμετωπίζουν ως ιερά και τα οποία πιθανώς είναι τα μόνα που κατανοούν»¹⁰³⁸.

Η συνεισφορά του Jones για τους Βρετανούς στην προσπάθεια κατανόησης και ελέγχου της αυτόχθονης δικαιοσύνης ήταν καθοριστικής σημασίας. Σε αναγνώριση της συνεισφοράς αυτής, δημιουργήθηκε, κατόπιν χρηματοδότησης της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών, από τον γλύπτη, John Bacon τον πρεσβύτερο, ένα άγαλμά του. Το άγαλμα αυτό τοποθετήθηκε άμεσα μετά τον θάνατό του το 1794 στον καθεδρικό ναό του Αγίου Παύλου στο Λονδίνο. Σε αυτό, απεικονίζεται ο Jones ανυπόδητος, ντυμένος με μια ρωμαϊκή χλαμύδα να γέρνει σε έναν μεγάλο τόμο, την μετάφραση της *Manu smṛiti*¹⁰³⁹. Την βάση του αγάλματός του κοσμεύει μια σκαλισμένη σκηνή από τις *Puranas*. Η αποτύπωση σκηνών της ινδουιστικής μυθολογίας καθώς και κειμένων της ινδουιστικής γραμματείας σε μια χριστιανική εκκλησία, πολλώ δε μάλλον στην βασιλική εκκλησία της Αγγλίας, αποτελεί αναμφίβολα ένα ασυνήθιστο γεγονός¹⁰⁴⁰.

Περί το 1800, άρχισε να γίνεται πλέον αντιληπτό στους Βρετανούς, ότι ήταν αδύνατον να συνεχίζουν να απονέμουν δικαιοσύνη, βασιζόμενοι σε ένα και μόνο κείμενο. Η συνειδητοποίηση αυτή πιστώνεται, ως επί το πλείστον, στον Henry Thomas Colebrooke. Ο Colebrooke αντέδρασε στις προσπάθειες σύνθεσης και μετάφρασης των

¹⁰³⁸ William Jones, *Institutes of Hindu Law or, the Ordinances of Manu according to the gloss of Calucca* στο: *The Works of Sir William Jones. With the life of the author* (John Shore Baron Teignmouth, ed.), τόμος VII, Printed for John Stockdale and John Walker, London, 1807, 75, 89-90

¹⁰³⁹ Βλ. David Smith, *Hinduism and Modernity*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, 74.

¹⁰⁴⁰ Βλ. Thomas R. Trautmann, *Does India Have History? Does History Have India?*, 54 *Comparative Studies in Society and History* 2012, 174, 176.

κανόνων των νταρμασάστρα, που είχαν επιχειρηθεί προηγουμένως. Μοιραζόταν, ωστόσο, την ίδια πεποίθηση με τον Jones σχετικά με το ότι το δίκαιο που δείτε του ινδουιστές θα έπρεπε να αναζητηθεί στα πρωτότυπα κείμενά τους. Η διαφορά του εντούτοις, με τον Jones ήταν ότι ο Colebrooke αναγνώρισε την σημασία ανάδειξης των διαφορετικών δικαϊκών παραδόσεων που υπήρχαν εντός του ινδουισμού, και οι οποίες δεν ήταν αποτυπωμένες αποκλειστικά και μόνο στα νταρμασάστρα. Η «περιπλάνησή» του στον απέραντο πλούτο του ινδουιστικού δικαίου, τον οδήγησε σε δύο άλλα κείμενα: την *Mitāksarā* και την *Dāyabhāga*, τις οποίες μετέφρασε και δημοσίευσε στα αγγλικά το 1810.

Οι πεποιθήσεις του επηρέασαν βαθιά την διαδικασία απονομής δικαιοσύνης στα αποικιακά δικαστήρια. Μετά τις μεταφράσεις αυτών των σχετικά πρόσφατων τότε κειμένων της ινδουιστικής γραμματείας στα αγγλικά, αυτά ήταν τα δύο κύρια κείμενα που επεκαλούντο πλέον οι δικαστές στις αποφάσεις τους. Το καθένα, όμως, από αυτά εφαρμοζόταν σε διαφορετικές γεωγραφικά περιοχές. Η *Dāyabhāga* εφαρμοζόταν στα δικαστήρια του Άσαμ και της Βεγγάλης ενώ η *Mitāksarā* σε όλη την υπόλοιπη Ινδία.

Η γεωγραφική διαφοροποίηση που εισήγαγε ο Colebrooke άσκησε μεγάλη επιρροή στην εν γένει θεώρηση του ινδουιστικού δικαίου. Από τότε και στο εξής, δημιουργήθηκε -αν και εσφαλμένα- η πεποίθηση ότι το ινδουιστικό δίκαιο αποτελείται από δύο σχολές δικαίου, τις ως άνω¹⁰⁴¹. Την θεώρηση αυτή επιβεβαίωσε το 1868 στην αιτιολογία δικαστικής απόφασης και το Privy Council στην οποία αναφερόταν ότι: «το χρέος του Ευρωπαίου δικαστή, που έχει το καθήκον να διαχειριστεί το ινδουιστικό δίκαιο, δεν είναι τόσο να ερευνήσει εάν η υπό κρίση δικαιοκή πεποίθηση συνάγεται δίκαια από προγενέστερα κείμενα, αλλά περισσότερο να επιβεβαιώσει εάν την αποδέχεται η συγκεκριμένη σχολή που κυβερνά την περιφέρεια (στην οποία το δικαστήριο εδρεύει)»¹⁰⁴².

Ο Colebrooke διέθετε την διανοητική διαύγεια, που του επέτρεψε να αντιληφθεί τον πλουραλιστικό χαρακτήρα του ινδουιστικού δικαίου. Ήταν, ωστόσο, τόσο προσηλωμένος στον σκοπό της δημιουργίας ενός επίσημου νομικού συστήματος βασισμένου σε θετικιστικές γραμμές, που δεν είχε τον χρόνο να ασχοληθεί επαρκώς με την απέραντη ποικιλομορφία του ινδουιστικού δικαίου¹⁰⁴³.

iii. Περί νομικού οριενταλισμού

¹⁰⁴¹ Βλ. Konrad Zweigert, Hein Kötz, *Introduction to Comparative Law*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 316, J. Chinn Durai, *Notes*, 16 *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1934, 140, 141, 142.

¹⁰⁴² Βλ. Collector of Madura κατά Mootoo Sathupathy Ramalinga, 12 *M.I.A.*, 1868, 397, 436, παρατίθεται στο: Rosane Rocher, *The Creation of Anglo-Hindu Law στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 78, 84.

¹⁰⁴³ Βλ. Werner Menski, *From Dharma to Law and Back? Postmodern Hindu law in a Global World*, 20 *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics* 2004, 1, 14.

Η απόφαση των Βρετανών να εφαρμόσουν τους κανόνες του ινδουιστικού δικαίου στις διαφορές όσων θεωρήθηκε ότι υπέκειντο σ' αυτό, έστω και όσον αφορά τα συγκεκριμένα, περιοριστικά αναφερόμενα ζητήματα, τους προκάλεσε σίγουρα μεγάλη αναστάτωση¹⁰⁴⁴. Κι αυτό γιατί, κατόπιν αυτής τους της απόφασης καλούνταν να βρουν τους αυτόχθονες κανόνες δικαίου σε ένα νομικό πολιτισμό για τον οποίο δεν είχαν καμία πρότερη γνώση. Η γλώσσα δε, στην οποία οι κανόνες του ήταν διατυπωμένοι, ήταν παντελώς άγνωστη σ' αυτούς. Εύλογο ήταν έτσι, στην προσπάθειά τους αυτή, να προβούν σε κάποιες παρανοήσεις αναφορικά με το ινδουιστικό δίκαιο, οι οποίες οφείλοντο, εκτός από τους παράγοντες που αναφέρθησαν, και στο ότι αποφάσισαν να ακολουθήσουν τον εύκολο δρόμο, εκείνον της αναζήτησης των κανόνων δικαίου που εφαρμόζονταν στην ινδική χερσόνησο, έχοντας ως κριτήριο τις δικές τους περί δικαίου αντιλήψεις.

Ιδιαίτερα από την ανακοίνωση του δικαικού πλάνου του Hastings και έπειτα, παρατηρείται μια παραμόρφωση -υπό την μορφή ενός περιορισμού- του ινδουιστικού δικαίου τουλάχιστον στην επίσημη, αποικιακή σφαίρα, τόσο όσον αφορά το εύρος του, όσο και το περιεχόμενό του. Αφενός η εφαρμογή του ινδουιστικού δικαίου περιορίστηκε μόνο στα συγκεκριμένα ζητήματα που αναφέρονταν στον κανονισμό, αφετέρου σχετικά με το περιεχόμενό του παρατηρείται ότι προωθήθηκε ένας «κειμενισμός» (textualism)¹⁰⁴⁵. Τα ινδουιστικά κείμενα θεωρήθηκε ότι περιείχαν το σύνολο των κανόνων που ήταν εφαρμοστέοι. Πιο συγκεκριμένα, τα νταρμασάστρας αντιμετωπίστηκαν στον κανονισμό του 1772 ως νομικοί κώδικες της ινδικής χερσονήσου. Σε αυτά, θεωρήθηκε ότι βρισκόταν καταγεγραμμένο όλο το ντάρμα, το οποίο στα μάτια των αποίκων ισοδυναμούσε με το δίκαιο.

Το ινδουιστικό δίκαιο, ωστόσο, πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας δεν περιοριζόταν σε ορισμένα μόνο ζητήματα, ούτε ήταν αποτυπωμένο, αποκλειστικά και μόνο, στα νταρμασάστρας. Η αντίληψη των νταρμασάστρας ως νομικών κωδίκων και των συγγραφέων τους ως νομοθετών αποτελεί μια σοβαρή και επικίνδυνη παρανόηση της ιστορίας τους¹⁰⁴⁶. Τα νταρμασάστρας περιείχαν πράγματι κάποιους κανόνες, οι οποίοι ήταν σε κάποιο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο εφαρμοστέοι, δεν ήταν εντούτοις εφαρμοστέοι την δεδομένη χρονική στιγμή. Επιπλέον, δεν είχαν, σε καμία χρονική στιγμή, ενιαία εφαρμογή. Ο χαρακτήρας τους ήταν περισσότερο ιστορικός και κατευθυντικός. Όπως αναφέρθηκε άλλωστε ανωτέρω¹⁰⁴⁷, τα νταρμασάστρας είχαν υποδεέστερο ρόλο στην δικαιική πρακτική σε σχέση με τα τοπικά δίκαια. Αποτελούσαν

¹⁰⁴⁴ Βλ. John Duncan Martin Derrett, *Religion, law and the state in India*, Faber & Faber, London, 1968, 274.

¹⁰⁴⁵ Βλ. Raf Gelders, S. N. Balangadhara, *Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions*, 51 *History of Religions* 2011, 101, 102. Υπεύθυνη για τον «κειμενισμό» που προωθήθηκε θεωρείται ότι ήταν η «κυρίαρχη αγγλο-προτεσταντική έννοια της θρησκείας», βλ. Richard King, *Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion στο: Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* (Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hegde, eds.), Routledge, London, 2009, 95, 95επ.

¹⁰⁴⁶ Βλ. Donald R. Davis, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 14.

¹⁰⁴⁷ Βλ. σελ. 240-241.

πιθανότατα την έσχατη λύση για την επίλυση μιας διαφοράς¹⁰⁴⁸. Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι στην προσπάθειά τους να βρουν τους ισχύοντες, αυτόχθονες κανόνες δικαίου, οι Βρετανοί προέβησαν σε μια γρήγορη και βολική για τους ίδιους έρευνα στο τεράστιο εύρος του ινδουιστικού δικαίου. Εάν αυτό αποτελούσε μια μορφή ιμπεριαλισμού ή απλώς μια πράξη απόγνωσης μπροστά στον ωκεανό του ινδουιστικού δικαίου¹⁰⁴⁹, είναι κάτι που πιθανότατα δεν θα μάθουμε ποτέ.

Θα μπορούσε να λεχθεί ότι οι παρανοήσεις, που δημιουργήθηκαν κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας από τους Βρετανούς αναφορικά με το ινδουιστικό δίκαιο, συνιστούν μια έκφανση του «νομικού οριενταλισμού» (legal orientalism)¹⁰⁵⁰. Τί, ακριβώς, όμως, είναι ο οριενταλισμός και τί ειδικότερα, ο νομικός οριενταλισμός; Είναι γεγονός ότι το νόημα της λέξης του οριενταλισμού έχει αλλάξει στο πέρασμα των χρόνων. Στο παρελθόν, αναφερόταν σε όλες ανεξαιρέτως τις μελέτες που είχαν ως αντικείμενό τους την Ανατολή. Πλέον όμως, έχει αποκτήσει μια αρνητική χροιά ως όρος. Αναφέρεται στο σύνολο των αναπαραστάσεων που δημιουργήθηκαν σχετικά με την Ανατολή από τους δυτικούς μελετητές, οι οποίες αναπαραστάσεις διακρίνονται από την Ανατολή καθ' εαυτή. Αντιστοίχως, ο όρος του νομικού οριενταλισμού αναφέρεται στις δικαιοτικές αναπαραστάσεις που δημιούργησαν οι Ευρωπαίοι κατά την επαφή τους με τους νομικούς πολιτισμούς της Ανατολής, και οι οποίες διαφοροποιούνται από τους ίδιους τους νομικούς πολιτισμούς της Ανατολής.

Η μεταστροφή που παρατηρείται αναφορικά με τον όρο του οριενταλισμού πιστώνεται στον Edward Said. Στο περιώνυμο έργο του για τον οριενταλισμό, αναφέρει ότι η Δύση κατά την «συνάντησή» της με την Ανατολή κατασκεύασε μια εικόνα γι' αυτήν, που της επέτρεπε να την κυριαρχεί και να την εκμεταλλεύεται¹⁰⁵¹. Η εικόνα αυτή, ασφαλώς, δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα. Επρόκειτο για μια αναπαράσταση αυτής. Το επιχείρημα του Said στηρίζεται στην πεποίθηση ότι υπάρχει ένας δυαδισμός μεταξύ γνώσης και πραγματικότητας, ο οποίος βασίζεται αντίστοιχα στην υπόθεση ότι ο έτερος (other) υπάρχει στην πραγματικότητα ανεξάρτητα από οποιαδήποτε γνώση έχουμε εμείς για εκείνον¹⁰⁵². Ο Christopher Miller, ένας από τους «μαθητές» του Said, υποστηρίζει, αναφορικά με την λειτουργία των οριενταλιστικών αφηγήσεων, ότι: «η αντίληψη καθορίζεται από τον οριενταλισμό και όχι ο οριενταλισμός από την αντίληψη»¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁸ Βλ. Malcolm Voyce, The Vinaya and the Dharmaśāstra: Monastic Law and Legal Pluralism in Ancient India, Macquarie Law Working Paper No 2008-9, 56 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2008, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1107544 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.03.2020), 1, 5.

¹⁰⁴⁹ Βλ. Werner Menski, Hindu Law. Beyond tradition and modernity, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 171.

¹⁰⁵⁰ Βλ. Teemu Ruskola, Legal Orientalism, 101 Michigan Law Review 2002, 179, 179 επ..

¹⁰⁵¹ Βλ. Edward W. Said, Orientalism. Western Conceptions of the Orient, Penguin Books, London, 1991, 3-4.

¹⁰⁵² Βλ. Ronald Inden, Orientalist Constructions of India, 20 Modern Asian Studies 1986, 401, 417.

¹⁰⁵³ Christopher Miller, Blank Darkness. Africanist Discourse in French, University of Chicago Press, Chicago, 1985, 15

Το έργο του Said ήταν επικεντρωμένο στην Μέση Ανατολή. Ως Ανατολή εννοούσε στο έργο του τον αραβικό κόσμο. Παρά ταύτα, οι παρατηρήσεις του αξιοποιήθηκαν σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, ως μια πιο γενική ανάλυση του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιείται η αναπαράσταση σε σχέση με τον έτερο. Τα πορίσματά του επεκτάθηκαν και σε άλλες περιοχές της Ανατολής με τις οποίες οι Ευρωπαίοι είχαν έρθει σε επαφή. Στο πλαίσιο της Ινδίας, συνεγράφησαν στο ίδιο πνεύμα τα εξής βιβλία: το *India and Europe. An Essay in Understanding* του Wilhelm Halbfass και το *Imagining India* του Ronald Inden. Σκοπός και των δύο ήταν να απομακρύνουν μέσω των έργων τους τις παρανοήσεις που είχαν δημιουργήσει οι ευρωπαϊκές αφηγήσεις-αναπαραστάσεις αναφορικά με την Ινδία.

Ο χώρος του δικαίου, όπως έγινε αντιληπτό ανωτέρω, δεν απέφυγε αυτές τις αφηγήσεις-αναπαραστάσεις. Οι Ευρωπαίοι, ερχόμενοι σε επαφή με τα δίκαια της ινδικής χερσονήσου και πιο συγκεκριμένα με εκείνα που εφαρμόζονταν στους αποκαλούμενους από τους ίδιους «ινδουιστές», δημιούργησαν κάποιες δικαικές αφηγήσεις για αυτά, οι οποίες δεν ήταν βασισμένες στην δικαική εμπειρία της. Οι αναπαραστάσεις του ινδουιστικού δικαίου που δημιούργησαν ήταν εκείνες που τους επέτρεψαν να το ελέγχουν και να το εφαρμόζουν. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να λησμονείται ότι οι αναπαραστάσεις αυτές δεν αποτελούσαν παρά μια διαστρεβλωμένη εκδοχή του ινδουιστικού δικαίου και όχι το ινδουιστικό δίκαιο *per se*. Αυτός είναι και ο λόγος που οι παρεμβάσεις των αποικιοκρατών στο ινδουιστικό δίκαιο, θα μπορούσαν να εκληφθούν ως μια εκδήλωση του νομικού οριενταλισμού.

Επισημαίνεται ότι η προσέγγιση της έννοιας του οριενταλισμού που προώθησε ο Said, στην οποία βασίζεται και η έννοια του νομικού οριενταλισμού, έχει δεχτεί πλέον ποικίλες κριτικές. Υποστηρίζεται ότι από τον Said και έπειτα, ο όρος του οριενταλισμού περιορίστηκε. Χρησιμοποιείται πλέον μόνο για την περιγραφή οποιασδήποτε μη κολακευτικής δυτικής συμπεριφοράς προς την Ανατολή¹⁰⁵⁴. Ο David Ludden έχει ισχυριστεί ότι ο οριενταλισμός του Said αποτελεί μόνον ένα μέρος της ιστορίας του οριενταλισμού¹⁰⁵⁵. Στο παρελθόν, ο όρος του οριενταλισμού όχι μόνο δεν είχε αρνητική χροιά αλλά είχε μάλλον θετική. Οι μελετητές των ανατολικών πολιτισμών αναφέρονταν περήφανα στους εαυτούς τους ως «οριενταλιστές»¹⁰⁵⁶. Ο Thomas Trautmann μας υπενθυμίζει ότι οι Βρετανοί υποστηρικτές της αξιοποίησης των ινδικών γλωσσών και του πολιτισμού (επονομαζόμενοι, οριενταλιστές) διακρίνονταν σαφώς από εκείνους που υποστήριζαν την εισαγωγή των αγγλικών τρόπων (επονομαζόμενους, αγγλιστές) και επισημαίνει ότι η «επέκταση των απόψεων του Said περί οριενταλισμού...τείνει να σπέρνει σύγχυση εκεί που υπήρχε κάποτε

¹⁰⁵⁴ Βλ. Peter Heehs, *Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography*, 42 *History and Theory* 2003, 169, 175.

¹⁰⁵⁵ Βλ. David Ludden, *Orientalist Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge στο: Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Carol A. Breckenridge, Peter van der Veer, eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, 250, 271.

¹⁰⁵⁶ Βλ. Ronald Inden, *Orientalist Constructions of India*, 20 *Modern Asian Studies* 1986, 401, 404.

σαφήνεια»¹⁰⁵⁷. Προκειμένου να αποφευχθούν οι παρανοήσεις αναφορικά με τον όρο του οριενταλισμού, έχει προταθεί ότι ίσως θα ήταν χρήσιμο να γίνεται διάκριση μεταξύ των οριενταλιστικών συμπεριφορών και του ρόλου που έπαιζαν οι οριενταλιστές¹⁰⁵⁸.

Μια άλλου τύπου κριτική που έχει ασκηθεί στην προσέγγιση του οριενταλισμού που προώθησε ο Said είναι ότι ο ίδιος δίνει υπερβολική έμφαση στην παθητικότητα των αυτοχθόνων¹⁰⁵⁹. Δεν αφήνει χώρο να συζητηθούν οι τρόποι με τους οποίους οι αυτόχθονες της Ανατολής μπορεί να συνέβαλαν στα εγχειρήματα των δυτικών. Το παράδειγμα της ινδικής χερσονήσου επιβεβαιώνει την εγκυρότητα του συγκεκριμένου επιχειρήματος. Η δημιουργία των οριενταλιστικών αναπαραστάσεων της Ινδίας δεν ήταν ένα αμιγώς ευρωπαϊκό εγχείρημα¹⁰⁶⁰. Στον χώρο του δικαίου επί παραδείγματι, στις παρανοήσεις που δημιουργήθηκαν αναφορικά με το ινδουιστικό δίκαιο καταλυτικό ρόλο έπαιζαν και οι *pundits*. Οι *pundits* χρησιμοποιήθηκαν από τους Βρετανούς προκειμένου οι τελευταίοι να αποκτήσουν πρόσβαση στο ινδουιστικό δίκαιο. Η συμβολή των *pundits* (οι οποίοι αποτελούσαν θεματοφύλακες της δικαιοσύνης και θρησκευτικής γνώσης¹⁰⁶¹) τόσο στα δικαστήρια όσο και στην σύνθεση και την μετάφραση κειμένων της ινδουιστικής γραμματείας, ήταν καθοριστικής σημασίας όσον αφορά την διοίκηση του δικαίου κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας. Στην συνεργασία των *pundits* με τους Άγγλους δικάζοντες είναι που πιστώνεται η διαμόρφωση του αποικιακού νομικού συστήματος της ινδικής υποηπείρου. Μάλιστα, υποστηρίζεται από ορισμένους ότι πολλοί από τους *pundits* χρησιμοποίησαν την θέση τους προκειμένου να προωθήσουν τα νταρμασάστρας που είχε δημιουργήσει η τάξη τους ως δεσμευτικά νομικά κείμενα, παρόλο που κάτι τέτοιο ασφαλώς δεν ίσχυε.

II. Το δίκαιο κατά την περίοδο της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από το Βρετανικό Στέμμα

Το 1857 ξεσπά η Ινδική επανάσταση κατά την διάρκεια της οποίας Ινδοί στρατιώτες στράφηκαν εναντίον των ανωτέρων τους. Οι ιστορικοί διαφωνούν μεταξύ τους αναφορικά με τα αίτια της εξέγερσης με αποτέλεσμα να υπάρχει μια ασάφεια σχετικά με τον χαρακτήρα της. Ορισμένοι, ίσως και οι περισσότεροι, υποστηρίζουν ότι επρόκειτο για μια οργανωμένη εξέγερση με σκοπό την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας

¹⁰⁵⁷ Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1997, 23

¹⁰⁵⁸ Βλ. Alexander Morrison, “Applied Orientalism” in *British India and Tsarist Turkestan*, 51 *Comparative Studies in Society and History* 2009, 619, 620.

¹⁰⁵⁹ Βλ. Benita Parry, *Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said’s Postcolonial Cosmopolitanism* στο: *Edward Said: A Critical Reader* (Michael Sprinker, ed.), Blackwell, Oxford, 1992, 19, 34, Peter van der Veer, *The Foreign Hand. Orientalist Discourse in Sociology and Communalism* στο: *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Carol A. Breckenridge, Peter van der Veer, eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, 23, 23, Rosalind O’ Hanlon, *Cultures of Rule, Communities of Resistance: Gender, Discourse and Tradition in Recent South Asian Historiographies*, 25 *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 1989, 94, 109.

¹⁰⁶⁰ Βλ. Alexander Morrison, “Applied Orientalism” in *British India and Tsarist Turkestan*, 51 *Comparative Studies in Society and History* 2009, 619, 627.

¹⁰⁶¹ Βλ. Alexander Morrison, “Applied Orientalism” in *British India and Tsarist Turkestan*, 51 *Comparative Studies in Society and History* 2009, 619, 624.

από τον βρετανικό ζυγό. Άλλοι θεωρούν ότι δεν επρόκειτο παρά περί μιας ασυντόνιστης εξέγερσης των στρατιωτών, οι οποίοι θεώρησαν ότι απειλούνταν οι θρησκευτικές τους πρακτικές. Άλλοι τέλος, την αντιλήφθηκαν πιο απλουστευτικά, ως μια επανάσταση των στρατιωτών με την οποία αυτοί επεδίωκαν να αποκτήσουν καλύτερες επαγγελματικές ευκαιρίες και απολαβές¹⁰⁶². Οποιαδήποτε και αν ήταν τα πραγματικά κίνητρα των επαναστατημένων, είναι γεγονός ότι μέσω αυτής άρχισαν να τίθενται εν αμφιβόλω τα θεμέλια της βρετανικής κυριαρχίας.

Μπορεί στο τέλος του επόμενου έτους οι Βρετανοί να κατάφεραν να καταστείλουν την επανάσταση, ωστόσο τίποτα δεν ήταν πλέον το ίδιο. Κρίθηκε ότι ήταν επιτακτική ανάγκη να αναπροσαρμόσουν την πολιτική τους. Το πιο άμεσο αποτέλεσμα της επανάστασης ήταν η εκχώρηση της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από τα χέρια της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών σε εκείνα του Βρετανικού Στέμματος. Το 1858, το Κοινοβούλιο της Αγγλίας εκδίδει τον «Νόμο περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας» (Government of India Act), ο οποίος όριζε ότι τα ινδικά εδάφη, τα οποία μέχρι τότε εκυβερνώντο από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών, περνούσαν πλέον στην Αυτής Μεγαλειότητα, βασίλισσα Βικτωρία. Παράλληλα, οι Βρετανοί αποφάσισαν να διακόψουν οποιαδήποτε περαιτέρω προσπάθεια προσάρτησης και άλλων εδαφών στην βρετανική αυτοκρατορία. Η επίσημη ανάληψη της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από το Στέμμα επιβεβαίωσε το ότι αυτή κυβερνάτο εξ αρχής, επί της ουσίας, από την Αγγλία, γεγονός που παρέμενε μέχρι τότε συμβολικά σκοτεινό. Μέχρι το 1858, η Εταιρεία μοιραζόταν την εξουσία με τον Μογγόλο αυτοκράτορα και (παρόλο που αυτό δεν ήταν πειστικό) απέφευγε να παρουσιάσει επίσημα εαυτή ως κυρίαρχη στην περιοχή δύναμη¹⁰⁶³.

Λίγα χρόνια μετά την ανάληψη της διακυβέρνησης της ινδικής υποηπείρου από το Βρετανικό Στέμμα, αποφασίζεται η αναμόρφωση του δικαστικού της συστήματος. Πιο συγκεκριμένα, το 1861 με τον «Νόμο για τα Ινδικά Πρωτοδικεία» (Indian High Courts Act) ενοποιούνται τα περιφερειακά δικαστήρια με εκείνα των πόλεων. Τα Supreme Courts και τα Sudder Diwani Adalats συγχωνεύονται και διαμορφώνονται τα νέα High Courts. Ενώ παράλληλα, ιδρύονται υποδεέστερα δικαστήρια, τα οποία στελεχώνονταν πλέον από Άγγλους δικαστές. Σημειώνεται ότι το Privy Council συνέχισε να βρίσκεται στην κορυφή και του νέου δικαστικού συστήματος. Πηγή έμπνευσης της αναμόρφωσης αποτέλεσε ασφαλώς το αγγλικό δικαστικό σύστημα. Στον χώρο του ουσιαστικού δικαίου, την εισαγωγή του νέου δικαστικού συστήματος σύνοδευσε η, μέσω των οργάνων του, εδραίωση του κανόνα της δεσμευτικότητας των δικαστικών προηγούμενων.

ί. Η εδραίωση του κανόνα της δεσμευτικότητας των δικαστικών προηγούμενων στο αποικιακό νομικό σύστημα

¹⁰⁶² Βλ. Lakshmi Iyer, Direct Versus Indirect Colonial Rule in India: Long-Term Consequences, 92 The Review of Economics and Statistics 2010, 693, 696.

¹⁰⁶³ Βλ. Burton Stein, A History of India, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998, 239.

Ο ρόλος των pundits είχε αρχίσει να αμφισβητείται ήδη από το 1780. Δεν ήταν, όμως, τότε ακόμα δυνατή η απεμπλοκή από αυτούς λόγω του ότι αποτελούσαν «ανθρώπους-κλειδιά» για την κατανόηση και την μετέπειτα εφαρμογή του ινδουιστικού δικαίου εκ μέρους των δικάζοντων. Η επίσημη κατάργησή του θεσμού των pundits έλαβε χώρα το 1864, δυνάμει του «Νόμου XI» που εξεδόθη εκείνη την χρονιά. Έκτοτε, οι δικαστές ανέλαβαν να αποφασίζουν μόνοι τους αναφορικά με το ποιος κανόνας θα ήταν εφαρμοστέος στην εκάστοτε διαφορά.

Η μεταστροφή αυτή στην δικαιοκή πρακτική οφείλετο σε κάποιες εξελίξεις που είχαν επισυμβεί στον χώρο του δικαίου και οι οποίες επέτρεψαν στους δικάζοντες να αυτονομηθούν. Μέχρι εκείνο το διάστημα, οι δικάζοντες είχαν καταφέρει να αποκτήσουν εμπειρία στην εκδίκαση υποθέσεων στις οποίες έπρεπε να εφαρμοστεί το ινδουιστικό δίκαιο. Ταυτόχρονα, είχε διαμορφωθεί ένα αξιόλογο σώμα νομολογιακού δικαίου και είχε αυξηθεί ο αριθμός των νομικών κειμένων που αυτοί μπορούσαν να συμβουλευούνται.

Από εκείνη την περίοδο και έπειτα, οι διαφορές στις οποίες εφαρμοστέο ήταν το ινδουιστικό δίκαιο κρίνονταν επί τη βάσει κυρίως της νομολογίας. Σε δεύτερο μόνο χρόνο και εάν αυτό εθεωρείτο απαραίτητο, οι δικαστές προσέφευγαν κατά την επιτέλεση των καθηκόντων τους στις μεταφράσεις και τις συνθέσεις των ινδουιστικών κειμένων που είχαν επιχειρηθεί προηγουμένως προς εξυπηρέτησή τους. Δεν ήταν σύνηθες πλέον να αναζητούνται οι κανόνες του ινδουιστικού δικαίου άμεσα στα κείμενα των συγγραφέων των νταρμασάστρας. Αναζητούνταν αυτές, όπως στην Αγγλία, στις αποφάσεις των δικαστηρίων¹⁰⁶⁴, οι οποίες ήταν εντούτοις βασισμένες στα κείμενα αυτά. Υποστηρίχθηκε ότι οι αλλαγές που επήλθαν εκείνη την περίοδο έδωσαν ένα τέλος στα νταρμασάστρας ως μια «ζωντανή εμπειρία/επιστήμη» (living experience/science)¹⁰⁶⁵. Αμφισβητείται, βέβαια, εντόνως, εάν οι Βρετανοί θεώρησαν ποτέ τα νταρμασάστρας μια «ζωντανή επιστήμη», δεδομένου ότι αυτό που αναζήτησαν να βρουν σ' αυτά ήταν κανόνες σταθερούς και καθορισμένους, οι οποίοι θα ήταν εφαρμοστέοι σε όλους.

Είναι γεγονός ότι ο κανόνας του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων (stare decisis) είχε εισαχθεί στο αποικιακό νομικό σύστημα ήδη από την δεκαετία του 1820. Είναι εκείνος, άλλωστε, στον οποίο πιστώνεται η διαμόρφωση του νομολογιακού δικαίου. Από εκείνο το διάστημα, ωστόσο και έπειτα εφαρμόστηκε πιο συστηματικά και πιο εκτεταμένα. Πιο συγκεκριμένα, προβλέφθηκε ότι στο νέο δικαστικό σύστημα οι αποφάσεις των High Courts ήταν δεσμευτικές για όλα τα κατώτερα τους δικαστήρια, τα οποία βρίσκονταν εντός της εδαφικής τους επικράτειας. Ενώ, οι αποφάσεις του Privy Council ήταν δεσμευτικές για όλα τα δικαστήρια της ινδικής χερσονήσου.

¹⁰⁶⁴ Βλ. Patrick H. Glenn, *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 313.

¹⁰⁶⁵ John Duncan Martin Derrett, *The Death of a Marriage Law. Epitaph for the Rishis*, Vikas, Delhi, 1978, 49, John Duncan Martin Derrett, *Religion, law and the state in India*, Faber & Faber, London, 1968, 250

Δεδομένου, όμως, ότι όπως αναφέρθηκε αυτό αναγνώριζε διαφορετικές σχολές του ινδουιστικού δικαίου, οι αποφάσεις του μπορεί να είχαν περιορισμένη εδαφική ισχύ¹⁰⁶⁶.

Ταυτόχρονα, προβλέφθηκε ότι σε περίπτωση που αποδεικνυόταν η ύπαρξη κάποιου τοπικού κανόνα, ο οποίος ήταν αντίθετος με το νομολογιακά διαμορφωμένο δίκαιο, τότε αυτός θα ήταν εκείνος ο οποίος θα ετύγγανε εφαρμογής στην υπό κρίση διαφορά. Η υιοθέτηση του συγκεκριμένου κανόνα ήταν αναμφίβολα εξαιρετικά σημαντική καθώς μέσω αυτού γινόταν δυνατή η εισαγωγή και νέων κανόνων στο ήδη διαμορφωμένο δίκαιο, χαρίζοντάς του έτσι ευελιξία. Μ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσε να λεχθεί, ότι θα δινόταν στα τοπικά δίκαια ή σύμφωνα με την γλώσσα των αποικιοκρατών, στο έθιμο¹⁰⁶⁷, η δέουσα σημασία. Πέρα ωστόσο από τις νομοθετικές προβλέψεις, είναι καίριας σημασίας για τον ερευνητή να εξετάζει και την πρακτική τους εφαρμογή.

Παρόλο που, όπως αναφέρθηκε, ορίστηκε ρητά ότι κατόπιν αποδείξεως οι κανόνες των τοπικών δικαίων θα υπερίσχυαν των γραπτών κειμένων¹⁰⁶⁸, στην πράξη λίγες ήταν οι φορές που ένας νέος κανόνας κατέρριπτε το νομολογιακό δίκαιο. Κι αυτό συνέβαινε, γιατί υπήρχε μια σημαντική δυσκολία απόδειξης αυτών. Το γεγονός αυτό οφείλετο στο ότι ακολουθήθηκαν οι αυστηρές διαδικαστικές απαιτήσεις που έθετε το κοινοδίκαιο αναφορικά με την απόδειξη της εγκυρότητας του επικαλούμενου κανόνα του εκάστοτε τοπικού δικαίου. Πιο συγκεκριμένα, η υιοθέτηση σύνθετων διαδικαστικών κανόνων πιστώνεται, ως επί το πλείστον, στην θεσμοθέτηση το 1872 του «Ινδικού Νόμου περί Απόδειξης» (Indian Evidence Act)¹⁰⁶⁹.

Προκειμένου να τύχει εφαρμογής ένας κανόνας θα έπρεπε να αποδειχθεί ότι: «είναι πανάρχαιος, ομοιόμορφος, αμετάβλητος, συνεχής, συγκεκριμένος, περιβόητος, λογικός (ή αν μη τι άλλο μη παράλογος), ειρηνικός, υποχρεωτικός και να μην είναι ανήθικος ή αντίθετος με κανένα ρητό θέσπισμα...ή την δημόσια τάξη»¹⁰⁷⁰. Όσον αφορά την χρονική του ισχύ, εθεωρείτο ότι ο επικαλούμενος κανόνας θα έπρεπε να βρίσκεται σε ισχύ για τουλάχιστον τριάντα χρόνια, προκειμένου να αξιωθεί η εφαρμογή του¹⁰⁷¹.

Όλοι αυτοί οι κανόνες απόδειξης έκαναν εξαιρετικά δύσκολο στους διαδίκους να αποδείξουν την ύπαρξη κάποιου κανόνα που δικαιολογούσε την απόκλιση από τους

¹⁰⁶⁶ Βλ. Alan Gledhill, *The Influence of Common Law and Equity on Hindu Law since 1800*, 3 *The International and Comparative Law Quarterly* 1954, 576, 578.

¹⁰⁶⁷ Βλ. Donald R. Davis, *A Historical overview of Hindu Law* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 15, 26.

¹⁰⁶⁸ Βλ. Marc Galanter, *Law and Caste in Modern India*, 3 *Asian Survey* 1963, 544, 545.

¹⁰⁶⁹ Βλ. Alan Gledhill, *The Influence of Common Law and Equity on Hindu Law since 1800*, 3 *The International and Comparative Law Quarterly* 1954, 576, 577.

¹⁰⁷⁰ Pandurang Vaman Kane, *Hindu customs and modern law*, University of Bombay, Bombay, 1950, 44

¹⁰⁷¹ Βλ. Pandurang Vaman Kane, *Hindu customs and modern law*, University of Bombay, Bombay, 1950, 44.

κανόνες των νταρμασάστρας που περιέχονταν στο νομολογιακά διαμορφωμένο δίκαιο. Ακόμα και όταν κάποιο από τα μέρη κατάφερνε να αποδείξει ότι η ερμηνεία που δόθηκε σε κάποιο κανόνα των νταρμασάστρας επί συναφούς υπόθεσης ήταν λανθασμένη, η συζήτηση με τους δικάζοντες θα σταματούσε σύντομα με την επίκληση εκ μέρους τους λατινικών νομικών ρήσεων, που διασφάλιζαν το *status quo*, όπως εκείνη του *stare decisis* και του *communis error facit ius*¹⁰⁷². Φαίνεται, ως εκ τούτου, ότι στην πράξη λίγα ήταν τα πράγματα που άλλαξαν. Παρά την αναγνώριση των τοπικών δικαίων, συνέχισαν να εφαρμόζονται -αν και εμμέσως- οι κανόνες των νταρμασάστρας.

Η εδραίωση της αρχής του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων από κοινού με την θέσπιση πολύπλοκων κανόνων αποδείξεως οδήγησε στην δημιουργία ενός αυστηρά διαμορφωμένου νομολογιακού δικαίου. Τα δικαστήρια έγιναν αυτοαναφορικά. Δεν αποζητούσαν τόσο να βρουν και να εφαρμόσουν τον καταλληλότερο στην εκάστοτε διαφορά κανόνα του ινδουιστικού δικαίου όσο να διαμορφώσουν ένα σταθερό σώμα δικαίου. Ίσως είναι περιττό να λεχθεί ότι η αρχή του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων αποτελούσε μια πρακτική καθ' όλα ξένη στο ινδουιστικό δίκαιο. Δεν υπήρχε ποτέ η πεποίθηση στην ινδουιστική νομική παράδοση ότι οι αποφάσεις των δικαιοδοτικών οργάνων ήταν δεσμευτικές. Αντίθετα, βασική θέση του ινδουιστικού δικαίου είναι ότι τα καθήκοντα του καθενός προσδιορίζονταν με βάση τις δικές του υπαρξιακές συνθήκες.

ii. Νομοθετικές παρεμβάσεις των αποικιοκρατών

Η ανάληψη της εξουσίας από το Βρετανικό Στέμμα, πέραν της εδραίωσης της αρχής του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων, είχε ως αποτέλεσμα και την εντατικοποίηση των προσπαθειών έκδοσης νομοθετημάτων. Λόγω της δεδηλωμένης πολιτικής των αποικιοκρατών μη παρέμβασης επί των προσωπικών δικαίων, αποφασίστηκε να αποφύγουν, τουλάχιστον αρχικά, να επέμβουν επ' αυτών. Επιχειρήθηκε, έτσι, εν πρώτοις η έκδοση νομοθεσίας αναφορικά με ζητήματα που ενέπιπταν στο γενικό δίκαιο της ινδικής υποηπείρου.

Παρενθετικά, επισημαίνεται το παράδοξο ότι μια από τις πρώτες νομοθετικές παρεμβάσεις των αποικιοκρατών, όταν ακόμα η διακυβέρνηση της ινδικής χερσονήσου βρισκόταν στα χέρια της Βρετανικής Εταιρείας Ανατολικών Ινδιών, αφορούσε ένα ζήτημα, το οποίο ενέπιπτε στην κατηγορία των προσωπικών δικαίων · την πρακτική «σατί/σάτι» (*satee/sati*). Πρόκειται για την διαβόητη πρακτική καύσης των χηρών στην πυρά του νεκρού συζύγου τους. Η λέξη «σατί» υποδηλώνει, κυριολεκτικά, την «αγνή και ενάρετη γυναίκα». Σαν όρος, όμως, έχει στο πέρασμα των χρόνων συνδεθεί σε τέτοιο βαθμό με την συγκεκριμένη πρακτική που έχει καταλήξει να αναφέρεται πλέον σχεδόν αποκλειστικά στην περίπτωση μιας αφοσιωμένης συζύγου που σχεδιάζει

¹⁰⁷² Βλ. Ludo Rocher, *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012, 667.

την αιώνια και αδιάσπαστη συζυγική ένωση με τον άντρα της και μετά την ζωή και σαν απόδειξη τούτου καίει τον εαυτό της με το νεκρό σώμα του συζύγου της.

Οι Βρετανοί είχαν, άμα τη εμφανίσει τους στην ινδική χερσόνησο, αναστατωθεί με την ύπαρξη μιας τέτοιας πρακτικής. Παρόλα αυτά, δεδομένου ότι αποτελούσε ένα ζήτημα που ενέπιπτε στην σφαίρα των προσωπικών δικαίων, δίσταζαν επί μακρόν να παρέμβουν επ' αυτής. Σημειώνεται ότι είχε επιχειρηθεί η κατάργηση ή, αν μη τι άλλο, ο περιορισμός της και πριν από την άφιξη των Βρετανών στην χερσόνησο¹⁰⁷³. Τις προθέσεις τους διευκόλυναν οι αντιδράσεις κάποιων ινδουιστών αναφορικά με την συγκεκριμένη πρακτική. Πιο συγκεκριμένα, ο κοινωνικός αναμορφωτής, Raja Rammohan Roy, όντας συντετριμμένος από την απώλεια της νύφης του μετά την εκτέλεση εκ μέρους της των επιταγών που όριζε η συγκεκριμένη πρακτική, άσκησε πιέσεις στον τότε γενικό κυβερνήτη της Ινδίας, William Bentinck προκειμένου ο τελευταίος να προβεί στην ποινικοποίησή της. Πράγματι, στις 17 Δεκεμβρίου του 1829 εκδίδεται ο «Νόμος για την Ρύθμιση της Πρακτικής Σάτι» (Sati Regulation Act), ο οποίος κήρυττε την συγκεκριμένη πρακτική παράνομη. Η παράβαση δε αυτής επέσυρε την ποινή της ανθρωποκτονίας εκ προθέσεως¹⁰⁷⁴. Η εν λόγω πράξη εφαρμόστηκε την χρονιά αυτή στην Βεγγάλη, ενώ την επόμενη χρονιά επεκτάθηκε και στο Μαντράς και την Βομβάη¹⁰⁷⁵. Λίγα ήταν, ωστόσο, τα νομοθετήματα που τέθηκαν σε ισχύ κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης της ινδικής χερσονήσου από την Βρετανική Εταιρεία Ανατολικών Ινδιών.

Η κατ' εξοχήν περίοδος της νομοθετικής παραγωγής στην ινδική χερσόνησο ακολούθησε την ανάληψη της διακυβέρνησης αυτής από το Βρετανικό Στέμμα. Όπως αναφέρθηκε, οι πρώτες νομοθετικές ρυθμίσεις αφορούσαν ζητήματα που ενέπιπταν στο γενικό δίκαιο της ινδικής υποηπείρου. Το 1859 εκδόθηκε ο Κώδικας Πολιτικής Δικονομίας της Ινδίας και το 1860 εκδόθηκε ο Ποινικός Κώδικας της Ινδίας, ο οποίος τέθηκε σε ισχύ δύο χρόνια αργότερα και συνεχίζει να βρίσκεται σε ισχύ ακόμα και σήμερα. Επισημαίνεται ότι η σύνταξή του βασίστηκε στο προσχέδιο που είχε γραφεί πριν από είκοσι έξι χρόνια από την Πρώτη Επιτροπή Δικαίου, την προεδρία της οποία είχε ο Thomas Babington Macaulay¹⁰⁷⁶. Ένα χρόνο αργότερα, ακολουθεί η έκδοση του

¹⁰⁷³ Ο αυτοκράτορας Akbar, κατά την διάρκεια της βασιλείας του, είχε επιχειρήσει να την περιορίσει. Ενώ, είχε καταργηθεί στα εδάφη, που εκτεινόταν κατά μήκος της αυτοκρατορίας των Μαράτα (Marathas) (1674-1818 μ.Χ.), βλ. B. L. Grover, Alka Mehta, A New Look at Modern Indian History. From 1707 to the Modern Times, S. Chand and Company Limited, New Delhi, 2018, 126-127.

¹⁰⁷⁴ Παρατηρείται ότι η κατάργησή της συνέβαλε στην εισαγωγή εκκοσμηκευμένων νομικών εννοιών στο αποικιακό νομικό σύστημα, όπως η ανθρωποκτονία. Στον ινδικό Ποινικό Κώδικα, που εισήχθη αργότερα, περιεχόταν άρθρο που αναφερόταν στην «εθελούσια συναινετική ανθρωποκτονία» (voluntary homicide with consent), η οποία υπεδήλωνε επί της ουσίας την «εθελούσια θρησκευτική αυτοκτονία» (voluntary religious suicide), που προέβλεπε η συγκεκριμένη πρακτική, βλ. Geetanjali Srikantan, Towards New Conceptual Approaches in Legal History: Rethinking "Hindu Law" through Weber's Sociology of Religion στο: Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014, 101, 108.

¹⁰⁷⁵ Βλ. B. L. Grover, Alka Mehta, A New Look at Modern Indian History. From 1707 to the Modern Times, S. Chand and Company Limited, New Delhi, 2018, 127.

¹⁰⁷⁶ Βλ. Coel Kirkby, Henry Maine and the Re-Constitution of the British Empire, 75 The Modern Law Review 2012, 655, 661.

Κώδικα Ποινικής Δικονομίας. Καθοριστικής σημασίας ήταν η θέσπιση το 1872 του Ινδικού Νόμου περί Απόδειξης, ο οποίος εξακολουθεί να βρίσκεται σε ισχύ μέχρι και σήμερα. Η σπουδαιότητά του έγκειται στο γεγονός ότι με την έκδοσή του καθιερώθηκε ένα ενιαίο σύστημα απόδειξης για όλους του Ινδούς. Μέχρι την θέση του σε ισχύ, εφαρμόζονταν οι κανόνες απόδειξης κάθε επιμέρους τοπικού δικαίου ανάλογα με το εφαρμοστέο στην εκάστοτε διαφορά δίκαιο. Έως το 1882, υπήρχε μια σχεδόν ολοκληρωτική κωδικοποίηση των τομέων του εμπορικού, ποινικού και δικονομικού δικαίου. Τα προσωπικά δίκαια είχαν, εν πολλοίς, εξαιρεθεί έως τότε από νομοθετικές παρεμβάσεις. Δεν θα αργούσε η ώρα, μολαταύτα, που θα αποφασιζόταν η άρση αυτής της εξαίρεσης.

Από την αυγή του νέου αιώνα, αρχίζουν να επιχειρούνται νομοθετικές παρεμβάσεις και στον χώρο των προσωπικών δικαίων. Το 1928 θεσπίζεται ο «Νόμος περί Κληρονομίας των Ινδουιστών (Αφαίρεση των Ανικανοτήτων)» [Hindu Inheritance (Removal of Disabilities) Act]. Το 1929 ακολουθεί η θέσπιση του «Νόμου περί του Περιορισμού των Γάμων μεταξύ Παιδιών» (Child Marriage Restraint Act). Στον νόμο αυτόν προβλέφθηκε ελάχιστη επιτρεπτή ηλικία για την τέλεση γάμου. Για τα αγόρια, η ηλικία αυτή ήταν τα 18 έτη και για τα κορίτσια, τα 14 έτη. Παρόλο που ο νομοθέτης δεν προέβλεψε την ακύρωση των γάμων που τελούνταν από άτομα μικρότερης από την επιτρεπομένη ηλικία, επέβαλε ποινικές κυρώσεις σε περίπτωση παραβίασης των όσων όριζε ο νόμος προκειμένου να διασφαλίσει την εφαρμογή του. Σημειώνεται ότι παρά ταύτα ο νόμος αυτός, ο οποίος ήταν ευρύτερα γνωστός ως «Sharda Act», από το όνομα του εισηγητή του Rai Sahib Harbilas Sharda, δεν έτυχε εφαρμογής.

Μεταξύ των θεμάτων που ήθελαν να ρυθμίσουν νομοθετικά οι Βρετανοί ήταν και η θέση των γυναικών, την οποία έβλεπαν ιδιαίτερα υποβαθμισμένη. Ειδικής μνείας χρήζει η θέσπιση των εξής νομοθετημάτων: ο «Νόμος για τα Δικαιώματα των Ινδουιστριών Γυναικών στην Περιουσία» (Hindu Women's Rights to Property Act) του 1937 και ο «Νόμος περί του Δικαιώματος των Ινδουιστριών Παντρεμένων Γυναικών σε Χωριστή Διαμονή και Διατροφή» (Hindu Married Women's Right to Separate Residence and Maintenance Act) του 1946. Δυνάμει του πρώτου νόμου, δόθηκε η δυνατότητα στις ινδουίστριες γυναίκες που είχαν χηρεύσει να λάβουν μέρος της κληρονομίας του συζύγου τους, εφόσον βέβαια δεν υπήρχε διαθήκη που να ορίζει κάτι διαφορετικό. Προβλεπόταν μάλιστα, ότι το μερίδιό τους επί της κληρονομίας ήταν ίσο με εκείνο των υιών τους. Ο δεύτερος νόμος έδωσε την δυνατότητα στις ινδουίστριες γυναίκες να αξιώσουν το δικαίωμά τους σε ξεχωριστή διαμονή και διατροφή, εάν και εφόσον συνέτρεχαν ορισμένες περιστάσεις. Πιο συγκεκριμένα, ορίστηκε ότι τα δικαιώματα αυτά μπορούσε να τα αξιώσει μια γυναίκα στις εξής περιπτώσεις: α. εάν ο σύζυγός της είχε παντρευτεί άλλη γυναίκα, β. εάν είχε εξωσυζυγική σχέση, γ. εάν την είχε εγκαταλείψει, δ. εάν την κακομεταχειριζόταν, ή ε. εάν έπασχε από κάποια μεταδοτική ασθένεια, για την οποία δεν ήταν η ίδια υπεύθυνη.

Πέραν από τον χώρο των προσωπικών δικαίων τέλος, δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί από την συγκεκριμένη ενότητα, η αναφορά στην θέσπιση κατά την διάρκεια εκείνων

των ετών ενός εξαιρετικά αμφιλεγόμενου νομοθετήματος, του «Νόμου για την Άμυνα της Ινδίας» (The Defense of India Act). Ο «Νόμος για την Άμυνα της Ινδίας», ο οποίος τέθηκε σε ισχύ στις 19 Μαρτίου του 1915, προβλέφθηκε, εξ αρχής, ότι θα είχε προσωρινό χαρακτήρα. Ειδικότερα, θα βρισκόταν σε ισχύ κατά την διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και για έξι μήνες μετά το πέρας αυτού για την «δημόσια ασφάλεια» και την «στήριξη της βρετανικής Ινδίας». Στόχος της θέσπισής του ήταν, επί της ουσίας, η καταστολή του ινδικού εθνικισμού κατά την διάρκεια του πολέμου, ο οποίος θα μπορούσε να δημιουργήσει περαιτέρω προβλήματα στους Βρετανούς. Με τον εν λόγω νόμο, κατέστη παράνομη κάθε επικοινωνία με τις αντίπαλες της Αγγλίας δυνάμεις καθώς και οποιαδήποτε πράξη εθεωρείτο υπονομευτική προς τις δράσεις αυτής. Σ' αυτόν προβλέφθηκε η ίδρυση ενός ειδικού δικαστηρίου, στο οποίο θα εκδικάζονταν όλες οι σχετικές με τον συγκεκριμένο νόμο προσβολές. Ενώ, δεν ορίστηκε δυνατότητα έφεσης επί των αποφάσεων του δικαστηρίου αυτού. Ο νόμος νομιμοποιούσε πρακτικές, όπως την προληπτική, αόριστης διάρκειας κράτηση καθώς και την κάθειρξη άνευ δίκης, με την αιτιολογία ότι αποτελούσαν μέτρα ανάγκης.

Στις 10 Δεκεμβρίου του 1917, η κυβέρνηση της Ινδίας προβαίνει στην σύσταση μιας επιτροπής, επικεφαλής της οποίας ήταν ο δικαστής Sidney Arthur Taylor Rowlatt, στην οποία ανατέθηκε η εξέταση του αδικήματος που ορίστηκε ως «εγκληματικές συνωμοσίες που συνδέονταν με επαναστατικές κινήσεις στην Ινδία». Η αναφορά που κατέθεσε η επιτροπή, στην οποία αναγράφονταν τα ονόματα όλων των θεωρούμενων ως επαναστατικών οργανώσεων της Ινδίας, κατέληγε στην αναγκαιότητα θέσπισης νομοθεσίας, η οποία θα προέβλεπε την διατήρηση των όσων όριζε ο Νόμος για την Άμυνα της Ινδίας¹⁰⁷⁷. Όπερ και εγένετο. Στις 21 Μαρτίου του 1919 εκδίδεται ο «Νόμος περί Αναρχικών και Επαναστατικών Εγκλημάτων» (Anarchical and Revolutionary Crimes Act), στον οποίο διατηρήθηκαν μεν οι προβλέψεις του προγενέστερου σχετικού νόμου αλλά προτάθηκαν και νέες, ακόμη πιο σκληρές. Προβλεπόταν, επί παραδείγματι, η δυνατότητα σύλληψης ακόμα και χωρίς ένταλμα. Δεν παρεχόταν στους κατηγορούμενους δυνατότητα πληροφόρησης περί των στοιχείων των κατηγοριών τους. Ο νόμος αυτός, ο οποίος είναι ευρύτερα γνωστός ως «Black Act» ή «Rowlatt Act», δέχτηκε πολλές κριτικές και δημιούργησε έναν άνευ προηγουμένου κοινωνικό αναβρασμό. Θεωρείται, μάλιστα, ότι ήταν εκείνος, ο οποίος πυροδότησε τον αγώνα ανεξαρτησίας από την πλευρά του Gandhi από το 1920 και έπειτα.

Δηλωτικό της πρόσληψης των εν λόγω νομοθετημάτων είναι το ποίημα «Ekushe ain», ήτοι «ο Κανόνας του Είκοσι Ένα» του ποιητή και συγγραφέα, από την πόλη του σημερινού Μπανγκλαντές, Kishoreganj, Sukumar Ray, στο οποίο αναφέρεται¹⁰⁷⁸:

¹⁰⁷⁷ Βλ. People's Union for Civil Liberties, *The Black Laws*, 1984, στο: *Violation of Democratic Rights in India* (Akshayakumar Ramanlal Desai, ed.), τόμος I, Bombay Popular Prakashan, Bombay, 1986, 125, 126.

¹⁰⁷⁸ Παρατίθεται στο: Emily K. Bloch, *Questions of Identity in the Nonsense Literature of Sukumar Ray* στο: *Identities. Local and Global* (Kailash C. Baral, Prafulla C. Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003, 249, 264-265.

Στην γη του θεού Σίβα,
Οι Κανόνες και οι κανονισμοί είναι
πολύ επικίνδυνοι!
Εάν κάποιος γλιστρήσει,
ένας φρουρός έρχεται και τους συλλαμβάνει
Θα πρέπει να πάνε σε δίκη
ενώπιον δικαστή-
Το πρόστιμο είναι 21 τάκας.
Εκεί, μέχρι τις έξι το απόγευμα,
Θα πρέπει να έχεις ένα κουπόνι για να φτερνιστείς-
Εάν φτερνιστείς χωρίς κουπόνι,
Έρχεται ένας αστυνομικός
κουνώντας δόσεις καπνού
Και σε χτυπάει στην πλάτη
με γδούπο-
Θα πρέπει να πάρεις αρκετό καπνό
για να φτερνιστείς 21 φορές.
Εάν έχεις ένα δόντι που κουνιέται,
Χρεώνεσαι 4 τάκας,
Εάν αφήνεις μουστάκι,
Θέλουν φόρο 100 άνας,-
Χτυπώντας την πλάτη σου
και σπρώχνοντας τον ώμο σου,
σε αναγκάζουν να κάνεις 21 χαιρετισμούς.
Εάν κινείσαι πέρα-δώθε κοιτώντας
Από αυτή την μεριά, από εκείνη την μεριά,
δεξιά και αριστερά,
Τα νέα ταξιδεύουν γρήγορα
στον βασιλιά,
Ο στρατός πετάγεται,
Θα πρέπει να σταθείς ιδρωμένος
στον μεσημεριανό ήλιο
Και να πιείς 21 κουτάλες νερού.
Όλοι εκείνοι οι άνθρωποι που γράφουν ποιήματα,
Κρατούνται σε κελιά,
Αναγκασμένοι να ακούν
τους διάφορους τόνους
Των 100 Oriyans να απαγγέλουν
την προπαίδεια,
Ενώ κρατούν
τα λογιστικά βιβλία του παντοπόλη-
Θα πρέπει να λογαριάσουν 21 σελίδες.
Εάν κάποιος, ξαφνικά τα μεσάνυχτα,
Ροχαλίσει μέσα στον βαθύ ύπνο του,

In Lord Siva's own land,
Rules and regulations are
very dangerous!
If someone slips,
a guard comes and arrests them
They have to go to trial
in front of a judge-
The fine is 21 takas.
There, until six in the evening,
You must have a ticket to sneeze-
If you sneeze without a ticket,
A policeman comes
shaking doses of snuff
And hits you on the back
with a thud-
You must take enough snuff
to sneeze 21 times.
If you have a loose tooth,
You are charged 4 takas,
If you are growing a mustache,
They want 100 annas tax,-
Poking your back
and pushing your shoulder,
they make you do 21 salaams.
If you move about looking
This way, that way,
right and left,
The news travels quickly
to the king,
The army jumps up,
You must stand sweating
in the midday sun
And drink 21 ladles of water.
All those people writing verses,
They are held in cages,
Forced to listen
to the various tones
Of 100 Oriyans reciting
multiplication tables,
While holding up
grocers' ledgers-
They must calculate 21 pages.
If someone, suddenly at midnight,
Snores in deep sleep,

Τα κεφάλια τους αμέσως
αλείφονται
Με σβουνιές
ανακατεμένες με χυμό bael.
Θα πρέπει να στριφογυρίσουν 21 φορές-
Και κρατούνται κρεμασμένοι
για 21 ώρες.

Their heads are immediately
rubbed
With cowdung
mixed with bel juice.
They must twirl around 21 times-
And are held hanging
for 21 hours.

Το ποίημα αυτό, το οποίο δημοσιεύθηκε από τον Sukumar Ray στο περιοδικό Sandesh, το 1922, θεωρήθηκε ότι απετέλεσε την κριτική του προς τα ανωτέρω νομοθετήματα. Πράγματι, σ' αυτό αποτυπώνονται μ' έναν παραστατικό τρόπο από την μία πλευρά οι αυθαιρεσίες των Βρετανών, και από την άλλη πλευρά η καταπίεση που υπέστησαν οι κάτοικοι της ινδικής χερσονήσου¹⁰⁷⁹, ως θλιβερά αποτελέσματα των εν λόγω νομοθετημάτων. Ο τίτλος του: «ο Κανόνας του Είκοσι Ένα» αναφέρεται στο γενικότερο πολιτικό κλίμα που είχε κορυφωθεί την χρονιά εκείνη μετά την υιοθέτηση των πράξεων αυτών.

Παρόλο που οι Βρετανοί διακήρυξαν ότι σεβόμενοι την δικαιοκρίτη διαφορετικότητα θα διατηρούσαν και θα εφήρμοζαν τις προβλέψεις του ινδουιστικού δικαίου σε συγκεκριμένα έστω ζητήματα, γίνεται εκ των ως άνω αναφερόμενων φανερό, ότι το ινδουιστικό δίκαιο, το οποίο εφήρμοζαν στα δικαστήριά τους στις διαφορές μεταξύ ινδουιστών ήταν αρκετά διαφορετικό από αυτό που εφαρμοζόταν από τους παραδοσιακούς δικαιοδοτικούς θεσμούς των τελευταίων.

Προτάσσοντας την επιθυμία τους να ελέγξουν το ινδουιστικό δίκαιο, οι Βρετανοί προέβησαν σε μια σειρά παραμορφώσεων αυτού -μέσω του ελέγχου των pundits, των συνθέσεων/μεταφράσεων ινδουιστικών κειμένων, της υιοθέτησης της αρχής του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων και τέλος, μέσω της έκδοσης νομοθεσίας επ' αυτού-, οι οποίες ήταν βασισμένες στις δικές τους περι δικαίου αντιλήψεις.

Κατά την διάρκεια της βρετανικής αποικιοκρατίας, το εφαρμοζόμενο στα αποικιακά δικαστήρια ινδουιστικό δίκαιο πλησίασε το αγγλικό δίκαιο, στον βαθμό που δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί αυτό ως «αμιγές» ινδουιστικό δίκαιο. Θα ήταν ορθότερο να λεχθεί ότι επρόκειτο περί «αγγλο-ινδουιστικού δικαίου» (anglo-hindu law), μιας παρωδίας του (προ)/(συν)υπάρχοντος ινδουιστικού δικαίου¹⁰⁸⁰. Δεν επιδέχεται πλέον αμφισβήτηση το γεγονός ότι το «ινδουιστικό δίκαιο» που εφήρμοζαν τα δικαστήρια

¹⁰⁷⁹ Βλ. Emily K. Bloch, Questions of Identity in the Nonsense Literature of Sukumar Ray στο: Identities. Local and Global (Kailash C. Baral, Prafulla C. Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003, 249, 264-265.

¹⁰⁸⁰ Βλ. John Duncan Martin Derrett, The Death of a Marriage Law. Epitaph for the Rishis, Vikas, New Delhi, 1978, xii.

δεν ήταν παρά ένα αποικιακό κατασκεύασμα, ένα νομικό υβρίδιο¹⁰⁸¹. Ο Derrett μάλιστα έχει χαρακτηρίσει ως «αποκρουστική» την υβριδικότητα του αγγλο-ινδουιστικού δικαίου¹⁰⁸². Οι αποικιοκράτες αναμόρφωσαν το ινδουιστικό δίκαιο σε τέτοια έκταση που θα μπορούσε να λεχθεί ότι το ξαναέγραψαν. Ταυτόχρονα, όμως, για ευνόητους λόγους θέλησαν να διατηρήσουν την ονομασία του¹⁰⁸³.

Φαίνεται ότι στην πράξη η δικαιοσύνη τους πολιτική βρισκόταν σε άμεση αντίφαση με την διακηρυγμένη τους πολιτική περί εφαρμογής αυτόχθονου δικαίου στους αυτόχθονες¹⁰⁸⁴. Το επίσημο αποικιακό νομικό σύστημα, ωστόσο, αποτελούσε μόνο ένα μέρος του δικαιοκού χάρτη της ινδικής χερσονήσου κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας, και ίσως όχι το σημαντικότερο.

III. Ο ρόλος των panchayats κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας

Δεν είναι μόνο ότι τα συμβούλια των καστών και εκείνα των χωριών διατηρήθηκαν καθόλη την διάρκεια της αποικιοκρατίας αλλά εξακολούθησαν να αποτελούν και τον κύριο τόπο επίλυσης των διαφορών που αφορούσαν τους επονομαζόμενους «ινδουιστές»¹⁰⁸⁵. Το γεγονός αυτό αποδίδεται σε λόγους που αφορούσαν τόσο τους αποίκους όσο και τους αποικιοκρατούμενους.

Η τεράστια έκταση της ινδικής χερσονήσου σε συνδυασμό με την έλλειψη πόρων των αποικιοκρατών καθιστούσαν αδύνατο τον έλεγχο της δικαιοσύνης σε όλα τα μήκη και πλάτη αυτής. Δεδομένου ότι αυτό που απασχολούσε άμεσα τους Βρετανούς ήταν η διατήρηση της τάξης στα μεγάλα εμπορικά τους κέντρα, οι δικαιοκτικές τους δραστηριότητες ήταν επικεντρωμένες κυρίως σ' αυτά¹⁰⁸⁶. Μπορεί στο πέρασμα των χρόνων, να ιδρύθηκαν δικαστήρια και στις περιφέρειες αλλά ακόμα και αυτά ήταν δύσκολα προσβάσιμα στους ανθρώπους.

Η ύπαρξη δικαστηρίων ήταν ασφαλώς ένα σημαντικό ζήτημα. Ένα άλλο, όμως, πιο σημαντικό ήταν η αποδοχή τους από εκείνους στους οποίους απευθύνονταν. Παρότι, όπως αναφέρθηκε, τα αποικιακά δικαστήρια διακήρυτταν ότι εφήρμοζαν τους κανόνες του ινδουιστικού δικαίου, στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο δεν συνέβαινε. Το

¹⁰⁸¹ Βλ. Richard H. Davis, *Temples, deities and the law στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 195, 205.

¹⁰⁸² Βλ. John Duncan Martin Derrett, *Religion, law and the state in India*, Faber and Faber, London, 1968, 298.

¹⁰⁸³ Βλ. Archana Parashar, *Religious Personal laws as non-state laws: implications for gender justice*, 45 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 5, 6.

¹⁰⁸⁴ Βλ. Ludo Rocher, *Studies in Hindu law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 32.

¹⁰⁸⁵ Βλ. Rosane Rocher, *The Creation of Anglo-Hindu Law στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 78, 88, Lloyd I. Rudolph, Susanne Hoeber Rudolph, *Barristers and Brahmins in India: Legal Cultures and Social Change*, 8 *Comparative Studies in Society and History* 1965, 24, 40.

¹⁰⁸⁶ Βλ. George Mathew, *Status of Panchayati Raj in the States of India*, 1994, Institute of Social Science, Concept Publishing Company, New Delhi, 1995, 2.

εφαρμοστέο σ' αυτά δίκαιο ήταν πολύ διαφορετικό από τα δικάιά τους. Αποτέλεσμα τούτου ήταν, αντί για όργανα απονομής δικαιοσύνης, να θεωρούνται ως «αληθινές μηχανές καταπίεσης»¹⁰⁸⁷, που επεδίωκαν να τους επιβάλλουν άλλους από τους δικούς τους τρόπους συμπεριφοράς. Δεν προκαλεί, συνεπώς, εντύπωση το γεγονός ότι οι αποικιοκρατούμενοι επεδίωκαν με κάθε δυνατό τρόπο να «δραπετεύσουν» από το αποικιακό δικαστικό σύστημα.

Οι ως άνω λόγοι εξηγούν γιατί η εισαγωγή νέων δικαιοδοτικών θεσμών δεν ήταν αρκετή για να απομακρύνει τους ινδουιστές από τους δικούς τους δικαιοδοτικούς θεσμούς, τα συμβούλια των καστών και εκείνα των χωριών. Σε εκείνα τα μέρη της ινδικής χερσονήσου, μάλιστα, που εδιοικούντο από Ινδούς βασιλείς, διατηρήθηκε και η αρμοδιότητα του βασιλιά ως επόπτη των συμβουλίων έως και την ανεξαρτητοποίηση¹⁰⁸⁸.

Γ. Το δίκαιο της Ινδίας από την ανεξαρτητοποίησή της και έπειτα. Η επιρροή του ινδουιστικού δικαίου

Η -πλέον αποκαλούμενη- Ινδία απέκτησε την ανεξαρτησία της τα ξημερώματα της 14ης προς την 15η Αυγούστου του 1947. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του Jawaharlal Nehru¹⁰⁸⁹, του πρώτου της πρωθυπουργού, ο οποίος είχε αναφέρει την παραμονή της ανεξαρτησίας στην συντακτική συνέλευση: «Πριν από πολλά χρόνια δώσαμε ένα ραντεβού με το πεπρωμένο, και τώρα έρχεται ο καιρός που θα μπορούσαμε να ξεπληρώσουμε την υπόσχεσή μας... . Μόλις η ώρα δείξει δώδεκα τα μεσάνυχτα και όταν ο κόσμος θα κοιμάται, η Ινδία θα επανέλθει στην ζωή και την ελευθερία. Έρχεται μια στιγμή, η οποία δεν έρχεται παρά σπάνια στην ιστορία, όταν βγαίνουμε έξω από το παλιό στο νέο, όταν μια εποχή τελειώνει, και όταν το πνεύμα ενός έθνους, επί μακρόν καταπιεσμένου, βρίσκει έκφραση»¹⁰⁹⁰.

Η διαμόρφωση του σύγχρονου ινδικού κράτους οφείλεται πέραν από την απομάκρυνση των Βρετανών και σε ένα άλλο γεγονός που την συνόδευσε: στον διαμελισμό της ινδικής υποηπείρου μεταξύ της Ινδίας και του Πακιστάν¹⁰⁹¹. Οι λόγοι του διαμελισμού

¹⁰⁸⁷ Asok Kumar Mukherjee, *The Nyaya Panchayat in West Bengal*, 25 *The Indian Journal of Political Science* 1964, 357, 359

¹⁰⁸⁸ Βλ. Arthur M. T. Jackson, *Note on the History of the Caste System*, 3 *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1907, 509, 509επ..

¹⁰⁸⁹ Η ανάδειξη του Jawaharlal Nehru ως προέδρου του ινδικού Εθνικού Κογκρέσου το 1929 θεωρήθηκε καθοριστική για τις μετέπειτα εξελίξεις. Η ολοκλήρωση των σπουδών του στο Trinity College του Cambridge και της εκπαίδευσής του στο Inner Temple τον είχαν οπλίσει με μια αυτοπεποίθηση που του επέτρεπε να μιλάει ανοιχτά και να συγκρούεται, αν αυτό χρειαζόταν, με τους Βρετανούς αξιωματούχους.

¹⁰⁹⁰ Παρατίθεται στο: Stanley Wolpert, *India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 199.

¹⁰⁹¹ Ο διαμελισμός της ινδικής υποηπείρου, από την οποία προέκυψαν τα ανεξάρτητα κράτη της Ινδίας και του Πακιστάν, έλαβε χώρα σύμφωνα με το σχέδιο του Mountbatten, το οποίο ανακοινώθηκε την 3^η Ιουνίου του 1947. Ο Louis Francis Albert Victor Mountbatten είχε σταλεί στην Ινδία από τον ξάδελφό του, βασιλιά της Αγγλίας, Γεώργιο ΣΤ' για να ρυθμίσει τα της αποχώρησης των Βρετανών από την ινδική χερσόνησο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Σημειώνεται ότι ο ίδιος δεν ήταν ιδιαίτερα προσηλωμένος στην απαιτητική αποστολή που του ανετέθη, καθώς προτεραιότητά του ήταν η όσο το

ήταν κυρίως θρησκευτικοί · οι μουσουλμάνοι που βρίσκονταν στην ινδική χερσόνησο ως μειοψηφία υποστήριξαν ότι θα καταπιέζονταν από τους ινδουιστές με την δημιουργία ενός κράτους. Αιτήθηκαν έτσι, την δημιουργία δύο επιμέρους κρατών. Όπερ και εγένετο. Δημιουργήθηκε έτσι, το κράτος της Ινδίας και εκείνο του Πακιστάν. Οι μουσουλμάνοι της ινδικής χερσονήσου θα μετέβαιναν στο Πακιστάν, ενώ οι ινδουιστές θα παρέμεναν στην Ινδία. Η διαδικασία δεν ήταν ασφαλώς εύκολη. Μέχρι και σήμερα δε, οι σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών είναι τεταμένες με την περιοχή του Κασμίρ να αποτελεί μόνιμη εστία εντάσεων.

Κατά την ανεξαρτητοποίησή της, η Ινδία απετελείτο από δύο «κατηγορίες» εδαφών. Η μία συνίστατο από τα εδάφη των άνω των πεντακοσίων ινδικών κρατιδίων, τα οποία βρίσκονταν υπό την διακυβέρνηση Ινδών βασιλέων, ενώ η άλλη από εδάφη, τα οποία βρίσκονταν υπό τον άμεσο έλεγχο του Βρετανικού Στέμματος. Η ενσωμάτωση των πρώτων στα δεύτερα ήταν ένα από τα πιο δυσχερή ζητήματα που είχε να αντιμετωπίσει το νεοσύστατο ινδικό κράτος μετά την ανεξαρτητοποίησή του. Παρά ταύτα, χάρη στην καθοριστική συμβολή του αναπληρωτή πρωθυπουργού, Sardar Vallabhbhai Patel έλαβε χώρα μέσα σε λιγότερο από δύομιση χρόνια.

Μεταξύ των ζητημάτων που κλήθηκε να αντιμετωπίσει η ηγεσία της ανεξάρτητης πλέον Ινδίας ήταν εκείνο του δρόμου που θα ακολουθούσε σχετικά με το δίκαιό της. Δύο διαφορετικές απόψεις εκφράστηκαν: εκείνη του εκσυγχρονισμού του δικαίου της σε συμφωνία με τα δυτικά πρότυπα που είχαν θέσει σ' αυτήν οι Βρετανοί αποικιοκράτες και εκείνη της επιστροφής στα προϋπάρχοντα αυτόχθονα δίκαια. Ο δρόμος που τελικά θα ακολουθείτο αποφασίστηκε από την ινδική ελίτ, η οποία είχε κερδίσει τον αγώνα της ανεξαρτησίας και είχε αναλάβει πλέον τα ηνία της χώρας.

Πριν την μελέτη των δικαιοκών αλλαγών που επισυνέβησαν, καίρια είναι η μελέτη αυτών των διαφορετικών δυνάμεων που αναπτύχθηκαν, καθώς μέσω αυτής θα

δυνατόν πιο άμεση διευθέτηση των ζητημάτων, τα οποία έπρεπε να λύσει, προκειμένου να επιστρέψει το ταχύτερο δυνατόν στην Αγγλία. Επισημαίνεται δε, ότι άσκησε πίεση στον διορισμένο για τον καθορισμό των συνόρων επίτροπο, Cyril Radcliffe προκειμένου να προβεί σε προσαρμογές υπέρ της Ινδίας, όταν θα έθετε το σύνορο στην περιοχή του Punjab. Ο Cyril Radcliffe, χωρίς να έχει κάποια γνώση των περιοχών, το μέλλον των κατοίκων των οποίων καλούνταν να καθορίσει, ακολούθησε το πρόσταγμα του Mountbatten κατά τον ορισμό των συνόρων, βλ. Roderick MacFarquhar, *India the Imprint of Empire* στο: *India. A Mosaic* (Robert B. Silvers, Barbara Epstein, eds.), *The New York Review of Books*, New York, 2000, 149, 157-158. Δεν είναι λίγες οι φορές που ο διαμελισμός της Ινδίας από το Πακιστάν αποσιωπείται στις αναφορικά με την ανεξαρτησία αφηγήσεις. Όπως έχει λεχθεί: «οι Ινδοί διανοούμενοι τείνουν να διακηρύσσουν την ιστορία του αγώνα για την ανεξαρτησία από το να αναλύουν τις αγωνίες της διχοτόμησης (της χερσονήσου)...η εθνικιστική μας ιστοριογραφία, η δημοσιογραφία, και η παραγωγή ταινιών έχουν την τάση να παράγουν κάτι που θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια συλλογική αμνησία», βλ. Gyanendra Pandey, *In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today*, 37 *Representations* (Special Issue: *Imperial Fantasies and Postcolonial Histories*) 1992, 27, 31-33. Η σιωπή και η μέσω αυτής διαμόρφωση μιας «συλλογικής αμνησίας» ήταν και είναι ενδεχομένως ένας τρόπος να ξεκινήσουν την ζωή τους από την αρχή καλύπτοντας την πικρία τους για τα όσα τους συνέβησαν. Όπως έχει αναφερθεί: «ήταν ένα μέσο που τους επέτρεπε την αποκατάσταση της κοινοτικής τους ζωής, της διαπροσωπικής εμπιστοσύνης και του οικείου σ' αυτούς ηθικού κόσμου», βλ. Ashis Nandy, *Too painful for Words?*, *The Sunday Times of India Review*, 20 Ιουλίου 1997, 1, 1επ..

«φωτιστεί» καλύτερα και ο δρόμος που τελικά επελέγη. Οι δύο τάσεις θα αναλυθούν λαμβάνοντας ως παράδειγμα για κάθε μία εξ αυτών τις απόψεις των κύριων υποστηρικτών τους · του Bhimrao R. Ambedkar και του Mohandas K. Gandhi, οι οποίες είχαν εκφραστεί ήδη πριν από την ανεξαρτησία.

α. Δικαιικός εκσυγχρονισμός ή επιστροφή στην αυτόχθονη δικαιοκή πρακτική; Το δίλημμα που ετέθη στον χώρο του δικαίου στην Ινδία μέσα από την οπτική του Bhimrao Ramji Ambedkar και του Mohandas Karamchand Gandhi

Ορισμένοι σύγχρονοι ερευνητές βασιζόμενοι σε μια εκ των υστέρων ανάγνωση της πορείας τους και διαπνεόμενοι από μια διάθεση συμφιλίωσης των προσωπικοτήτων τους λόγω των αγώνων που και οι δύο έδωσαν για την ανεξαρτησία, σπεύδουν να επισημάνουν ομοιότητες στις θέσεις τους¹⁰⁹². Παρά την ομοιογένεια του σκοπού που υπηρέτησαν, στην πραγματικότητα επρόκειτο για δύο προσωπικότητες, οι οποίες οραματίζονταν με εντελώς διαφορετικό τρόπο το μέλλον της Ινδίας από την ανεξαρτητοποίησή της και έπειτα.

Ο Bhimrao Ramji Ambedkar γεννήθηκε στις 14 Απριλίου του 1891 στην περιοχή, Mhow της περιφέρειας, Madhya Pradesh. Ήταν το δέκατο τέταρτο παιδί του Ramji Sakpal και της Bhimabai. Ανήκε σε μια φτωχή κάστα, τους Μαχάρ (Mahar), την μεγαλύτερη κάστα ανέγγιχτων σε όλη την Maharashtra, από την περιοχή Konkan της οποίας προερχόταν η οικογένειά του¹⁰⁹³. Παρότι γεννήθηκε ανάμεσα στους ανέγγιχτους, μια τάξη, η οποία είναι γνωστή για τους κοινωνικούς περιορισμούς και την άρνηση βασικών δικαιωμάτων που υφίστατο, κατάφερε να λάβει μια εξαιρετική εκπαίδευση και να γίνει ένας από τους σπουδαιότερους εθνικούς ηγέτες της Ινδίας. Αντιπροσώπευε όχι μόνο έναν εθνικισμό που προσπαθούσε να κερδίσει την μάχη για την πολιτική ανεξαρτησία αλλά έναν που οραματιζόταν ταυτόχρονα την δημιουργία ενός έθνους στο οποίο θα κυριαρχούσε η κοινωνική ισότητα και η πολιτιστική ένταξη.

Το 1897 μετακομίζει με την οικογένειά του στην Βομβάη και γίνεται δεκτός στο σχολείο Elphinstone. Σημειώνεται ότι ήταν ο πρώτος ανέγγιχτος που φοίτησε στο

¹⁰⁹² Ο Ramachandra Guha γράφει: «Ενώ κατά την διάρκεια της ζωής τους ο Gandhi και ο Ambedkar ήταν πολιτικοί αντίπαλοι, τώρα, δεκαετίες μετά τον θάνατό τους, είναι πιθανόν κανείς να δει την συνεισφορά του καθενός ως συμπληρωματική με εκείνη του άλλου... Η ιστορία της χειραφέτησης των ανέγγιχτων είναι ανολοκλήρωτη και στο μεγαλύτερο της μέρος άγραφη. Θα πρέπει να βρει και πράγματι θα βρει χώρο για πολλούς ήρωες. Ο Ambedkar και ο Gandhi θα ήταν μια καλή επιλογή για την αρχή», βλ. Ramachandra Guha, Gandhi's Ambedkar στο: Indian Political Thought: A Reader (Aakash Singh, Silika Mohapatra, eds.) Routledge, London, 2010, 33, 38. Όμοια είναι και η προσέγγιση του Thomas Pantham, ο οποίος δηλώνει απερίφραστα ότι σκοπός του είναι να γεφυρώσει τις διαφορές που χωρίζουν αυτές τις δύο προσωπικότητες και καλεί και το κοινό του να ακολουθήσει την προτροπή του. Έχει αναφέρει σχετικά, ότι αυτή η προσπάθεια γεφύρωσης απαιτεί μια τέτοια «ερμηνευτική κατανόηση, εκ μέρους μας, η οποία θα αντιλαμβάνεται την δημιουργία της περίπλοκης πολιτικής μας κληρονομιάς ως αποτέλεσμα των αλληλοεξαρτώμενων και, αδιαφιλονίκητα, συμπληρωματικών και συμβατών χειραφετημένων παρεμβάσεων του Gandhi, του Ambedkar, καθώς και άλλων στοχαστικών ηγετών της Κίνησης Ελευθερίας μας», βλ. Thomas Pantham, Against Untouchability: The Discourses of Gandhi and Ambedkar στο: Humiliation. Claims and Context (Gopal Guru, ed.), Oxford University Press, New Delhi, 2009, 179, 180.

¹⁰⁹³ Βλ. Kurukundi Raghavendra Rao, Babasaheb Ambedkar, Sahitya Akademi, Delhi, 2003, 2.

συγκεκριμένο σχολείο. Στην συνέχεια, φοιτά οικονομικά και πολιτικές επιστήμες στο Κολλέγιο Elphinstone, το οποίο ήταν σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο της Βομβάης. Το 1912 ολοκληρώνει τις προπτυχιακές του σπουδές και έναν χρόνο αργότερα μεταβαίνει για μεταπτυχιακές σπουδές στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, έχοντας κερδίσει την υποτροφία του κράτους του Baroda. Το 1916 ξεκινά την εκπόνηση της διδακτορικής του διατριβής στην Σχολή Οικονομικών του Πανεπιστημίου του Λονδίνου (London School of Economics), ενώ ταυτόχρονα γράφεται στο Gray' s Inn για την δικηγορική του εκπαίδευση. Ωστόσο, ένα χρόνο αργότερα αναγκάζεται να επιστρέψει στην πατρίδα του καθώς είχε λήξει ο χρόνος της υποτροφίας του και έπρεπε αμέσως να αναλάβει την υπηρεσία που θα οριζόταν για εκείνον, όπως οι όροι της υποτροφίας του προέβλεπαν. Προσελήφθη αμέσως ως στρατιωτικός γραμματέας αλλά σύντομα αναγκάστηκε να παραιτηθεί. Έκανε αρκετές προσωρινές δουλειές μέχρι που το 1918 προσελήφθη ως καθηγητής Πολιτικής Οικονομίας στο Κολλέγιο Εμπορίου και Οικονομικών Sydenham στην Βομβάη.

Κατά την διάρκεια των μαθητικών, φοιτητικών και επαγγελματικών του χρόνων, είχε υπομείνει πολλές ταπεινώσεις λόγω της καταγωγής του από μια κάστα των ανέγγιχτων. Στο σχολείο, απαγορευόταν να κάθεται κοντά στους άλλους συμμαθητές του στην τάξη. Επίσης, δεν του επιτρεπόταν να πίνει νερό από την βρύση που έπιναν οι άλλοι. Σε κάθε του βήμα, συναντούσε την προσβολή και την υποτίμηση. Ακόμα και όταν επέστρεψε από τις σπουδές του και είχε προσληφθεί ως υψηλόβαθμος υπάλληλος, οι συνάδελφοί του μάζευαν τα χαλιά πριν περάσει εκείνος και του πέταγαν τα αρχεία από απόσταση, προκειμένου να μην μολυνθούν¹⁰⁹⁴. Αντιμετώπισε επίσης, μεγάλη δυσκολία να νοικιάσει σπίτι στην Baroda. Όλη αυτή η κατάσταση, επιτάχυνε την επιστροφή του στην Βομβάη. Εκεί, παρόλο που ως καθηγητής ήταν εξαιρετικά δημοφιλής ανάμεσα στους φοιτητές του, εξακολούθησε να αντιμετωπίζει υποτιμητικά σχόλια από τους συναδέλφους του. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι τραυματικές του εμπειρίες έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στον αγώνα που έδωσε για την αναγνώριση των δικαιωμάτων των ανέγγιχτων. Όπως έχει λεχθεί, οι δραστηριότητές του «δεν διαμορφώθηκαν μόνο από το δικό του προσωπικό υπόβαθρο, τα κατορθώματά του, καθώς και την σκέψη που κυριαρχούσε στην Maharashtra εκείνη την περίοδο, αλλά επίσης από την κοινωνική του θέση ως ενός ανέγγιχτου»¹⁰⁹⁵.

Την προσπάθεια απελευθέρωσης των ανέγγιχτων από την κοινωνική δουλεία ξεκίνησε ο Ambedkar αρχικά εντός της κάστας από την οποία προερχόταν. Λίγο αργότερα και αφού είχε αναλάβει ηγετικά καθήκοντα της δικής του κάστας, αναδύθηκε ως ο κυριότερος εκπρόσωπος των ανέγγιχτων όλης της ινδικής χερσονήσου.

¹⁰⁹⁴ Βλ. Meena Bardia, Dr. B.R. Ambedkar. His Ideas about Religion and Conversion to Buddhism, 70 The Indian Journal of Political Science 2009, 737, 740.

¹⁰⁹⁵ Eleanor Zelliot, From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar movement, Manohar, Delhi, 1996, 160

Η υποδούλωση των ανέγγιχτων οφειλόταν κατά τον Ambedkar στην τυραννία που προωθούσε το ινδουιστικό σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης¹⁰⁹⁶. Γι' αυτό υποστήριξε ότι η απελευθέρωσή τους θα επερχόταν -αν και όχι αποκλειστικά- με την κατάργηση του συστήματος των καστών. Γνώριζε καλά ότι ένα τέτοιο εγχείρημα δεν θα ήταν εύκολο. Αναφερόμενος στον Manu, στο έργο του οποίου παγιώθηκε, ως επί το πλείστον, το σύστημα των καστών, είχε υποστηρίξει: «Μπορεί να είμαι σκληρός με τον Manu αλλά είμαι σίγουρος ότι η δύναμή μου δεν είναι αρκετά δυνατή για να σκοτώσει το φάντασμά του. Ζει ακόμα σαν ένα άυλο πνεύμα...και φοβάμαι ότι θα συνεχίσει να ζει για καιρό ακόμα»¹⁰⁹⁷. Σαν μια συμβολική κίνηση των όσων πρέσβευε, το 1927 στο συνέδριο Up Adī Sabha καίει ένα αντίγραφο της Mānava Dharmasāstra ενώπιον πέντε χιλιάδων ανθρώπων που είχαν συγκεντρωθεί κατόπιν καλέσμάτος του προκειμένου να διαδηλώσουν κατά της άρνησης των ινδουιστών που βρίσκονταν σε υψηλές τάξεις να παρέχουν πρόσβαση στους ανέγγιχτους στο νερό της λίμνης Chavdar¹⁰⁹⁸.

Το 1935 του ζητήθηκε από την Jat-pat Todak Mandal, μια οργάνωση που είχε ιδρυθεί έχοντας ως σκοπό την κατάργηση του συστήματος των καστών, να μιλήσει στο ετήσιο συνέδριό της σχετικά με το σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης της Ινδίας. Η ομιλία του, την οποία ονόμασε: «Εξαφάνιση των καστών» (Annihilation of Caste), απορρίφθηκε από τους διοργανωτές του συνεδρίου καθώς θεωρήθηκε ότι περιείχε ιδέες, οι οποίες υπέσκαπταν τον ινδουισμό εν γένει και φοβόντουσαν ότι θα αναστάτωναν την κοινή γνώμη. Ένα χρόνο αργότερα, ωστόσο, δημοσίευσε μόνος του το κείμενό του αυτό, το οποίο αποτελεί και το επίσημο κατηγορώ του προς το σύστημα στο οποίο κατά τον ίδιο οφειλόταν η υποδούλωση των ανέγγιχτων.

Απαντώντας στον «αντίπαλό» του Gandhi, ο οποίος να μεν υποστήριξε και ο ίδιος την βελτίωση της θέσης των ανέγγιχτων, εντός όμως του υπάρχοντος συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης, είχε αναφέρει: «οι ινδουιστές θα πρέπει να σκεφτούν εάν θέλουν να διατηρήσουν όλη τους την κοινωνική κληρονομιά ή εάν θέλουν να επιλέξουν ότι είναι για αυτούς βοηθητικό και να μεταφέρουν αυτό και μόνο στις μελλοντικές γενιές. Ο καθηγητής John Dewey, ο οποίος ήταν καθηγητής μου και στον οποίο οφείλω τόσα πολλά, έχει πει: “Κάθε κοινωνία επιβαρύνεται με εκείνο που είναι επουσιώδες, με ό, τι είναι ασήμαντο από το παρελθόν... . Καθώς η κοινωνία διαφωτίζεται όλο και περισσότερο, συνειδητοποιεί ότι εκείνη είναι υπεύθυνη να μην διατηρήσει και να μην μεταδώσει όλα τα υπάρχοντά της κατορθώματα, αλλά μόνον αυτά που της εξασφαλίζουν ένα καλύτερο μέλλον”»¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ Βλ. Gail Omvedt, Ambedkar. Towards an Enlightened India, Viking Penguin Books, New Delhi, 2004, xiv.

¹⁰⁹⁷ Bhimrao Ramji Ambedkar, Castes in India. Their Mechanism, Genesis and Development στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 3, 16

¹⁰⁹⁸ Βλ. Arun P. Mukherjee, B. R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy, 40 New Literary History 2009, 345, 349.

¹⁰⁹⁹ Bhimrao Ramji Ambedkar, Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department,

Ο Ambedkar οργάνωσε και ένωσε τους ανέγγιχτους κατά την διάρκεια του αποικιακού αγώνα. Μετά την ανεξαρτητοποίηση, συνέχισε με την διεκδίκηση των δικαιωμάτων τους που είχαν καταπατηθεί. Οραματιζόταν μια κοινωνία στην οποία δεν θα υπήρχαν κάστες και θα κυριαρχούσε η ισότητα.

Ο όρος που χρησιμοποιούσε -μεταξύ άλλων- συχνά ο Ambedkar για να αναφερθεί στους ανέγγιχτους ήταν εκείνος των «dalit». Ως όρος προέρχεται από την σανσκριτική ρίζα «dal» που κυριολεκτικά σημαίνει: «αυτό που έχει χωριστεί ή σκορπιστεί». Χρησιμοποιήθηκε έτσι, για να υποδηλώσει εκείνους που βρίσκονταν στον πυθμένα της κοινωνίας και είχαν χωριστεί κατ' ουσίαν από αυτήν. Καταγράφηκε για πρώτη φορά στο ινδικό κράτος της Maharashtra την δεκαετία του 1830. Στην συνέχεια, έγινε ευρύτερα γνωστός ως όρος από τον αναμορφωτή Jotirao ή Jyotiba Phule στην Puna και στην συνέχεια τον χρησιμοποίησε ο Ambedkar¹¹⁰⁰. Σημειώνεται ότι πρόκειται για έναν όρο που χρησιμοποιούσαν και εξακολουθούν να χρησιμοποιούν και οι ίδιοι οι ανέγγιχτοι για την περιγραφή εαυτών. Σύμφωνα με τους ίδιους, είναι ένας όρος ο οποίος υποδηλώνει τόσο την περηφάνιά τους για την κοινότητά τους όσο και την αντίστασή τους στην εκμετάλλευση¹¹⁰¹. Πλέον, ο όρος έχει χάσει κάθε αρνητική απόχρωση, την οποία ενδεχομένως να έφερε στο παρελθόν, ενώ παράλληλα έχει διευρυνθεί και το εννοιολογικό του πλαίσιο. Στις μέρες μας, dalit θεωρείται στην Ινδία οποιοσδήποτε αρνείται ηθικά, πολιτικά και σωματικά όλες τις παλιές και σύγχρονες μορφές καταπίεσης¹¹⁰².

Το όραμα του Ambedkar για την βελτίωση της θέσης των ανέγγιχτων στην κοινωνία και την εξίσωση των δικαιωμάτων τους με εκείνα των άλλων πολιτών μέσω της κατάργησης των καστών, απαιτούσε ριζικές αλλαγές στην κοινωνία. Αντιλήφθηκε ότι για την επίτευξη του σκοπού του, κρίσιμο ρόλο θα μπορούσε να διαδραματίσει ο χώρος του δικαίου. Ήταν αδύνατον για τον Ambedkar να οραματιστεί τις συνθήκες μιας κοινωνίας στην οποία κυριαρχούσε η ισότητα έξω από τους δικαιοδοτικούς θεσμούς του κράτους¹¹⁰³. Το παραδοσιακό σύστημα δικαιοσύνης, το οποίο ήταν βασισμένο στο σύστημα των καστών, συνέβαλε κατά τον Ambedkar στην διαιώνιση των κοινωνικών ανισοτήτων και η συνέχισή του θα ήταν καταστροφική για όλα όσα πρόσβευε.

Σύμφωνα με εκείνον, η ανεξάρτητη Ινδία είχε ανάγκη από ένα εκσυγχρονισμένο, κεντρικά εκπορευόμενο νομικό σύστημα, το οποίο δεν θα είχε καμία θέση για το

Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 79. Τα λόγια του Dewey στο εν λόγω απόσπασμα είναι από το εξής έργο: John Dewey, Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education, Macmillan, New York, 1958, 24.

¹¹⁰⁰ Βλ. Augustine Kanjamala, The Future of Christian Mission in India. Toward a new Paradigm for the Third Millennium, Pickwick Publications, Eugene, 2008, 83.

¹¹⁰¹ Βλ. Joti Sekhon, Modern India, McGraw-Hill, Boston, 2000, 45-46.

¹¹⁰² Βλ. Aishwary Kumar, Radical Equality. Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy, Stanford University Press, Stanford, California, 2015, 31.

¹¹⁰³ Βλ. Aishwary Kumar, Radical Equality. Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy, Stanford University Press, Stanford, California, 2015, 17.

σύστημα των καστών. Ο Ambedkar είχε την ευκαιρία να διαπραγματευτεί τις κοινωνικές και δικαιοτικές του ιδέες, αμέσως μετά την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας. Το 1947 δέχεται πρόσκληση από τον πρωθυπουργό, Jawaharlal Nehru να γίνει Υπουργός Δικαιοσύνης, την οποία και αποδέχεται. Ενώ, σύντομα γίνεται και πρόεδρος της συντακτικής επιτροπής για την έκδοση του Συντάγματος.

Απογοητευμένος, ωστόσο, από την συντηρητική πολιτική του κόμματός του τέσσερα χρόνια αργότερα και πιο συγκεκριμένα στις 27 Σεπτεμβρίου του 1951 παραιτείται από το αξίωμά του. Είναι αλήθεια ότι οι πεποιθήσεις του αντιμετώπιστηκαν επιφυλακτικά από το κόμμα του. Δεν ήταν λίγοι εκείνοι που τον αντιμετώπισαν ως πράκτορα των Βρετανών, επιφορτισμένο με το έργο να διαιρέσει την ινδουιστική κοινωνία¹¹⁰⁴. Γι' αυτό, ακόμα και αν αυτό που έκανε ο Ambedkar, δεν ήταν άλλο από το να επιτίθεται σε μέλη του Κογκρέσου για την αποτυχία τους να αναγνωρίσουν παραγόμενα από το σύστημα των καστών ζητήματα, λανθασμένα θεωρήθηκε από ορισμένους ότι απέρριπτε εν γένει κάθε εθνικιστική ενέργεια¹¹⁰⁵. Αφιέρωσε το υπόλοιπο της ζωής του στην προάσπιση όλων όσων πίστευε μέσω ομιλιών, μην ανήκοντας σε κάποια πολιτική παράταξη.

Όπως ίσως έχει γίνει φανερό, ο Ambedkar αντιλαμβανόταν τον ινδουισμό ως μια καταπιεστική θρησκεία, η οποία ασφαλώς δεν τον κάλυπτε. Στις 14 Οκτωβρίου του 1956, την ημέρα της μεγάλης γιορτής του ινδουισμού, της Vijaya Dashmi, στην οποία εορτάζεται η νίκη του καλού έναντι του κακού, ο Ambedkar ασπάζεται τον βουδισμό¹¹⁰⁶. Την επόμενη κιόλας μέρα, περισσότεροι από πεντακόσιες χιλιάδες ακόλουθοί του προσηλυτίστηκαν και εκείνοι στον βουδισμό. Επρόκειτο για μια ιστορική για την ανθρωπότητα μέρα, καθώς ποτέ μέχρι τότε δεν είχαν ασπαστεί τόσο πολλοί άνθρωποι μια θρησκεία την ίδια ημέρα¹¹⁰⁷. Ο προσηλυτισμός του Ambedkar στον βουδισμό είναι που οδήγησε στην σύγχρονη βουδιστική αναγέννηση στην Ινδία. Θεωρείται δε, ότι απετέλεσε την μεγαλύτερη «επίθεση» ενάντια στον ινδουισμό μετά την ίδια την φώτιση του Βούδα, στον οποία πιστώνεται και η αφύπνιση των ανέγγιχτων. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τότε και στο εξής τα αγάλματα του Βούδα συμβόλιζαν τους ανέγγιχτους¹¹⁰⁸.

Ο Ambedkar ήταν πιθανότατα ο μόνος πολιτικός στοχαστής στην ανεξάρτητη Ινδία που διέθετε τόσο το υπόβαθρο όσο και τις ανησυχίες εκείνες που του επέτρεψαν να

¹¹⁰⁴ Βλ. Anand Teltumbde, *Dalits. Past, present and Future*, Routledge, London, New York, 2017, 60.

¹¹⁰⁵ Βλ. Vidhu Verma, *Colonialism and Liberation: Ambedkar's Quest for Distributive Justice*, 34 *Economic and Political Weekly* 1999, 2804, 2805.

¹¹⁰⁶ Ο λόγος για τον οποίο επέλεξε τον βουδισμό ήταν ότι αποτελούσε μεν μια θρησκεία που είχε γεννηθεί στην Ινδία, με αποτέλεσμα η προτίμηση αυτής να μην δημιουργεί ρωγμή με το παρελθόν, αλλά αντίθετα με τον ινδουισμό υποστήριζε την ισότητα μεταξύ των ανθρώπων και δεν είχε καμία θέση για το σύστημα των καστών.

¹¹⁰⁷ Βλ. Meena Bardia, Dr. B.R. Ambedkar. His Ideas about Religion and Conversion to Buddhism, 70 *The Indian Journal of Political Science* 2009, 737, 741.

¹¹⁰⁸ Βλ. Meena Bardia, Dr. B.R. Ambedkar. His Ideas about Religion and Conversion to Buddhism, 70 *The Indian Journal of Political Science* 2009, 737, 747.

εξετάσει τις λειτουργίες της «αρνητικής [ή αποφαιτικής] θεολογίας» (negative theology/ *via negativa*), μιας επιστημολογίας στην οποία δεν μπορούσε να φτάσει μέσω της ουπανισαδικής θεολογίας, στην οποία άσκησε κριτική, αλλά μόνο μέσω του εναλλακτικού δρόμου του «Μαντχάμακα Βουδισμού» (*Mādhyamaka Buddhism*)¹¹⁰⁹, μιας βουδιστικής σχολής που ιδρύθηκε από τον Nāgārjuna και η οποία, αρνούμενη όλες τις βεβαιότητες, προωθεί μια θεωρία κενού (*śūnyavāda*).

Στις 6 Δεκεμβρίου του 1956, λιγότερο από δύο μήνες από την μεταστροφή του στον βουδισμό, ο Ambedkar -η υγεία του οποίου είχε επιδεινωθεί πολύ το τελευταίο διάστημα- βρέθηκε νεκρός πάνω στα κείμενα, τα οποία συνέγραφε το προηγούμενο βράδυ. Η απώλειά του προκάλεσε μεγάλη θλίψη σε όλους τους Ινδούς και ειδικά στους ανέγγιχτους, για τους οποίους ήταν ένας «babasaheb», ένας σεβάσμιος πατέρας¹¹¹⁰.

Κοινά ήταν τα ζητήματα που απασχόλησαν και τον Gandhi κατά την διάρκεια της ζωής του. Ο τρόπος, όμως, με τον οποίο αυτός τα προσέγγισε ήταν διαφορετικός. Ο Mohandas Karamchand Gandhi, ευρέως γνωστός ως Mahātmā¹¹¹¹ Gandhi, γεννήθηκε στις 2 Οκτωβρίου του 1869 στην παράκτια πόλη Porbandar του Gujarat. Η οικογένειά του ανήκε στην κάστα: «Modh Baniya», της βάρνας των βάισια.

Το 1876 μετακομίζει με την οικογένειά του στην πόλη Rajkot, όπου και ξεκινά την πρωτοβάθμιά του εκπαίδευση. Έξι χρόνια αργότερα, εισέρχεται στο Γυμνάσιο-Λύκειο «Alfred», το οποίο ήταν και το μόνο σχολείο δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης στην περιοχή που προετοίμαζε τους μαθητές του για σπουδές στο πανεπιστήμιο. Μετά την αποφοίτησή του, ένοιωθε έντονα την ανάγκη να σπουδάσει σε κάποια σχολή προκειμένου να είναι έτοιμος να διαδεχθεί τον πατέρα του, στην θέση του ως συμβούλου κάποιου από τους βασιλείς του Gujarat. Ο ίδιος προτιμούσε να σπουδάσει στην Ιατρική Σχολή, ωστόσο η οικογένειά του καθώς και ο πνευματικός καθοδηγητής αυτής, ο βραχμάνος Manji Dave Joshiyi, τον συμβούλευσαν ότι θα ήταν πιο πιθανό να

¹¹⁰⁹ Βλ. Aishwary Kumar, *Radical Equality. Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy*, Stanford University Press, Stanford, California, 2015, 119.

¹¹¹⁰ Βλ. Arun P. Mukherjee, B. R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy, 40 *New Literary History* 2009, 345, 346.

¹¹¹¹ Ο τιμητικός προσδιορισμός «Mahātmā» με την οποία είναι γνωστός ο Gandhi ιδιαίτερα στην Δύση, του δόθηκε περί το 1914, όταν ακόμα ζούσε στην Νότια Αφρική, και σημαίνει το «σπουδαίο πνεύμα». Έγινε, ωστόσο, ευρύτερα γνωστός ο όρος αυτός και συνδέθηκε περαιτέρω με τον Gandhi, όταν μια χαρισματική προσωπικότητα της Ινδίας, ο συγγραφέας και φιλόσοφος, Rabindranath Tagore τον χρησιμοποίησε απευθυνόμενος σ' εκείνον. Ο Tagore έτρεφε μεγάλο θαυμασμό για τον Gandhi, τόσο ως άτομο όσο και ως πολιτικό ηγέτη. Το γεγονός αυτό δεν σήμαινε, παρόλα αυτά, ότι δεχόταν ανεπιφύλακτα όλες τις θέσεις του. Δεν είχε διστάσει να εκφράσει τον σκεπτικισμό του σχετικά με την μορφή εθνικισμού που πρόσβευε ο φίλος του. Θεωρούσε μονολιθική και συντηρητική την προσέγγισή του αναφορικά με την άκριτη και ανεπιφύλακτη αναβίωση όλων των παραδόσεων της Ινδίας. Ο ίδιος υποστήριζε ότι η Ινδία θα μπορούσε να είναι ανεξάρτητη, ενώ θα μπορούσε να πάρει ταυτόχρονα μαθήματα και από έξω. Ο Tagore συμμετείχε στον εθνικό αγώνα για την ανεξαρτησία χωρίς όμως να ενταχθεί στο Κογκρέσο. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι μετά την ανεξαρτητοποίησή της, η Ινδία διάλεξε έναν ύμνο που συνέθεσε στην σανσκριτική της Βεγγάλης ο Tagore με την ονομασία: «Jana Gana Mana Adhinayaka», ήτοι «κυβερνήτης διανοίας ανθρώπων», ως εθνικό της ύμνο, βλ. Amartya Sen, *Tagore and His India* στο: *India. A Mosaic* (Robert B. Silvers, Barbara Epstein, eds.), *New York Review of Books*, New York, 2000, 53, 61, 72, 84-86.

μπορέσει να αναλάβει την θέση στην οποία στόχευε, αν σπούδαζε νομικά¹¹¹². Για να σπουδάσει στην Νομική Σχολή ωστόσο, θα έπρεπε να μεταβεί στο Λονδίνο, όπου κανένα μέλος της οικογένειάς του δεν είχε πάει ως τότε. Έχει αναφέρει για την περίοδο αυτών των εσωτερικών του διεργασιών αναφορικά με το μέλλον του: «Ξεκίνησα να χτίζω κάστρα στον αέρα»¹¹¹³.

Τελικά, σε ηλικία δεκαεννέα ετών, παρά τις αντιρρήσεις του οικογενειακού του περιγύρου, μεταβαίνει στο Λονδίνο, όπου σπουδάζει στην Νομική Σχολή του University College. Μετά την ολοκλήρωση και της δικηγορικής του άσκησης στο Inner Temple το 1891, ωστόσο, αποφασίζει να επιστρέψει πίσω στην πατρίδα του, στην οποία και δούλεψε ως δικηγόρος. Οι πρακτικές, εντούτοις του χώρου του φαίνονταν πολύ μικροπρεπείς. Καθοριστική για την πορεία του ήταν η ανάθεση εκ μέρους ενός πελάτη του, της εταιρείας «Dada Abdullah», μιας υπόθεσής της στην Νότια Αφρική.

Την περίοδο που έφτασε στην Νότια Αφρική κυριαρχούσε ένα άνευ προηγουμένου φυλετικό μίσος σ' αυτήν, λόγω του απαρτχάιντ. Κατά την διαμονή του εκεί, αντιμετώπιζε καθημερινά διακρίσεις λόγω του χρώματός του. Στην αυτοβιογραφία του, η οποία φέρει τον ευφάνταστο τίτλο: «*Η Ιστορία των Πειραματισμών μου με την Αλήθεια*» (*The Story of my Experiments with Truth*), αναφέρει ότι ήρθε αντιμέτωπος με αυτές άμα τη αφίξει του. Μεταξύ των γεγονότων που εξιστορεί σ' αυτήν, αναφέρει ότι την έβδομη ή την όγδοη μέρα από την άφιξή του στην Νότια Αφρική έπρεπε να πάρει το τραίνο για να μεταβεί στην πόλη Durban. Παρά το ότι διέθετε εισιτήριο πρώτης θέσης, όταν το τραίνο έφτασε στην πόλη Pietermaritzburg, την πρωτεύουσα του Natal, ο ελεγκτής ο οποίος μπήκε στο βαγόνι του είπε ότι θα έπρεπε να μεταφερθεί στον χώρο των αποσκευών. Όταν ο ίδιος αρνήθηκε να μεταβεί εκεί, ήρθε ένας αστυνομικός, ο οποίος τον έβγαλε έξω από το τραίνο μαζί με τα πράγματά του, ενώ το τραίνο ξεκίνησε χωρίς τον ίδιο μέσα¹¹¹⁴.

Οι προκαταλήψεις που αντιμετώπιζε ο ίδιος καθώς και οι άλλοι συνάνθρωποί του τον έκαναν να αντιδράσει. Παρόλο που η υπόθεση για την οποία είχε μεταβεί στην Νότια Αφρική ολοκληρώθηκε έναν χρόνο αργότερα, αποφάσισε αυτοβούλως να παρατείνει την διαμονή του εκεί. Εκείνη την περίοδο, η κυβέρνηση του Natal προετοίμαζε ένα σχέδιο νομοθεσίας, το οποίο προέβλεπε την απαγόρευση του δικαιώματος της ψήφου σε όλους ανεξαιρέτως τους Ασιάτες. Ο Gandhi ένοιωθε ότι δεν μπορούσε να αφήσει μια τέτοια υποτιμητική νομοθεσία να περάσει. Αποφάσισε έτσι να συμμετάσχει στις ενέργειες κατά αυτής της πράξης, μέσω του Ινδικού Κογκρέσου του Natal (Natal Indian Congress), το οποίο είχε δημιουργηθεί έχοντας ως πρότυπο το αντίστοιχο, της Ινδίας. Αυτή δεν ήταν ασφαλώς, μήτε η μόνη, μήτε η κυριότερη μάχη για την κοινωνική ισότητα που έδωσε, όσο καιρό ζούσε στην Νότια Αφρική. Επισημαίνεται ότι στην

¹¹¹² Βλ. Ramachandra Guha, *Gandhi before India*, Vintage Books, New York, 2015, 35.

¹¹¹³ Παρατίθεται στο: Stanley Wolpert, *Gandhi's Passion. The Life and Legacy of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 18.

¹¹¹⁴ Βλ. Mohandas Karamchand Gandhi, *An Abridgement of An Autobiography or My Experiments with Truth*, Madhubun Educational Books, New Delhi, 2015, 46.

Νότια Αφρική ήταν που ανέπτυξε την πολιτική του θεωρία καθώς και την μέθοδο της παθητικής αντίστασης (satyagraha).

Πέραν της ανυπολόγιστης συνεισφοράς του στους αγώνες που διεξήχθησαν εκεί, θεωρείται ότι στην Νότια Αφρική κατάφερε να βρει και την θέση που του ταίριαζε στον χώρο της νομικής επιστήμης. Τότε, όπως συμβαίνει κατά κύριο λόγο μέχρι και σήμερα, οι περισσότεροι δικηγόροι αντιλαμβάνονταν την απονομή δικαιοσύνης ως μια κατ' αντιδικία επίλυση της εκάστοτε διαφοράς, στην οποία ο ένας διάδικος «νικά» και ο άλλος «χάνει». Στην υπόθεση ωστόσο, για την επίλυση της οποίας είχε μεταβεί στην Νότια Αφρική, και τα δύο μέρη κατά κάποιο τρόπο κέρδισαν, αφού προέβησαν σε διαιτητική επίλυση της διαφοράς τους κατόπιν της προτροπής του Gandhi. Αν ο πελάτης του, Dada Abdullah, δεν είχε συμφωνήσει στην διαιτητική επίλυση της διαφοράς, ο εναγόμενος και ξάδελφός του, Tyeb Sheth θα είχε χρεωκοπήσει¹¹¹⁵. Μπορεί το διαιτητικό δικαστήριο να δικαίωσε τον Dada Abdullah επιδικάζοντάς του 37.000 λίρες, σχεδόν όλο το επίδικο ποσό, όμως η πρόσθετη παρέμβαση του Gandhi με την οποία συμφωνήθηκε η τμηματική απόδοση της οφειλής, έσωσε τον Tyeb Sheth από την οικονομική καταστροφή. Ταυτόχρονα, η και για τα δύο μέρη επωφελής επίλυση της διαφοράς διασφάλισε ένα καλό κλίμα στις μεταξύ τους σχέσεις.

Μέσω αυτής της υπόθεσης, ο Gandhi ένοιωσε ότι το πραγματικό καθήκον του δικηγόρου συνίσταται στην «ένωση των μερών που έχουν χωριστεί». Άξια μνείας είναι τα λόγια που χρησιμοποίησε σχετικά με την επίλυση της εν λόγω διαφοράς και τον ευρύτερο αντίκτυπό της στην ζωή του: «Η ικανοποίησή μου ήταν απεριόριστη. Είχα μάθει την πραγματική πρακτική του δικαίου. Είχα μάθει να ανακαλύπτω την καλύτερη πλευρά της ανθρώπινης φύσης και να εισχωρώ στις καρδιές των ανθρώπων. Συνειδητοποίησα ότι το αληθινό καθήκον του δικηγόρου είναι να ενώνει τα μέρη τα οποία έχουν χωριστεί. Το μάθημα αυτό έμεινε τόσο (βαθιά) χαραγμένο μέσα μου που ένα μεγάλο μέρος του χρόνου κατά την διάρκεια των είκοσι ετών της πρακτικής μου ως δικηγόρου καλύφθηκε με το να συμβάλλω σε ιδιωτικούς συμβιβασμούς εκατοντάδων υποθέσεων. Δεν έχασα τίποτα μ' αυτόν τον τρόπο. Δεν μπορώ να πω ότι έχασα χρήματα. Και σε καμία περίπτωση δεν έχασα την ψυχή μου»¹¹¹⁶.

Μετά από πρόταση του πολιτικού αναμορφωτή, Gopal Krishna Gokhale, ο Gandhi επιστρέφει το 1915 στην Ινδία και εντάσσεται στο Ινδικό Εθνικό Κογκρέσο, απ' όπου θα παίξει καίριο ρόλο στην ανεξαρτητοποίησή της. Ο εθνικισμός που προώθησε ο Gandhi, ήταν ένας εθνικισμός που βρισκόταν εγγύτερα στις ινδουιστικές παραδόσεις. Ήταν σημαντικό για τον ίδιο όλοι οι ινδουιστές, ανεξαρτήτως κάστας, να είναι συσπειρωμένοι στον αγώνα για την απομάκρυνση του βρετανικού ζυγού. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος που παρότι αναγνώρισε ως απαράδεκτες τις ταπεινώσεις που

¹¹¹⁵ Βλ. Richard L. Johnson, *From Childhood to Satyagrahi στο: Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi* (Richard L. Johnson ed.), Lexington Books, Lanham, Oxford, 2006, 3, 8.

¹¹¹⁶ Mohandas Karamchand Gandhi, *An Abridgement of An Autobiography or My Experiments with Truth*, Madhubun Educational Books, New Delhi, 2015, 56

υφίσταντο οι ανέγγιχτοι, πρότεινε την προστασία τους εντός του υπάρχοντος συστήματος κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Δεν θεωρούσε το σύστημα αυτό υπεύθυνο για όλα τα δεινά που περνούσαν.

Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να σημειωθεί ότι παρόλο που πολλές από τις απόψεις του Gandhi τροποποιήθηκαν κατά την διάρκεια των ετών, αυτό στο οποίο έμεινε διαχρονικά πιστός ήταν το σύστημα της κοινωνικής διαστρωμάτωσης των ινδουιστών. Όπως είχε αναφέρει: «Δεν πιστεύω ότι το σύστημα των καστών, ακόμα και όπως αυτό διαχωρίζεται από το σύστημα των τάξεων και των σταδίων ζωής (*varṇāśrama*), αποτελεί ένα “απεχθές και βάνουσο” δόγμα. Μπορεί να έχει τους περιορισμούς και τα ελαττώματά του αλλά δεν υπάρχει τίποτα το αμαρτωλό σ' αυτό, όπως είναι και το ζήτημα των ανέγγιχτων, ακόμα και αν αυτό αποτελεί παρεπόμενο του συστήματος των καστών, είναι μόνο υπό την ίδια έννοια που ένας κακοήθης όγκος αποτελεί μέρος του σώματος ή τα αγριόχορτα, μέρος της συγκομιδής. Είναι λανθασμένο να καταστραφούν οι κάστες λόγω του ζητήματος των ανέγγιχτων, όπως θα ήταν λάθος να καταστραφεί ένα σώμα λόγω του κακοήθους όγκου σ' αυτό, ή της σοδειάς λόγω των αγριόχορτών της»¹¹¹⁷. Παρατηρείται ότι παρά την αποδοκιμασία που εξέφρασε προς τις πρακτικές κατά των ανέγγιχτων, παρέμεινε προσκολλημένος σε μια ιδανική εκδοχή του ισχύοντος κοινωνικού συστήματος. Γεγονός που αποδίδεται κυρίως στο ότι ο Gandhi πίστευε ότι για την επίτευξη των στόχων που είχε θέσει ήταν απαραίτητο να διαφυλάξει πάση θυσία το *status quo*¹¹¹⁸.

Εντούτοις, επιθυμία του ήταν να συμβάλει στην αντιστροφή του κοινωνικού κλίματος που κυριαρχούσε για τους ανέγγιχτους, καλλιεργώντας μια πιο θετική προσέγγιση προς αυτούς. Προς τούτο, το 1931, κατά την διάρκεια της δεύτερης εκστρατείας πολιτικής ανυπακοής, αποφασίζει να μετονομάσει τους ανέγγιχτους σε *harijans*. Πίστευε ότι η χρήση του όρου «*harijan*», ο οποίος σημαίνει «παιδιά του Θεού», για την περιγραφή των ανέγγιχτων, θα μπορούσε να αφαιρέσει το στίγμα με το οποίο αυτοί ήταν συνδεδεμένοι και να ενθαρρύνει μια αλλαγή προς μια πιο ευμενή στάση προς αυτούς. Προκειμένου να ενισχύσει και να επιταχύνει την καθιέρωση του όρου, άρχισε να δημοσιεύει ένα περιοδικό το οποίο και εξέδιδε σε εβδομαδιαία βάση με αυτόν τον τίτλο. Επίσης, ίδρυσε και μια οργάνωση με σκοπό την προάσπιση των ανέγγιχτων, στην οποία έδωσε την ονομασία: «*Harijan Sevan Sangh*», ήτοι «Κοινότητα των Υπηρετών των *Harijan*».

Παρόλο που ο διακηρυγμένος σκοπός της συγκεκριμένης οργάνωσης ήταν η βελτίωση των συνθηκών της ζωής των ανέγγιχτων μέσω της δημιουργίας διόδων επικοινωνίας μεταξύ των άλλων κοινωνικών τάξεων και αυτών, στην πραγματικότητα η κοινότητα μέσω των δράσεών της συνέβαλε στο ακριβώς αντίθετο. Αναφέρεται ενδεικτικά, ότι ίδρυσε ξεχωριστά σχολεία για τους ανέγγιχτους και έχτισε τοίχους που να τους

¹¹¹⁷ Mohandas Karamchand Gandhi, *Hindu Dharma*, Navajivan Publishing House, Ahmedahab, 1950, 318

¹¹¹⁸ Βλ. Ajit Roy, *Caste and Class: An Interlinked View*, 14 *Economic and Political Weekly* 1979, 297, 303.

διαχωρίζουν. Ταυτόχρονα, ο ίδιος ο Gandhi δεν επέτρεπε στους ανέγγιχτους να συμμετάσχουν στο διοικητικό συμβούλιό της. Δριμύ ήταν -ευλόγως- το κατηγορώ που εξαπέλυσε ο Ambedkar προς τις πρακτικές της οργάνωσης και ευρύτερα του Gandhi και του Κογκρέσου στο έργο του: «*Τι έχουν κάνει το Κογκρέσο και ο Gandhi στους Ανέγγιχτους*» (*What Congress and Gandhi have Done to the Untouchables*), το οποίο έγραψε το 1945, έχοντας ως στόχο την ευαισθητοποίηση όσων βρίσκονταν τόσο εντός όσο και εκτός της Ινδίας αναφορικά με την αντιμετώπιση των ανέγγιχτων. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρει σε απόσπασμα αυτού: «Ο κύριος Gandhi έχει αναπτύξει μια νέα θεωρία για να διευκολύνει την αντιπροσώπευση (στην οργάνωση). Υποστηρίζει ότι: “η κοινωνική πρόνοια για τους ανέγγιχτους αποτελεί την μετάνοια, στην οποία οι ινδουιστές θα πρέπει να προβούν για τα αμαρτήματα που έχουν κάνει κατά των ανέγγιχτων. Τα χρήματα, τα οποία έχουν συγκεντρωθεί, προέρχονται από τους ινδουιστές. Απ’ όποια και από τις δύο σκοπιές και αν το εξετάσει κανείς, οι ινδουιστές και μόνο θα πρέπει να διοικούν την κοινότητα. Ούτε οι κανόνες ηθικής συμπεριφοράς, ούτε τα δικαιώματά τους δεν θα δικαιολογούσαν την αξίωση εκ μέρους των ανέγγιχτων κάποιας θέσης στο διοικητικό συμβούλιο της οργάνωσης”. Ο κύριος Gandhi δεν μπορεί να καταλάβει σε πόσο μεγάλο βαθμό έχει προσβάλει τους ανέγγιχτους με την θεωρία του, η επινοητικότητα της οποίας δεν έχει καταφέρει να αποκρύψει τον αγνή και χονδροειδή χαρακτήρα της»¹¹¹⁹. Λαμβάνοντας υπόψη το ανωτέρω απόσπασμα, γίνεται φανερό γιατί έχει λεχθεί ότι: «η κατανόηση εκ μέρους μας ηγετικών ιστορικών προσωπικοτήτων όπως ο Gandhi και ο Nehru είναι καταδικασμένη να μείνει ανεπαρκής...ελλείπει της μελέτης των σχέσεών τους με τον Ambedkar»¹¹²⁰.

Αντικείμενο κριτικής απετέλεσε και ο όρος «harijan». Θεωρήθηκε από πολλούς ως ένας κατ’ ουσίαν περιφρονητικός όρος, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε ως μοχλός πίεσης περισσότερο των ανέγγιχτων, προκειμένου αυτοί να εγκαταλείψουν τις θεωρούμενες ως μιαιρές πρακτικές τους, και λιγότερο των ανώτερων τάξεων, που συνέχισαν να τους εκμεταλλεύονται¹¹²¹. Ο Ambedkar απέρριψε τον όρο καθώς και ο ίδιος υποστήριξε ότι εξυπηρετούσε τον σκοπό της χειραγώγησης των ανέγγιχτων¹¹²². Η στάση και τα πραγματικά κίνητρα του Gandhi σχετικά με το ζήτημα των ανέγγιχτων εν γένει, έχουν απασχολήσει πολύ. Δεν είναι λίγοι εκείνοι, οι οποίοι έχουν εντοπίσει στις δράσεις του μια απουσία δέσμευσης προς την αυθεντική χειραφέτησή τους. Έχει λεχθεί ότι ο κύριος λόγος για τον οποίο τέθηκε -τουλάχιστον θεωρητικά- υπέρ της κατάργησης των

¹¹¹⁹ Bhimrao Ramji Ambedkar, *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables* (1945) στο: Dr. Babasaheb Ambedkar’s Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος IX, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 187

¹¹²⁰ Upendra Baxi, *Justice as Emancipation. The Legacy of Babasaheb Ambedkar* στο: *Crisis and Change in Contemporary India* (Upendra Baxi, Bhikhu Parekh, eds.), Sage Publications, New Delhi, 1995, 122, 123-124

¹¹²¹ Βλ. Lelah Dushkin, *Scheduled Caste Policy in India: History, Problems, Prospects*, 7 Asian Survey 1967, 626, 632.

¹¹²² Βλ. Gauri Viswanathan, *Religious Conversion and the Politics of Dissent* στο: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Peter van der Veer, ed.), Routledge, London, New York, 1996, 89, 112, υποσημείωση 18.

αδικιών που αντιμετώπιζαν οι ανέγγιχτοι ήταν ότι ήθελε να προτάξει μια ενοποιημένη αντίσταση προς τους Βρετανούς¹¹²³.

Απ' όσα έχουν ήδη αναφερθεί, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι στον χώρο του δικαίου ο Gandhi οραματιζόταν την αναβίωση και την ενίσχυση των παραδοσιακών δικαιοδοτικών θεσμών, μετά την ανεξαρτησία. Για εκείνον, το κεντρικό δικαστικό σύστημα που είχε εισαχθεί από τους Βρετανούς ήταν καθ' όλα ξένο προς την ινδική κοινωνία και δεν θα μπορούσε να έχει κανένα μέλλον σ' αυτήν. Είχε αναφέρει σχετικά: «ότι θα πρέπει να υπακούμε τους νόμους, είτε αυτοί είναι καλοί είτε κακοί, αποτελεί μια νέα για εμάς αντίληψη. Δεν υπήρχε κάποια τέτοια αντίληψη τον προηγούμενο καιρό... . Είναι αντίθετο στην φύση μας να υπακούμε σε νόμους που πηγαίνουν κόντρα στην συνείδησή μας. Μια τέτοια διδασκαλία αντιτίθεται στην θρησκεία μας και ισοδυναμεί με την δουλεία. Ένας άνθρωπος, που έχει αντιληφθεί την φύση του, που φοβάται μόνο τον Θεό, δεν θα φοβηθεί κανέναν άλλον. Οι δημιουργημένοι από τους ανθρώπους νόμοι δεν είναι δεσμευτικοί γι' αυτόν»¹¹²⁴.

Υποστήριζε ευρύτερα ότι πυρήνας της ανεξάρτητης Ινδίας δεν θα έπρεπε να είναι το κράτος και οι θεσμοί του αλλά τα χωριά της, τα οποία είχαν παραμεληθεί κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας. Είχε αναφέρει σχετικά: «η Ινδία ζει στα χωριά της και το μεγαλύτερο μέρος της υπαίθρου της είναι γεμάτο φτώχεια και κοινωνική αθλιότητα. Σήμερα, οι φτωχοί και οι μη προνομιούχοι είναι αποκομμένοι από το νομικό σύστημα... . Έχουν μια δυσπιστία και είναι καχύποπτοι όσον αφορά το δίκαιο, τα δικαστήρια και τους δικηγόρους για πολλούς λόγους. Υπάρχει μια ατμόσφαιρα ενός υπέρμετρου φορμαλισμού στα δικαστήρια που...μερικές φορές τους φοβίζει. Είναι εξαιρετικά προβληματισμένοι με την διαδικασία ενώπιον των δικαστηρίων και αυτό σε μεγάλο βαθμό τους αποξενώνει από την νομική και δικαστική διαδικασία. Το αποτέλεσμα είναι [το νομικό σύστημα] να μην έχει καταφέρει να εμπνεύσει εμπιστοσύνη στους φτωχούς και αυτοί να έχουν ελάχιστη πίστη στην δυνατότητά του να απονείμει δικαιοσύνη»¹¹²⁵.

Οι ανεπάρκειες και οι αστοχίες του αποικιακού νομικού συστήματος οφείλονταν στο ότι, όντας ένα ξένο σύστημα δικαίου, δεν ήταν σε θέση να αφογκραστεί τις ανάγκες των ανθρώπων. Δεδομένου τούτου, ήταν αδύνατον σύμφωνα με τον Gandhi, να συνεχίσει να ακολουθείται. Με το σκεπτικό αυτό, πρότεινε την επιστροφή στις παραδοσιακές, ινδουιστικές δικαιοδικές παραδόσεις, οι οποίες, όντας βαθιά ριζωμένες στις συνειδήσεις των ανθρώπων, δεν είχαν πάψει ποτέ να ισχύουν. Είχε υποστηρίξει σχετικά: «το δίκαιο των βάρνα μας διδάσκει ότι καθένας από εμάς θα πρέπει να κερδίζει τα προς το ζην ακολουθώντας το αρχαίο κάλεσμα. Προσδιορίζει όχι τα

¹¹²³ Βλ. Vidhu Verma, *Colonialism and Liberation: Ambedkar's Quest for Distributive Justice*, 34 *Economic and Political Weekly* 1999, 2804, 2806.

¹¹²⁴ Mohandas Karamchand Gandhi, *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, Dover Publications, New York, 2012, 18

¹¹²⁵ Παράγεται στο: Sarfaraz Ahmed Khan, *Lok Adalats. An Effective Alternative Dispute Resolution Mechanism*, A.P.H. Publishing Corporation, New Delhi, 2006, 9.

δικαιώματά μας αλλά τις υποχρεώσεις μας... . Πράγματι, ακόμα και σήμερα, κανείς μπορεί να εντοπίσει τις αμυδρές γραμμές αυτής της υγιούς λειτουργίας του δικαίου στα χωριά»¹¹²⁶. Φαίνεται ότι αυτό που ήταν δυσλειτουργικό για τον Ambedkar ήταν σύμβολο υγείας για τον Gandhi.

Πιο συγκεκριμένα, οραματιζόταν την αναβίωση των panchayats στα οποία θα εναποτίθετο η διακυβέρνηση όλου του χωριού και τα οποία θα λειτουργούσαν, όπως προηγουμένως, με πλείονες της μίας λειτουργίες. Για εκείνον, τα panchayats θα συγκέντρωναν την νομοθετική, την δικαστική και την εκτελεστική εξουσία συγχρόνως. Παρόλο που θα αποτελούνταν και πάλι από πέντε άτομα, αυτά θα εκλέγονταν από τους ενήλικους κατοίκους του χωριού, ανεξαρτήτως φύλου. Πίστευε ότι «κάθε χωριό θα μπορούσε να είναι μια τέτοια δημοκρατία σήμερα... (μια) τέλεια δημοκρατία βασισμένη στην ατομική ελευθερία (και στην οποία κάθε άτομο) γίνεται αρχιτέκτονας της δικής του κυβέρνησης»¹¹²⁷.

Παρόλο που ο Gandhi -ο άνθρωπος που σύμφωνα με τον Nehru «αγαπήθηκε πέρα από κάθε μέτρο»¹¹²⁸- είχε δολοφονηθεί, όταν εξεδόθη το μείζον νομικό κείμενο της Ινδίας, το Σύνταγμά της, κάποιες από τις ιδέες του θεωρείται ότι ενσωματώθηκαν σ' αυτό, ενώ η σημασία άλλων επιβεβαιώθηκε στο πέρασμα των χρόνων¹¹²⁹.

Θα συνιστούσε παράλειψη να κλείσει η εν λόγω ενότητα χωρίς να γίνει αναφορά στο κρίσιμο εκείνο γεγονός, στο οποίο κορυφώθηκε η διάσταση απόψεων μεταξύ αυτών των δύο προσωπικοτήτων. Θεωρείται ότι ο Ambedkar και ο Gandhi ήρθαν σε ευθεία πλέον σύγκρουση στις αρχές της δεκαετίας του 1930, με αφορμή το ζήτημα της δημιουργίας ξεχωριστού εκλογικού καταλόγου για τους ανέγγιχτους.

Ο Ambedkar υποστήριξε πως λόγω του ότι οι ανέγγιχτοι ζούσαν σε εξαιρετική εγγύτητα με τους ινδουιστές που ανήκαν σε υψηλές κάστες και οι οποίοι προφανώς προασπίζονταν τα δικά τους συμφέροντα και καταδυνάστευαν τους πρώτους, ήταν καίριας σημασίας για τους ανέγγιχτους να δημιουργηθεί ξεχωριστός εκλογικός κατάλογος για αυτούς. Διεκδίκησε, λοιπόν, το δικαίωμά τους να επιλέγουν τους δικούς τους αντιπροσώπους. Στο έργο του: «Εξαφάνιση των καστών», στο οποίο αναλύει εκ των υστέρων -μεταξύ άλλων ζητημάτων- τις σκέψεις του αναφορικά με αυτό το ζήτημα

¹¹²⁶ Mohandas Karamchand Gandhi, Dr. Ambedkar's Indictment (1936) στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 83

¹¹²⁷ Harijan, India, 1946, παρατίθεται στο: Ravi Prakash Joshi, India's Approach to Tribal Self-Government. Panchayati Raj (Local Governance) in Bhil Communities: Case study of Gram Sabhas in Scheduled Areas (Indigenous Communities) of Rajasthan (INDIA) under the Panchayats Act, 1996, 16 Fourth World Journal 2017, 47, 51.

¹¹²⁸ Aishwary Kumar, Radical Equality. Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy, Stanford University Press, Stanford, California, 2015, 289

¹¹²⁹ Βλ. David Gilmartin, Rule of Law, Rule of Life: Caste, Democracy, and the Courts in India, 115 The American Historical Review 2010, 406, 412.

αναφέρει μια φράση του αγαπημένου του δασκάλου, John Dewey: «οι άνθρωποι δεν γίνονται μια κοινότητα ζώντας απλώς σε μια φυσική εγγύτητα ο ένας με τον άλλον»¹¹³⁰.

Ο Gandhi τέθηκε κατά του αιτήματος αυτού καθώς θεωρούσε ότι κάτι τέτοιο ήταν σε θέση να δημιουργήσει περισσότερα προβλήματα αναφορικά με την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας. Οι μουσουλμάνοι, οι χριστιανοί και οι σιχιστές είχαν ήδη διαφορετικούς εκλογικούς καταλόγους. Εάν οι Βρετανοί πράγματι παραχωρούσαν την δυνατότητα ξεχωριστών εκλογικών καταλόγων, όπως και ήταν διατεθειμένοι να κάνουν μετά την συζήτηση της στρογγυλής τραπέζης του 1932, και στους ανέγγιχτους, ήταν πιθανόν να τροφοδοτηθούν περαιτέρω οι ήδη υπάρχουσες αποσχιστικές τάσεις. Ήταν κρίσιμο για τον Gandhi να υπάρχει μια ενοποιημένη αντίσταση προς τους Βρετανούς. Φοβόταν ότι ο πολιτικός διαχωρισμός των ανέγγιχτων θα αποδυνάμωνε τον αγώνα για την ανεξαρτησία. Προκειμένου να στηρίξει τις θέσεις του και να εμποδίσει την σύσταση ξεχωριστών εκλογικών καταλόγων για τους ανέγγιχτους, το 1932 προβαίνει σε απεργία πείνας.

Αντιμέτωπος με την απεργία πείνας του Gandhi, ο Ambedkar είχε δυο επιλογές: είτε να επιτρέψει στον Gandhi να πεθάνει από την πείνα προκειμένου οι κοινότητες των ανέγγιχτων να αποκτήσουν ξεχωριστούς εκλογικούς καταλόγους, είτε να ενδώσει στο αίτημα του Gandhi για αδιαίρετες, γενικές εκλογές, μειώνοντας έτσι την πολιτική του επιρροή αλλά σώζοντας την ζωή του Mahātmā. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια του την παραμονή της έναρξης της απεργίας πείνας του Gandhi: «Ευελπιστώ ότι ο Mahātmā θα σταματήσει και δεν θα προβεί στο ακραίο βήμα, το οποίο σκέφτεται. Δεν είχαμε καμία πρόθεση να βλάψουμε την ινδουιστική κοινωνία όταν αιτηθήκαμε ξεχωριστούς εκλογικούς καταλόγους. Εάν επιλέγουμε το σύστημα των ξεχωριστών εκλογικών καταλόγων, το κάνουμε για να αποφύγουμε την ολοκληρωτική εξάρτηση από την γλυκιά επιθυμία των ινδουιστών που βρίσκονται στο σύστημα των τάξεων, όσον αφορά ζητήματα, τα οποία έχουν επιρροή στην μοίρα μας... . Ο Mahātmā...καλλιεργεί το πνεύμα του μίσους ανάμεσα στην ινδουιστική κοινότητα και στις καταπιεσμένες τάξεις [depressed classes] καταφεύγοντας σ' αυτή την μέθοδο, και ως εκ τούτου διευρύνει το ήδη υπάρχον χάσμα ανάμεσά τους»¹¹³¹.

Τελικά, ο Ambedkar αποφάσισε να υπαναχωρήσει από την αξίωσή του, προκειμένου ο Gandhi να σταματήσει την απεργία πείνας. Στην Συμφωνία της Πούνα (Poona Pact), η οποία συνήφθη μεταξύ του Ambedkar και του Madan Mohan Malaviya, στις 24 Σεπτεμβρίου του 1932, συμφωνήθηκε η χορήγηση στους ανέγγιχτους των διπλών από τις προβλεπόμενες θέσεις τόσο στο κεντρικό όσο και στα περιφερειακά νομοθετικά σώματα. Το Συνέδριο της Βομβάης επικύρωσε το ως άνω σύμφωνο και πέρασε μια απόφαση την οποία είχε προετοιμάσει ο Gandhi, ότι: από εδώ και στο εξής κανένας

¹¹³⁰ John Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Macmillan, New York, 1958, 5

¹¹³¹ Παρατίθεται στο: Aakash Singh Rathore, M. K. Gandhi and B. R. Ambedkar: Irreconcilable Differences? στο: *Between Ethics and Politics. Gandhi Today* (Eva Pfösl, ed.), Routledge, London, New York, New Delhi, 2014, 147, 152.

ινδουιστής δεν θα εθεωρείτο ανέγγιχτος λόγω της γέννησής του και εκείνοι οι οποίοι θεωρούνταν έως τότε ανέγγιχτοι θα είχαν πλέον ισότιμη με τους άλλους ινδουιστές πρόσβαση σε δημόσιους δρόμους, οργανισμούς, κ.λπ.¹¹³².

Μετά την συμφωνία ο Gandhi δήλωσε: «ο συμβιβασμός επήλθε, από όσο εγώ μπορώ να δω, σαν μια γενναιόδωρη χειρονομία από όλες τις πλευρές. Πρόκειται για μια συνάντηση ψυχών, και η ινδουιστική μου ευγνωμοσύνη οφείλεται στον Δρ. Ambedkar... (ο οποίος) θα μπορούσε να έχει υιοθετήσει μια πιο ασυμβίβαστη και ανυποχώρητη συμπεριφορά ως τιμωρία στους επονομαζόμενους ινδουιστές των καστών για τις αμαρτίες γενεών. Εάν είχαν προβεί σε κάτι τέτοιο, εγώ τουλάχιστον δεν θα μπορούσα να αγανακτήσω με την συμπεριφορά τους και ο θάνατός μου θα ήταν ένα ασήμαντο αντίτιμο για τα βάσανα που εκείνοι, οι οποίοι βρίσκονται εκτός του συστήματος των καστών στον ινδουισμό έχουν υπομείνει για άγνωστο πόσες γενιές. Επέλεξαν όμως, ένα πιο ευγενές μονοπάτι και έχουν δείξει μ' αυτόν τον τρόπο ότι έχουν ακολουθήσει την αρχή της συγχώρεσης, την οποία προστάζουν όλες οι θρησκείες. Επιτρέψτε μου να ελπίζω ότι οι ινδουιστές των καστών θα αποδειχθούν άξιοι της συγχώρεσης και θα εκτελέσουν τόσο όσον αφορά το γράμμα όσο και το πνεύμα κάθε πρόταση του συμβιβασμού καθώς και όλες τις συνέπειές του»¹¹³³. Στον αντίποδα, ο Ambedkar, δεν ήταν απόλυτα ικανοποιημένος με την απόφασή του. Μπορεί να επέλεξε τον δρόμο του συμβιβασμού, παρόλα αυτά από τότε και στο εξής έγινε ιδιαίτερα επιφυλακτικός και σκεπτικός προς τις μεθόδους του Gandhi. Δυστυχώς, στην πορεία των χρόνων, οι φόβοι του επιβεβαιώθηκαν. Περί το 1950, είχε πλέον αντιληφθεί την ατελή εφαρμογή όλων εκείνων που είχαν συμφωνηθεί. Αυτός είναι άλλωστε και ένας από τους λόγους για τους οποίους οδηγήθηκε και στην παραίτησή του από την κυβερνητική θέση που κατείχε.

Έχει λεχθεί ότι τα «αγάλματα του Ambedkar τον αναπαριστούν πάντα με ένα βιβλίο, το Σύνταγμα της Ινδίας, ενώ εκείνα του Gandhi, με ένα άλλο βιβλίο: την Bhagavad Gītā. Μήπως αυτή η ινδική εκδοχή της “Σχολής των Αθηνών” του Ραφαήλ μας παρουσιάζει δύο χαρακτήρες, καθένας από τους οποίους είναι σπουδαίος, και άξιος του μεγίστου σεβασμού, [δύο χαρακτήρες ωστόσο που] κοιτάζουν σε εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις, με προφανώς ασύμβατες διαφορές;»¹¹³⁴

¹¹³² Βλ. S. N. Sen, *History Modern India*, New Age International Publishers, New Delhi, 2006, 196.

¹¹³³ Mohandas Karamchand Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, τόμος LVII, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi, 1974, 123-125, παρατίθεται στο: Thomas Pantham, *Against Untouchability: The Discourses of Gandhi and Ambedkar* στο: *Humiliation. Claims and Context* (Gopal Guru, ed.), Oxford University Press, New Delhi, 2009, 179, 194.

¹¹³⁴ Aakash Singh Rathore, M. K. Gandhi and B. R. Ambedkar: *Irreconcilable Differences?* στο: *Between Ethics and Politics. Gandhi Today* (Eva Pföstl, ed.), Routledge, London, New York, New Delhi, 2014, 147, 170-171

β. Το Σύνταγμα της Ινδίας

Στις 26 Νοεμβρίου του 1949, μετά από τρία έτη διαβουλεύσεων, η συντακτική συνέλευση της Ινδίας με προεδρεύοντα τον Ambedkar, τον αποκαλούμενο και «βασικό αρχιτέκτονα του»¹¹³⁵, υιοθέτησε και εξέδωσε το Σύνταγμα της Ινδίας. Σε ισχύ τέθηκε στις 26 Ιανουαρίου του 1950 και αποτελεί μέχρι σήμερα κατόπιν τροπολογιών το ισχύον Σύνταγμα της Ινδίας. Η διαμόρφωση ενός Συντάγματος, το οποίο θα διείπε μια τόσο μεγάλη και ετερογενή χώρα, όπως η Ινδία, ήταν σίγουρα ένα απαιτητικό εγχείρημα.

Οι κύριες εντάσεις κατά την σύνταξή του προήλθαν λόγω των δύο αντίρροπων τάσεων που υπήρχαν αναφορικά με το μέλλον της Ινδίας. Η συντακτική συνέλευση ήταν διηρημένη σε δύο σχολές σκέψης: εκείνη της φιλοσοφίας του Gandhi, πρεσβευτές της οποίας ήταν έμπειροι ηγέτες του Κογκρέσου όπως ο D. S. Seth, ο K. Santhanam, ο N. G. Ranga, ο A. K. Ayyer, ο M. M. Das και ο H. V. Kamath, και εκείνη της φιλοσοφίας του Ambedkar, την οποία υποστήριζαν -μεταξύ άλλων- ο N. G. Ayyangar, ο K. M. Munshi, ο Saiyed M. Saddula, ο B. L. Mitter και ο D. D. Khetan. Θεωρείται ότι επικράτησε, τουλάχιστον αρχικά, ως επί τον πλειστόν η δεύτερη προσέγγιση, εκείνη που οραματιζόταν την δημιουργία ενός ενοποιημένου έθνους με κέντρο τους θεσμούς του κράτους, ακόμα και αν κάτι τέτοιο βρισκόταν σε ευθεία σύγκρουση με την πραγματικότητα των τεραστίων διαφορών και διαιρέσεων που χαρακτήριζαν την ινδική κοινωνία¹¹³⁶.

Ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει αρκετά τους ασχολούμενους με το συνταγματικό δίκαιο της Ινδίας, είναι εκείνο του τρόπου συγκρότησης της συντακτικής συνέλευσης. Η εν λόγω συντακτική συνέλευση συγκροτήθηκε τον Ιούλιο του 1946, όταν ακόμα η Ινδία βρισκόταν υπό βρετανική κατοχή. Αποτελείτο από εμμέσως εκλεγμένους αντιπροσώπους καθώς τα μέλη της είχαν προέλθει κατόπιν ψηφοφορίας των νέο-εκλεγμένων επαρχιακών συνελεύσεων. Επίσης, ήταν ένα σώμα στο οποίο κυριαρχούσαν τα μέλη του Ινδικού Εθνικού Κογκρέσου. Στο γεγονός ότι η συντακτική συνέλευση που προετοίμασε το Σύνταγμα της Ινδίας και η οποία απετέλεσε και την πρώτη της κυβέρνηση, δεν ήταν αποτέλεσμα μιας άμεσης, καθολικής ψηφοφορίας ενηλίκων, οφείλεται και το ότι έχει κριθεί ως αντιδημοκρατικό¹¹³⁷.

Το Σύνταγμα της Ινδίας είναι ίσως το μακροσκελέστερο στον κόσμο. Κατά την υιοθέτησή του απετελείτο από 395 άρθρα και 8 παραρτήματα. Στο πρώτο του άρθρο, καθιερώθηκε επισήμως η ονομασία, «Bharat», όρο που χρησιμοποιούσαν οι γηγενείς

¹¹³⁵ K. H. Cheluva Raju, Dr. B. R. Ambedkar and Making of the Constitution: A Case Study of Indian Federalism, 52 The Indian Journal of Political Science 1991, 153, 154

¹¹³⁶ Βλ. David Gilmartin, Rule of Law, Rule of Life: Caste, Democracy, and the Courts in India, 115 The American Historical Review 2010, 406, 410.

¹¹³⁷ Βλ. V. G. Thresiamma, Making of the Indian Constitution and Debate on the Issue of Tribal Development, 72 The Indian Journal of Political Science 2011, 179, 182.

για την χώρα που εμείς ονομάζουμε Ινδία¹¹³⁸. Ενώ, ταυτόχρονα ορίστηκε σ' αυτό ότι συνιστά μια «Ένωση Κρατών» (Union of States), αποτελούμενη από τέσσερις «κατηγορίες» κρατιδίων: α. τα εννέα κρατίδια -Assam, Bihar, Bombay, East Punjab, Madhya Pradesh, Madras, Orissa, Uttar Pradesh, West Bengal- τα οποία μέχρι πρότινος αποτελούσαν εδάφη της Βρετανικής Ινδίας, β. τα δέκα κρατίδια -Hyderabad, Jammu και Kashmir, Madhya Bharat, Mysore, Patiala και East Punjab States Union, Rajasthan, Saurashtra, Travancore-Cochin- τα οποία διαμορφώθηκαν από εδάφη που αποτελούσαν προηγουμένως τοπικά βασίλεια, γ. τα κρατίδια: Ajmer, Bhopal, Bilaspur, Coorg, Delhi, Himachal Pradesh, Kutch, Manipur, Tripur, Vindhya Pradesh, καθώς και δ. τα νησιά Andaman και Nicobar.

Έκτοτε, έχουν γίνει πολλές αναδιαμορφώσεις των συνόρων των κρατιδίων, με κυριότερη εκείνη που συνέβη το 1956 δυνάμει του «Νόμου περί της Αναδιοργάνωσης των Κρατιδίων» (States Reorganization Act), η οποία προέβλεπε την αναμόρφωση των κρατιδίων βάσει της ομιλούμενης γλώσσας. Η Ινδία σήμερα, αποτελείται από είκοσι οκτώ κρατίδια -Andhra Pradesh, Arunachal Pradesh, Assam, Bihar, Chhattisgarh, Goa, Gujarat, Harayan, Himachal Pradesh, Jharkhand, Karnataka, Kerala, Madhya Pradesh, Maharashtra, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagaland, Odisha, Punjab, Rajasthan, Sikkim, Tamil Nadu, Telangana, Tripura, Uttar Pradesh, Uttarakhand, West Bengal- και οκτώ ενωσιακά εδάφη -νησιά Andaman και Nicobar, Chandigarh, Dadra & Nagar Haveli και Daman & Diu, Jammu και Kashmir, Ladakh, Lakshadweep, Delhi, Puducherry. Η διαφορά μεταξύ τους έγκειται στο ότι αντίθετα με τα κρατίδια που έχουν τις δικές τους κυβερνήσεις, τα ενωσιακά εδάφη κυβερνώνται άμεσα από την κεντρική, ενωσιακή κυβέρνηση της Ινδίας.

Η απόφαση προσδιορισμού της Ινδίας ως ένωσης κρατών απασχόλησε αρκετά τους ασχολούμενους με την θέσπιση του Συντάγματός της. Υπήρχαν φωνές στην συντακτική συνέλευση, οι οποίες υποστήριζαν ότι θα ήταν καλύτερο να προσδιοριστεί ως ομοσπονδία. Η Ινδία μπορεί να έχει κάποια χαρακτηριστικά που μοιράζονται οι ομοσπονδίες, ωστόσο έχει και κάποιες βασικές διαφορές από αυτές, οι οποίες θεωρήθηκε τελικά ότι καθιστούσαν αδύνατο τον προσδιορισμό της ως τέτοιας.

Ξεκινώντας από τα κοινά της χαρακτηριστικά με τις ομοσπονδίες, αποτελείται κατά πρώτο λόγο από ένα επιμέρους σύνολο κρατιδίων και εδαφών. Κατά δεύτερο λόγο, χαρακτηρίζεται από διπλή διακυβέρνηση, τόσο ενωσιακή όσο και κρατική. Κατά τρίτο λόγο, προβλέπεται η διάκριση των νομοθετικών, διοικητικών και οικονομικών

¹¹³⁸ Μετά από ποικίλες προτάσεις που έγιναν, η σύγχρονη ινδική δημοκρατία επέλεξε επίσημα αυτόν τον όρο. Από τα νεότερα ήδη έργα τους, οι Ινδοί αναφέρονταν στην γη τους με το όνομα «Bharat». Σύμφωνα με μια άποψη, το όνομα αυτό προέρχεται από το μυθικό βασίλειο, Bharata Chakravarti, ο οποίος ήταν πρόγονος των ξαδέλφων, Pandavas και Kauravas, οι οποίοι πολέμησαν μεταξύ τους για την εξουσία στον πόλεμο Kurukshetra. Η μάχη περιγράφεται στο έπος Mahābhārata. Η χρονολογία, στην οποία αυτή έλαβε χώρα, δεν προσδιορίζεται. Το πιθανότερο είναι ότι τοποθετείται περί το 1.000 π.Χ.. Κάποιοι άλλοι μελετητές υποστηρίζουν ότι έλαβε χώρα περί το 3.100 π.Χ. και αντιπροσωπεύει την μετάβαση στην καλιγιούγκα, βλ. Stanley Wolpert, India, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999, 2.

εξουσιών ανάμεσα στην ένωση και τα κρατίδια μέσω των τριών λιστών που βρίσκονται στο έβδομο παράρτημα του Συντάγματος. Στην πρώτη λίστα, η οποία είναι γνωστή ως «λίστα της ένωσης» απαριθμούνται ενενήντα επτά θέματα -μεταξύ άλλων εμπίπτουν σ' αυτήν ζητήματα που αφορούν: την ιθαγένεια, την πολιτογράφηση, τους σιδηροδρομικούς σταθμούς, τις αεροπορικές γραμμές, τις τηλεπικοινωνίες, τις τράπεζες, το διακρατικό και διασυνοριακό εμπόριο, την φορολογία και την εθνική άμυνα- των οποίων η ρύθμιση βρίσκεται στην αποκλειστική αρμοδιότητα του ενωσιακού κοινοβουλίου. Στην δεύτερη λίστα, η οποία ονομάζεται και «κρατική λίστα», παρατίθενται εξήντα έξι ζητήματα, τα οποία βρίσκονται στην αποκλειστική αρμοδιότητα των νομοθετικών σωμάτων των κρατιδίων. Μεταξύ αυτών είναι ζητήματα που αφορούν την δημόσια τάξη, την δημόσια υγεία, τα νοσοκομεία, την εκπαίδευση, την διοίκηση της δικαιοσύνης, τις αστυνομικές αρχές, την γεωργία καθώς και την φορολόγηση του εισοδήματος των αγροτών και την κατανάλωση ηλεκτρισμού. Η τρίτη, επονομαζόμενη και «συντρέχουσα λίστα», περιλαμβάνει σαράντα επτά θέματα αναφορικά με τα οποία αρμοδιότητα έκδοσης νομοθεσίας έχουν τόσο η ένωση όσο και τα κρατίδια. Ζητήματα τα οποία εμπίπτουν σε αυτή την λίστα είναι εκείνα που αφορούν τον γάμο, το διαζύγιο, τις συμβάσεις, την πτώχευση και εν γένει την αφερεγγυότητα, τις βιομηχανικές και εργατικές διαφορές καθώς και όσα εμπίπτουν στον χώρο του ποινικού δικαίου και σε εκείνους της ποινικής και πολιτικής δικονομίας. Διευκρινίζεται ότι σε περίπτωση σύγκρουσης, το ενωσιακό δίκαιο υπερισχύει του δικαίου των κρατιδίων. Τέλος, ένα άλλο κοινό χαρακτηριστικό της με τις ομοσπονδίες είναι ότι το Supreme Court έχει δικαιοδοσία να επιλύει τις διαφορές που ανακύπτουν ανάμεσα στην ένωση και τα κρατίδια¹¹³⁹.

Η ανάπτυξη χαρακτηριστικών που μοιράζονται μεταξύ τους οι ομοσπονδίες έχει μια μακρά ιστορία στην Ινδία. Η ρίζα τους θεωρείται ότι βρίσκεται στον «Νόμο περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας» του 1935. Είναι με τον εν λόγω νόμο που επιχειρήθηκε για πρώτη φορά η εγκαθίδρυση μιας νέας κυβερνητικής δομής στην Ινδία, η οποία θα συνίστατο από τα εδάφη που βρίσκονταν υπό τον άμεσο έλεγχο της Βρετανικής αυτοκρατορίας και από άλλα τα οποία θα βρίσκονταν υπό την εξουσία τοπικών βασιλέων. Επίσης, στην πράξη αυτή προβλεπόταν για πρώτη φορά η διάκριση εξουσιών μεταξύ της κεντρικής κυβέρνησης και των επαρχιακών. Η δημιουργία των τριών λιστών άλλωστε, έχει την προέλευσή της στο συγκεκριμένο νομοθέτημα¹¹⁴⁰. Παρόλο που πολλά απ' όσα ορίζονταν στην συγκεκριμένη πράξη δεν τέθηκαν ποτέ σε ισχύ, το κυβερνητικό σχήμα που εισήχθη μέσω αυτής, όχι μόνο εφαρμόστηκε εκείνη την περίοδο αλλά διατηρήθηκε και έπειτα, αποτελώντας την βάση του Συντάγματος της ανεξάρτητης Ινδίας. Επίσης, ακόμα και αν πολλές από τις προβλέψεις της δεν εφαρμόστηκαν εκείνο τον καιρό, ενσωματώθηκαν μετέπειτα στο Σύνταγμα της. Αυτός είναι και ο λόγος που θεωρείται ότι το Σύνταγμα της Ινδίας αποτελεί, εν πολλοίς, μια τροποποιημένη εκδοχή του Νόμου περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας του 1935.

¹¹³⁹ Βλ. K. H. Cheluva Raju, Dr. B. R. Ambedkar and Making of the Constitution: A Case Study of Indian Federalism, 52 The Indian Journal of Political Science 1991, 153, 156-157.

¹¹⁴⁰ Βλ. V. G. Thresiamma, Making of the Indian Constitution and Debate on the Issue of Tribal Development, 72 The Indian Journal of Political Science 2011, 179, 181.

Παρά τις ομοιότητές της με τις ομοσπονδίες, έχει επίσης κάποιες θεμελιώδεις διαφορές από αυτές, η ύπαρξη των οποίων κρίθηκε ότι καθιστούσε αδύνατο τον προσδιορισμό της ως τέτοιας. Πρωταρχικά και κυριότερα, η Ινδική Ένωση δεν είναι το αποτέλεσμα μιας συμφωνίας μεταξύ κυρίαρχων κρατών. Μια συνέπεια τούτου, είναι ότι σε αντίθεση με τις ομοσπονδίες, όπου τα κράτη μπορούν να αποσχιστούν, τα κρατίδια της Ινδικής δημοκρατίας δεν έχουν αντίστοιχο δικαίωμα, καθώς ο σύνδεσμός τους με την ένωση θεωρείται μόνιμος¹¹⁴¹. Δευτερευόντως, υπάρχει ένα Σύνταγμα σ' αυτήν, η ισχύς του οποίου εκτείνεται σε όλα τα κρατίδια¹¹⁴². Κατά τρίτο λόγο, υπάρχουν κοινές πολιτικές υπηρεσίες καθώς και κοινή εκλογική επιτροπή, η οποία διορίζεται από τον πρόεδρο της Ινδίας. Τέλος, υπάρχει κοινό, ενοποιημένο δικαστικό σύστημα σε όλα τα κρατίδια, στην πυραμίδα του οποίου βρίσκεται το Supreme Court. Τόσο τα μέλη του Supreme Court όσο και εκείνα των High Courts, που βρίσκονται στα κρατίδια, διορίζονται από τον πρόεδρο της Ινδίας¹¹⁴³. Μπορεί οι εν λόγω διαφοροποιήσεις να καθιστούν αδύνατο τον χαρακτηρισμό της ως μιας «αμιγούς ομοσπονδίας»¹¹⁴⁴, εντούτοις οι μη αμελητέες ομοιότητες μ' αυτές έχει λεχθεί ότι θα μπορούσαν να την καταστήσουν μια «οιονεί ομοσπονδία» (quasi-federation)¹¹⁴⁵.

Επανερχόμενοι στα της διαμόρφωσης του Συντάγματος της Ινδίας, θα πρέπει να σημειωθεί ότι πρόκειται για ένα Σύνταγμα, το οποίο πιθανότατα λόγω των ιστορικών περιστάσεων κατά τις οποίες διαμορφώθηκε, έχει δεχτεί ποικίλες επιρροές. Ταυτόχρονα, όμως, έχει και κάποια μοναδικά χαρακτηριστικά, τα οποία συνδέονται με την ινδουιστική παράδοση.

Όσον αφορά τις επιρροές του¹¹⁴⁶, αρχικά προβλέφθηκε σ' αυτό το κοινοβουλευτικό σύστημα διακυβέρνησης, οι ρίζες του οποίου εντοπίζονται στην Αγγλία. Δευτερευόντως, περιέχεται σ' αυτό μία χάρτα δικαιωμάτων όμοια με αυτήν των Η.Π.Α., η ισχύς της οποίας εκτείνεται σε όλη την Ινδική δημοκρατία¹¹⁴⁷. Μια εξαιρετικά σπάνια πρόβλεψη, που εισήχθη στο Σύνταγμα της Ινδίας, είναι εκείνη των «Κατευθυντήριων Αρχών της Πολιτικής των Κρατιδίων» (Directive Principles of State Policy), στην οποία περιέχονται κάποιες κατευθύνσεις προς τα κρατίδια αναφορικά με

¹¹⁴¹ Βλ. K. H. Cheluva Raju, Dr. B. R. Ambedkar and Making of the Constitution: A Case Study of Indian Federalism, 52 The Indian Journal of Political Science 1991, 153, 155, D. N. Banerjee, Indian States and the Future Constitution of India, 10 The Indian Journal of Political Science 1949, 94, 99.

¹¹⁴² Το μοναδικό τμήμα της Ινδίας, το οποίο μέχρι πρότινος είχε δικό του Σύνταγμα ήταν εκείνο του Jammu και Kashmir. Το γεγονός αυτό αποδίδεται στο ότι διέμεναν στην περιοχή πολλοί μουσουλμάνοι. Τον Αύγουστο του 2019, το κοινοβούλιο της Ινδίας εξέδωσε απόφαση τροποποίησης του άρθρου 370, στο οποίο υπήρχε αυτή η πρόβλεψη, και επέκτασης του Συντάγματος σε όλη την ένωση πλέον.

¹¹⁴³ Βλ. K. H. Cheluva Raju, Dr. B. R. Ambedkar and Making of the Constitution: A Case Study of Indian Federalism, 52 The Indian Journal of Political Science 1991, 153, 158-159.

¹¹⁴⁴ Βλ. Jagat Narain, Constitutional Changes in India: An Inquiry into the Working of the Constitution, 17 The International and Comparative Law Quarterly 1968, 878, 899.

¹¹⁴⁵ Βλ. M. Ramaswamy, Constitutional Developments in India 1600-1955, 8 Stanford Law Review 1956, 326, 343, 345.

¹¹⁴⁶ Βλ. Jagat Narain, Constitutional Changes in India: An Inquiry into the Working of the Constitution, 17 The International and Comparative Law Quarterly 1968, 878, 879.

¹¹⁴⁷ Βλ. Holden Furber, Constitution-Making in India, 18 Far Eastern Survey 1949, 86, 87.

την πολιτική τους. Πηγή έμπνευσης για την εισαγωγή της θεωρείται ότι ήταν το Σύνταγμα της Ιρλανδίας. Τέλος, η εισαγωγή της πρόβλεψης σχετικά με την κατανομή εξουσιών ανάμεσα στην ένωση και τα κρατίδια, πιστώνεται εκτός από τον Νόμο περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας του 1935 και σε αντίστοιχες διατάξεις που περιέχονται στο Σύνταγμα της Αυστραλίας και του Καναδά. Μπορεί η Ινδία να επηρεάστηκε από τα Συντάγματα άλλων κρατών κατά την σύνταξη του δικού της -γεγονός που αναμφίβολα δεν συνέβη μόνο στην Ινδία, αλλά και σε πολλά άλλα κράτη- ωστόσο, όπως συμβαίνει συνήθως, κατά την μεταφορά τους οι ρυθμίσεις αυτές άλλαξαν ουσιαστικά και προσαρμόστηκαν στο πλαίσιο της ινδικής κοινωνίας.

Από τις μοναδικές προβλέψεις του Συντάγματος της Ινδίας, θα αναλυθούν δύο, οι οποίες παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον κυρίως λόγω των επιπτώσεών τους στην κοινωνία, εκείνη σχετικά με τα panchayats και εκείνη που αφορά το ζήτημα των ανέγγιχτων.

Η προσπάθεια εκείνων των μελών της συντακτικής συνέλευσης, που ενστερνίζονταν το πολιτικό όραμα του Gandhi, διαμόρφωσης μιας ανεξάρτητης Ινδίας, πυρήνας της οποίας θα ήταν τα αυτάρκη της χωριά, απορρίφθηκε από τα υπόλοιπα μέλη της συνέλευσης. Αποφασίστηκε να ακολουθηθεί ο δρόμος της κεντρικής, γραφειοκρατικής διοίκησης του κράτους. Η μόνη παραχώρηση που έγινε στο Σύνταγμα στους υποστηρικτές της γκαντιανής γραμμής ήταν να περιληφθεί στο μέρος των «Κατευθυντήριων Αρχών» μια πρόβλεψη σχετικά με την οργάνωση των panchayats. Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο 40 του Συντάγματος προβλέφθηκε ότι: «το κράτος θα πρέπει να κάνει βήματα ώστε να οργανώσει συμβούλια των χωριών (village panchayats) και να τα προικίσει με τέτοια δύναμη και εξουσία, όση είναι αναγκαία, ώστε αυτά να μπορέσουν να λειτουργήσουν ως μονάδες αυτοδιοίκησης».

Η εφαρμογή των όσων προβλέπονται στο κεφάλαιο των «Κατευθυντήριων Αρχών» εναπόκειται εκ των πραγμάτων στην βούληση των κρατιδίων και μόνο. Βρισκόταν συνεπώς, στην διακριτική ευχέρεια του κάθε επιμέρους κρατιδίου, η υλοποίηση της εν λόγω πρόβλεψης περί της οργάνωσης των panchayats. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται και από την «κρατική λίστα» του έβδομου παραρτήματος του Συντάγματος, η πέμπτη περίπτωση της οποίας ορίζει ότι σ' αυτήν εμπίπτουν και: «η τοπική διακυβέρνηση με άλλα λόγια οι συστάσεις και οι εξουσίες των δημοτικών εταιρειών, των κεφαλαίων βελτίωσης, των περιφερειακών συμβουλίων, των αρχών εξόρυξης, και των άλλων τοπικών αρχών προς τον σκοπό της τοπικής αυτο-διακυβέρνησης ή της διοίκησης των χωριών».

Ένα από τα πλέον φλέγοντα ζητήματα που ετέθησαν κατά τις διαβουλεύσεις της συντακτικής συνέλευσης, ήταν και εκείνο που αφορούσε τους ανέγγιχτους. Στο άρθρο 17 του Συντάγματος προβλέφθηκε ότι: «η επιβολή οποιασδήποτε δυσκολίας, η οποία εδράζεται στην πεποίθηση περί ύπαρξης ανέγγιχτων, συνιστά αξιόποινη πράξη σύμφωνα με τον νόμο». Κάποια άλλα άρθρα, τα οποία χρήζουν ιδιαίτερης μνείας (και αναφορικά με την συγκεκριμένη πρακτική είναι τα εξής: το άρθρο 15, 25, 29 (2), 38,

46. Στο τελευταίο, γίνεται αναφορά στην υποχρέωση του ινδικού κράτους να παράσχει προστασία και κάποια ευεργετήματα μεταξύ άλλων και σε όσους ανήκουν στις «Καταγεγραμμένες Κάστες» (Scheduled Castes) και τις «Καταγεγραμμένες Φυλές» (Scheduled Tribes).

Επισημαίνεται ότι και οι δύο όροι, δεν αποτελούν παρά νομικά κατασκευάσματα. Ο πρώτος όρος δημιουργήθηκε από τους Βρετανούς αποικιοκράτες, οι οποίοι επιδιώκοντας να αντιστρέψουν το αρνητικό κλίμα που υπήρχε για τους ανέγγιχτους και να παραχωρήσουν ειδικά δικαιώματα σ' αυτούς, προέβησαν το 1935 στην καταγραφή σε έναν κατάλογο μιας σειράς καστών των ανέγγιχτων. Οι κάστες, οι οποίες συμπεριελήφθησαν σε αυτή την λίστα, ονομάστηκαν «Καταγεγραμμένες Κάστες». Ο κατάλογος αυτών των καστών προσαρτήθηκε στον Νόμο περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας, ο οποίος εξεδόθη την ίδια χρονιά, με σκοπό την νομοθετική τους προστασία και την παραχώρηση σ' αυτές κάποιων ευεργετημάτων, όπως η εκπαίδευση και η στέγαση¹¹⁴⁸. Σημειώνεται ότι είναι από τότε και στο εξής, που κατοχυρώθηκε ως ονομασία και αντικατέστησε τον όρο «Καταπιεσμένες Κάστες» (Depressed Castes), που χρησιμοποιούσαν προηγουμένως οι Βρετανοί για να αναφερθούν στις κάστες των ανέγγιχτων. Ο δεύτερος όρος, εκείνος των «Καταγεγραμμένων Φυλών», θεωρείται ότι περιλαμβάνει κοινότητες, οι οποίες δεν αναγνώρισαν το σύστημα των καστών και προτιμούσαν να κατοικούν βαθιά σε ζούγκλες, δάση και βουνά.

Παρατηρείται ότι αναγκαίο προαπαιτούμενο για την διατήρηση της παγκόσμιας συνταγματικής αρχής της ισότητας είναι η αναγνώριση της εν τοις πράγμασι ανισότητας των καστών. Εάν κάποιος επιθυμεί να απολαύει τα ευεργετήματα που προβλέπονται για τις «Καταγεγραμμένες Κάστες» και τις «Καταγεγραμμένες Φυλές», θα πρέπει να υποβάλλει «πιστοποιητικό κάστα» στο οποίο θα προσδιορίζεται η κάστα του, την έκδοση του οποίου θα αιτηθεί από το κράτος στο οποίο ανήκει¹¹⁴⁹.

Οι «θετικές διακρίσεις» (positive discriminations) που προβλέφθηκαν για τους ανέγγιχτους έχουν αποτελέσει αντικείμενο κριτικής κατά καιρούς από τμήματα της ινδικής κοινωνίας. Ινδουιστές, οι οποίοι ανήκουν σε ανώτερες τάξεις υποστηρίζουν ότι συνιστούν παραβίαση του άρθρου 16 του Συντάγματος, το οποίο προβλέπει ίσες ευκαιρίες προς όλους. Ταυτόχρονα ισχυρίζονται ότι αυτή η ευνοϊκή μεταχείριση προς τους ανέγγιχτους θα στερέψει τις πολύτιμες πηγές του έθνους. Το ζήτημα των ανέγγιχτων εξακολουθεί να διχάζει την ινδική κοινωνία και είναι γεγονός ότι ο καθένας το προσεγγίζει από την κοινωνική τάξη στην οποία βρίσκεται.

Ειρήσθω εν παρόδω, ότι επιχειρήθηκε να αντιμετωπιστούν οι διακρίσεις εις βάρος των ανέγγιχτων και με την έκδοση ενός ειδικότερου νομοθετήματος, του «Νόμου περί των Προσβολών προς τους Ανέγγιχτους» (Untouchability Offenses Act) του 1955. Ο εν

¹¹⁴⁸ Βλ. Lelah Dushkin, Scheduled Caste Policy in India: History, Problems, Prospects, 7 Asian Survey 1967, 626, 626.

¹¹⁴⁹ Βλ. David Gilmartin, Rule of Law, Rule of Life: Caste, Democracy, and the Courts in India, 115 The American Historical Review 2010, 406, 415.

λόγω νόμος απαγορεύει την τέλεση οποιασδήποτε ενέργειας με την οποία παρεμποδίζεται κάποιος από την τέλεση κάποιας δραστηριότητας επί τη βάση του ότι είναι ανέγγιχτος. Πιο συγκεκριμένα, γίνεται αναφορά στις εξής δραστηριότητες: στην είσοδο και την προσευχή σε ναούς, την πρόσβαση σε μαγαζιά και εστιατόρια, την άσκηση επαγγελμάτων και εμπορίου, την χρήση νερού/ των δημόσιων χώρων ανάπαυλας και στέγασης/ των δημόσιων μεταφορικών μέσων/ των νοσοκομείων/ των εκπαιδευτικών θεσμών, καθώς και της εκτέλεσης θρησκευτικών τελετών. Η παραβίαση των όσων ορίζει η συγκεκριμένη πράξη επισύρει πρόστιμο έως και πεντακοσίων ρουπιών, φυλάκιση έως έξι μηνών καθώς και ακυρώσεις ή αναστολές αδειών και δημόσιων επιχορηγήσεων. Ένα γεγονός που χρήζει επισήμανσης, είναι ότι ως όρος οι ανέγγιχτοι δεν προσδιορίζονται ούτε στο συνταγματικό άρθρο που τους αφορά ούτε στον νόμο που τιμωρεί κάθε πρακτική εις βάρος τους¹¹⁵⁰.

γ. Η διαμάχη για τον Ενιαίο Αστικό Κώδικα (Uniform Civil Code)

Στο άρθρο 372 του Συντάγματος προβλέφθηκε η διατήρηση της ισχύος των προηγούμενων νομοθετημάτων μέχρι την έκδοση νέων. Το Supreme Court της Ινδίας αποφάνθηκε το 1954 ότι οι νόμοι αυτοί θα εφαρμόζονταν μόνο εάν και στην έκταση που ήταν σύμφωνοι με το Σύνταγμα. Σε αντίθετη περίπτωση, δεν είχαν καμία ισχύ. Ένας από τους κλάδους του δικαίου, ο οποίος, όπως ελέχθη, δεν είχε τύχει ευρείας και συστηματικής νομοθέτησης κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας δεδομένης της δέσμευσης και του φόβου των Βρετανών να παρέμβουν επ' αυτού, ήταν εκείνος των προσωπικών δικαίων.

Ήδη πριν από την ανεξαρτητοποίηση, είχε υποστηριχθεί ότι η δημιουργία ενός ενιαίου Αστικού Κώδικα θα αποτελούσε μια πράξη κεφαλαιώδους σημασίας για το ινδικό κράτος. Αντιμετώπιστηκε ως μια «θαυματουργική θεραπεία», η οποία ήταν σε θέση να περιορίσει τις κοινωνικές εντάσεις και να προωθήσει την εθνική ενότητα¹¹⁵¹. Με την θέσπιση και την εφαρμογή του θα καταργείτο το σύστημα των προσωπικών δικαίων, το οποίο ήταν βασισμένο στα θρησκευτικά πιστεύω και το οποίο υποβάθμιζε τον κοσμικό χαρακτήρα του πολιτικού σώματος. Ταυτόχρονα, θα συνέβαλε στην δημιουργία μιας νέας ταυτότητας, εκείνης του «Ινδού», ενός ατόμου που θα ήταν πλέον αφοσιωμένο μόνο στο κράτος¹¹⁵². Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι μέσω αυτού σκοπείτο η κοινωνική αναμόρφωση όλης της ινδικής κοινωνίας. Αντιπροσωπευτικά είναι τα λόγια του John D. M. Derrett, ο οποίος επιθυμώντας να κάμψει και την τελευταία αντίθεση σχετικά με την θέσπισή του είχε αναφέρει: «...όσο απωθητικός και αν φαίνεται ο “Κώδικας” με την πρώτη ματιά, είναι το μονοπάτι που θα πρέπει να ακολουθηθεί για την επίτευξη του σκοπού, με άλλα λόγια, ο Αστικός Κώδικας ... [είναι

¹¹⁵⁰ Βλ. Marc Galanter, *Untouchability and the Law*, 4 *Economic and Political Weekly* 1969, 131, 139.

¹¹⁵¹ Βλ. Werner Menski, *Review of: Towards the Uniform Civil Code by Vasudha Dhagamwar*, 53 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1990, 543, 544.

¹¹⁵² Βλ. Werner Menski, *Review of: Towards the Uniform Civil Code by Vasudha Dhagamwar*, 53 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1990, 543, 544.

σε θέση να οδηγήσει] ένα τρομερά περίπλοκο έθνος προς ένα καθαρά-οραματισμένο, ακόμα και αν όχι συχνά περιγραφόμενο, Κήπο της Εδέμ»¹¹⁵³.

Η βαρύτητα που το νεοσύστατο ινδικό κράτος θα έδινε στην δημιουργία ενός ενιαίου Αστικού Κώδικα αντικατοπτρίστηκε και στο Σύνταγμα αυτού. Το άρθρο 44 προέβλεπε ότι: «το κράτος θα προσπαθήσει να εξασφαλίσει για τους πολίτες του έναν ενιαίο Αστικό Κώδικα, ο οποίος θα ίσχυε σε όλη την έκταση της Ινδίας». Πράγματι, αμέσως μετά την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας τίθεται ενώπιον του κοινοβουλίου, το σχέδιο του ενιαίου Αστικού Κώδικα, την εποπτεία του οποίου είχε ο Ambedkar κατ' εντολή του Nehru. Το σχέδιο του Αστικού Κώδικα αποτελείται από οκτώ μέρη. Στο πρώτο μέρος οριζόταν ποιος είναι Ινδός. Στο δεύτερο μέρος περιέχονταν διατάξεις που αφορούσαν τον γάμο. Το τρίτο μέρος περιείχε διατάξεις σχετικά με την υιοθεσία. Το τέταρτο μέρος αναφερόταν στην κηδεμονία, ενώ το πέμπτο μέρος στα της περιουσίας της εκτεταμένης οικογένειας. Τέλος, το έβδομο μέρος αφορούσε την κληρονομία και το όγδοο την διατροφή¹¹⁵⁴.

Τα της υιοθέτησής του συζητούνταν επί σειρά ετών στο κοινοβούλιο. Εκφράστηκαν ουκ ολίγες αντιρρήσεις αναφορικά με την θέσπισή του τόσο εντός όσο και εκτός του κοινοβουλίου. Οι πρώτοι, οι οποίοι ευλόγως αντέδρασαν ήταν οι μουσουλμάνοι, οι οποίοι βρίσκονταν ακόμα στην Ινδία καθώς τον έβλεπαν σαν μια απειλή στην πολιτιστική και θρησκευτική τους ταυτότητα¹¹⁵⁵. Θα ήταν όμως άδικο -αν και δεν είναι λίγες οι φορές που κάτι τέτοιο έχει υποστηριχθεί- να κατηγορηθούν αποκλειστικά οι μουσουλμάνοι της Ινδίας για την αδυναμία επίτευξης ολοκληρωτικής νομικής ομοιομορφίας στην Ινδία. Η νομική ομοιομορφία, η οποία επρωθείτο μέσω του ενιαίου Αστικού Κώδικα, ήταν απειλητική σχεδόν για όλες τις συνυπάρχουσες κοινότητες της Ινδίας, ακόμα και για την ινδουιστική πλειοψηφία¹¹⁵⁶ -κυρίως για εκείνους τους ινδουιστές που ανήκαν σε υψηλότερες κάστες. Είναι λογικό, άνθρωπων των οποίων οι θρησκευτικές πεποιθήσεις διέφεραν σε τόσο μεγάλο βαθμό να μην μπορούν να συμφωνήσουν στην θέσπιση και την τήρηση ενός ομοιόμορφου Αστικού Κώδικα¹¹⁵⁷.

Αντιλαμβανόμενος το γενικότερο κλίμα, ο Nehru αποφάσισε τον Οκτώβριο του 1951 να αναστείλει την διαδικασία λήψης απόφασης αναφορικά με τον Ενιαίο Αστικό Κώδικα, μέχρι και την διενέργεια των πρώτων γενικών εκλογών. Λίγες μέρες

¹¹⁵³ John Duncan Martin Derrett, *Hindu law past and present*, A. Mukherjee & Co, Calcutta, 1957, v

¹¹⁵⁴ Βλ. Rina Verma Williams, *Hindu Law as personal law: state and identity in the Hindu Code Bills debates, 1952-1956* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 105, 110.

¹¹⁵⁵ Βλ. Smita Narula, *Law and Hindu nationalist movements* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 234, 239.

¹¹⁵⁶ Βλ. Werner Menski, *Review of: Towards the Uniform Civil Code by Vasudha Dhagamwar*, 53 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1990, 543, 545, Ludo Rocher, *Studies in Hindu law and Dharmaśāstra*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2014, 56.

¹¹⁵⁷ Βλ. Meher K. Master, *Personal Laws of Religious Communities in India*, 11 *Journal of Dharmam: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies* 1986, 266, 276.

αργότερα, ο Ambedkar παραιτήθηκε από την θέση του Υπουργού Δικαιοσύνης, αναφέροντας ότι η προσωρινή έστω εγκατάλειψη εκ μέρους του Nehru του σχεδίου ήταν ένας από τους κύριους λόγους της παραίτησής του.

Τελικά, μετά τις συζητήσεις που διενεργήθηκαν κατά την μετεκλογική περίοδο, η κυβέρνηση αποφάσισε την απόσυρση του σχεδίου του ενιαίου Αστικού Κώδικα. Αντ' αυτού, προέκρινε την κατάτμησή του σε μέρη και την δημιουργία ξεχωριστών σχεδίων για καθένα από αυτά. Έχει λεχθεί σχετικά: «αντί της θέσπισης ενός ολόκληρου, ενιαίου κώδικα αμέσως, [αποφασίστηκε] αυτός να χωριστεί σε διακριτά μέρη καθένα από τα οποία αφορούσε ξεχωριστά ζητήματα, για τα οποία θεσπίστηκαν ξεχωριστές πράξεις»¹¹⁵⁸.

Θα ήταν λάθος εκ μέρους του μελετητή, να ερμηνεύσει την απόφαση αυτή ως απόδειξη της ινδικής ανεπάρκειας. Συνιστά πιθανότερα απόδειξη της εννοιολογικής τυφλότητας με την οποία ορισμένοι νομικοί και πολιτικοί αξιολόγησαν την σημασία της νομικής ομοιομορφίας. Η κυβέρνηση αντιλήφθηκε εγκαίρως ότι, ακόμα και αν το κοινοβούλιο θέσπιζε τον ενιαίο Αστικό Κώδικα, υπήρχε μεγάλη πιθανότητα μιας περιόδου βαθιάς κοινωνικής αναταραχής. Σταθμίζοντας όλα τα ενδεχόμενα, έκρινε ότι η εισαγωγή του θα προκαλούσε πολύ μεγαλύτερο πλήγμα από την απόσυρσή του¹¹⁵⁹. Αντί της θέσπισης αυτού, αποφασίστηκε η αναμόρφωση των προσωπικών δικαίων. Η αναδιαμόρφωση του χώρου των προσωπικών δικαίων, θεωρήθηκε προτιμότερη της κατάργησής του ως συνόλου για την δημιουργία ενός κοσμικού, ενιαίου Αστικού Κώδικα, εφαρμοστέου σε όλους τους ινδούς¹¹⁶⁰.

Μπορεί τα προσωπικά δίκαια να διατηρήθηκαν, δεν παρέμειναν ωστόσο τα ίδια. Όσον αφορά το ινδουιστικό δίκαιο που εξετάζεται εν προκειμένω, θεσπίστηκε ένα σύνολο νομοθετημάτων, το οποίο ήταν εφαρμοστέο σε όλους εκείνους που θεωρήθηκε ότι υπάγονταν σ' αυτό. Όλοι οι ινδουιστές, ανεξαρτήτως περιοχής και κάστας, ήταν ίσοι απέναντι του. Επισημαίνεται ότι, παρά την εισαγωγή συστηματικότερης νομοθεσίας, τα τοπικά δίκαια, που προϋπήρχαν, δεν καταργήθηκαν. Ειδικότερα, το ινδουιστικό δίκαιο κωδικοποιήθηκε μεταξύ του Μαΐου του 1955 και του Δεκεμβρίου του 1956 σε τέσσερα νομοθετήματα: τον «Νόμο περί Γάμου των Ινδουιστών» (Hindu Marriage Act), τον «Νόμο περί Κληρονομίας των Ινδουιστών» (Hindu Succession Act), τον «Νόμο περί Ανηλικότητας και Κηδεμονίας των Ινδουιστών» (Hindu Minority and Guardianship Act) και τέλος, τον «Νόμο περί Υιοθεσιών και Διατροφής των Ινδουιστών» (Hindu Adoptions and Maintenance Act).

Στις 18 Μαΐου του 1955, θεσπίστηκε ο «Νόμος περί Γάμου των Ινδουιστών». Σ' αυτόν τον νόμο δεν προβλέφθηκε κάποια συγκεκριμένη μορφή γάμου ως έγκυρη, εντούτοις

¹¹⁵⁸ Mahabir Prashad Jain, *Outlines of Indian Legal History*, N. M. Tripathi, Bombay, 1990, 640

¹¹⁵⁹ Βλ. Vasudha Dhagamwar, *Towards the Uniform Civil Code*, N. M. Tripathi Private Ltd, Bombay, 1989, 76.

¹¹⁶⁰ Βλ. Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 64.

αναγνωρίστηκε η ισχύς των γάμων και των διαζυγίων που λάμβαναν χώρα σύμφωνα με τα τοπικά δίκαια. Παράλληλα, προβλέφθηκε η δυνατότητα έκδοσης διαζυγίου και από τα δικαστήρια των κρατιδίων. Μπορεί να γίνει φανερό, ότι δυνάμει αυτού του νομοθετήματος δόθηκαν πλείονες οδοί αναφορικά με ζητήματα που αφορούσαν την δημιουργία και την διακοπή του έγγαμου βίου.

Μια ευρέως διαδεδομένη -δημιουργημένη κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας- πλην λανθασμένη πεποίθηση είναι ότι η δυνατότητα διαζυγίου, ακόμα και αν αυτή σε ορισμένες περιστάσεις μπορεί να προβλεπόταν, ήταν στην πραγματικότητα αντίθετη με το πνεύμα του ινδουιστικού δικαίου¹¹⁶¹. Είναι γεγονός ότι, σύμφωνα με το ινδουιστικό δίκαιο, οι άνδρες δεν χρειαζόταν να πάρουν διαζύγιο προκειμένου να ξαναπαντρευτούν¹¹⁶². Ήταν επιτρεπτή η πολυγαμία για αυτούς. Βλέποντας ενδεχομένως την περίπτωση των αρρένων, οι αποικιοκράτες γενίκευσαν τα παρατηρούμενα και ισχυρίστηκαν ότι το διαζύγιο ήταν αντίθετο με το ινδουιστικό δίκαιο εν γένει. Οι Βρετανοί δεν προέβησαν εν προκειμένω παρά σε μια ακόμα παρερμηνεία του ινδουιστικού δικαίου. Η δυνατότητα διαζυγίου προβλεπόταν για όλους, αν και εξ όσων αναφέρθησαν, αφορούσε κυρίως τις γυναίκες.

Δυνάμει της εν λόγω πράξης καταργήθηκε η πολυγαμία¹¹⁶³, ενώ παράλληλα προβλέφθηκε η απαγγελία διαζυγίου και από τα κρατικά δικαστήρια. Εν αρχή, οι προβλεπόμενοι λόγοι διαζυγίου ήταν λίγοι, με το πέρασμα όμως των χρόνων, κατόπιν τροποποιήσεων της εν λόγω πράξης, επεκτάθηκαν. Προβλέπεται πλέον, η δυνατότητα τόσο συναινετικού όσο και κατ' αντιδικία διαζυγίου. Η συναίνεση των δύο μερών είναι αρκετή για να εξασφαλίσει την έκδοση διαζυγίου στην πρώτη περίπτωση. Όσον αφορά την δεύτερη περίπτωση, ορίζεται ότι προκειμένου να δικαιολογηθεί η αίτηση διαζυγίου θα πρέπει να έχει συμβεί κάποια ή περισσότερες από τις εξής συζυγικές προσβολές: α. μοιχεία, β. προσηλυτισμός σε άλλη θρησκεία, γ. ανίατη παραφροσύνη, δ. ανίατη λέπρα, ε. μεταδοτική ασθένεια, στ. να είναι απών/απούσα και να μην έχει δώσει σημεία ζωής για τουλάχιστον επτά χρόνια, ζ. να έχει απαρνηθεί τον κόσμο, η. να μην έχει συμμορφωθεί με απόφαση για την αποκατάσταση των συζυγικών σχέσεων για πάνω από δύο χρόνια από την έκδοση της εν λόγω απόφασης.

¹¹⁶¹ Στην υπόθεση Keshav Hargovan κατά Bai Gandhi, το δικαστήριο έκρινε ότι ο θεσμός του διαζυγίου ήταν αντίθετος στο πνεύμα του ινδουιστικού δικαίου καθώς και την δημόσια τάξη. Πιο συγκεκριμένα, στην απόφαση οριζόταν ότι: «(η εν λόγω πρακτική) αντιτίθεται στην δημόσια τάξη καθώς υποκαθιστά την συζυγική σχέση με μια κολάσιμη πράξη, και είναι, πιστεύουμε εξίσου αντίθετη με το ινδουιστικό δίκαιο, που θεωρεί τον συζυγικό δεσμό τόσο ιερό που η δυνατότητα διαζυγίου ακόμα και αν συντρέχουν σημαντικοί λόγοι επιτρέπεται μόνο ως μια απεχθής παραχώρηση», βλ. Keshav Hargovan κατά Bai Gandhi 1915, ILR, 538, 543, παρατίθεται στο: Livia Holden, Official Policies for (Un)official Customs: The Hegemonic Treatment of Hindu Divorce Customs by Dominant Legal Discourses, 49 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2004, 47, 54.

¹¹⁶² Βλ. Livia Holden, Official Policies for (Un)official Customs: The Hegemonic Treatment of Hindu Divorce Customs by Dominant Legal Discourses, 49 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2004, 47, 67.

¹¹⁶³ Η επίσημη, νομική κατάργηση της πολυγαμίας στο κρατικό δίκαιο της Ινδίας δεν αντιπροσωπεύει την κοινωνική πραγματικότητα της Ινδίας, στην οποία αυτή συνεχίζεται, βλ. Werner Menski, Hindu Law. Beyond tradition and modernity, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 374.

Περί τον ένα χρόνο αργότερα και πιο συγκεκριμένα στις 17 Ιουνίου του 1956, θεσπίστηκε ο «Νόμος περί Κληρονομίας των Ινδουιστών». Σ' αυτόν κατοχυρώθηκε το κληρονομικό δικαίωμα συζύγων και τέκνων, ανεξαρτήτως φύλου. Προβλέφθηκε επίσης, και η δυνατότητα σύνταξης διαθήκης. Πρόκειται για κανόνες οι οποίοι βρίσκονται σε αντίθεση με το ινδουιστικό δίκαιο που προϋπήρχε και συνυπάρχει στην ανεπίσημη σφαίρα της δικαιοκτικής πρακτικής. Αυτός είναι και ο λόγος που ειδικά στις αγροτικές περιοχές παρατηρείται το φαινόμενο, οι πολίτες να μην γνωρίζουν τα δικαιώματά τους ή ακόμα και αν τα γνωρίζουν να διστάζουν να τα επικαλεστούν, καθώς θεωρούν ότι μ' αυτόν τον τρόπο ενδέχεται να διαταράξουν το κοινωνικό σύνολο στο οποίο ανήκουν¹¹⁶⁴.

Δύο μήνες έπειτα, στις 25 Αυγούστου του 1956, θεσπίστηκε ο «Νόμος περί Ανηλικότητας και Κηδεμονίας των Ινδουιστών». Μεταξύ άλλων ρυθμίσεων, με τον εν λόγω νόμο εισήχθη στο ινδουιστικό δίκαιο, η τεχνητή έννοια του «φυσικού κηδεμόνα» (natural guardian). Όπως στην Αγγλία, έτσι και εκεί, ο πατέρας αναγνωρίστηκε ως κηδεμόνας του παιδιού. Μόνο σε περίπτωση ακαταλληλότητας του πατέρα, έχει η μητέρα την δυνατότητα να γίνει φυσικός κηδεμόνας αυτού, ενώ κανένα άλλο πρόσωπο δεν μπορεί να αποκτήσει αυτή την ιδιότητα. Επισημαίνεται ότι ο στενός προσδιορισμός του άμεσου οικογενειακού περιβάλλοντος που υποδεικνύει η συγκεκριμένη ρύθμιση έχει την προέλευσή του στο δυτικό πρότυπο της πυρηνικής οικογένειας¹¹⁶⁵. Τέλος, στις 21 Δεκεμβρίου του 1956 θεσπίστηκε ο «Νόμος περί Υιοθεσιών και Διατροφής των Ινδουιστών». Μια καινοτομία του νόμου αυτού είναι ότι, όπως αναφέρει ο Menski, στα πλαίσια του «εστιασμένου σε ζητήματα φύλου ενθουσιασμού» (gender-focused enthusiasm)¹¹⁶⁶ που διέκρινε το σύγχρονο ινδουιστικό δίκαιο, προβλέφθηκε σ' αυτόν δικαίωμα διατροφής μετά το διαζύγιο, όχι μόνο στις γυναίκες αλλά και στους άντρες.

Οι εν λόγω νόμοι εφαρμόζονταν και εξακολουθούν κατόπιν τροποποιήσεών τους να εφαρμόζονται σ' ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού της Ινδίας και όχι μόνο στους ινδουιστές, όπως προτείνει η ονομασία τους. Εκτός από τους ινδουιστές υπάγονται σ' αυτούς και όσοι ασπάζονται τον βουδισμό, τον τζαϊνισμό και τον σιχισμό καθώς και όσοι κατοικούν στην Ινδία και δεν είναι μουσουλμάνοι, χριστιανοί, πάρσοι και εβραίοι. Έχει λεχθεί σχετικά ότι σήμερα το ινδουιστικό δίκαιο, όπως αυτό αποτυπώνεται στα εν λόγω νομοθετήματα, «είναι εφαρμοστέο, ή μπορεί να εφαρμοστεί, σ' ένα ετερογενές τμήμα των Ινδών πολιτών, πολλές ομάδες του οποίου δεν είναι σίγουρα “ινδουιστές” στην θρησκεία. Έτσι, το “ινδουιστικό δίκαιο” δεν είναι το “δίκαιο των ινδουιστών”. Οι “ινδουιστές” είναι μόνο μία από τις κοινότητες που κυβερνώνται από αυτό το δίκαιο»¹¹⁶⁷.

¹¹⁶⁴ Βλ. Karine Bates, *The Hindu Succession Act. One Law, Plural Identities*, 55 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 119, 133, 140.

¹¹⁶⁵ Βλ. Madhu Kishwar, *Codified Hindu Law: Myth and Reality*, 29 *Economic and Political Weekly* 1994, 2145, 2152.

¹¹⁶⁶ Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 485

¹¹⁶⁷ Tahir Mahmood, *Hindu Law*, Law Book Company, Allahabad, 1981, xxxviii

Η κατάτμηση του ενιαίου Αστικού Κώδικα σε τέσσερα ανεξάρτητα νομοθετήματα θεωρήθηκε η καλύτερη δυνατή λύση, όταν αναγνωρίστηκε ότι το όραμα προς την ολοκληρωτική νομική ομοιομορφία, δεν ήταν εφικτό. Μπορεί με την λύση αυτή να μην επισυνέβη η ολοκληρωτική διακοπή με το παρελθόν, την οποία κάποιοι οραματίζονταν, ωστόσο εισήχθησαν ουκ ολίγες νέες προβλέψεις. Αυτή η μη ολοκληρωτική αποκοπή από το παρελθόν και ο μη ολοκληρωτικός εναγκαλισμός με την νεωτερικότητα, που αντανακλώνται στα συγκεκριμένα νομοθετήματα, είναι που έκαναν τον Werner Menski να τα αποκαλέσει ως έναν «πειραματισμό με την νεωτερικότητα»¹¹⁶⁸.

Παρόλο που ο αντίκτυπος των εν λόγω νομοθετημάτων στον χώρο του ινδουιστικού προσωπικού δικαίου ήταν σημαντικός¹¹⁶⁹, υποστηρίζεται από κάποιους ότι δεν μπορεί να παραγνωριστεί το γεγονός ότι ένας μεγάλος αριθμός ζητημάτων παρέμειναν μη κωδικοποιημένα. Τέλος, ένα γεγονός που είναι σημαντικό να επισημανθεί είναι ότι παρόλο που κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας κύρια πηγή του δικαίου ήταν η νομολογία και δευτερευόντως, η νομοθεσία και το έθιμο, φαίνεται ότι κατά την μετα-αποικιακή περίοδο, εξισώνεται η σημασία των εν λόγω πηγών. Η νομοθεσία, η νομολογία και το έθιμο αποτελούν πλέον ισότιμες πηγές του κρατικού ινδικού δικαίου.

δ. Λίγα λόγια περί των τακτικών δικαστηρίων της Ινδίας

Η ινδική ελίτ, που είχε τα ηνία της εξουσίας μετά την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας, επέλεξε την διατήρηση, αν και με κάποιες τροποποιήσεις, του υπάρχοντος δικαιοδοτικού συστήματος που είχαν δημιουργήσει σ' αυτήν οι αποικιοκράτες. Δεν υπάρχει καμία αμφισβήτηση αναφορικά με το ότι τα τακτικά, κρατικά δικαστήρια της Ινδίας: το Supreme Court, τα High Courts καθώς και τα District Courts, αποτελούν επί της ουσίας μια κληρονομιά των Βρετανών.

Στην κορυφή του κρατικού δικαιοδοτικού μηχανισμού της Ινδίας βρίσκεται το Supreme Court. Πρόκειται για το ανώτατο δικαστήριο της Ινδίας, το οποίο ιδρύθηκε στις 28 Ιανουαρίου του 1950 στο Νέο Δελχί. Επισημαίνεται ότι αντικατέστησε τόσο το Ομοσπονδιακό Δικαστήριο της Ινδίας (Federal Court of India), το οποίο είχε ιδρυθεί δυνάμει του «Νόμου περί της Διακυβέρνησης της Ινδίας» του 1935, όσο και την Δικαστική Επιτροπή του Privy Council, τα οποία αποτελούσαν και τα ανώτερα δικαστήρια της Ινδίας, τα τελευταία χρόνια της αποικιοκρατίας. Το Supreme Court έχει δικαιοδοσία να ερμηνεύει τις διατάξεις του Συντάγματος -αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος που θεωρείται και συνταγματικό δικαστήριό της-, να δικάζει προσφυγές κατά των αποφάσεων των High Courts, να διασφαλίζει τον σεβασμό των ανθρωπίνων

¹¹⁶⁸ Werner Menski, *Hindu Law. Beyond tradition and modernity*, Oxford University Press, New Delhi, 2003, 224

¹¹⁶⁹ Βλ. Mahabir Prashad Jain, *Outlines of Indian Legal History*, N. M. Tripathi, Bombay, 1990, 641.

δικαιωμάτων και να κρίνει επίσης, επί διαφορών που ανακύπτουν ανάμεσα στην κεντρική κυβέρνηση της ένωσης και σε εκείνες των επιμέρους κρατιδίων.

Ακολουθούν τα High Courts. Πρόκειται για τα ανώτατα, σε κάθε κρατίδιο της Ινδίας, δικαστήρια. Αν και τις περισσότερες φορές η δικαιοδοσία τους είναι επί εφέσεων κατά των αποφάσεων των πρωτοβάθμιων δικαστηρίων, έχουν επίσης δικαιοδοσία να κρίνουν για πρώτη φορά μια διαφορά, είτε πάνω από ένα συγκεκριμένο ποσό, είτε για κάποιο συγκεκριμένο ζήτημα, αν αυτή ορίζεται ρητά ότι εμπίπτει στην δικαιοδοσία του. Τέλος, έχουν δικαιοδοσία να αποφανθούν επί αιτήσεων έκδοσης writs, υπό τους όρους του άρθρου 226 του Συντάγματος.

Τέλος, άλλοτε σε κάθε περιφέρεια και άλλοτε σε ένα σύνολο περιφερειών, ανάλογα με τον πληθυσμό, υπάρχουν Περιφερειακά Δικαστήρια (District Courts). Τα Περιφερειακά Δικαστήρια αποτελούν τα κατ' εξοχήν πρωτοβάθμια δικαστήρια επί αστικών και ποινικών διαφορών. Ενώ, έχουν επίσης, δικαιοδοσία εκδίκασης εφέσεων κατά αποφάσεων υποδεέστερων δικαστηρίων της περιφέρειας. Όσον αφορά ζητήματα που εμπίπτουν στον χώρο του αστικού δικαίου, τέτοια δικαστήρια είναι κατά αύξουσα σειρά: το Junior Civil Judge Court, το Principal Civil Judge Court και το Senior Civil Judge Court. Ενώ, σε ζητήματα ποινικού δικαίου, τέτοια δικαστήρια είναι κατά αύξουσα σειρά: το Second Class Judicial Magistrate Court, το First Class Judicial Magistrate Court καθώς και το Chief Judicial Magistrate Court¹¹⁷⁰.

Οι αποφάσεις των ανώτερων δικαστηρίων εντός μιας γεωγραφικής έκτασης δεσμεύουν τα κατώτερα δικαστήρια αυτής. Η αρχή του σεβασμού των δικαστικών προηγούμενων αποτελεί ασφαλώς μια παρακαταθήκη των Βρετανών. Θεωρείται μάλιστα, ότι έως το 1980, η έκδοση αποφάσεων βασιζόταν σε μεγάλο βαθμό σε προγενέστερες αποφάσεις των αποικιακών δικαστηρίων. Είχε λεχθεί σχετικά ότι: «παρόλο που το νομολογιακό δίκαιο, ήταν παρόν στην Ινδία, από την εισαγωγή του το 1763, αυτό (εξακολουθεί να) αποπνέει δυτικούς κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Παρά το ότι οι Βρετανοί προσπάθησαν να το προσαρμόσουν και να το μεταρρυθμίσουν επανειλημμένα από τότε και μέχρι το 1947, ολόκληρη η βάση της οργάνωσης και της λειτουργίας των δικαστηρίων μας παρέμεινε ξένη. Τίποτα δεν έχει αλλάξει από το 1947 και έπειτα, καθώς η κυβέρνησή μας έχει αποδεχτεί αυτούς τους κανόνες ως το βασικό κριτήριο της νομικής δικαιοσύνης. Το γεγονός αυτό αφήνει βαθιά και ευρέα κενά όσον αφορά την γενική αποδοχή του νομολογιακού δικαίου ως ενός δίκαιου δικαίου»¹¹⁷¹. Πλέον, η επιρροή των «αγγλικών δικαστικών προηγούμενων» θεωρείται ότι έχει αποδυναμωθεί¹¹⁷².

¹¹⁷⁰ Βλ. Kankan Kumar Chowdhury, Court Information Systems in West Bengal. An Evaluative Study στο: Proceedings of International Seminar on Application of Communication and Information Technology in Library (Anirban De, Tanushyam Bhattacharjee, Debranjana Sarkar, eds.), Allied Publishers, New Delhi, 2014, 40, 40.

¹¹⁷¹ Παρατίθεται στο: Ravindra S. Khare, Indigenous Culture and Lawyer's Law in India, 14 Comparative Studies in Society and History 1972, 71, 77.

¹¹⁷² Βλ. A. C. Banerjee, English Law in India, Abhinav, New Delhi, 1984, 288.

Η μη οικεία για τους Ινδούς δικαιοσύνη νοοτροπία των τακτικών τους δικαστηρίων αποτελεί ασφαλώς ένα σημαντικό πρόβλημα. Δεν είναι, ωστόσο, το μόνο. Ο αριθμός των δικαστηρίων για μια τόσο πολυπληθή χώρα, όπως η Ινδία, είναι μικρός, ενώ τα περισσότερα από αυτά βρίσκονται στα μεγάλα της αστικά κέντρα. Η απουσία τους στο μεγαλύτερο μέρος των αγροτικών περιοχών, στο οποίο και διαμένει η συντριπτική πλειοψηφία των πολιτών, καθιστά αναπότρεπτα το επίσημο, κρατικό δίκαιο απρόσιτο στους ανθρώπους, δεδομένου ότι λόγω της απόστασης τα τακτικά της δικαστήρια είναι δύσκολα προσβάσιμα σ' αυτούς¹¹⁷³. Ταυτόχρονα, δεν υπάρχουν αρκετοί δικαστές για να στελεχώσουν ακόμα και αυτά που υπάρχουν. Τα γεγονότα αυτά, οδηγούν σε μια άνευ προηγουμένου συσσώρευση υποθέσεων ενώπιόν τους. Υπολογίζεται ότι υπάρχουν πάνω από οκτώ εκατομμύρια υποθέσεις σε δικαστήρια διαφορετικών βαθμίδων ανά την χώρα, των οποίων η εκδίκαση εκκρεμεί¹¹⁷⁴. Χωρίς καμία διάθεση υπερβολής, δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο να περνούν οι υποθέσεις από την μια γενιά στην επόμενη. Η ενδημική καθυστέρηση των δικαστηρίων έχει κριθεί ως αντισυνταγματική. Το Supreme Court της Ινδίας έχει κρίνει ότι η ταχεία εκδίκαση της εκάστοτε υπόθεσης αποτελεί ένα θεμελιώδες δικαίωμα, το οποίο σιωπηρώς θεωρείται ότι εμπίπτει στο δικαίωμα της ζωής και της προσωπικής ελευθερίας που κατοχυρώνεται στο άρθρο 21 του Συντάγματος. Η καθυστέρηση απονομής της δικαιοσύνης θεωρείται ότι συνιστά άρνηση απονομής δικαιοσύνης (justice delayed, justice denied)¹¹⁷⁵. Η βραδύτητα που παρατηρείται συμβάλλει και αυτή αναμφίβολα με την σειρά της στην μείωση της πίστης των ανθρώπων στο κρατικό σύστημα απονομής δικαιοσύνης. Όπως έχει λεχθεί: «τα επιβαρυνόμενα δικαστήρια έχουν γίνει (περισσότερο) ένα μέρος για μια κοπιαστική περιπέτεια απ' ότι ένα ταξίδι δικαιοσύνης»¹¹⁷⁶.

Ακόμα, ωστόσο, και όταν αποφασίζουν να αποταθούν σ' αυτό, έρχονται αντιμέτωποι με μια σωρεία άλλων προβλημάτων. Κατά πρώτο λόγο, το δικαστικό κόστος είναι αρκετά υψηλό στην Ινδία, γεγονός που λειτουργεί ασφαλώς αποτρεπτικά για τους

¹¹⁷³ Βλ. Upendra Baxi, *People's Law in India, The Hindu Society* στο: *Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law* (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009, 216, 247, Robert Moog, *The Study of Law and India's Society: The Galanter Factor*, 71 *Law and Contemporary Problems* 2008, 129, 136.

¹¹⁷⁴ Βλ. Loknath Mohapatra, Rangin Pallav Tripathy, Badri Narayan Nanda, Satya Prakash Raychoudhury, *An Analysis of the functioning of Lok Adalats in the Eastern Region of India. A Comparative Report*, Department of Justice, Ministry of Law and Justice, Government of India, 2019, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://doj.gov.in/sites/default/files/OJA.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1, 22.

¹¹⁷⁵ Στην υπόθεση, Hussainara Khatoon κατά του κράτους του Μπιχάρ, το συνταγματικό δικαστήριο με προεδρεύοντα τον σπουδαίο δικαστή, P.N. Bhagwati έκρινε ότι: «η ταχεία εκδίκαση μιας διαφοράς είναι καθοριστικής σημασίας στην ποινική δικαιοσύνη και δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η καθυστέρηση εκδίκασής της, δεν συνιστά παρά άρνηση απονομής της δικαιοσύνης», βλ. Hussainara Khatoon κατά του κράτους του Μπιχάρ AIR 1979 SC 1364, παρατίθεται στο: Uday Raj Rai, *Fundamental Rights and their Enforcement*, PHI Learning Private Limited, New Delhi, 2011, 321.

¹¹⁷⁶ Loknath Mohapatra, Rangin Pallav Tripathy, Badri Narayan Nanda, Satya Prakash Raychoudhury, *An Analysis of the functioning of Lok Adalats in the Eastern Region of India. A Comparative Report*, Department of Justice, Ministry of Law and Justice, Government of India, 2019, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://doj.gov.in/sites/default/files/OJA.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1, 21

περισσότερους Ινδούς. Οι ίδιοι οι Ινδοί αντιλαμβάνονται το δικαστικό τους σύστημα σαν ένα μηχανισμό, στον οποίο, ως επί το πλείστον, μπορούν να προσφύγουν οι προύχοντες, προκειμένου να πετύχουν την έκδοση μιας ευνοϊκής για τους ίδιους απόφασης εις βάρος συνανθρώπων τους, που δεν διαθέτουν τα αντίστοιχα μ' αυτούς μέσα για να απευθυνθούν σ' αυτό. Κατά δεύτερο λόγο, η διαδικασία ενώπιον των τακτικών δικαστηρίων απαιτεί την τήρηση περίπλοκων δικονομικών κανόνων με αποτέλεσμα να προκαλούνται πολλές διαδικαστικές καθυστερήσεις. Κατά τρίτο λόγο, η γλώσσα των δικαστηρίων όλων των βαθμίδων είναι κατά κύριο λόγο τα αγγλικά, μια γλώσσα ξένη στην συντριπτική πλειοψηφία των Ινδών. Μόνο ορισμένα High Courts, κρατιδίων στα οποία η ινδική γλώσσα είναι η κύρια, έχουν ορίσει τα ινδικά ως επιπρόσθετη γλώσσα με την οποία κανείς μπορεί να απευθύνεται στο δικαστήριο. Σημειώνεται ότι παρόλο που και στα περιφερειακά δικαστήρια η επίσημη γλώσσα είναι τα αγγλικά, προβλέπεται η δυνατότητα υποβολής των αποδεικτικών μέσων και στην εκάστοτε τοπική γλώσσα¹¹⁷⁷.

Όλοι αυτοί οι λόγοι έχουν ωθήσει τους Ινδούς να μην προσφεύγουν στο επίσημο, κρατικό δικαστικό σύστημα της χώρας τους, το οποίο θεωρείται ότι βρίσκεται σ' ένα καθεστώς κατάρρευσης. Όπως είχε μεταφέρει ένας Ινδός νομικός το 2007 σε μια συνέντευξη: «οι άνθρωποι δεν εμπιστεύονται τα δικαστήρια, το σύστημα δικαιοσύνης έχει αγγίξει τον πάτο»¹¹⁷⁸. Η μη προσφυγή των Ινδών στο επίσημο δικαστικό σύστημα, δεν σημαίνει ασφαλώς ότι οι διαφορές μεταξύ τους εξέλειψαν. Η επίλυσή τους σε πολλές περιπτώσεις, όπως θα αναφερθεί κατωτέρω¹¹⁷⁹, συνεχίζει να εναποτίθεται στα παραδοσιακά τους δικαστικά όργανα. Οι πρεσβύτεροι ενός χωριού κοντά στην παράκτια πόλη του Gopalpur -αν και σε πρότερο χρόνο- είχαν ισχυριστεί σχετικά: «οι νουνεχείς δεν προσφεύγουν ενώπιον του δικαστηρίου · βρίσκουν εναλλακτικούς και πιο συνετούς τρόπους επίλυσης των διαφορών τους»¹¹⁸⁰, τα συμβούλια των χωριών και εκείνα των καστών.

Το κράτος δεν μπορούσε να βλέπει τους πολίτες του να απομακρύνονται από τους δικαιοδοτικούς του θεσμούς χωρίς να λάβει κάποια μέτρα. Ήδη από τα πρώτα χρόνια της ανεξαρτησίας της Ινδίας έγιναν κάποιες προσπάθειες αποκέντρωσης του δικαστικού συστήματος με κύριους στόχους την μείωση του αριθμού των εκκρεμών αποφάσεων και την δημιουργία ενός συστήματος δικαιοσύνης πιο ευχερώς προσβάσιμου στους πολίτες της. Προκειμένου να διευκολυνθεί η επιστροφή των ανθρώπων στα δικαστήρια, κρίθηκε ότι οι νέοι δικαιοδοτικοί θεσμοί που θα εισάγονταν θα ήταν κρίσιμο να φέρουν στοιχεία των αυτόχθονων δικαιοδοτικών συστημάτων.

¹¹⁷⁷ Βλ. Manish Arora, *Career in Law*, Universal Law Publishing Co, Delhi, 2009, 9, υποσημείωση 1.

¹¹⁷⁸ Παρατίθεται στο: Scott J. Shackelford, *In the Name of Efficiency: The Role of Permanent Lok Adalats in the Indian Justice System and Power Infrastructure*, Manoj Kumar Sinha, *Global Governance, Development and Human Rights*, 2008, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1395957 (Ημερομηνία πρόσβασης: 08.04.2020), 1, 4.

¹¹⁷⁹ Βλ. σελ. 287 επ..

¹¹⁸⁰ Ravindra S. Khare, *Indigenous Culture and Lawyer's Law in India*, 14 *Comparative Studies in Society and History* 1972, 71, 78

ε. Τα Nyaya Panchayats

Η προσπάθεια αναμόρφωσης του δικαστικού συστήματος με σκοπό να δοθεί η δέουσα σημασία και στις αγροτικές περιοχές είχε ξεκινήσει ήδη από την περίοδο της βρετανικής αποικιοκρατίας. Οι Βρετανοί είχαν αντιληφθεί τόσο την αδυναμία όσο και την απροθυμία των κατοίκων της σημερινής Ινδίας -ειδικά εκείνων που διέμεναν στις επαρχίες της- να υπαχθούν στο νομικό σύστημα που οι πρότεροι είχαν δημιουργήσει.

Μια σειρά αποφάσεων και αναφορών -η «Απόφαση του λόρδου Mayo» (Lord Mayo's Resolution) του 1860, η «Απόφαση του λόρδου Ripon» (Lord Ripon's Resolution) του 1882, η «Αναφορά της Βασιλικής Επιτροπής σχετικά με την Αποκέντρωση» (Report of the Royal Commission on Decentralization) του 1907, η «Απόφαση της Κυβέρνησης της Ινδίας» (Government of India Resolution) του 1915 καθώς και η «Αναφορά του Montagu-Chelmsford» (Montagu-Chelmsford Report) του 1918¹¹⁸¹- συνέβαλαν στην λήψη απόφασης περί της αποκέντρωσης του αποικιακού δικαστικού συστήματος μέσω της δημιουργίας και επίσημων -ήτοι αναγνωρισμένων από τους Βρετανούς- συμβουλίων των χωριών (village panchayats), τα οποία ήταν επιφορτισμένα με την διεκπεραίωση εκτός των δικαστικών αρμοδιοτήτων και με εκείνη των διοικητικών¹¹⁸². Είναι κρίσιμο να επισημανθεί ότι δεν σκοπεύτο μέσω αυτών η εν τοις πράγμασι υιοθέτηση των χαρακτηριστικών των παραδοσιακών panchayats. Οι Βρετανοί θεωρείται ότι χρησιμοποίησαν τον θεσμό των συμβουλίων των χωριών επί της ουσίας ως προκάλυμμα για την εισαγωγή του αποικιακού νομικού συστήματος και στις αγροτικές περιοχές της Ινδίας. Ίσως στο γεγονός αυτό να οφείλεται και το ότι ο αντίκτυπός τους ήταν περιορισμένος.

Με την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας, επανήλθε το ζήτημα της αποκεντρωμένης δικαιοσύνης, ως μέρους της αποκεντρωμένης διοίκησης. Όπως αναφέρθηκε, στο Σύνταγμα έχουν αφιερωθεί μόνο λίγες γραμμές σχετικά με τα panchayats. Υπενθυμίζεται ότι στο άρθρο 40 ορίζεται ότι: «το κράτος θα πρέπει να κάνει βήματα να οργανώσει συμβούλια των χωριών (village panchayats) και να τα προικίσει με τέτοια δύναμη και εξουσία όση είναι αναγκαία ώστε αυτά να μπορέσουν να λειτουργήσουν ως μονάδες αυτοδιοίκησης». Ωστόσο, το γεγονός ότι το συγκεκριμένο άρθρο βρισκόταν στο κεφάλαιο των «Κατευθυντήριων Αρχών» σε συνδυασμό με το ότι η ρύθμιση ζητημάτων που αφορούσαν την τοπική διοίκηση επαφίετο στις κρατικές κυβερνήσεις, όπως αυτό προβλέπεται στην κρατική λίστα του έβδομου παραρτήματος του Συντάγματος, υπεδείκνυαν ότι η ίδρυση αλλά και η δομή των panchayats αποτελούσαν ζητήματα, τα οποία εναπόκειντο στην διακριτική ευχέρεια κάθε

¹¹⁸¹ Βλ. Hugh Tinker, *Foundations of Local Self-Government in India, Pakistan and Burma*, The Athlone Press, London, 1954, 90, Upendra Baxi, *The Crisis of the Indian Legal System*, Vikas Publishing House, New Delhi, 1982, 296, K. K. Singh, S. Ali, *Role of Panchayati Raj Institutions for Rural Development*, Sarup and Sons, New Delhi, 2001, 21.

¹¹⁸² Βλ. Upendra Baxi, *Alternatives in Development. Law, the Crisis of the Indian Legal System*, Vikas Publishing House, Delhi, 1982, 297.

επιμέρους κρατιδίου. Ορισμένα κρατίδια ακολούθησαν την προτροπή αυτή και ίδρυσαν τόσο διοικητικά όσο και δικαστικά panchayats, ενώ άλλα όχι. Δεν υπήρχε αμφιβολία ότι εάν η ινδική ένωση είχε δεσμευτεί ειλικρινά σ' αυτόν τον σκοπό, υπήρχε ανάγκη κεντρικής και συντονισμένης δράσης.

Στις 2 Οκτωβρίου του 1952, η κυβέρνηση της Ινδίας εγκαινιάζει το «Πρόγραμμα Κοινοτικής Ανάπτυξης» (Community Development Programme), στόχος του οποίου ήταν η τόνωση της κοινωνικής, πολιτικής, πολιτιστικής και οικονομικής ζωής των αγροτικών περιοχών μέσω της ενεργοποίησης των πολιτών. Λίγα χρόνια αργότερα και πιο συγκεκριμένα στις 16 Ιανουαρίου του 1957, η κυβέρνηση διορίζει μια επιτροπή, υπό την ηγεσία του Balwantrai Mehta, προκειμένου να αξιολογήσει τις δράσεις του ανωτέρω προγράμματος και να προτείνει κάποια περαιτέρω μέτρα. Στην αναφορά της «Balwantrai Mehta Committee», η οποία και υπεβλήθη τον Νοέμβριο του ίδιου έτους, προτάθηκε η εγκαθίδρυση ενός νέου, ενιαίου σχήματος «δημοκρατικής αποκέντρωσης», το οποίο έμεινε γνωστό με την ονομασία «Panchayat Raj». Ειδικότερα, προτάθηκε η δημιουργία ενός συστήματος «Panchayat Raj» τριών επιπέδων, αποτελούμενο από: α. το gram panchayat στο επίπεδο του χωριού, β. το zilla parishad, σε περιφερειακό επίπεδο και γ. το panchayat samiti, σε ενδιάμεσο επίπεδο. Όλα θα αποτελούνταν από εκλεγμένα μέλη: το πρώτο από αμέσως εκλεγμένα μέλη και τα άλλα δύο από εμμέσως. Τον Ιανουάριο του 1958, οι προτάσεις της επιτροπής έγιναν δεκτές από την Επιτροπή Εθνικής Ανάπτυξης και ακολούθησε μια μεγάλη προσπάθεια να προβούν όσο το δυνατόν περισσότερα κρατίδια στην υιοθέτηση του εν λόγω σχήματος.

Η εναπόθεση στην διακριτική ευχέρεια των κρατιδίων ζητημάτων που άπτονταν της τοπικής αυτοδιοίκησης συνέχιζε, ωστόσο, να απασχολεί για πολλά χρόνια την κεντρική κυβέρνηση της Ινδίας. Λαμβάνοντας υπόψη την απροθυμία πολλών κρατιδίων να προβούν στην ίδρυση panchayats, αρνούμενα μ' αυτόν τον τρόπο να μοιραστούν την εξουσία τους μ' αυτά, η κυβέρνηση έκρινε ότι ήταν επιβεβλημένη η δημιουργία μιας συνταγματικής βάσης που θα υπαγόρευε την ίδρυσή τους¹¹⁸³.

Το 1991 κατατίθεται στο κοινοβούλιο της Ινδίας προσχέδιο της 73ης τροπολογίας του Συντάγματος, το οποίο προέβλεπε ότι τα κρατίδια ήταν υποχρεωμένα πλέον να ιδρύσουν ένα τριών επιπέδων σύστημα panchayats, σύμφωνα με το ως άνω πρότυπο. Αnéφερε επίσης, ότι όλες οι θέσεις στα panchayats όλων των επιπέδων θα καλύπτονται με άμεσες εκλογές, ενώ παράλληλα περιέχονταν σ' αυτό εγγυήσεις, προκειμένου να διασφαλιστεί η σωστή εκπροσώπηση στα panchayats των γυναικών και των ατόμων που ανήκαν στις «Καταγεγραμμένες Κάστες» και τις «Καταγεγραμμένες Φυλές». Οι εκλογές θα λάμβαναν χώρα κάθε πέντε χρόνια. Το προσχέδιο εγκρίθηκε στις 22 Δεκεμβρίου του 1992 από το «Συμβούλιο του Λαού» (Lok Sabha), την Κάτω Βουλή

¹¹⁸³ Βλ. Hoshiar Singh, Constitutional Base for Panchayati Raj in India: The 73rd Amendment Act, 34 Asian Survey 1994, 818, 824.

του ινδικού κοινοβουλίου και την επομένη από το «Συμβούλιο των Κρατιδίων» (Rajya Sabha), την Άνω Βουλή. Τέθηκε σε ισχύ στις 24 Απριλίου του 1993.

Βασική παράλειψη της εν λόγω τροποποίησης του Συντάγματος ήταν ότι δεν περιεχόταν σ' αυτή κάποια πρόβλεψη σχετικά με την ίδρυση panchayats, επιφορτισμένων με δικαιοδοτικές αρμοδιότητες¹¹⁸⁴, τα οποία θα ήταν σε θέση να καταστήσουν την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες. Η 73η τροπολογία του Συντάγματος δεν ήταν ωστόσο περιοριστική, και η προηγούμενη εκδοχή αυτής περιείχε μια μεγάλη ενότητα σχετικά με τα συμβούλια δικαιοσύνης, τα Nyaya Panchayats¹¹⁸⁵, τα οποία ούτως ή άλλως λειτουργούσαν σε πολλά κρατίδια. Η συνέχιση ή η εγκαθίδρυσή τους επαφιόταν και πάλι, ωστόσο, στην βούληση των κρατιδίων. Όπως είναι λογικό, καθένα από αυτά διάλεξε διαφορετικό δρόμο. Τα κρατίδια του Bihar, του Himachal Pradesh, του Uttar Pradesh και της Δυτικής Βεγγάλης, επί παραδείγματι, προέβλεψαν την συνέχιση των ήδη υπαρχόντων ή την δημιουργία νέων Nyaya Panchayats στους επικυρωτικούς τους νόμους ή στις επικυρωτικές τους τροποποιήσεις των παλαιότερων νόμων τους. Επισημαίνεται ότι η Δυτική Βεγγάλη δεν έθεσε σε ισχύ την ενότητα που αφορούσε τα Nyaya Panchayats. Το γεγονός αυτό αποδίδεται πιθανότατα στο ότι τα παραδοσιακά της panchayats, που λειτουργούσαν στην ανεπίσημη σφαίρα, είχαν υποκαταστήσει την επιθυμία δημιουργίας επίσημων¹¹⁸⁶. Τα κρατίδια: Andhra Pradesh, Gujarat, Haryana και Karnataka, ενώ προέβλεπαν στις προηγούμενες νομοθεσίες τους άρθρα για τα Nyaya Panchayats, αποφάσισαν να μην συμπεριλάβουν στην νέα τους νομοθεσία κάποια ρύθμιση σχετικά μ' αυτά. Παρόλο που η επιλογή τους αυτή κρίθηκε ως αναχρονιστική¹¹⁸⁷, μια δεύτερη ανάγνωση μπορεί να υποδείξει ότι ο λόγος για τον οποίο δεν συμπεριελήφθησαν στις νέες τους νομοθεσίες ήταν πιθανότατα το ότι αυτά δεν ήταν αποτελεσματικά τα προηγούμενα χρόνια. Σημειώνεται εντούτοις, ότι κατόπιν αυτής της τροπολογίας τα περισσότερα κρατίδια αποφάσισαν είτε την διατήρηση είτε την ίδρυση Nyaya Panchayats.

Τα Nyaya Panchayats οργανώνονται ανά κάποια χωριά και αποτελούν το δικαστικό παρακλάδι της αποκεντρωμένης διοίκησης (gram panchayats). Μπορεί ο Gandhi, επιθυμία του οποίου ήταν η τόνωση και η επισημοποίηση των panchayats να είχε οραματιστεί ένα πιο συγκεντρωτικό σύστημα, στο οποίο τα gram panchayats θα είχαν και διοικητικές και δικαιοδοτικές αρμοδιότητες¹¹⁸⁸, ωστόσο κάτι τέτοιο κρίθηκε επισφαλές και σε κάθε περίπτωση αντίθετο με το άρθρο 50 του Συντάγματος που όριζε τον διαχωρισμό της δικαστικής από την εκτελεστική εξουσία.

¹¹⁸⁴ Βλ. S. N. Darye, Panchayati Raj in Maharashtra State στο: Dynamics of New Panchayati Raj System in India (Ganapathy Palanithurai, ed.), τόμος II, Concept Publishing Company, New Delhi, 2002, 1, 7-8.

¹¹⁸⁵ Βλ. Proceedings of National Workshop on Panchayati Raj, Rajiv Gandhi Foundation, New Delhi, 1993, 54.

¹¹⁸⁶ Βλ. B. K. Chandrashekar, Panchayati Raj Law in Karnataka: Janata Initiative in Decentralisation, 19 Economic and Political Weekly 1984, 683, 691.

¹¹⁸⁷ Βλ. D. Bandyopadhyay, Nyaya Panchayats: The Unfinished Task, 40 Economic and Political Weekly 2005, 5372, 5374.

¹¹⁸⁸ Βλ. Asok Kumar Mukherjee, The Nyaya Panchayat in West Bengal, 25 The Indian Journal of Political Science 1964, 357, 359.

Τα Nyaya Panchayats συστήνονται από την κρατική κυβέρνηση. Ενώ, τα μέλη τους εκλέγονται εμμέσως από τα Gram Panchayats. Επισημαίνεται ότι δεν μπορεί μέλος του Gram Panchayat να είναι μέλος και του Nyaya Panchayat. Στις περισσότερες περιπτώσεις, τα μέλη τους δεν έχουν κάποιο νομικό υπόβαθρο, και δεν είναι σπάνιο να μην έχουν λάβει καν κάποια μορφή εκπαίδευση¹¹⁸⁹. Το γεγονός ότι αποτελούν μέρη της κοινότητας, θεωρείται σημαντικός και επαρκής παράγοντας που εγγυάται αφενός την ακεραιότητά τους και αφετέρου την ικανοποίηση της κοινής γνώμης.

Έχουν δικαιοδοσία επί αστικών και ποινικών διαφορών, αν και τα συγκεκριμένα ζητήματα που εμπíπτουν σ' αυτά ορίζονται στην σχετική μ' αυτά νομοθεσία κάθε κρατιδίου. Όσον αφορά την διαδικασία ενώπιόν τους, τα διάδικα μέρη εμφανίζονται σ' αυτά την ημέρα της συνεδρίασης επί της υπόθεσής τους αυτοπροσώπως, εκτός από ελάχιστες περιπτώσεις στις οποίες επιτρεπόταν η παράστασή τους με δικηγόρο. Η αυτοπρόσωπη εμφάνιση σκοπεί στον περιορισμό του ρόλου των δικηγόρων - λειτούργημα που θεωρείται καθ' όλα ξένο στην δικαιοσύνη νοοτροπία των Ινδών- και στην συνακόλουθη μείωση των δικαστικών εξόδων. Είχε λεχθεί σχετικά ότι ήταν απαραίτητο «να σταματήσει το καθεστώς αυτής της τάξης των δικηγόρων που τώρα ζουν από την κακοτυχία των φτωχών»¹¹⁹⁰. Εφαρμοστέο σ' αυτά είναι το κρατικό δίκαιο της Ινδίας.

Αν και τα πρώτα είκοσι πέντε χρόνια από την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας, τα Nyaya Panchayats αποτελούσαν, στα κρατίδια στα οποία είχαν ιδρυθεί, ένα σχετικά επιτυχημένο παράδειγμα αποκεντρωμένης δικαιοσύνης, πλέον υποστηρίζεται ότι πνέουν τα λούστια¹¹⁹¹. Οι δύο κύριοι σκοποί για τους οποίους θεωρείται ότι θεσμοθετήθηκαν, ήτοι η μείωση του όγκου των εκκρεμών υποθέσεων στα τακτικά δικαστήρια και η αποκατάσταση της εμπιστοσύνης των πολιτών στο σύστημα της δικαιοσύνης, δεν πραγματοποιήθηκαν¹¹⁹². Οι λόγοι στους οποίους πιστώνεται η παρούσα κατάσταση τους είναι πολλοί. Πρωταρχικά, παρόλο που τα Nyaya Panchayats επεδίωξαν να αντλήσουν συναισθηματική και συμβολική υποστήριξη από το αυτόχθονο σύστημα δικαιοσύνης με την επίκληση του ονόματός του, αποτελούν ένα αρκετά διαφορετικό σώμα από τα παραδοσιακά panchayats. Σε αντίθεση με τα συμβούλια των χωριών και εκείνα των καστών, τα Nyaya Panchayats συστήνονται κατόπιν εκλογών, η θητεία των μελών τους διαρκεί πέντε χρόνια και οι αποφάσεις τους είναι πλειοψηφικές. Εφαρμόζουν επίσης, το κρατικό δίκαιο και υποστηρίζονται από το

¹¹⁸⁹ Βλ. Robert S. Robins, India: Judicial Panchayats in Uttar Pradesh, 11 *The American Journal of Comparative Law* 1962, 239, 239.

¹¹⁹⁰ Asok Kumar Mukherjee, The Nyaya Panchayat in West Bengal, 25 *The Indian Journal of Political Science* 1964, 357, 363

¹¹⁹¹ Βλ. Robert Moog, Conflict and Compromise: The Politics of Lok Adalats in Varanasi District, 25 *Law and Society Review* 1991, 545, 552-553, Catherine S. Meschievitz, Marc Galanter, In Search of Nyaya Panchayats: The Politics of a Moribund Institution, 2 *The Politics of Informal Justice* 1982, 47, 70.

¹¹⁹² Βλ. Robert M. Hayden, A Note on Caste Panchayats and Government Courts in India: Different Kinds of Stages for Different Kinds of Performances, 22 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1984, 43, 43.

κράτος για την εκτέλεση των αποφάσεών τους. Το κράτος διατηρεί την δυνατότητα να διαλύσει ή να καταργήσει τα Nyaya Panchayats καθώς και να απολύσει οποιοδήποτε μέλος τους. Παρά το ότι αξίωσαν την θεώρησή τους ως συνέχεια των παραδοσιακών panchayats, δεν αποτελούν παρά νέα και ξένα προς τους πολίτες όργανα, τα οποία είναι άμεσα συνδεδεμένα με το κράτος.

Δευτερευόντως, το γεγονός ότι πρόκειται για ένα εκλεγμένο σώμα προερχόμενο από τα gram panchayats, θέτει υπό αμφισβήτηση την αμεροληψία τους¹¹⁹³. Δεν είναι λίγες οι φορές, που τα μέλη τους ήταν ευεπίφορα στην πολιτική χειραγώγηση ή είχαν προσωπικούς συνδεσμούς με τα διάδικα μέρη¹¹⁹⁴. Έχει παρατηρηθεί επίσης, ότι τα περισσότερα εκλεγμένα μέλη προέρχονταν από τις ανώτερες τάξεις με αποτέλεσμα να προωθούν τα συμφέροντά τους. Γι' αυτό κρίθηκε εν γένει ο θεσμός των Nyaya Panchayats ως εργαλείο της ταξικής καταπίεσης των κατώτερων τάξεων. Στην έρευνά τους σχετικά με την λειτουργία των Nyaya Panchayats στην πόλη του Bharatpur στο Rajasthan καθώς και στο Uttar Pradesh, η Meschievitz και ο Galanter έχουν αναφέρει σχετικά ότι: «εκείνο το οποίο σκοπεύο να είναι ένα ουδέτερο και αντικειμενικό σώμα τοπικών ηγετών που θα διευκόλυne την διαπραγμάτευση και την διαμεσολάβηση σε μικροδιαφορές, έχει γίνει είτε ένα φρούριο (της ινδικής) ελίτ... και των κυρίαρχων καστών»¹¹⁹⁵.

Θα ήταν λάθος να θεωρηθεί η αποτυχία εδραίωσης των Nyaya Panchayats ως μια αποτυχία της προσπάθειας αναβίωσης των αυτόχθονων δικαιοδοτικών θεσμών, καθώς μια τέτοια προσπάθεια δεν έγινε μάλλον ποτέ. Παρόλο που οι θεσμοί της αποκεντρωμένης δικαιοσύνης ονομάστηκαν Nyaya Panchayats, όρος ο οποίος παραπέμπει στα παραδοσιακά ινδουιστικά δικαιοδοτικά όργανα, είναι σαφές πλέον ότι δεν αποτελούν παρά κρατικούς θεσμούς¹¹⁹⁶. Απετέλεσαν έναν «δούρειο ίππο» μέσω του οποίου το κράτος προσπάθησε και εξακολουθεί να προσπαθεί να εισάγει το δίκαιό του στις αγροτικές περιοχές της Ινδίας. Αντί να προωθούν τα τοπικά δίκαια, λειτουργούν ως μέσα διάσωσης και επέκτασης των κεντρικών κανόνων και διαδικασιών¹¹⁹⁷. Έχει λεχθεί ότι δεν αποτελούν, κατ' ουσίαν, παρά κατώτερης βαθμίδας κρατικά δικαστήρια¹¹⁹⁸.

¹¹⁹³ Βλ. Robert S. Robins, India: Judicial Panchayats in Uttar Pradesh, 11 *The American Journal of Comparative Law* 1962, 239, 244.

¹¹⁹⁴ Βλ. Vijaya Lakshmi Purwar, Panchayats in Uttar Pradesh, Universal Book Depot, Lurknow, 1960, 225.

¹¹⁹⁵ Catherine S. Meschievitz, Marc Galanter, In Search of Nyaya Panchayats: The Politics of a Moribund Institution, 2 *The Politics of Informal Justice* 1982, 47, 68

¹¹⁹⁶ Βλ. Robert M. Hayden, A Note on Caste Panchayats and Government Courts in India: Different Kinds of Stages for Different Kinds of Performances, 22 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1984, 43, 48.

¹¹⁹⁷ Βλ. Marc Galanter, The Aborted Restoration of "Indigenous" Law in India, 14 *Comparative Studies in Society and History* 1972, 53, 60.

¹¹⁹⁸ Βλ. Manabi Majumdar, Democracy in Praxis: Two Non-Left Gram Panchayats in West Bengal, 44 *Economic and Political Weekly* 2009, 82, 83, Timothy Lubin, Hinduism and Law στο: *Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements* (Will Sweetman, Aditya Malikav, eds.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, 2016, 41, 55.

στ. Τα Lok Adalats

Η ανταπόκριση των πολιτών στον θεσμό των Nyaya Panchayats απασχολούσε αρκετά τους κυβερνώντες, πολλοί από τους οποίους είχαν δει σ' αυτά την ευκαιρία της κεντρικής κρατικής δικαιοσύνης να προσεγγίσει το σύνολο των πολιτών της Ινδίας. Οι τακτικοί δικαιοδοτικοί θεσμοί, ταυτόχρονα, συνέχιζαν να λειτουργούν ως θεσμοί τους οποίους μπορούσαν να προσεγγίσουν μόνον οι έχοντες πόρους και εκ των πραγμάτων δεν απένεμαν δικαιοσύνη σε ένα μεγάλο μέρος του ινδικού πληθυσμού. Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια της τότε πρωθυπουργού της Ινδίας και κόρης του Nehru, Indira Gandhi, το 1975 αμέσως μετά την κήρυξη κατάστασης εξαιρέσεως εκ μέρους της, αναφορικά με το επίσημο σύστημα δικαιοσύνης της Ινδίας: «έχουμε υιοθετήσει το αγγλοσαξονικό δικαστικό σύστημα, το οποίο συχνά εξισώνει την ελευθερία με την ιδιοκτησία, και το οποίο παρέχει ανεπαρκή προστασία στις ανάγκες των φτωχών και των αδύναμων»¹¹⁹⁹.

Ένα από τα κομβικά ζητήματα που έθεσε στο πρόγραμμα «είκοσι σημείων» η Indira Gandhi, το οποίο διακήρυξε κατά την περίοδο της κατάστασης εξαιρέσεως, ήταν εκείνο της παροχής νομικής βοήθειας σε όσους την χρειάζονταν. Δύο πρόσωπα που έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην υλοποίηση και προώθησή του ήταν δύο δικαστές που ήταν ήδη ευαισθητοποιημένοι αναφορικά με την σημασία του συγκεκριμένου ζητήματος: ο Vaidyanathapuram Rama Ayyar Krishna Iyer και ο Prafullachandra Natwarlal Bhagwati.

Ήδη από το 1973, η κυβέρνηση της Ινδίας είχε διορίσει μια επιτροπή, την «Επιτροπή Ειδικών σε Ζητήματα Νομικής Βοήθειας» (Expert Committee on Legal Aid) προκειμένου να εξετάσει εάν τα Nyaya Panchayats πράγματι συνέβαλαν στην προσπάθεια παροχής ίσων ευκαιριών δικαιοσύνης στους φτωχούς και τους αδύναμους, ώστε να διαπιστωθεί εάν θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν και μελλοντικά. Στην αναφορά που υπεβλήθη από την επιτροπή, προεδρεύων της οποίας ήταν ο πρόσφατα διορισμένος δικαστής του Supreme Court της Ινδίας, Krishna Iyer, ασκείτο έντονη κριτική στο υπάρχον δικαστικό σύστημα ενώ διθυραμβικά σχόλια συνόδευαν τον θεσμό των Nyaya Panchayats¹²⁰⁰. Αποφαινόταν έτσι, η επιτροπή ότι τα Nyaya Panchayats θα μπορούσαν να αποτελέσουν μέρος ενός ευρύτερου σχήματος νομικής βοήθειας.

Λίγα χρόνια αργότερα, μια άλλη επιτροπή που είχε συγκροτηθεί με προεδρεύοντα τον δικαστή Bhagwati για να διερευνήσει το ίδιο ζήτημα, στην αναφορά που κατέθεσε υπό τον τίτλο: «Αναφορά περί του Εθνικού Δικαστικού Συστήματος: Ισότητα δικαιοσύνης-Κοινωνική Δικαιοσύνη» (Report on National Juridicare: Equal Justice-Social Justice)

¹¹⁹⁹ Παρατίθεται στο: G. G. Mirchandani, *Subverting the Constitution in India*, South Asian Books, New Delhi, 1977, 49.

¹²⁰⁰ Βλ. Jayanth K. Krishnan, *Legitimacy of Courts and the dilemma of their proliferation: the significance of judicial power in India* στο: *Asian Courts in Context* (Jiunn-Rong Yeh, Wen-Chen Chang, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 269, 296.

το 1977 στην κυβέρνηση, εξέφραζε την άποψη ότι η διατήρηση και η ενίσχυση των Nyaya Panchayats θα μπορούσε να διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στην εύκολη και φθηνή πρόσβαση του αγροτικού πληθυσμού στο δικαστικό σύστημα. Αποφαινόταν ότι αυτοί οι δικαιοδοτικοί θεσμοί, που στελεχώνονταν από άτομα με γνώση των τοπικών δικαίων και συνηθειών, ήταν σε θέση να απομακρύνουν τα δυσλειτουργικά σημεία του βρετανικού συστήματος απονομής δικαιοσύνης¹²⁰¹.

Οι εν λόγω αναφορές, αν και οι κυριότερες, δεν είναι οι μόνες. Είχαν προηγηθεί και άλλες: η «Αναφορά της Επιτροπής Rajagoraul σχετικά με τα Nyaya Panchayats» (Rajagoraul Committee Report on Nyaya Panchayats) του 1962, η «Αναφορά της Επιτροπής Νομικής βοήθειας του Gujarat» (Report of the Gujarat Legal Aid Committee) του 1971. Όλες κατέληγαν στο ίδιο συμπέρασμα · στην αναγκαιότητα εδραίωσης και ενίσχυσης του θεσμού των Nyaya Panchayats. Κανένας πιθανότατα δεν είχε διαβλέψει ότι οι συγκεκριμένες αναφορές θα έδιναν ώθηση για την δημιουργία ενός άλλου δικαιοδοτικού θεσμού.

Το 1976 πραγματοποιείται η 42^η τροπολογία του Συντάγματος, η οποία, λόγω των μεγάλων μεταβολών που επέφερε, καλείται και μικρο-σύνταγμα (mini-constitution)¹²⁰². Μεταξύ των άρθρων που προστέθηκαν στο Σύνταγμα δυνάμει αυτής της τροπολογίας, ήταν και μια νέα κατευθυντήρια αρχή σχετικά με την δωρεάν νομική βοήθεια. Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο 39 Α του Συντάγματος ορίστηκε ότι: «το κράτος θα πρέπει να διασφαλίσει ότι η λειτουργία του νομικού συστήματος προωθεί την δικαιοσύνη, επί τη βάσει των ίσων ευκαιριών, και θα πρέπει, ειδικότερα, να παράσχει ανέξοδη νομική βοήθεια, μέσω κατάλληλης νομοθεσίας ή προγραμμάτων ή με οποιονδήποτε άλλον τρόπο, έτσι ώστε να εξασφαλίσει ότι κανένας πολίτης δεν θα στερείται την δυνατότητα απονομής δικαιοσύνης λόγω οικονομικών ή άλλων δυσχερειών».

Προκειμένου να κατορθώσει τους στόχους που έθετε το άρθρο 39 Α του Συντάγματος, η κεντρική κυβέρνηση ορίζει, δυνάμει αποφάσεως εκδοθείσης την 26η Σεπτεμβρίου του 1980, την «Επιτροπή για την Εφαρμογή Προγραμμάτων Νομικής Βοήθειας» (Committee for Implementing Legal Aid Schemes-CILAS). Η εν λόγω επιτροπή, προεδρεύων της οποίας ήταν ο δικαστής Bhagwati, είχε ως σκοπό την επίβλεψη και τον έλεγχο της εφαρμογής προγραμμάτων νομικής βοήθειας σε όλα τα κρατίδια και τα ενωσιακά εδάφη. Ένα από τα στρατηγικά προγράμματα νομικής βοήθειας που υιοθετήθηκαν από την επιτροπή ήταν τα Lok Adalats. Μπορεί οι αναφορές που είχαν προηγηθεί να αναφέρονταν στην ανάγκη τόνωσης των προϋπαρχόντων Nyaya

¹²⁰¹ Βλ. Anuj Bhuwania, *Courting the People. Public Interest Litigation in Post-Emergency India*, Cambridge University Press, New Delhi, 2017, 32.

¹²⁰² Η 42^η τροπολογία θεωρείται ότι εισήγαγε στο βασικό κείμενο ένα μικρότερο, επιμέρους Σύνταγμα, το οποίο επέφερε σημαντικές μεταβολές στο ήδη υπάρχον, βλ. Paras Diwan, Pam Rajput, *Constitution of India*, Sterling Publishers, New Delhi, 1979, vii.

Panchayats¹²⁰³, ωστόσο κρίθηκε καλύτερο -δεδομένου ότι αυτά είχαν συνδεθεί στον κοινό νου με μάλλον αρνητικές εικόνες- να στραφεί η προσοχή στην διαμόρφωση και ενός άλλου δικαιοδοτικού θεσμού (χωρίς να καταργηθούν τα Nyaya Panchayats).

Το πρώτο Lok Adalat, ως μέρος του προγράμματος νομικής βοήθειας, οργανώθηκε το 1982 στο χωριό Una, της περιφέρειας του Junagarh, του κράτος του Gujarat. Άξια μνείας είναι τα λόγια του προεδρεύοντα σε αυτό, δικαστή D. A. Desai κατά την έναρξη της συνεδρίασης: «πρόκειται για ένα νέο πείραμα στην κατεύθυνση της φιλικής διευθέτησης των νομικών διαφορών ανάμεσα στα (διάδικα) μέρη. Εάν επιτύχει μπορεί να επαναληφθεί, εάν όχι θα ξεχαστεί»¹²⁰⁴. Η επιτυχία του ήταν μεγάλη και γι' αυτό επεκτάθηκε γρήγορα και σε πολλές άλλες περιοχές της Ινδίας. Για τουλάχιστον πέντε χρόνια ωστόσο, τα Lok Adalats δεν έχαιραν κάποιας επίσημης αναγνώρισης. Είναι με τον «Νόμο περί των Αρχών των Νομικών Υπηρεσιών» (Legal Services Authorities Act) του 1987, με τον οποία αναγνωρίστηκε επίσημα και προωθήθηκε περαιτέρω και από την κυβέρνηση ο θεσμός των Lok Adalats.

Είναι κρίσιμο σ' αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι τα Lok Adalats προϋπήρχαν όχι μόνο της επίσημης αναγνώρισής τους αλλά και του ίδιου του προβληματισμού εκ μέρους του κράτους περί του τρόπου με τον οποίο η δικαιοσύνη θα μπορούσε να καταστεί πιο προσιτή στους κατοίκους των αγροτικών περιοχών. Ο θεσμός των Lok Adalats δεν απετέλεσε επινοήση της Επιτροπής για την Εφαρμογή Προγραμμάτων Νομικής Βοήθειας, αλλά δημιούργημα του ίδιου του λαού. Επρόκειτο για προϋπάρχοντες δικαιοδοτικούς θεσμούς που είχαν ιδρύσει οι ίδιοι οι πολίτες προς όφελός τους. Άλλωστε, αυτό το υποδεικνύει και η ονομασία τους. Ο όρος «lok» σημαίνει «λαός» στα χίντι, ενώ ο όρος «adalat» σημαίνει «δικαστήριο» στα ουρντού¹²⁰⁵. Έτσι, η ονομασία «Lok Adalat» θα μπορούσε να αποδοθεί ως το «δικαστήριο του λαού». Θεωρείται ότι το πρώτο Lok Adalat συγκροτήθηκε στην περιοχή Rangpur του Gujarat το 1949, όταν ο Shri Harivallabh Pareek, ένας εκ των ακολούθων του Gandhi, δυσφόρησε από τις άθλιες συνθήκες απονομής δικαιοσύνης σε διαφορές που είχαν οι κάτοικοι της περιοχής και οι οποίες επηρέαζαν σημαντικά την ζωή και την οικονομική τους κατάσταση και αποφάσισε να ιδρύσει ένα άλλο όργανο απονομής δικαιοσύνης¹²⁰⁶.

¹²⁰³ Report on National Juridicare: Equal Justice-Social Justice, Minister of Law, Justice and Government Affairs, 1977, παρατίθεται στο: Robert Moog, Conflict and Compromise: The Politics of Lok Adalats in Varanasi District, 25 Law and Society Review 1991, 545, 552.

¹²⁰⁴ Sarfaraz Ahmed Khan, Lok Adalats. An Effective Alternative Dispute Resolution Mechanism, A.P.H. Publishing Corporation, New Delhi, 2006, 29

¹²⁰⁵ Loknath Mohapatra, Rangin Pallav Tripathy, Badri Narayan Nanda, Satya Prakash Raychoudhury, An Analysis of the functioning of Lok Adalats in the Eastern Region of India. A Comparative Report, Department of Justice, Ministry of Law and Justice, Government of India, 2019, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://doj.gov.in/sites/default/files/OJA.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1, 20

¹²⁰⁶ Βλ. Shyam Sunder Sharma, Legal aid to the poor. The law and the Indian legal system, Deep and Deep Publications, New Delhi, 1993, 215.

Ο Νόμος περί των Αρχών των Νομικών Υπηρεσιών του 1987, ο οποίος λόγω αρκετών τροποποιήσεων που ακολούθησαν, τέθηκε σε ισχύ στις 9 Νοεμβρίου του 1995, κατέστησε πλέον τα Lok Adalats αναγνωρισμένα από το κράτος δικαιοδοτικά όργανα. Στον εν λόγω νόμο, περιλαμβάνονται λεπτομερείς προβλέψεις αναφορικά με την συγκρότηση των Lok Adalats, την δικαιοδοσία, την σύνθεση, την διαδικασία ενώπιόν τους καθώς και την λειτουργία τους.

Δυνάμει του νόμου αυτού συγκροτήθηκε ένα σύνολο Αρχών: η «Εθνική Αρχή Νομικών Υπηρεσιών» (National Legal Services Authority), η «Αρχή Νομικών Υπηρεσιών των Κρατιδίων» (State Legal Services Authority) η «Περιφερειακή Αρχή Νομικών Υπηρεσιών» (District Legal Services Authority) καθώς και η «Κοινοτική Αρχή Νομικών Υπηρεσιών» (Taluk Legal Services Committee) σε εθνικό, πολιτειακό, περιφερειακό και κοινοτικό επίπεδο αντίστοιχα, οι οποίες έχουν την δυνατότητα να οργανώσουν Lok Adalats για την επίλυση διαφορών. Πέραν από αυτόν τους τον ρόλο, είναι επίσης επιφορτισμένες με την εποπτεία και την αξιολόγηση προγραμμάτων νομικής βοήθειας εν γένει.

Όσον αφορά την δικαιοδοσία των Lok Adalats, ο νόμος προβλέπει ότι ενώπιόν τους δύναται να υποβληθεί είτε οποιαδήποτε διαφορά εκκρεμεί ενώπιον του τακτικού δικαστηρίου για το οποίο το Lok Adalat έχει συσταθεί είτε οποιαδήποτε διαφορά υπάγεται στην δικαιοδοσία του συγκεκριμένου δικαστηρίου και δεν έχει τεθεί ακόμα ενώπιόν του. Και στις δύο περιπτώσεις απαραίτητη προϋπόθεση για την υπαγωγή μιας υπόθεσης ενώπιον του Lok Adalat είναι η συναίνεση όλων των εμπλεκόμενων μερών. Αν και τα συγκεκριμένα ζητήματα που υπάγονται στην δικαιοδοσία των Lok Adalats διαφέρουν από κρατίδιο σε κρατίδιο, θεωρείται ότι στην συντριπτική τους πλειοψηφία αφορούν φορολογικές και ποινικές διαφορές. Δεν έχουν δικαιοδοσία να κρίνουν διαφορές που αφορούν εμπορικές εταιρείες, εμπιστεύματα (trusts), συμβόλαια, πολλώ δε μάλλον οικογενειακές διαφορές. Επισημαίνεται ότι όσον αφορά τις ποινικές διαφορές δεν έχουν δικαιοδοσία να κρίνουν υπόθεση που αφορά προσβολή τόσο βαριά, που δεν είναι επιδεκτική συμβιβασμού (non-compoundable offense)¹²⁰⁷.

Ο αριθμός των δικαζόντων στα Lok Adalats δεν είναι σταθερός, παρά ποικίλλει. Συνήθως όμως, αυτά συντίθενται από πέντε άτομα. Πρόεδρος τους είναι ένας εν ενεργεία ή συνταξιοδοτημένος δικαστικός λειτουργός. Τα υπόλοιπα μέλη μπορεί να είναι καθηγητές κάποιας Νομικής Σχολής, δικηγόροι, κοινωνικοί λειτουργοί ή κρατικοί εκπρόσωποι. Εάν η υπό κρίση διαφορά αφορά κάποια υπόθεση, η οποία εκκρεμεί ήδη στα τακτικά δικαστήρια, τότε στην σύνθεση του Lok Adalat μετέχει υποχρεωτικά και ο δικαστής, ο οποίος έχει χρεωθεί την απόφαση στο πρώτο. Ο ρόλος του κατά την διαδικασία επίλυσης της διαφοράς δεν είναι ενεργός. Βρίσκεται εκεί κυρίως για να

¹²⁰⁷ Βλ. Scott J. Shackelford, In the Name of Efficiency: The Role of Permanent Lok Adalats in the Indian Justice System and Power Infrastructure, Manoj Kumar Sinha, Global Governance, Development and Human Rights, 2008, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1395957 (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1, 17.

υπογράψει την απόφαση, εάν επέλθει κάποια συμφωνία ανάμεσα στα μέρη. Σημειώνεται ότι όλα τα μέλη του Lok Adalat θεωρούνται δημόσιοι λειτουργοί.

Σε αντίθεση με τα Nyaya Panchayats, τα οποία λειτουργούν μάλλον μόνο ως κατ' επίφαση δικαιοδοτικά όργανα του λαού, η διαδικασία ενώπιον των Lok Adalats βρίσκεται εγγύτερα στον παραδοσιακό τρόπο επίλυσης των διαφορών. Σκοπός των Lok Adalats είναι να διευκολύνουν -με την βοήθεια των δικαζόντων- την εύρεση κοινώς αποδεκτών λύσεων μεταξύ των διαδίκων μερών¹²⁰⁸. Γι' αυτό οι δικάζοντες δεν εφαρμόζουν τους κρατικούς κανόνες και δεν ακολουθούν τις επίσημες διαδικασίες. Μέριμνά τους είναι η συμφιλίωση των μερών. Στις περισσότερες περιπτώσεις επιτυγχάνουν τον τιθέμενο στόχο. Εάν το Lok Adalat δεν μπορεί να οδηγηθεί σε συμβιβασμό ή συμφωνία επί υπόθεσης που εκκρεμούσε ενώπιον τακτικού δικαστηρίου, τότε επιστρέφει ο φάκελος της υπόθεσης στο δικαστήριο, το οποίο αρχικά προώθησε την υπόθεση σ' αυτό. Επισημαίνεται ότι, αν και πολλές φορές οι διαδικασίες ενώπιον των Lok Adalats, δεν είναι εκείνες που αναγνωρίζονται από το κράτος, αυτές θεωρούνταν νομικές διαδικασίες υπό την έννοια των άρθρων 193, 219, 228 του ινδικού Ποινικού Κώδικα.

Η απόφασή του γράφεται είτε στην τοπική γλώσσα είτε στα αγγλικά¹²⁰⁹. Κάθε απόφαση του Lok Adalat εξισώνεται με απόφαση πολιτικού δικαστηρίου. Είναι οριστική και δεσμευτική προς όλα τα μέρη αλλά δεν υπάρχει καμία δυνατότητα προσφυγής κατά αυτής. Το γεγονός αυτό αποδίδεται στο ότι η απόφαση αποτελεί προϊόν της κοινής συναίνεσης των διαδίκων μερών και έτσι είναι θεωρητικά απίθανο κάποιο από αυτά να θελήσει να την προσβάλλει.

Τα Lok Adalats απετέλεσαν και συνεχίζουν να αποτελούν έναν δημοφιλή δικαιοδοτικό θεσμό, λόγω των πολλών πλεονεκτημάτων που συγκεντρώνουν. Αποτελούν, πρωταρχικά, έναν καθ' όλα ανέξοδο τρόπο επίλυσης των διαφορών. Τα διάδικα μέρη δεν επιβαρύνονται με κανένα δικαστικό τέλος, υπάγοντας την διαφορά τους σ' αυτά. Στην περίπτωση που ενώπιον του Lok Adalat ανακύψει διαφορά που έχει υποβληθεί ήδη σε ένα τακτικό δικαστήριο και αυτή επιλυθεί εκεί, τότε το τέλος που είχε καταβληθεί στο δεύτερο επιστρέφεται. Δευτερευόντως, επιλύουν με ταχύτητα την εκάστοτε διαφορά. Το γεγονός αυτό οφείλεται αφενός στο ότι προτάσσουν για την επίλυση της εκάστοτε διαφοράς το κοινό καλό, την συμφιλίωση των μερών -τον οικείο στους ίδιους σκοπό της δικαιοσύνης- και όχι ξένους προς αυτούς κρατικά εκπορευόμενους κανόνες δικαίου και αφετέρου στο ότι δεν εφαρμόζουν αυστηρά τους διαδικαστικούς κανόνες. Η μη απαρέγκλιτη εφαρμογή των δικονομικών κανόνων που προβλέπονται στον Κώδικα Πολιτικής Δικονομίας του 1908 και στον Ινδικό Νόμο περί Απόδειξης, δεν συμβάλλει μόνο στην πιο άμεση επίλυση της διαφοράς αλλά και στην

¹²⁰⁸ Βλ. Robert Moog, Conflict and Compromise: The Politics of Lok Adalats in Varanasi District, 25 Law and Society Review 1991, 545, 554.

¹²⁰⁹ Βλ. Manzoor Elahi Laskar, Lok Adalat System in India, 2012, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2420454 (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1, 6.

αποκατάσταση της πίστης των ανθρώπων στο δικαιοδοτικό σύστημα. Σημειώνεται ότι η ταχεία εκδίκαση των διαφορών δεν λειτουργεί μόνο επ' ωφελεία των διαδίκων αλλά και του τακτικού δικαιοδοτικού συστήματος, καθώς συμβάλλει στην μείωση του βάρους του. Κατά τρίτο λόγο, δεδομένου ότι στα Lok Adalats προωθείται η συμβιβαστική επίλυση των διαφορών, οι διάδικοι γνωρίζουν ότι, υπάγοντας τις διαφορές τους σ' αυτά, δεν έχουν απολύτως τίποτα να χάσουν. Η έκδοση απόφασης είναι κυριολεκτικά απίθανο να προκαλέσει κάποια δυσαρέσκεια ανάμεσα στα διάδικα μέρη, γεγονός που συμβάλλει στην διατήρηση των αρμονικών κοινωνικών σχέσεων. Κατά τέταρτο λόγο, οι αποφάσεις των Lok Adalats δεν είναι μόνο αμοιβαία αποδεκτές αλλά και άμεσα δεσμευτικές και τελεσίδικες. Οι αποφάσεις δεσμεύουν άμεσα τα διάδικα μέρη και είναι επίσης, άμεσα εκτελεστές.

Ασφαλώς όμως, υπάρχουν και κάποια μειονεκτήματα. Το σημαντικότερο από αυτά είναι ότι το εύρος της δικαιοδοσίας τους είναι αρκετά περιορισμένο, γεγονός που πλήττει σοβαρά το κύρος τους. Επίσης, τα μέλη των Lok Adalats πολλές φορές δεν λειτουργούν τόσο ως διαμεσολαβητές, αλλά ως δικαστές, με αποτέλεσμα να αδυνατούν να πείσουν τα μέρη για την ειρηνική διευθέτηση των διαφορών τους. Αυτό οφείλεται στο ότι πολλοί από τους δικάζοντες είναι δικαστές και ότι η νοοτροπία τους είναι διαμορφωμένη με βάση τις κατ' αντιδικία διαδικασίες. Τέλος, ο θεσμός των Lok Adalats έχει επικριθεί για ακαθόριστες πολιτικές και διαδικασίες, για ανεπαρκή διοικητική υποστήριξη καθώς και για έλλειψη υποδομών.

Είναι εμφανές ότι τα πλεονεκτήματα των Lok Adalats υπερिσχύουν των μειονεκτημάτων τους. Γι' αυτό αποφασίστηκε και η διεύρυνση του θεσμού και σε έναν άλλο χώρο, σ' εκείνον της επίλυσης των διαφορών που αφορούν τις υπηρεσίες κοινής ωφέλειας. Το 2002 τροποποιείται εκ νέου ο Νόμος των Αρχών των Νομικών Υπηρεσιών και εισάγεται το κεφάλαιο VI-A με τον τίτλο «Προ-δικαστική συμφιλίωση και συμβιβασμός». Στο άρθρο 22(β) του εν λόγω κεφαλαίου προβλέφθηκε η ίδρυση «Μόνιμων Lok Adalats» (Permanent Lok Adalats) σε διαφορετικά μέρη, τα οποία θα ήταν επιφορτισμένα με την επίλυση διαφορών που αφορούσαν τις υπηρεσίες δημόσιας ωφέλειας. Πιο συγκεκριμένα, στην επόμενη παράγραφο του ίδιου άρθρου ορίζεται ότι ενώπιον ενός Μόνιμου Lok Adalat μπορεί να τεθεί: α. οποιαδήποτε διαφορά αστικού χαρακτήρα με μια υπηρεσία δημόσιας ωφέλειας, εφόσον το επίδικο ποσό δεν ξεπερνάει το ποσό του ενός εκατομμυρίου ρουπιών, β. οποιαδήποτε διαφορά που εμπίπτει στον χώρο του ποινικού δικαίου και που είναι επιδεκτική συμβιβασμού. Διευκρινίζεται ότι στις υπηρεσίες κοινής ωφέλειας συγκαταλέγονται μεταξύ άλλων: οι ταχυδρομικές και τηλεφωνικές υπηρεσίες καθώς και οι σχετικές με την παροχή ηλεκτρικού ρεύματος, νερού και φωτός υπηρεσίες. Τέλος, είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι η κύρια διαφορά μεταξύ των μόνιμων και των *ad hoc* Lok Adalats, είναι ότι σε αντίθεση με τα δεύτερα, εάν η προσπάθεια συμφιλίωσης αποτύχει στα πρώτα, τότε αυτά έχουν ακόμα δικαιοδοσία να επιλύσουν την διαφορά, ακόμα και χωρίς την συμφωνία των μερών.

Δεν επιδέχεται αμφισβήτηση το γεγονός, ότι τα Lok Adalats αποτελούν αυτή την στιγμή στην Ινδία ένα εξαιρετικά αποτελεσματικό και δημοφιλή, εναλλακτικό τρόπο

επίλυσης των διαφορών. Έχουν περιγραφεί μάλιστα, ως μια «επαναστατική εξέλιξη στην διαδικασία της επίλυσης των διαφορών»¹²¹⁰. Η επιτυχία τους, σε σχέση με τα άλλα δικαιοδοτικά όργανα που επιχειρήσαν να καταστήσουν την δικαιοσύνη πιο προσιτή σε όλα τα μήκη και πλάτη της Ινδίας, αποδίδεται πιθανότατα στο ότι απετέλεσαν έναν θεσμό, ο οποίος σεβάστηκε, αγκάλιασε και προώθησε τις παραδοσιακές δικαιοδικές αντιλήψεις, τις οποίες αναγνώριζαν και εμπιστεύονταν οι πολίτες.

ζ. Τα Gram Nyayalayas

Τόσο η κεντρική κυβέρνηση όσο και οι επιμέρους, των κρατιδίων, ήθελαν, ωστόσο, ένα όσο το δυνατόν πιο κεντρικό και ενιαίο δικαστικό σύστημα. Τα Lok Adalats μπορεί να μείωσαν σημαντικά τον αριθμό των εκκρεμών αποφάσεων και να κατέστησαν την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες, εντούτοις αποτελούν έναν και μιν αναγνωρισμένο και ελεγχόμενο από το κράτος πλήν εναλλακτικό τρόπο επίλυσης των διαφορών. Δεν συνδέονται άμεσα με την ιεραρχία των τακτικών δικαστηρίων.

Λαμβάνοντας υπόψη το πνεύμα του άρθρου 39 Α του Συντάγματος, η Επιτροπή Δικαίου της Ινδίας στην 114^η αναφορά της, πρότεινε την ίδρυση ενός νέου δικαιοδοτικού θεσμού, των Gram Nyayalayas, τα οποία θα λειτουργούσαν ως χαμηλότερης βαθμίδας δικαιοδοτικά όργανα των κρατιδίων¹²¹¹. Συμμεριζόμενη τις απόψεις της Επιτροπής, η κυβέρνηση της Ινδίας εισήγαγε στο κοινοβούλιο, το 2007, νομοσχέδιο σχετικά με την ίδρυση Gram Nyayalayas, το οποίο και εγκρίθηκε έναν χρόνο αργότερα και τελικά τέθηκε σε ισχύ στις 2 Οκτωβρίου του 2009. Σκοπός ήταν η ίδρυση περισσότερων από πέντε χιλιάδες Gram Nyayalayas σε όλη την έκταση της Ινδίας, μέσω των οποίων επεδιώκετο να καταστεί η δικαιοσύνη προσιτή στους πολίτες εντός όμως της δικαστικής πυραμίδας των κρατιδίων.

Ο «Νόμος περί των Gram Nyayalayas» (The Gram Nyayalayas Act) του 2008 ορίζει ότι είναι οι κυβερνήσεις των κρατιδίων εκείνες οι οποίες -κατόπιν διαβουλεύσεών τους με τα High Courts- έχουν την δυνατότητα να ιδρύσουν ένα ή περισσότερα Gram Nyayalayas εντός της επικράτειάς τους. Σ' αυτήν, προβλέπεται επίσης, ότι τα Gram Nyayalayas συγκροτούνται από τρεις δικάζοντες¹²¹², οι οποίοι διορίζονται από την λίστα που έχει θέσει το κρατίδιο και τα High Courts¹²¹³. Ο προεδρεύων αυτών, ο οποίος

¹²¹⁰ Jitendra N. Bhatt, A Round Table Justice through Lok Adalat (People's Court). A Vibrant ADR in India, 1 Supreme Court Cases (Journal) 2002, 11, 14, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: http://www.supremecourtcases.com/index2.php?option=com_content&itemid=5&do_pdf=1&id=678 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.04.2020)

¹²¹¹ Βλ. K. D. Raju, Alternate Dispute Resolution System: A Prudent Mechanism of Speedy Redress in India, 2007, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1080602&rec=1&srcabs=2018914&alg=1&pos=7 (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.03.2020), 1, 18.

¹²¹² Βλ. S. N. Mathur, Nyaya Panchayats as Instruments of Justice, Concept Publishing Company, New Delhi, 1996, 83-84.

¹²¹³ Βλ. K. D. Raju, Alternate Dispute Resolution System: A Prudent Mechanism of Speedy Redress in India, 2007, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση:

καλείται «nyayadikari», ορίζεται ότι θα πρέπει να έχει εκείνα τα προσόντα, τα οποία θα του επέτρεπαν να διοριστεί ως δικαστής πρωτοβάθμιου δικαστηρίου. Αν και η διατύπωση θα μπορούσε να ερμηνευθεί ότι περιλαμβάνει και εκείνους που μπορεί να διαθέτουν τα γνωστικά προσόντα αλλά εκ των πραγμάτων δεν μπορούν να διοριστούν σε μια τέτοια θέση, όπως οι ασκούμενοι και οι συνταξιούχοι δικαστές, στις περισσότερες περιπτώσεις αυτά συντίθενται από εν ενεργεία δικαστές¹²¹⁴.

Όσον αφορά την δικαιοδοσία τους, προβλέπεται ότι αυτά μπορούν να δικάσουν διαφορές που εμπίπτουν τόσο στον χώρο του αστικού όσο και του ποινικού δικαίου, εφόσον προβλέπεται γι' αυτές ως ποινή είτε κάποιο πρόστιμο είτε έως ενός έτους φυλάκιση και εφόσον σε κάθε περίπτωση είναι επιδεκτικές συμβιβασμού. Σ' αυτά, γίνεται αρχικά και κατά κύριο λόγο προσπάθεια επίλυσης της υπό κρίση διαφοράς μέσω της συμφιλίωσης των μερών. Μόνον εάν το εγχείρημα αυτό αποτύχει, τότε το Gram Nyayalaya προβαίνει στην κατ' αντιδικία επίλυση της διαφοράς, στο πλαίσιο της οποίας τα διάδικα μέρη μπορούν να εκπροσωπηθούν και από δικηγόρους. Η διαδικασία ενώπιόν τους είναι απλοποιημένη σε σχέση με εκείνη των άλλων τακτικών δικαστηρίων. Όσον αφορά τις διαφορές αστικού δικαίου, δεν δεσμεύονται ούτε από τις σχετικές προβλέψεις του Κώδικα Πολιτικής Δικονομίας του 1908 ούτε από τους κανόνες απόδειξης του Ινδικού Νόμου περί Απόδειξης του 1872. Στις ποινικές διαφορές, εφαρμόζονται οι διατάξεις του Κώδικα Ποινικής Δικονομίας του 1973 αλλά επιτρέπεται σ' αυτά, αν το κρίνουν αναγκαίο, να ακολουθήσουν την συνοπτική διαδικασία. Οι αποφάσεις τέλος, των Gram Nyayalayas υπόκεινται σε έφεση.

Η αποδοχή τους από τους πολίτες είναι μάλλον ισχνή. Παρόλο που τα Gram Nyayalayas χρησιμοποιούν στοιχεία της αυτόχθονης δικαιοσύνης πρακτικής προκειμένου να καταστήσουν την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες, ο χαρακτήρας τους ως κατώτερων δικαιοδοτικών οργάνων του επίσημου, δικαστικού συστήματος των κρατιδίων καθιστά τους ανθρωπούς επιφυλακτικούς ως προς αυτά.

Παρατηρείται εν γένει μια καχυποψία εκ μέρους μερίδας των πολιτών όχι μόνο όσον αφορά τα Gram Nyayalayas, που αποτελούν επίσημα μέρος της κρατικής δικαστικής πυραμίδας της Ινδίας, αλλά και όσον αφορά τα Nyaya Panchayats και ίσως σε κάποιο περιορισμένο βαθμό και όσον αφορά τα Lok Adalats. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι όλα ανεξαιρέτως -κάποια σε μεγαλύτερο βαθμό, ενώ άλλα σε μικρότερο- έχουν κρατική υποστήριξη. Ακόμα και αν τα Nyaya Panchayats και τα Lok Adalats δεν εντάσσονται στην επίσημη δικαστική πυραμίδα της Ινδίας, υπόκεινται και αυτά σε κρατικό σχεδιασμό¹²¹⁵.

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1080602&rec=1&srcabs=2018914&alg=1&pos=7 (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.03.2020), 1, 19.

¹²¹⁴ Βλ. Shishir Bail, From Nyaya Panchayats to Gram Nyayalayas. The Indian State and Rural Justice, 11 Socio-Legal Review 2015, 83, 97.

¹²¹⁵ Βλ. Pratiksha Baxi, Shirin M. Rai, Shaheen Sardar Ali, Legacies of Common Law. "Crimes of Honour" in India and Pakistan, 27 Third World Quarterly 2006, 1239, 1242.

η. Τα συμβούλια των χωριών και τα συμβούλια των καστών

Οι προσπάθειες της κεντρικής κυβέρνησης αλλά και εκείνες των κυβερνήσεων των κρατιδίων να καταστήσουν την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες της Ινδίας μέσω της αξιοποίησης στοιχείων των αυτόχθονων δικαιοδοτικών της συστημάτων, ευδοκίμησαν μόνο σε κάποιον περιορισμένο βαθμό. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι στις περισσότερες περιπτώσεις επρόκειτο για μια κατ' επίφαση και όχι ουσιαστική ένταξη των στοιχείων αυτών στους κρατικά αναγνωρισμένους δικαιοδοτικούς της θεσμούς. Έχει υποστηριχθεί σχετικά ότι παρόλο που τα δικαιοδοτικά όργανα που ιδρύθηκαν στο πλαίσιο του εν λόγω εγχειρήματος από τα κρατίδια επεδίωκαν πάση θυσία να δημιουργήσουν μια σύνδεση με τα παραδοσιακά δικαιοδοτικά όργανα, τα *panchayats*, επί της ουσίας τα περισσότερα από αυτά τα υπονόμευαν¹²¹⁶. Οι πολίτες της Ινδίας ασφαλώς και αντιλήφθηκαν τον πραγματικό χαρακτήρα αυτών των νέων δικαιοδοτικών οργάνων. Δεν προκαλεί εντύπωση έτσι, το γεγονός ότι σε πολλές περιοχές της χώρας διατηρήθηκαν και εξακολουθούν να διατηρούνται τα συμβούλια των χωριών και τα συμβούλια των καστών.

Αν και στις μέρες μας μπορεί να έχουν αποδυναμωθεί, τα συμβούλια των χωριών και εκείνα των καστών συνεχίζουν να συγκροτούνται σε όλα τα μήκη και πλάτη της Ινδίας για την επίλυση διαφορών που ανακύπτουν είτε στο πλαίσιο του χωριού είτε σε εκείνο της κάστας. Επισημαίνεται ότι οι κάστες μπορεί να μην έχουν πλέον την σημασία που είχαν στο παρελθόν λόγω του ότι η πλειονότητα του πληθυσμού της Ινδίας έχει απομακρυνθεί από τις κοινωνικές και πολιτιστικές της ρίζες, εντούτοις δεν έχουν εκλείψει. Υπάρχουν πολίτες της Ινδίας, κυρίως εκείνοι που διαμένουν στις επαρχίες της, οι οποίοι συνεχίζουν να προσδιορίζονται ενεργά από αυτές¹²¹⁷. Όπως είναι λογικό, στις περιοχές που οι κοινοτικές αξίες διαφυλάσσονται, διασώζονται επίσης και οι θεσμοί που τις προωθούν.

Πιο έντονη είναι η παρουσία των *panchayats* στις αγροτικές περιοχές της Ινδίας¹²¹⁸. Γεγονός που οφείλεται στο ότι οι περιοχές αυτές δεν έχουν δεχτεί την επιρροή της

¹²¹⁶ Βλ. Bibek Debroy, Aditya Singh, Justice Delivery in India. A Snap Shot of Problems and Reforms στο: *Economic Developments in India* (Raj Kapila, Uma Kapila, eds.), Academic Foundation, New Delhi, 2008, 23, 53.

¹²¹⁷ Βλ. Kanhaya L. Sharma, Is there today caste system or there is only one caste in India?, 178 *Polish Sociological Review* 2012, 245, 245.

¹²¹⁸ Βλ. S. George Vincentnathan, The Social Construction of Order and Disorder. In *Two South Indian Communities*, 32 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1992, 65, 65, Lynn Vincentnathan, S. George Vincentnathan, *Village Courts and the Police: Cooperation and Conflict in Modernizing India*, 8 *Police Practice and Research: An International Journal* 2007, 445, 446, 457, James A. Wall, Vairam Arunachalam, Ronda R. Callister, *Third-Party Dispute Resolution in India and the United States*, 38 *Journal of Applied Social Psychology* 2008, 3075, 3075, 3077, Timothy Lubin, *Hinduism and Law στο: Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements* (Will Sweetman, Aditya Malik, eds.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, 2016, 41, 55, Tommaso Sbriccoli, *Legal pluralism in discourse: justice, politics and marginality in rural Rajasthan, India*, 45 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 143, 147, M. V. Nadkarni, *Is Caste System Intrinsic to Hinduism? Demolishing a Myth*, 38 *Economic and Political Weekly* 2003, 4783, 4790, Kripa Ananthpur, *Dynamics of Local Governance in Karnataka*, 42 *Economic and Political Weekly* 2007, 667, 667, Crispin Bates, *The Development of Panchayati Raj στο: Rethinking Indian Political Institutions*

βιομηχανοποίησης, της αστικοποίησης και του εκσυγχρονισμού στον ίδιο βαθμό με τις μεγαλουπόλεις της Ινδίας. Ιδιαίτερα σε εκείνες τις περιοχές, θεωρείται επονείδιστη συμπεριφορά, η υπαγωγή μιας διαφοράς στα κρατικά δικαστήρια που εδρεύουν στα αστικά κέντρα. Αυτό που είχε λεχθεί λίγα χρόνια μετά την ανεξαρτητοποίηση της Ινδίας, φαίνεται να ισχύει ακόμα: «η υπαγωγή διαφορών στα panchayats θεωρείται προτιμότερη από την υπαγωγή τους στα δικαστήρια των πόλεων. Ο άνθρωπος, ο οποίος πηγαίνει στην πόλη για την απονομή της δικαιοσύνης, συνδέεται (στον κοινό νου) με την αποδοκιμασία. Ένας τέτοιος άνθρωπος θεωρείται ότι περιφρονεί την εξουσία των πρεσβυτέρων και έτσι θεωρείται ότι δρα ενάντια στην αλληλεγγύη του χωριού. Κανενός σεβασμού δεν χαίρουν εκείνοι οι λίγοι άνθρωποι στην Rampura που υποβάλλουν τις διαφορές τους σε ένα δικαστήριο της πόλης»¹²¹⁹.

Η απονομή δικαιοσύνης από τα κρατικά δικαιοδοτικά όργανα δεν είναι μόνο αποδοκιμαστέα αλλά και αμφίβολη. Έχει λεχθεί σχετικά: «τα δικαστήρια δεν είναι καν σε θέση να επιβεβαιώσουν τα γεγονότα, και μπορεί πολύ εύκολα κανείς να βρει ή να πληρώσει ορισμένους μάρτυρες, που θα καταθέσουν ό, τι αυτός θέλει. Τα μέλη του panchayat, ωστόσο πάντα γνωρίζουν τι έγινε, και εάν τα δικαστήρια δεν κατορθώσουν να βρουν τον ένοχο, τα panchayats θα το κάνουν. Η δικαιοσύνη των panchayats είναι σίγουρη και σκληρή. Η δικαιοσύνη των δικαστηρίων είναι αβέβαιη και μπορεί πολύ εύκολα να αποτελέσει αντικείμενο χειραγώγησης»¹²²⁰.

Είναι κρίσιμο σ' αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι δεν προσφεύγουν όλοι οι κάτοικοι των αγροτικών περιοχών με την ίδια προθυμία στα panchayats. Εκείνοι, οι οποίοι ανήκουν σε υψηλότερες κάστες, καταφεύγουν σχεδόν αποκλειστικά για την επίλυση των διαφορών τους στα συμβούλια των χωριών και σε εκείνα των καστών. Το γεγονός αυτό αποδίδεται στο ότι οι υψηλότερες κάστες έχουν συμφέρον στην συνέχιση του παραδοσιακού νομικού συστήματος. Εκείνοι, οι οποίοι έχουν υποστεί καταπίεση από τις ανώτερες τάξεις, είναι που προτιμούν να προσφύγουν στα κρατικά δικαιοδοτικά όργανα για την επίλυση των διαφορών τους. Πρόκειται, κυρίως, για εκείνους που ανήκουν σε χαμηλότερες τάξεις και τις γυναίκες. Όσον αφορά τους ανήκοντες σε χαμηλότερες τάξεις, αυτοί τείνουν να αντιλαμβάνονται το κρατικό δίκαιο ως το μοναδικό τρόπο, με τον οποίο θα μπορούσαν να ξεφύγουν από τις εκτεταμένες ταπεινώσεις, που έχουν διαχρονικά υποστεί¹²²¹. Όμοια είναι και η θεώρηση των γυναικών, οι οποίες είχαν αποκλειστεί από το παραδοσιακό σύστημα δικαιοσύνης στα

(Crispin Bates, Subho Basu, eds.), Anthem Pres, London, New York, 2005, 169, 171, Zoe Headley, *Adjudicating Social Death: Caste Exclusion, Civil Rights and the Colonial High Courts*, 17 *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 2018, 1, 3, Anirudh Krishna, *Active Social Capital. Tracing the roots of development and democracy*, Oxford University Press, New Delhi, 2002, 136-138, Kripa Ananth Pur, *Rivalry or Synergy? Formal and Informal Local Governance in Rural India*, 38 *Development and Change* 2007, 401, 402.

¹²¹⁹ M. N. Srinivas, *The Social System of a Mysore Village* στο: *Village India: Studies in the Little Community* (McKim Marriott, ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1955, 1, 18

¹²²⁰ Tommaso Sbriccoli, *Legal pluralism in discourse: justice, politics and marginality in rural Rajasthan, India*, 45 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 143, 158

¹²²¹ Βλ. R. S. Khare, *Indigenous Culture and Lawyer's Law in India*, 14 *Comparative Studies in Society and History* 1972, 71, 86.

περισσότερα μέρη της Ινδίας¹²²². Στις ιδέες -της ισότητας έναντι της ιεραρχίας, του ατομικισμού έναντι του κοινοτισμού¹²²³- που εισήλθαν κατά την περίοδο της αποικιοκρατίας είναι που πιστώνεται η αντίσταση και η μη προσφυγή των συγκεκριμένων ομάδων στα panchayats¹²²⁴. Εάν, ωστόσο, τα κρατικά δικαστήρια και το δίκαιό τους αποτελούν αποτελεσματικά «όπλα των αδυνάμων» είναι ένα άλλο ερώτημα¹²²⁵, το οποίο είναι δύσκολο να απαντηθεί κατά ενιαίο τρόπο.

Όσον αφορά το πεδίο αρμοδιοτήτων των panchayats, θεωρείται ότι πλέον δεν είναι τόσο ευρύ όσο στο παρελθόν. Υποβάλλονται σ' αυτά κυρίως διαφορές που αφορούν γάμους και διαζύγια. Οι γάμοι ανάμεσα σε μέλη διαφορετικών καστών συνεχίζουν να απαγορεύονται. Ενώ, η ποινή για την τέλεση τέτοιων γάμων μπορεί να είναι ακόμα ο αποκλεισμός των νυμφευμένων από την κάστα τους. Στην περίπτωση των διαζυγίων, συνήθως προβλέπεται σ' αυτά η καταβολή αποζημίωσης σ' εκείνον ο οποίος θεωρείται ότι ευθύνεται. Σε κάθε περίπτωση, εκείνος ο οποίος αρνείται να συμμορφωθεί με απόφαση του panchayat, διατρέχει πάντα τον κίνδυνο να αποβληθεί από την κοινότητά του, όχι μόνο ο ίδιος αλλά και η οικογένειά του¹²²⁶.

Παρατηρείται ότι η δικαιοσύνη πρακτική της Ινδίας χαρακτηρίζεται από μια πληθώρα συνυπαρχόντων δικαιοδοτικών θεσμών, επηρεασμένων κατά το μάλλον ή ήττον και από το ινδουιστικό δίκαιο. Ορισμένοι εξ αυτών αποτελούν επίσημους, κρατικούς δικαιοδοτικούς θεσμούς, ενταγμένους στην κρατική δικαστική πυραμίδα της Ινδίας, όπως τα Gram Nyayalayas. Άλλοι αποτελούν εξ ολοκλήρου μη κρατικούς δικαιοδοτικούς θεσμούς, όπως τα συμβούλια των καστών και εκείνα των χωριών. Ενώ, τέλος άλλοι από αυτούς αποτελούν, αν και αναγνωρισμένους από το κράτος, επί της ουσίας, μη κρατικούς δικαιοδοτικούς θεσμούς, όπως τα Lok Adalats και τα Nyaya Panchayats. Το νομικό σύστημα της Ινδίας είναι πλουραλιστικό. Ο πλουραλισμός του δεν εξαντλείται στην συνύπαρξη διαφορετικών δικαιοσύνη εκφράσεων εντός του κρατικού νομικού συστήματος, αλλά και εκτός αυτού. Θα πρέπει τέλος, να επισημανθεί το γεγονός ότι τα πλουραλιστικά νομικά συστήματα αποτελούν «πεδία αλληλεπικαλυπτόμενων και διασταυρούμενων μορφών υποβολής»¹²²⁷. Όπως συμβαίνει και σε άλλες χώρες στις οποίες υπάρχουν αντίστοιχα νομικά συστήματα έτσι και στην Ινδία, δεν είναι λίγες οι φορές που οι πολίτες της επιλέγουν να αποτανθούν

¹²²² Βλ. Erin P. Moore, *Conflicts and Compromise. Justice in an Indian Village*, University of California Press, Berkeley, 1985, 59, Erin P. Moore, *Gender, power and legal pluralism: Rajasthan, India*, 20 *American Ethnologist* 1993, 522, 522 επ., Stig Toft Madsen, *Clan, Kinship, and Panchayat Justice among the Jats of Western Uttar Pradesh*, 86 *Anthropos* 1991, 351, 354, 363.

¹²²³ Βλ. Lynn Vincenathan, S. George Vincenathan, *Social disorganization in a modernizing Dalit community*, 45 *The Social Science Journal* 2008, 565, 576.

¹²²⁴ Βλ. Bernard S. Cohn, *Anthropological Notes on Disputes and Law in India*, 67 *American Anthropologist* 1965, 82, 108.

¹²²⁵ Βλ. Julia Eckert, *From Subjects to Citizens: Legalism from Below and the Homogenisation of the Legal Sphere*, 53-54 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2006, 45, 70.

¹²²⁶ Βλ. Biplab Das, Anjana Patel στο: *People of India. Gujarat. Anthropological Survey of India*, Μέρος III. Τόμος XXII (K.S. Singh, R.B. Lal, P.B.S.V. Padmanabham, Gopal Krishan, Md. Azeez Mohidden, eds.), Popular Prakashan, Mumbai, 2002, 1099, 1102.

¹²²⁷ Lila Abu-Lughod, *The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin women*, 17 *American Ethnologist* 1990, 41, 52-53

σε εκείνον τον δικαιοδοτικό θεσμό που εξυπηρετεί καλύτερα τα συμφέροντά τους την δεδομένη χρονική στιγμή¹²²⁸.

Λαμβάνοντας υπόψη την νομική ποικιλομορφία που χαρακτηρίζει την Ινδία είναι κρίσιμο για τον συγκριτικολόγο που μεταξύ των συγκρινόμενων δικαίων αναφορικά με ένα ζήτημα έχει και εκείνο της Ινδίας, να προβεί σε μια διεξοδική έρευνά του, προσεγγίζοντάς το από όσο το δυνατόν περισσότερες οπτικές. Εκ πρώτης όψεως, το δίκαιο της Ινδίας, μπορεί να φαίνεται ως μια παραλλαγμένη εκδοχή του αγγλοσαξονικού δικαίου, ωστόσο, όπως έγινε φανερό στις ενότητες που προηγήθηκαν, μια διεξοδικότερη μάτια σ' αυτό αποδεικνύει ότι η δικαιοσύνη της Ινδίας είναι πολύ πιο περίπλοκη αλλά και γοητευτική, απ' ό,τι κανείς μπορεί να πιστεύει.

¹²²⁸ Έχει λεχθεί ότι η παράκαμψη των άλλων διαθέσιμων επιλογών εκ μέρους των πολιτών της δεν συνιστά παρά έναν απλό καιροσκοπισμό, βλ. Ravindra S. Khare, *Indigenous Culture and Lawyer's Law in India*, 14 *Comparative Studies in Society and History* 1972, 71, 72-73.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στους δυτικούς νομικούς πολιτισμούς, υποθέτουμε λίγο έως πολύ, ότι όλος ο δικαιικός κόσμος, όλοι οι άλλοι νομικοί πολιτισμοί μοιράζονται τις ημέτερες περί δικαίου αντιλήψεις και εάν ορισμένοι -εσφαλμένα- δεν το έχουν ήδη κάνει θα πρέπει άμεσα να προβούν στην υιοθέτησή τους. Πρόκειται για μια υπόθεση, η οποία πήρε τον χαρακτήρα δεδομένου και επηρέασε βαθύτατα πολλούς κλάδους του δικαίου, μεταξύ των οποίων και το Συγκριτικό δίκαιο. Αποτέλεσμα της επιρροής της συγκεκριμένης υπόθεσης στο Συγκριτικό δίκαιο ήταν να αποκλειστούν από το πεδίο της σύγκρισης, δίκαια τα οποία εξέφευγαν των ημέτερων δικαικών αντιλήψεων. Δύο από τα δίκαια ή ορθότερα δύο από τις κατηγορίες δικαίων, που εξαιρέθηκαν από τις συγκρίσεις δικαίων, ήταν εκείνες των αφρικανικών αυτόχθονων δικαίων και του ινδουιστικού δικαίου.

Παρά την ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση, η οποία θέλει τα κράτη της υποσαχάριας Αφρικής και εκείνο της Ινδίας να έχουν ακολουθήσει μετά την αποικιοκρατία πιστά το δυτικό δικαιικό παράδειγμα που έθεσαν σ' αυτά οι αποικιοκράτες και να έχουν απεμπολήσει όλες ανεξαιρέτως τις αυτόχθονες δικαικές τους αντιλήψεις, η παρούσα μελέτη κατόπιν εμβριθούς ιστορικής ανασκόπησης αυτών προσπάθησε να καταδείξει ότι τόσο τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια όσο και το ινδουιστικό δίκαιο εξακολουθούν να είναι παρόντα στους νομικούς πολιτισμούς της υποσαχάριας Αφρικής και της Ινδίας αντίστοιχα. Εξαιρετικά ενδιαφέρον πόρισμα, το οποίο εξήχθη από την μελέτη είναι ότι οι χθόνιοι νομικοί πολιτισμοί που αναφέρθησαν δεν είναι παρόντες μόνο στην επίσημη δικαική σφαίρα των κρατών αλλά έχουν σημαίνοντα ρόλο και στην ανεπίσημη δικαική σφαίρα αυτών.

Πιο συγκεκριμένα, όσον αφορά την επίσημη δικαική σφαίρα, όπως σημειώθηκε, τόσο τα αφρικανικά κράτη όσο και η Ινδία ακολούθησαν την περίοδο μετά την ανεξαρτητοποίησή τους από τον αποικιακό ζυγό κατά κύριο λόγο το δυτικό δικαιικό παράδειγμα που είχαν θέσει σ' αυτά οι αποικιοκράτες, καθώς πίστευαν ότι η συνέχισή του θα αποτελούσε το κλειδί προκειμένου αυτοί να αναχθούν γρήγορα σε ισχυρούς παράγοντες στον διεθνή χώρο και να κερδίσουν τον χαμένο χρόνο. Σύντομα, ωστόσο, έγινε αντιληπτό ότι οι δυτικές δικαικές ρυθμίσεις που είχαν υιοθετηθεί, παρέμεναν και στις δύο υπό εξέταση περιπτώσεις σε μεγάλο βαθμό ανεφάρμοστες ως μη οικείες στους ανθρώπους των περιοχών αυτών. Από το τέλος της δεκαετίας του 1970 και τις αρχές της επόμενης, παρατηρήθηκε ότι τόσο τα κράτη της υποσαχάριας Αφρικής όσο και η Ινδία, αντιλαμβανόμενα ότι τα κρατικά νομικά τους συστήματα θεωρούνταν ξένα από τους πολίτες τους, άρχισαν να εισάγουν σ' αυτά ρυθμίσεις των χθόνιων νομικών πολιτισμών τους προκειμένου να καταστήσουν την δικαιοσύνη πιο προσιτή στους πολίτες τους. Οι εμπνευσμένες από τους χθόνιους νομικούς πολιτισμούς διατάξεις που εισήχθησαν κυρίως από εκείνη την περίοδο και έπειτα, συνεχίζουν να είναι παρούσες στα κρατικά νομικά τους συστήματα.

Συνάγεται, απ' όλα όσα αναφέρθησαν ανωτέρω, ότι τα κρατικά νομικά συστήματα της υποσαχάριας Αφρικής και της Ινδίας δεν αποτελούν αμιγή αντίγραφα των δυτικών νομικών συστημάτων, όπως συχνά παρουσιάζονται. Στο πέρασμα των χρόνων, ενσωματώθηκαν σ' αυτά πολλές γηγενείς δικαιοτικές τους πεποιθήσεις. Εξάλλου, είναι γνωστό ότι οι «νομικές μεταφυτεύσεις» (legal transplants), οπουδήποτε και αν αυτές επιχειρούνται, είναι αδύνατον να οδηγήσουν στην αυτούσια μεταφορά του εισαγόμενου δικαίου. Δεν προκαλεί έτσι, ιδιαίτερη έκπληξη το γεγονός ότι τα δίκαια των αφρικανικών κρατών και της Ινδίας αποτελούν ένα αμάλγαμα μεταφυτευμένων ευρωπαϊκών δικαίων και χθόνιων δικαίων. Έκπληξη προκαλεί ότι αυτό απεκρύπτετο.

Παρόλες τις προσαρμογές που έγιναν στα κρατικά νομικά τους συστήματα, φάνηκε από την έρευνα ότι ένα ουχί αμελητέο μέρος τόσο των Αφρικανών όσο και των Ινδών -ειδικά εκείνοι οι οποίοι διαμένουν στις αγροτικές περιοχές- εξακολουθούν να προσφεύγουν για την επίλυση των διαφορών τους στα αυτόχθονα συστήματα απονομής δικαιοσύνης, τα οποία εξακολουθούν να λειτουργούν στην ανεπίσημη σφαίρα της δικαιοτικής πρακτικής χάριν της εμπιστοσύνης των πολιτών σ' αυτά. Η διατήρηση των αυτόχθονων συστημάτων απονομής δικαιοσύνης και στις δύο υπό εξέταση περιπτώσεις αποδεικνύει την σημασία που έχει η αποδοχή του δικαίου από τους ανθρώπους στους οποίους αυτό απευθύνεται.

Δύο παρατηρήσεις θα μπορούσαν να συναχθούν απ' όσα αναφέρθησαν. Πρώτον, ότι η πραγματική ισχύς του δικαίου δεν εξαρτάται τόσο από το κράτος όσο από τους ίδιους τους ανθρώπους που καλούνται να το εφαρμόσουν. Δεύτερον, ότι ο όρος του δικαίου δεν εξαντλείται στην περιγραφή του θετού, κρατικού δικαίου, που προωθούν οι κυρίαρχες δυτικές νομικές θεωρίες. Περιλαμβάνει πολλές περισσότερες δικαιοτικές εκφράσεις.

Και στις δύο περιπτώσεις εντοπίστηκε ένας πλουραλισμός δικαιοδοτικών θεσμών, ο οποίος για ευνόητους λόγους είχε αποσιωπηθεί, όχι μόνον εντός της κρατικής έννομης τάξης αλλά και εκτός αυτής. Παράλληλα παρατηρήθηκε το φαινόμενο οι άνθρωποι να απευθύνονται κατά βούληση σε όποιο δικαιοδοτικό θεσμό τους εξυπηρετεί καλύτερα στην εκάστοτε διαφορά τους. Πρόκειται για την γνωστή σ' εμάς πρακτική της «άγρας δωσιδικίας» (forum shopping).

Τα πορίσματα, τα οποία εξήχθησαν αναφορικά με τους νομικούς πολιτισμούς της Αφρικής και της Ινδίας, καταδεικνύουν ότι υπάρχει ένα κενό ανάμεσα στις δυτικές νομικές θεωρίες και την δικαιοτική πρακτική. Συχνά, το δίκαιο, όπως αυτό διδάσκεται στα πανεπιστήμια και αποτυπώνεται στα νομικά εγχειρίδια, διαφέρει από τις πραγματικές πρακτικές των ανθρώπων. Αυτό σημαίνει ότι η προσήλωση στις δυτικές νομικές θεωρίες είναι καταδικασμένη να οδηγήσει στην απόκρυψη μέρους του δικαιοκού κόσμου. Αν ο συγκριτολόγος τις ακολουθήσει, το πιθανότερο είναι να οδηγηθεί στην ανεύρεση μόνο των σχετικών με την μελέτη του διατάξεων των κρατικών δικαίων και να αγνοήσει κατά την έρευνά του τις μη κρατικές μορφές δικαιοσύνης, οι οποίες στην πραγματικότητα ενδέχεται να έχουν μεγαλύτερο ειδικό

βάρος στην δικαιική πρακτική. Στην παρούσα έρευνα, εξετάστηκαν κάποιες θεωρητικές επιλογές του Συγκριτικού δικαίου, οι οποίες, ούσες επηρεασμένες από τις δυτικές περί δικαίου θεωρίες, συνέβαλαν στον αποκλεισμό των μη κρατικών δικαίων από το πεδίο της σύγκρισης. Στην συνέχεια, προτάθηκε ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο για αυτό, συγκριτικό πλεονέκτημα του οποίου είναι ότι τροφοδοτείται συνεχώς από την δικαιική εμπειρία. Η αξιοποίηση αυτού θεωρείται ότι δύναται να αποκαταστήσει τον ρόλο των μη κρατικών δικαίων στο πεδίο της σύγκρισης και συνακόλουθα, να προσφέρει πλουσιότερες συγκρίσεις δικαίων, βασισμένες στο πως είναι πράγματι οι υπό εξέταση νομικοί πολιτισμοί και όχι στο πως θέλουμε εμείς να τους αντιλαμβανόμαστε. Η επέκταση του Συγκριτικού δικαίου σε δικαιικές εκδηλώσεις που έως τώρα αγνοούσε είναι πολύτιμη για την θεωρία του δικαίου εν γένει καθώς μπορεί να αναμορφώσει τις κρατούσες πεποιθήσεις μας για το τι συνιστά «δίκαιο».

Η εν λόγω μελέτη προσπάθησε να καταδείξει ότι οι σύγχρονες υποθέσεις περί εκτοπισμού των χθόνιων νομικών πολιτισμών της Αφρικής και της Ινδίας από την περίοδο της ανεξαρτητοποίησής τους και έπειτα δεν βασίζονται σε μια ειλικρινή έρευνα αλλά στις ιδεολογικές προκαταλήψεις περί μιας εγγενούς ανωτερότητας των δυτικών νομικών συστημάτων. Οι παρατηρήσεις που διατυπώθηκαν είναι ασφαλώς περιορισμένες στο πλαίσιο της Αφρικής και της Ινδίας. Φρονείται, ωστόσο, ότι υπάρχουν πολλές ακόμα μη κρατικές δικαιικές εκφράσεις που περιμένουν καρτερικά να αναδειχθούν.

Θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι στο πλαίσιο της παρούσας διδακτορικής διατριβής δεν υποστηρίζεται η ανωτερότητα των μη κρατικών δικαίων σε σχέση με τα κρατικά, ούτε όμως και το αντίθετο. Δεν γίνεται καμία αξιολόγηση των δικαίων. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι το Συγκριτικό δίκαιο ως κλάδος προσπαθεί να κατανοεί πρωτίστως τα συγκρινόμενα δίκαια και έπειτα να τα συγκρίνει, όχι να τα αξιολογεί. Αυτό που επεδιώχθη κατά κύριο λόγο μέσω της εργασίας αυτής ήταν να τεθούν εν αμφιβόλω τα θεμέλια του «μόνος φρονείν». Είναι χαρακτηριστική σ' αυτό το σημείο η ερμηνεία του Κορνήλιου Καστοριάδη σχετικά με την τραγωδία, «*Αντιγόνη*» του Σοφοκλή. Υποστηρίζει ότι αυτή δεν θέλει να μας δείξει την ανωτερότητα του θείου νόμου απέναντι στον ανθρώπινο, αλλά την ανάγκη του να ακούει ο ένας τον άλλον, να μελετά την άλλη άποψη γιατί κανείς δεν έχει δίκαιο ποτέ μόνος του (στ. 707).

Η ελπίδα είναι να αποτελέσει η παρούσα διατριβή απλώς την αφορμή για την περαιτέρω έρευνα διαφορετικών από τις οικείες δικαιικές εκφράσεις και για την αμφισβήτηση όλων των εσωτερικευμένων μας δικαιικών, και μη, πεποιθήσεων. Σε καμία περίπτωση, δεν θεωρείται ότι συνιστά μήτε τον πλήρη μήτε τον έσχατο λόγο πάνω στα συγκεκριμένα ζητήματα. Παραμένει πάντοτε ανοιχτή σε νέα ευρήματα. Όπως έχει λεχθεί: «εξάλλου, η τελευταία λέξη δεν έχει ειπωθεί, πιθανότατα δεν θα ειπωθεί ποτέ. Μήπως δεν είναι πολύ μικρές οι ζωές μας γι' αυτόν τον πλήρη λόγο που,

μέσα σε όλα μας τα τραυλίσματα, αποτελεί βεβαίως την μοναδική και δεσμευτική μας πρόθεση;»¹²²⁹

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σχεδόν όλοι οι κλάδοι του δικαίου στην Δύση έχουν υιοθέτησε την θεώρηση του δικαίου ως αποκλειστικού δημιουργήματος του κράτους. Ένας από τους κλάδους δικαίου που λάμβαναν, επί σειρά ετών, ως αυτονόητη την συγκεκριμένη θεώρηση του δικαίου, ήταν και το Συγκριτικό δίκαιο. Υπό την επιρροή της, το Συγκριτικό δίκαιο περιορίστηκε στην σύγκριση μόνο κανόνων των κρατικών δικαίων και απέκλεισε από το πεδίο της σύγκρισης μη κρατικές δικαιοκές εκφράσεις. Εάν γίνει δεκτό, όπως υποστηρίζεται, ότι το πεδίο έρευνας του Συγκριτικού δικαίου είναι εγγενώς απεριόριστο, δεν υπάρχει ίσως καμία αμφιβολία ότι η στάση του αυτή αποτελούσε έναν αυτοπεριορισμό του. Κρίσιμος κρίνεται ένας επαναπροσδιορισμός του ρόλου του. Σκοπός της παρούσας διδακτορικής διατριβής είναι να αποκαταστήσει στην θέση τους τις αποκλεισμένες μέχρι πρότινος δικαιοκές εκφράσεις στο Συγκριτικό δίκαιο, αφού πρώτα αναζητήσει τους τρόπους με τους οποίους ο κλάδος οδηγήθηκε σε αυτόν του τον αυτοπεριορισμό.

Σημαντικό ρόλο στον αυτοπεριορισμό του Συγκριτικού δικαίου έπαιξε το θεωρητικό πλαίσιο γύρω από το οποίο ήταν δομημένο. Στην πρώτη ενότητα του πρώτου μέρους, η οποία τιτλοφορείται «Ορθόδοξο Συγκριτικό Δίκαιο», συγκεντρώνονται κάποιες θεωρητικές επιλογές του Συγκριτικού δικαίου, οι οποίες θεωρείται ότι συνέβαλαν στον αποκλεισμό των μη κρατικών δικαίων από το πεδίο της σύγκρισης. Ενώ, στην δεύτερη ενότητα, η οποία τιτλοφορείται «Νομαδικό Συγκριτικό Δίκαιο», επιδιώκεται η διαμόρφωση ενός νέου θεωρητικού πλαισίου, η αξιοποίηση του οποίου θεωρείται ότι θα μπορούσε να συμβάλει στην αποκατάσταση της θέσης των μη κρατικών δικαίων κατά τις συγκρίσεις δικαίων.

Στο δεύτερο και τρίτο μέρος της διδακτορικής διατριβής, εξετάζονται από μια ιστορική οπτική δυο περιπτώσεις μη κρατικών δικαίων, οι οποίες ήταν επί μακρόν εξαιρεμένες από τις συγκρίσεις δικαίων: τα αφρικανικά αυτόχθονα δίκαια και το ινδουιστικό δίκαιο. Κρίσιμη χρονική περίοδος και στις δύο υπό εξέταση περιπτώσεις ήταν εκείνη της αποικιοκρατίας, καθώς οι παρεμβάσεις που επισυνέβησαν εκείνη την περίοδο στα δίκαια αυτά έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην μετέπειτα πορεία τους. Αυτός είναι και ο λόγος που η ανάλυσή τους είναι δομημένη γύρω από αυτό το ιστορικό γεγονός. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζονται: τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτών πριν από την περίοδο της αποικιοκρατίας, οι αλλαγές που επήλθαν σε αυτά κατά την διάρκεια της αποικιοκρατίας και οι σημερινές εκδηλώσεις αυτών των δικαίων από την ανεξαρτητοποίηση των αφρικανικών κρατών και της Ινδίας και έπειτα.

¹²²⁹ Joseph Conrad, *Lord Jim*, Houghton Mifflin, Boston, 1958, 161, παρατίθεται στο: Edward Said, *Ο κόσμος, το κείμενο και ο κριτικός*, εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2004, 84.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι η φράση «μη κρατικά δίκαια» είναι εξαιρετικά ευρεία. Εκτός από τα μη κρατικά δίκαια που εντοπίζονται εντός του κράτους, περιλαμβάνει και τα μη κρατικά δίκαια εκτός αυτού –υπερεθνική νομοθεσία (Διεθνείς Συνθήκες, νομοθεσία Ευρωπαϊκής Ένωσης), πρότυποι νόμοι (UNCITRAL, κανόνες ICC), κανόνες: *lex mercatoria*, *lex maritima*, *lex petrolea*, *lex sportiva*. Διευκρινίζεται ότι αντικείμενο της εν λόγω διατριβής αποτελούν μόνο τα εντός του κράτους μη κρατικά δίκαια.

SUMMARY

Almost all the fields of law in the West adopt the view that law are the rules of law that emanate from the state. One of the fields of law which took for granted this viewpoint was that of the Comparative law. Under its influence, Comparative law was restricted only in the comparison of state laws and excluded from its scope any other form of law. If it is accepted, as it is claimed, that the scope of investigation of Comparative law is inherently unlimited, there is presumably no doubt that its attitude was nothing but a self-imposed restriction. A redefinition of its role is thus deemed crucial. The aim of this doctoral dissertation is to restore the excluded till recently non-state laws in their place in Comparative law. But before that, it is important to seek the possible ways by which the field was led to its self-imposed restriction.

Crucial role in the self-imposed restriction of Comparative law played its theoretical framework. In the first chapter of the first part which is entitled: «Orthodox Comparative Law» are analyzed some of the theoretical choices of Comparative Law which contributed to the exclusion of non-state laws from the field of comparison. Whereas, the second chapter, which is entitled: «Nomadic Comparative Law», seeks to provide a new theoretical framework. It is claimed that its application could potentially contribute to the restoration of non-state laws in the comparisons of laws.

In the second and third parts are examined -from an historical perspective- two cases of non-state laws, which were traditionally excluded from the comparisons of laws: african indigenous laws and hindu law. Crucial period in both of the cases which are under examination was that of the colonization, because the interventions that were made in those laws during that period played a significant role in their path. This is the reason why their analysis is based on that specific historical event. More precisely, what is examined in these parts are: the traits of those laws before the colonization, the changes that were made in them during the colonization and their current forms both in the official and the unofficial realms.

It is important to note that the phrase: «non-state laws» is significantly broad. Except from the non-state laws that are inside the state, it also includes those that are outside it -supranational law (International Treaties, E.U. legislation), model laws (UNCITRAL, ICC rules), rules: *lex mercatoria*, *lex maritima*, *lex petrolea*, *lex sportiva*. It is clarified that object of this dissertation are only those non-state laws that are inside the states.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. Αυτοτελή έργα

Achebe, Chinua Morning Yet on Creation Day. Essays, Anchor/Doubleday, New York, 1975

Achebe, Chinua The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010

Achebe, Chinua The Education of a British-Protected Child, Random House, New York, 2009

Achebe, Chinua Things Fall Apart, Heinemann Educational Publishers, Oxford, 1996

Adam, Heribert/van Zyl Slabbert, Frederik/Moodley, Kogila Comrades in Business. Post-Liberation Politics in South Africa, Tafelberg Publishers, Cape Town, 1998

Ado-Kurawa, Ibrahim Shari'ah and the Press in Nigeria. Islam versus Christian Western Civilization, Kurawa Holdings, Kano, 2000

Adorno, Theodor Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Lecture Course 1965/1966, Polity Press, Cambridge, 2008

Adorno, Theodor Minima Moralia. Reflections on a damaged life, Verso, London, New York, 2005

Allen, Carleton Kemp Law in the Making, Clarendon Press, Oxford, 1930

Alliot, Michel Le droit et le service public au miroir de l' anthropologie, Karthala Editions, Paris, 2003

Allott, Antony N. The Limits of Law, Butterworths, London, 1980

Alquié, Ferdinand Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes, La Table Ronde, Paris, 2005

Altekar, Anant Sadashiv State and Government in Ancient India, Motilal Barnasidass, Delhi, 1958

Anderson, Benedict Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, London, New York, 2006

Anderson, Jeffrey E. Conjure in African American Society, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2005

Antonioli, Manola La géophilosophie de Deleuze et Guattari, L' Harmattan, Paris, 2004

Arora, Manish Career in Law, Universal Law Publishing Co, Delhi, 2009

Asher, Catherine B./Talbot, Cynthia India before Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 2006

Assiez-Andrieu, Louis Le droit dans les sociétés humaines, Nathan, Paris, 1996

Augustine, Saint Confessions, Penguin Books, New York, 1984

Auma-Osola, Agola Genetic Engineering Formula. Toward a Hybrid Culture of Good Governance, Peace and Prosperity for All!, τόμος II, Trafford Publishing, Bloomington, 2014

Austin, John The Province of Jurisprudence Determined, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (1832)

Awolalu, Joseph Omosade/Dopamu, Peter Adelumo West African traditional religion, Onibonoje Press, Ibadan, 1979

Ayittey, George B. N. Indigenous African Institutions, Transnational Publishers, New York, 1991

Bâ, Amadou Hampâté Aspects de la civilisation africaine, Présence africaine, Paris, 2000

Badiou, Alain L' éthique. Essai sur la conscience du mal, Nous, Caen, 2003

Badiou, Alain L' être et l' événement, éditions du Seuil, Paris, 1988

Badiou, Alain Metapolitics, Verso, London, 2005

Badiou, Alain Saint-Paul. La fondation de l' universalisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1997

Ballantyne, Andrew Deleuze and Guattari for Architects, Routledge, London, New York, 2007

Banerjee, A. C. English Law in India, Abhinav, New Delhi, 1984

Banerjee, Subrata Chattopadhyah The Development of Aryan Invasion Theory in India. A Critique of Nineteenth-Century Social Constructionism, Springer, Singapore, 2019

Banerjee, Tapas Kumar History of Indian Criminal Law, Riddhi, Calcutta, 1962

Bankas, Ernest K. The State Immunity Controversy in International Law. Private Suits Against Sovereign States in Domestic Courts, Springer, Berlin, Heidelberg, 2005

Barthes, Roland Mythologies, Hill and Wang, New York, 1972

Bauman, Zygmunt Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals, Polity Press, Cambridge, 1987

Bauman, Zygmunt Modernity and Ambivalence, Polity Press, London, 1993

Bauman, Zygmunt Postmodern Ethics, Blackwell, Oxford, 1996

Baumer, Christoph The History of Central Asia. The Age of Decline and Revival, τόμος IV, I. B. Tauris, London, New York, 2018

Baxi, Upendra Alternatives in Development. Law, the Crisis of the Indian Legal System, Vikas Publishing House, Delhi, 1982

Baxi, Upendra The Crisis of the Indian Legal System, Vikas Publishing House, New Delhi, 1982

Βεϊκος, Θεόφιλος Ο μύθος του Λόγου, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977

Bell, Jeffrey A. The problem of Difference. Phenomenology and Poststructuralism, University of Toronto Press, Toronto, 1998

Bellomo, Manlio The Common Legal Past of Europe (1000-1800), The Catholic University of America Press, Washington, 1995

Benjamin, Walter Illuminations, Pimlico, London, 1999

Bennett, Thomas W. Customary Law in South Africa, Juta and Company, Cape Town, 2004

Benton, Lauren Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History 1400-1900, Cambridge University Press, New York, 2002

Bergel, Jean-Louis Théorie générale du droit, Dalloz, Paris, 1999

Berger, Peter The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, De Gruyter, Boston, Berlin, 2014

Berger, Peter/Luckmann, Thomas The Social Construction of Reality. A treatise in the Sociology of Knowledge, Penguin, London, 1966

Berreman, Gerald D. Hindus of the Himalayas, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1963

Bhabha, Homi K. The Location of Culture, Routledge, London, New York, 2012

Bhaskarananda, Swami The Essentials of Hinduism. A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion, Viveka Press, Seattle, 2002

Bhuwania, Anuj Courting the People. Public Interest Litigation in Post-Emergency India, Cambridge University Press, New Delhi, 2017

Βλαβιανός, Χάρης Τα Σονέτα της Συμφοράς (apologia pro vita et arte mea), εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2011

Blackmur, Richard Palmer Form and Value in Modern Poetry, Doubleday, New York, 1952

Bollack, Jean Sens contre sens. Comment lit-on? Entretiens avec P.Llored, La passe du vent, Genouilleux, 2000

Bornedal, Peter Speech and System, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, 1997

Bozeman, Adda Bruemmer Conflict in Africa. Concepts and Realities, Princeton University Press, Princeton, 1976

Brill, Allan Rabbi on the Ganges. A Jewish-Hindu encounter, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, London, 2020

Brownlie, Ian African Boundaries. A Legal and Diplomatic Encyclopaedia, C. Hurst and Company, London & University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1979

Buell, Raymond L. The Native Problem in Africa, τόμος I, The Macmillan Company, New York, 1928

Burke, Kenneth Permanence and Change. An Anatomy of Purpose, University of California Press, California, 1935

Butler, Judith Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, Columbia University Press, New York, 1987f

Carbonnier, Jean Flexible droit, pour une sociologie du droit sans rigueur, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1995

Carr, David The paradox of subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition, Oxford University Press, New York, Oxford, 1999

Chabal, Patrick Africa. The Politics of Suffering and Smiling, University of KwaZulu-Natal Press, Pietermaritzburg, 2009

Chattopadhyay, Bankimchandra Bankim Rachanāvali, Sāhityā Samsad, Calcutta, 1969

Chaturvedi, B. K. Vishnu Purana, Diamond Books, New Delhi, 2006

Chiba, Masaji Legal Pluralism. Toward a General Theory Through Japanese Legal Culture, Tokai University Press, Tokyo, 1989

Chuku, Gloria Igbo Women and Economic Transformation in Southeastern Nigeria, 1900-1960, Routledge, New York, London, 2005

Claudel, Paul La Ville, Deuxième Version, Mercure de France, Paris, 1967 (1898)

Collingwood, Robin George Speculum Mentis or the Map of Knowledge, Oxford University Press, Oxford, 1946

Comaroff, Jean/Comaroff, John Ethnography and the Historical Imagination, Westview Press, Boulder, 1992

Comaroff, John/Roberts, Simon Rules and Processes. The cultural logic of Dispute in an African context, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1981

Conklin, William The Phenomenology of Modern Legal Discourse. The Juridical Production and the disclosure of suffering, Ashgate Dartmouth, Aldershot, 1998

Conrad, Joseph Lord Jim, Houghton Mifflin, Boston, 1958

Cooper, Frederick *Citizenship between Empire and Nation. Remaking France and French Africa 1945-1960*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2014

Cornell, Drucilla *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, Dignity, and the Struggle for Constitutional Transformation*, Fordham University Press, New York, 2014

Cornell, Drucilla *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York, 1992

Cornevin, Marianne *Histoire de l' Afrique Contemporaine. De la Deuxième Guerre mondiale à nos jours*, Payot, Paris, 1978

Coskun, Deniz *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht, 2007

Cotterrell, Roger *Law's Community-Legal Theory in Sociological Perspective*, Oxford University Press, New York, 1996

Cotterrell, Roger *Living Law. Studies in Legal and Social Theory*, Routledge, London, New York, 2016

Cotterrell, Roger *The Politics of Jurisprudence*, Butterworth, London, 1989

Critchley, Simon *Ηπειρωτική Φιλοσοφία (Continental Philosophy. A very short introduction)*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2006 (Oxford University Press, Oxford, 2001)

Cross, Stephen *Ινδουισμός. Βασικές Αρχές*, Εκδόσεις Ι. Φλώρος, Αθήνα, 1998

Cuniberti, Gilles *Grands systèmes de droit contemporains*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 2011

David, René/Brierley, John *Major Legal Systems in the World Today*, Stevens and Sons, London, 1978

Davis, Donald R. *The Boundaries of Hindu law. Tradition, Customs and Politics in Medieval Kerala*, Cesmeo, Torino, 2004

Davis, Donald R. *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010

de Sousa Santos, Boaventura *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Routledge, New York, 2016

de Sousa Santos, Boaventura Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization and Emancipation, Butterworths LexisNexis, London, 2002

Deleuze, Gilles Bergsonism, Zone Books, New York, 1988

Deleuze, Gilles Difference and Repetition, Continuum, London, 2004

Deleuze, Gilles Ο Νίτσε και η φιλοσοφία (Nietzsche et la philosophie), εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2018 (Presses Universitaires de France, Paris, 1962)

Deleuze, Gilles Proust and Signs. The Complete Text, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000

Deleuze, Gilles The Logic of Sense, Continuum, London, 2010

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia, Continuum, London, New York, 2004

Derrett, John Duncan Martin Hindu law past and present, A. Mukherjee & Co, Calcutta, 1957

Derrett, John Duncan Martin Religion, Law and the State in India, Faber and Faber, London, 1968

Derrett, John Duncan Martin The Death of a Marriage Law. Epitaph for the Rishis, Vikas, Delhi, 1978

Derrida, Jacques Margins of Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago, 1982

Derrida, Jacques Spectres of Marx, Routledge, New York, 1994

Derrida, Jacques Writing and Difference, The University of Chicago Press, Chicago, 1978

Descombes, Vincent Modern French Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1980

Dewey, John Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education, Macmillan, New York, 1958

Dewey, John *The Quest for Certainty. A study of the relation of knowledge and action*, Capricorn Books, New York, 1960

Dhagamwar, Vasudha *Towards the Uniform Civil Code*, N. M. Tripathi Private Ltd, Bombay, 1989

Dick, Maria-Daniella/Wolfreys, Julian *The Derrida Wordbook*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013

Diwan, Paras/Diwan, Peeyushi *Modern Hindu Law. Codified and Uncodified*, Allahabad Law Agency, Faridabad, 1998

Diwan, Paras/Rajput, Pam *Constitution of India*, Sterling Publishers, New Delhi, 1979

Doho, Gilbert *Le Code de l' indigénat ou le fondement des États autocratiques en Afrique francophone*, L' Harmattan, Paris, 2017

Doi, Abdur Rahman I. *Shari'ah. The Islamic Law*, Iksan Islamic Publishers, Ibadan, 1990

Dosse, François Gilles Deleuze & Felix Guattari. *Interesting Lives*, Columbia University Press, New York, 2010

Douzinas, Costas *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the turn of the century*, Hart Publishing, Oxford, 2000

Dow, Alexander *The History of Hindostan, τόμος III*, T. Becket and P. A. de Hondt, London, 1772

Dumont, Louis *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1980

Dupret, Baudoin *La nature plural du droit*, Cahiers d' anthropologie du droit, Karthala, Paris, 2003

Dusche, Michael *Identity Politics in India and Europe*, Sage Publications, New Delhi, 2010

Dworkin, Ronald *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986

Eck, Diana L. *India. A Sacred Geography*, Harmony Groups, New York, 2012

Ehrlich, Eugen Fundamental Principles of the Sociology of Law, Routledge, London, New York, 2002 (1936)

Elias, Taslim Olawale Law in a Developing society, Inaugural Lecture Series, Lagos, 1973

Elias, Taslim Olawale The Nigerian Legal System, Routledge & Kegan Paul, London, 1963

Eliot, Thomas Stearns Τέσσερα Κουαρτέτα, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2012

Embree, Ainslie T. The Hindu Tradition. Readings in Oriental Thought, Vintage Books, New York, 1972

Eraly, Abraham The First Spring. The Golden Age of India, Viking, New Delhi, 2011

Eriksen, Thomas Hylland Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives, Pluto Press, London, Sterling, 2002

Falcón y Tella, María José Law and Literature, Brill Nijhoff, Leiden, Boston, 2016

Farooqui, Salma Ahmed A Comprehensive History of Medieval India. From the twelfth to the mid-eighteenth century, Pearson Education India, Delhi, Chennai, Chandigarh, 2011

Farrar, Frederic William Families of Speech, Longmans, London, 1870

Fatone, Vicente The Philosophy of Nāgārjuna, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1991

Felman, Shoshana The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002

Felman, Shoshana The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages, Stanford University Press, Stanford, 2003

Felman, Shoshana Writing and Madness (Literature, Philosophy, Psychoanalysis), Stanford University Press, Palo Alto, 2003

Feyerabend, Paul Against Method, Verso, London, 1978

Feyerabend, Paul Killing Time. The Autobiography of Paul Feyerabend, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1995

Fieldhouse, David K. The Colonial Empires. A Comparative Survey from the 18th Century, The Macmillan Press, London, 1982

Finnegan, Ruth Oral Literature in Africa, Open Book Publishers, Cambridge, 2012

Fitzpatrick, Peter The Mythology of Modern Law, Routledge, New York, 1992

Flood, Gavin An Introduction to Hinduism, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

Forster, Michael N. Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998

Foucault, Michel Language, Counter-memory, Practice. Selected Essays and Interviews, Cornell University Press, Ithaca, 1977

Foucault, Michel Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, Pantheon Books, New York, 1980

Foucault, Michel The Archaeology of Knowledge, Routledge, London, New York, 1969

Fowler, Jeaneane D. Hinduism. Beliefs and Practices, Sussex Academic Press, Brighton, 1997

Frank, Jerome Law and the Modern Mind, Transaction Publishers, New Brunswick, 2009

Furnivall, John Sydenham Colonial Policy and Practice. A comparative study of Burma and Netherlands India, Cambridge University Press, Cambridge, 1948

Furnivall, John Sydenham Netherlands India. A study of Plural Economy, Cambridge University Press, New York, 2010 (1939)

Gadamer, Hans-Georg Philosophical Hermeneutics, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1977

Gadamer, Hans-Georg Praise of Theory. Speeches and Essays, Yale University Press, New Haven, London, 1998

Gadamer, Hans-Georg Reason in the Age of Science, MIT Press, Cambridge, London, 1998

Gadamer, Hans-Georg The beginning of knowledge, Continuum, London, New York, 2002

Gadamer, Hans-Georg Truth and Method, Continuum, London, New York, 2004

Gaden, Henri Proverbes et maximes peuls et toucouleurs traduits, expliqués et annotés, Institut d' Ethnologie, Paris, 1931

Gandhi, Mohandas Karamchand An Abridgement of An Autobiography or My Experiments with Truth, Madhubun Educational Books, New Delhi, 2015

Gandhi, Mohandas Karamchand Hindu Dharma, Navajivan Publishing House, Ahmedahab, 1950

Gandhi, Mohandas Karamchand Non-Violent Resistance (Satyagraha), Dover Publications, New York, 2012

Gandhi, Mohandas Karamchand The Collected Works of Mahatma Gandhi, τόμος LVII, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi, 1974

Ganeri, Jonardon The Lost Age of Reason Philosophy in Early Modern India, 1450-1700, Oxford University Press, Oxford, 2011

Gasche, Rodolphe Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation, Stanford University Press, Stanford, 1999

Gbadegesin, Segun African Philosophy. Traditional Yoruba philosophy and contemporary African realities, Peter Lang, New York, 1991

Geertz, Clifford Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, Basic Books, New York, 1983

Gellner, Ernest Thought and Change, The University of Chicago Press, Chicago, 1964

Ghai, Yash P./ McAuslan, John P. W. B. Public Law and Political Change in Kenya. A study of the Legal Framework of Government from Colonial Times to the Present, Oxford University Press, Oxford, 1970

Ghanem, Isam Outlines of Islamic Jurisprudence. Islamic Law in a Nutshell, Saudi Publishing, Riyadh, 1983

Ghosh, Shiladitya Transitions. A textbook for ICSE. History and Civics-8, Vikas Publishing House, New Delhi, 2016

- Ghurye, Govind Sadashiv** Caste and Classes in India, Popular Book Depot, Bombay, 1957
- Ghurye, Govind Sadashiv** Caste and Race in India, Popular Prakashan, Bombay, 1969
- Γιαννουλάτος, Αναστάσιος** Ισλάμ. Θρησκευολογική Επισκόπηση, εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα, 2016
- Gibran, Kahlil** The Prophet, Oneworld Publications, London, 2012
- Girardet, Raoul** Le nationalisme français. Anthologie 1871-1914, Seuil, Paris, 1986
- Glenn, Patrick** Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law, Oxford University Press, Oxford, 2010
- Gokhale, Balkrishna Govind** Ancient India. History and Culture, Popular Prakashan, Bombay, 2001
- Goodrich, Peter** Law in the Court's of Love. Literature and Other Minor Jurisprudences, Routledge, London, 1996
- Gordon, Peter E.** Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos, Harvard University Press, Cambridge, London, 2010
- Goyala, Śrirāma** Śramanism in early Indian religions and religious life, Kusumanjali Book World, Jodhpur, 2007
- Granqvist, Raoul** Travelling: Chinua Achebe in Scandinavia. Swedish Writers in Africa, Umea University, Sweden, 1990
- Grover, B. L./ Mehta, Alka** A New Look at Modern Indian History. From 1707 to the Modern Times, S. Chand and Company Limited, New Delhi, 2018
- Guha, Ramachandra** Gandhi before India, Vintage Books, New York, 2015
- Gupta, Suman** Awareness. Social Sciences for Class 8, Chand Publishing, New Delhi, 2013
- Gurvitch, Georges** Éléments de sociologie juridique, Aubier, Paris, 1940
- Hagglund, Martin** Radical Atheism. Derrida and the Time of Life, Stanford University Press, Stanford, 2008

Hailey, William M. Native Administration in the British African Territories. Part III: West Africa, Nigeria, Gold Coast, Sierra Leone, Gambia, His Majesty's Stationery Office, London, 1951

Halbfass, Wilhelm India and Europe. An Essay in Understanding, State University of New York Press, Albany, 1988

Hales, Stephen D./Welshon, Rex Nietzsche's perspectivism, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000

Hammond-Tooke, William David The Bantu-speaking peoples of Southern Africa, Routledge, London, 1980

Heidegger, Martin Είναι και Χρόνος, τόμος I, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1978

Heidegger, Martin Identity and difference, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2002

Heidegger, Martin Ontology-The Hermeneutics of Facticity, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999

Heidegger, Martin The Metaphysical Foundations of Logic, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1984

Heidegger, Martin The Question Concerning Technology and Other Essays, Harper and Row, New York, 1977

Heim, Maria Theories of the Gift in South Asia. Hindu, Buddhist and Jain Reflections on Daña, Routledge, New York, London, 2004

Hesselink, Martijn The New European Legal Culture, Kluwer, Deventer, 2001

Hiltebeitel, Alf Dharma. Dimensions of Asian Spirituality, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2010

Hiskett, Mervyn The Sword of Truth. The life and times of Shehu Usman dan Fodio, Oxford University Press, New York, 1973

Holleman, Johan F. Chief, Council and Commissioner. Some Problems of Government in Rhodesia, Royal van Gorcum, Assen, 1969

Holleman, Johan F. Issues in African Law, Mouton, The Hague, 1974

Hooker, Michael B. Legal Pluralism. An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws, Clarendon Press, Oxford, 1975

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor Η διαλεκτική του Διαφωτισμού, εκδόσεις νήσος, Αθήνα, 1996

Hunter, William Wilson A History of British India, Longmans Green, London, 1899

Husa, Jaakko A new Introduction to Comparative Law, Hart Publishing, Oxford, Portland, 2015

Husserl, Edmund Η κρίση της Ευρωπαϊκής Ανθρωπότητας και η Φιλοσοφία (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie), εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2011

Hutchinson, John/Vogel, Jean Philippe History of the Punjab Hill States, τόμος I, Superintendent Government Printing, Lahore, 1933

Irigaray, Luce Thinking the difference. For a peaceful Revolution, The Athlone Press, London, 1994

Jain, Mahabir Prashad Outlines of Indian Legal History, N. M. Tripathi, Bombay, 1990

Janowski, Zbigniew Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2000

Japaridze, Tamar The Kantian Subject. Sensus Communis, Mimesis, Work of Mourning, State University of New York Press, Albany, 2000

Jones, William Institutes of Hindu Law or, the Ordinances of Manu according to the gloss of Calucca στο: The Works of Sir William Jones. With the life of the author (John Shore Baron Teignmouth, ed.), τόμος VII, Printed for John Stockdale and John Walker, London, 1807, 75

Jurist, Elliot Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture and Agency. The MIT Press, Cambridge, London, 2000

Kane, Pandurang Vaman Hindu customs and modern law, University of Bombay, Bombay, 1950

Kane, Pandurang Vaman History of Dharmasāstra, τόμος III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1973

Kanjamala, Augustine The Future of Christian Mission in India. Toward a new Paradigm for the Third Millenium, Pickwick Publications, Eugene, 2008

Kant, Immanuel The Metaphysics of Morals, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Καρούζος, Νίκος Τα Ποιήματα (1979-1991), τόμος II, εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα, 2007

Keats, John The Poems of John Keats. A Sourcebook (John Strachan, ed.), Routledge, London, New York, 2003

Kelsen, Hans General Theory of Law and State, Harvard University Press, Cambridge, 1945

Kelsen, Hans Théorie pure du droit, Bruylant, Paris, 1999

Kenyatta, Jomo Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu, Secker and Warburg, London, 1968

Khan, Sarfaraz Ahmed Lok Adalats. An Effective Alternative Dispute Resolution Mechanism, A.P.H. Publishing Corporation, New Delhi, 2006

Kiikeri, Markku Comparative Legal Reasoning and European Law, Springer, Dordrecht, 2012

King, Richard Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”, Routledge, London, New York, 2009

Kischel, Uwe Comparative Law, Oxford University Press, Oxford, 2019

Kishore, Brij Raj Hinduism, Diamond Books, New Delhi, 2006

Klossowski, Pierre Nietzsche and the Vicious Circle, The University of Chicago Press, Chicago, 1997

Klostermaier, Klaus K. A Survey of Hinduism, State University of New York Press, Albany, 2010

Koch-Schulte, Sarah/Narayan, Deepa/Patel, Raj/Schafft, Kai/Rademacher, Anne Voices of the Poor. Can Anyone Hear Us?, Oxford University Press, New York, 2000

Kornstein, Daniel J. The Music of the Laws, Everest House Publishers, New York, 1982

Koselleck, Reinhart Futures Past. On the Semantics of Historical Time, MIT Press, Cambridge, 1985

Krishna, Anirudh Active Social Capital. Tracing the roots of development and democracy, Oxford University Press, New Delhi, 2002

Kristeva, Julia Strangers to Ourselves, Columbia University Press, New York, 1991

Kumar, Aishwary Radical Equality. Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy, Stanford University Press, Stanford, California, 2015

Kumar, Raj Essays on Legal Systems in India, Discovery Publishing House, New Delhi, 2003

Kumaran, K. P. Migration Settlement and Ethnic Associations, Concept Publishing Company, New Delhi, 1992

Kundera, Milan The Book of Laughter and Forgetting, Penguin, Harmondsworth, New York, 1980

Kuppuswami, Alladi Mayne's Treatise on Hindu law and usage, Bharat Law House, New Delhi, 1986

Lambert, Gregg The Non-Philosophy of Gilles Deleuze, Continuum, London, New York, 2002

Lambert, Harold E. Kikuyu. Social and Political Institutions, Oxford University Press, Oxford, 1956

Larson, Arthur/Jenks, Clarence Wilfred Sovereignty within the Law, Oceana Publications, New York, 1965

Laski, Harold A Grammar of Politics, Allen & Unwin, London, 1938

Lawn, Chris/ Keane, Niall The Gadamer Dictionary, Continuum, London, New York, 2011

Layton, Robert The Anthropology of Art, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Legendre, Pierre L' Autre Bible de l' Occident: le monument romano-canonique. Étude sur l' architecture dogmatique des sociétés, Fayard, Paris, 2009

Legrand, Pierre Le droit comparé, Presses Univesitaires de France, Paris, 1999

Levinas, Emmanuel *Alterity and Transcendence*, Columbia University Press, New York, 1999

Levinas, Emmanuel *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1998

Levinas, Emmanuel *Uniqueness. Entre nous. Thinking-of-the-Other*, Columbia University Press, New York, 1998

Lewin, Julius *Politics and Law in South Africa*, Merlin Press, London, 1963

Lindblom, Karl Gerhard *Kamba folklore with linguistic, ethnographical and comparative notes, τόμος III*, Appelbergs boktryckeri aktiebolag, Uppsala, 1934

Lingat, Robert *The Classical Law of India*, University of California Press, Berkeley, 1973

Llewellyn, Karl Nickerson/Hoebel, Edward Adamson *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, University of Oklahoma Press, Norman, London, 1941

Lugard, Frederick J. D. *Political Memoranda. Instructions to Political and other Officers on Subjects Chiefly Political and Administrative*, Waterlow and Sons, London, 1906

Lyotard, Jean-François *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση (The Postmodern Condition)*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1993

Lyotard, Jean-François *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000

Lyotard, Jean-François *Postmodern Fables*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997

Lyotard, Jean-François *The Differend. Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002

Macdonald, Roderick *Lessons of Everyday Law*, McGill Queen's University Press, Montreal, 2002

Mackinnon, Catharine *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge, 1989

Mahmood, Tahir *Hindu Law*, Law Book Company, Allahabad, 1981

Maine, Henry James Sumner Village communities in the east and west, John Murray, London, 1895

Makabuya, Apollo N. Protection, Patronage or Plunder? British Machinations and (B)uganda's Struggle for Independence, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018

Μαλεβίτσης, Χρήστος Η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1974

Malinowski, Bronislaw Crime and Custom in Savage Society, Harcourt Brace, New York & Kegan Paul, London, 1926

Mamdani, Mahmood Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 1996

Manderson, Desmond Songs without Music. Aesthetic Dimensions of Law and Justice, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2000

Mann, Gregory From Empires to NGOs in the West African Sahel. The road to non governmentality, Cambridge University Press, New York, 2015

Marshall, Hedley H. Natural Justice, Sweet and Maxwell, London, 1959

Maruyama, Masao Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics, Oxford University Press, London, 1963

Mathew, George Status of Panchayati Raj in the States of India, 1994, Institute of Social Science, Concept Publishing Company, New Delhi, 1995

Mathur, S. N. Nyaya Panchayats as Instruments of Justice, Concept Publishing Company, New Delhi, 1996

Maturana, Humberto/Varela, Francisco Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living, Reidel Publishing, Dordrecht, Boston, London, 1980 (1972)

Mauss, Marcel Manual of Ethnography, Durkheim Press, New York, Oxford, 2007

May, Todd Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997

Mazrui, Ali A. The Africans. A Triple Heritage, Little brown and Company, New York, 1986

Mazrui, Ali A. The Political Sociology of the English Language. An African Perspective, Mouton, The Hague, Paris, 1975

McLeod, John The History of India, Greenwood Press, Westport, London, 2002

Mensah-Brown, Anthony Kodwo Introduction to the law in Contemporary Africa, Conch Magazine, Owerri, New York, London, 1976

Menski, Werner Comparative Law in a Global Context. The Legal Systems of Africa and Asia, Cambridge University Press, Cambridge, 2006

Menski, Werner Hindu Law. Beyond tradition and modernity, Oxford University Press, New Delhi, 2003

Merleau-Ponty, Maurice La prose du monde, Gallimard, Paris, 1969

Merleau-Ponty, Maurice Le visible et l' invisible, Gallimard, Paris, 1964

Meschievitz, Catherine Sandin Civil Litigation and Judicial Policy in the Madras Presidency, 1800-1843, τόμος I, Phd Thesis, University of Wisconsin Press, Madison, 1986

Miller, Christopher Blank Darkness. Africanist Discourse in French, University of Chicago Press, Chicago, 1985

Mirchandani, G. G. Subverting the Constitution in India, South Asian Books, New Delhi, 1977

Monier-Williams, Monier Sanskrit-English Dictionary, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1976

Moore, Erin P. Conflicts and Compromise. Justice in an Indian Village, University of California Press, Berkeley, 1985

Moore, Sally Falk Law as Process. An Anthropological Approach, Lit Verlag, Hamburg, 2000

Μουσταῖρα, Ελίνα Σταθμοί στην πορεία του Συγκριτικού Δικαίου. Θέσεις και Αντιθέσεις, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2003

Μουσταῖρα, Ελίνα Συγκριτικό Δίκαιο, εκδόσεις Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2012

Μουσταῖρα, Ελίνα Σχέση Δικαίου και Τέχνης, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2006

Moyers, Bill D. A World of Ideas. Conversations with Thoughtful Men and Women about American Life Today and the Ideas Shaping our Future, Doubleday, New York, 1989

Murray, Jamie Deleuze and Guattari. Emergent Law, Routledge, London, New York, 2013

Nancy, Jean-Luc L'Expérience de la liberté, Galilée, Paris, 1988

Nandy, Ashis The Intimate Enemy: loss and recovery of self under colonialism, Oxford University Press, New Delhi, 1983

Nietzsche, Friedrich Beyond Good and Evil στο: The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, 1954, 369

Nietzsche, Friedrich Ecce Homo στο: The Philosophy of Nietzsche, The Modern Library, New York, 1954, 809

Nietzsche, Friedrich Human, All too Human. A book of Free Spirits, Cambridge University Press, Cambridge, 2004

Nietzsche, Friedrich The Will to Power, Random House, New York, 1967

Nietzsche, Friedrich Το πάθος για την αλήθεια, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015

Nietzsche, Friedrich Untimely Meditations, Cambridge University Press, Cambridge, 2001

Nozick, Robert Invariances. The Structure of the Objective World, Harvard University Press, Cambridge, London, 2001

Oddie, Geoffrey A. Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, Sage Publications, London, 2006

Odoeme, Paul Human Rights and the Mission of the Church, Lit Verlag, Munster, 2013

Okpewho, Isidore The Epic in Africa, Columbia University Press, New York, 1979

Okupa, Effa International bibliography of African customary Law: ius non scriptum, LIT, Hamburg & International African Institute, London, 1998

Olivelle, Patrick A Dharma Reader. Classical Indian Law, Historical Sourcebooks in Classical Indian thought, Columbia University Press, New York, 2017

Olivelle, Patrick The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993

Olkowski, Dorothea Gilles Deleuze and the Ruin of Representation, University of California Press, Berkeley, 1999

Omvedt, Gail Ambedkar. Towards an Enlightened India, Viking Penguin Books, New Delhi, 2004

Oomen, Barbara Chiefs in South Africa. Law, Power and Culture in the Post-Apartheid Era, Palgrave MacMillan, New York & James Currey, Oxford & University of KwaZulu-Natal Press, Pietermaritzburg, 2005

Ortega y Gasset, José The Origin of Philosophy, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000

p' Bitek, Okot Artist, The Ruler, Heinemann, Nairobi, 1986

p' Bitek, Okot Song of Lawino and Song of Ocol, Heinemann, Oxford, 1984

Palmer, Eustace An Introduction to the African Novel, Heinemann, London, 1976

Panikkar, Raimon Myth, Faith and Hermeneutics, Paulist Press, New York, 1979

Παπαγιώργης, Κωστής Σιαμαία και Ετεροθαλή, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2014

Παπαλεξανδρόπουλος, Στέλιος Ινδουισμός. Ιστορική Εισαγωγή, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2015

Παπαχρίστου, Θανάσης Κ./Χέλμης, Ανδρέας/Μαροπούλου, Μαρίνα Δίκαιο και Λογοτεχνία, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα, εκδόσεις Κάλλιπος, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/4991> (Ημερομηνία πρόσβασης: 01.07.2019)

Paramahansa, K. R. Dharma, Total Recall Press, Texas, 2007

Paranjpe, Anand C. Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2002

Parmeshwaranand, Swami Encyclopaedic Dictionary of the Dharmaśāstra, τόμος III, Sarup and Sons, New Delhi, 2003

Pathak, Dambarudhar Hindu Law and its Constitutional Aspects, Capital Law House, New Delhi, 1986

Pearl, David A Text Book on Muslim Law, Croom Helm, London, 1979

Peperzak, Adriaan Theodoor Platonic Transformations. With and After Hegel, Heidegger and Levinas, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 1997

Perrett, Roy W. Hindu Ethics. A Philosophical Study, University of Hawi'i Press, Honolulu, 1998

Pessoa, Fernando Το βιβλίο της Ανησυχίας (Livro do Desassossego), τόμος I, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 2004

Pessoa, Fernando Το βιβλίο της Ανησυχίας (Livro do Desassossego), τόμος II, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 2004

Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas Absent Environments. Theorising Environmental Law and the City, Routledge-Cavendish, Oxon, 2007

Philonenko, Alexis Relire Descartes. Le génie de la pensée française, J. Grancher, Paris, 1994

Picard, Max The World of Silence, Regnery/Gateway, South Bend, 1952

Polanyi, Michael The Tacit Dimension, Doubleday, New York, 1966

Pollock, Frederick/Maitland, Frederic William The History of English Law. Before the Time of Edward I, τόμος I, Cambridge University Press, Cambridge, 1968

Posner, Richard A. Law and Literature. A Misunderstood Relation, Harvard University Press, Cambridge, London, 1988

Pound, Ezra The Cantos of Ezra Pound, New Directions Publishing, New York, 1983

Preston, John Feyerabend, Polity Press, Cambridge, 1997

Purwar, Vijaya Lakshmi Panchayats in Uttar Pradesh, Universal Book Depot, Lurknow, 1960

Rai, Udai Raj Fundamental Rights and their Enforcement, PHI Learning Private Limited, New Delhi, 2011

Ramadan, Said Islamic Law. Its Scope and Equity, Said Ramadan, Geneva, 1970

Rao, Kurukundi Raghavendra Babasaheb Ambedkar, Sahitya Akademi, Delhi, 2003

Rattray, Robert Sutherland Ashanti Law and Constitution, Oxford University Press, London, 1929

Redden, Kenneth Robert The Legal System of Ethiopia, The Michie Company, Charlottesville, 1968

Redfield, Robert The Folk Culture of Yucatan, University of Chicago Press, Chicago, 1941

Renaut, Alain The Era of the individual. A Contribution to a history of Subjectivity, Princeton University Press, Princeton, 1997

Renou, Louis Introduction to Hinduism, Washington Square Press, New York, 1963

Richard, Pascal Le jeu de la différence. Réflexions sur l' épistémologie du droit comparé, Les Presses de l' Université Laval, Quebec, 2007

Richardson, William J. Heidegger. Through Phenomenology to Thought, Fordham University Press, New York, 2003

Ricoeur, Paul Oneself as Another, University of Chicago Press, Chicago, London, 1992

Rilke, Rainer Maria The Notebooks of Malte Laurids Brigge, Oxford University Press, Oxford, 2016

Risser, James Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics, State University of New York Press, New York, 1997

Roberts, Simon Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology, St. Martin' s Press, New York, 1979

Rocher, Ludo Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2012

Rorty, Richard Philosophy and Social Hope, Penguin, London, 1999

Roscoe, Adrian *Mother is Gold. A study in West African Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981

Roscoe, Adrian *Uhuru's Fire. African Literature East to South*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977

Rostow, Walt Whitman *Les étapes de la croissance économique*, Seuil, Paris, 1962

Rouland, Norbert *Legal Anthropology*, The Athlone Press, London, 1994

Ruskin, John *Proserpina. Ariadne Florentina. The Opening of the Crystal Palace. St. Mark's Rest. Lectures on Art. The Elements of Perspective*, D' Estes, Boston, 1913

Sacco, Rodolfo *La comparaison juridique au service de la connaissance du droit*, Edition Economica, Paris, 1991

Sacco, Rodolfo *Le droit africain. Anthropologie et droit positif*, Dalloz, Paris, 2009

Said, Edward *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004

Said, Edward *Ο κόσμος, το κείμενο και ο κριτικός*, εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2004

Said, Edward *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, London, 1991

Saramago, José *Περί Τυφλότητας (Ensaio Sobre a Cegueira)*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2010

Saraswati, Chandrasekharendra *The Vedas*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988

Sauer-Thompson, Gary/Smith, Joseph Wayne *The Unreasonable Silence of the World. Universal Reason and the Wreck of the Enlightenment Project*, Ashgate, Aldershot, 1997

Schauer, Frederick *The Force of Law*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2015

Schrift, Alan *Nietzsche's French Legacy. A genealogy of poststructuralism*, Routledge, London, New York, 1995

Schwarz-Liebermann von Wahlendorf, Hans Albrecht *Droit Comparé. Théorie Générale et Principes*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1978

- Scott, Nathan** Negative Capability. Studies in the New Literature and the Religious Situation, Yale University Press, New Haven, 1969
- Sebok, Anthony** Legal Positivism in American Jurisprudence, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1998
- Sédar Senghor, Léopold** Liberté III. Négritude et Civilisation de l' Universel, Seuil, Paris, 1977
- Sedra, Mark** Security Sector Reform in Conflict-Affected Countries. The evolution of a model, Routledge, London, New York, 2017
- Sekhon, Joti** Modern India, McGraw-Hill, Boston, 2000
- Sen, S. N.** History Modern India, New Age International Publishers, New Delhi, 2006
- Sen-Gupta, Nares Chandra** Evolution of Ancient Indian Law, Arthur Probsthain, London & Eastern Law House, Calcutta, 1953
- Serres, Michel** Éloge de la philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1995
- Serres, Michel** The Troubadour of Knowledge, The University of Michigan Press, Michigan, 1997
- Setalvad, Motilal Chimanlal** The Common Law of India, Stevens and Sons, London, 1960
- Sharma, Arvind** Classical Hindu Thought. An Introduction, Oxford University Press, New Delhi, 2000
- Sharma, Shyam Sunder** Legal aid to the poor. The law and the Indian legal system, Deep and Deep Publications, New Delhi, 1993
- Sheehan, Shean** Cultures of the World. Zimbabwe, Marshall Cavendish, New York, 2004
- Sheldon, Kathleen** Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa, The Scarecrow Press, Lanham, Toronto, Oxford, 2005
- Shelley, Percy B.** A Defense of Poetry, Ginn and Co, Boston, 1891

Sicilia, Olga “There is no such thing as a spirit in the stone!”. Misrepresentations of Zimbabwean Stone Sculpture. An Anthropological Approach, Dissertation.com, Boca Raton, 2010

Singh, K. K./Ali, S. Role of Panchayati Raj Institutions for Rural Development, Sarup and Sons, New Delhi, 2001

Slatyer, Will Life/ Death Rhythms of Ancient Empires. Climatic Cycles Influence Rule of Dynasties. A predictable pattern of Religion, War, Prosperity, Debt, Partridge, Singapore, 2014

Smith, Daniel Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence. Two Directions in Recent French Thought, Essays on Deleuze, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012

Smith, David Hinduism and Modernity, Blackwell Publishing, Oxford, 2003

Somers-Hall, Henry Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference, State University of New York Press, New York, 2012

Σούρλας, Παύλος *Justi atque injusti Scientia*. Μια εισαγωγή στην επιστήμη του δικαίου, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 1995

Squarcini, Federico Tradition, Veda and Law. Studies on South Asian Classical Intellectual Traditions, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2011

Srinivas, Mysore Narasimhachar Social Change in Modern India, Orient Longman, Hyderabad, 1977

Stein, Burton A History of India, Blackwell Publishers, Oxford, Malden, 1998

Steiner, George Errata, Yale University Press, New Haven, 1988

Stevens, Wallace *Metaphors of a Magnifico στο: The Collected Poems of Wallace Stevens*, Vintage Books, New York, 1990

Strauss, Claude-Levi Myth and Meaning, University of Toronto Press, Toronto, 1978

Stuit, Hanneke Ubuntu Strategies. Constructing Spaces of Belonging in Contemporary South African Culture, Palgrave Macmillan, New York, 2016

Sweetman, Will Mapping Hinduism. “Hinduism” and the Study of Indian Religions, Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Halle, 2003

Symmachus, Quintus Aurelius Relationes στο: Q. Aurelii Symmachi Quae Supersunt (Otto Seeck, ed.), Weidmann, Berlin, 1961

Talbot, Ian India and Pakistan, Arnold Publishing, London, 2000

Tally, Robert Spatiality, Routledge, London, New York, 2013

Tamanaha, Brian A General Jurisprudence of Law and Society, Oxford University Press, Oxford, 2001

Teigas, Demetrius Knowledge and Hermeneutic Understanding. A study of the Habermas-Gadamer debate, Bucknell University Press, Lewisburg & Associated University Presses, London, Toronto, 1995

Teignmouth, John Shore Baron Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones, τόμος II, John W. Parker, London, 1835

Teltumbde, Anand Dalits. Past, present and Future, Routledge, London, New York, 2017

Thomas, Marc Simon The Challenge of Legal Pluralism. Local dispute settlement and the Indian-state relationship in Ecuador, Routledge, London, New York, 2017

Thomas, Nicholas Colonialism's Culture, Polity Press, Cambridge, 1994

Timsit, Gérard Archipel de la norme, Presses Universitaires de France, Paris, 1997

Tinker, Hugh Foundations of Local Self-Government in India, Pakistan and Burma, The Athlone Press, London, 1954

Tobi, Niki Sources of Nigerian Law, MIJ Professional Publishers, Lagos, 1996

Toulmin, Stephen Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, The University of Chicago Press, Chicago, 1990

Tournier, Michel Παρασκευάς ή στις Μονές του Ειρηνικού, εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 1986

Trautmann, Thomas R. Aryans and British India, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1997

Tutu, Desmond No Future without Forgiveness, Random House, New York, 1999

Twining, William Globalization and Legal Theory, Butterworths, London, 2000

Ubani, Lumumba Umunna Afrikan Mind Reconnection and Spiritual Re-Awakening. The Messenger, τόμος I, Xlibris, Bloomington, 2011

Uimonen, Jari From Unitary State to Plural, Asymmetric State. Indigenous Quest in France, New Zealand and Canada, Academic Dissertation, University of Lapland Lapin Yliopisto, Rovaniemi, 2014

Unger, Roberto Mangabeira What Should Legal Analysis Become?, Verso, London, New York, 1996

van den Berg, Peter The Politics of European codification. A history of the unification of Law in France, Prussia, the Austrian monarchy and the Netherlands, Europa Law Publishing, Groningen, 2007

van Manen, Max Researching Lived Experience, Routledge, London, New York, 2016

Vanderlinden, Jacques Dialogue d' un Ingénu et d' un Promeneur solitaire autour d' une colloque de théorie du droit, Pluralisme juridique, surdétermination et effectivité du droit, Thémis, Montreal, 1997

Verhulst, Ferdinand Henri Poincaré. Impatient Genius, Springer, New York, 2012

Veyne, Paul Quand notre monde est devenu chrétien, éditions Armand Colin, Paris, 2007

West, Robin Narrative, Authority and Law, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1993

Westlake, John Chapters on the Principles of International Law, Cambridge University Press, Cambridge, 1894

White, James Boyd The Legal Imagination. Studies in the Nature of Legal Thought and Expression, Little Brown, Boston, 1973

Wilcox, Clifford Robert Redfield and the development of American Anthropology, Lexington Books, Lanham, 2006

Williams, James Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A critical Introduction and guide, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013

Wilson, Horace Hayman A Glossary of Judicial and Revenue Terms and of Useful Words occurring in Official Documents relating to the Administration of the Government of British India from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi,

Bengali, Uriya, Marathi, Guzarathi, Telugu, Karnata, Tamil, Malayalam and other languages, William H. Allen and Co, London, 1855

Wittgenstein, Ludwig Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford, 1986

Wittgenstein, Ludwig Tractatus Logico-Philosophicus, Kegan Paul, London, 1922

Wolpert, Stanley Gandhi's Passion. The Life and Legacy of Mahatma Gandhi, Oxford University Press, Oxford, 2002

Wolpert, Stanley India, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1999

Wylie, Diana A Little God. The Twilight of Patriarchy in a Southern African Chieftdom, Wesleyan University Press, Hanover, 1990

Young, Crawford The African Colonial State in Comparative Perspective, Yale University Press, New Haven, 1994

Zelliot, Eleanor From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar movement, Manohar, Delhi, 1996

Zvobgo, Chengetai J. M. A History of Zimbabwe, 1890-2000 and Postscript: Zimbabwe, 2001-2008, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2009

Zweigert, Konrad/Kötz, Hein Introduction to Comparative Law, Clarendon Press, Oxford, 1998

II. Συλλογικά έργα

A Comparison to Philosophy of Law and Legal Theory (Dennis Patterson, ed.), Blackwell, Oxford, 1996

A Socialist approach to Comparative Law (Imre Szabo, Zoltan Peteri, eds.), Sijthoff, Leyden, 1977

Africa and Law. Developing Legal Systems in African Commonwealth Nations (Thomas W. Hutchinson, ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1968

African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999

African Law. Adaptation and Development (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965

- African Law and Legal Theory (Gordon Woodman, Akintunde O. Obilade, eds.), Dartmouth Publishing, Aldershot, 1995
- African Legal Theory and Contemporary Problems. Critical Essays (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014
- African Philosophy. An Introduction (Richard A. Wright, ed.), University Press of America, New York, 1984
- African Philosophy. Selected Readings (Albert G. Mosley, ed.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995
- African Political Systems (Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard, eds.), Routledge, London, New York, 2015
- Alfred North Whitehead. An Anthology (F.S.C. Northrop, Masson W.Gross, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1953
- An Introduction to Law and Social Theory (Reza Banakar, Max Travers, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2002
- An Introduction to Legal Systems (John Duncan Martin Derrett, ed.), Sweet and Maxwell, London, 1968
- Annual Meeting of the ISA Research Committee on Sociology of Law “Legal Culture. Encounters and Transformations”, Section Meetings, 1995
- Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française (Léopold Sédar Senghor, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1969
- Asian Courts in Context (Jiunn-Rong Yeh, Wen-Chen Chang, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2015
- Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009
- Autopoietic Law. A new approach to Law and Society (Gunther Teubner, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988
- Between Ethics and Politics. Gandhi Today (Eva Pföstl, ed.), Routledge, London, New York, New Delhi, 2014

Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2006

Changing Law in Developing Countries (J.N.D. Anderson, ed.), George Allen and Unwin, London, 1963

Chinua Achebe. A Celebration (Kirsten Holst Petersen, Anna Rutherford, eds.), Heinemann, Oxford, 1991

Comparative Law. A handbook (Esin Orucu, David Nelken, eds.), Hart Publishing, Portland, 2007

Comparative Law and Anthropology (James A.R. Nafziger, ed.), Edward Elgar Publishing, Cheltenham, Northampton, 2017

Comparative Law in Global Perspective (Ian Edge, ed.), Transnational Publishers, New York, 2000

Comparative Legal Studies. Traditions and Transitions (Pierre Legrand, Roderick Munday, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003

Comparing Comparative Law (Samantha Besson, Lukas Heckendorn Urscheler, Samuel Jube, eds.), Schulthess Editions, Geneva, Zurich, 2017

Comprehensive Notes. Questions and Answers on Things Fall Apart for S.C., G.C.E. and Similar Examinations (V.A. Fatiregun, ed.), Fatiregun Press, Ilesha, 1974

Congrès International de droit comparé tenu à Paris du 31 juillet au 4 août 1900. Procès-verbaux des séances et documents, τόμος I, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1905

Constitutionalism and Society in Africa (Okon Akiba, ed.), Ashgate, Aldershot, Burlington, 2004

Contemporary Hinduism. Ritual, Culture and Practice (Robin Rinehart, ed.), Abc-Clio, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2004

Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity (Peter van der Veer, ed.), Routledge, London, New York, 1996

Crisis and Change in Contemporary India (Upendra Baxi, Bhikhu Parekh, eds.), Sage Publications, New Delhi, 1995

Current Continental Theory and Modern Philosophy (Stephen H. Daniel, ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005

Deconstructive Subjectivities (Simon Critchley, Peter Dews, eds.), State University of New York Press, New York, 1996

Deleuze and Guattari. Critical Assessments of Leading Philosophers (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001

Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer (Keith Ansell Pearson, ed.), Routledge, London, New York, 1997

Derrida and Differance (David Wood, Robert Bernasconi, eds.), Northwestern University Press, Evanston, 1988

Désordre(s) (Jacques Chevallier, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1997

Dharmasūtras. The Law Codes of Ancient India (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1999

Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter (Diane Michelfelder, Richard Palmer, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989

Dictionnaire Critique de la République (Vincent Duclert, Christophe Prochasson, eds.), Flammarion, Paris, 2002

Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit (André-Jean Arnaud, ed.), Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1993

Discours et rapports sur le code civil, Centre de Philosophie Politique et Juridique, URA-CNRS, Université de Caen, Caen, 1992

Discovering Indigenous Land. The Doctrine of Discovery in the English Colonies (Robert Miller, Jacinta Ruru, Larissa Behrendt, Tracey Lindberg, eds.), Oxford University Press, Oxford, New York, 2010

Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979

Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος IX, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979

Droit et Justice en Afrique colonial. Traditions, productions, réformes (Bérangère Piret, Charlotte Braillon, Laurence Montel, Pierre-Luc Plasman, eds.), Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2019

Dynamics of New Panchayati Raj System in India (Ganapathy Palanithurai, ed.), τόμος II, Concept Publishing Company, New Delhi, 2002

Economic Developments in India (Raj Kapila, Uma Kapila, eds.), Academic Foundation, New Delhi, 2008

Edward Said. A Critical Reader (Michael Sprinker, ed.), Blackwell, Oxford, 1992

Encyclopedia of African Literature (Simon Gikandi, ed.), Routledge, London, New York, 2003

Encyclopedia of Law and Society (David S. Clark, ed.), τόμος I, Sage Publications, Los Angeles, 2007

Encyclopedia of Law and Society. American and Global Perspectives (David S. Clark, ed.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, 2007

Entanglements in Legal History. Conceptual Approaches (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014

Essays in Legal Philosophy (Robert S. Summers, ed.), Blackwell, Oxford, 1968

Études de droit africain et de droit malgache (Jean Poirier, ed.), éditions Cujas, Paris, 1965

Études Offertes à Jean-Marie Auby, Dalloz, Paris, 1992

Explorations in African Political Thought. Identity, Community, Ethics (Teodros Kiros, ed.), Routledge, London, New York, 2001

“Faith, Citizenship, Democracy and Peace in the Horn of Africa”. A Report of the 7th Annual Conference on the Horn of Africa (Sthlm Policy Group, ed.), Media-Tryck, Lund, 2009

Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995

Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995

Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi (Richard L. Johnson ed.), Lexington Books, Lanham, Oxford, 2006

Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy (Constantin V. Boundas, Dorothea Olkowski, eds.), Routledge, New York, 1994

Η νεωτερικότητα σήμερα (Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, eds.), εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2003

Handbook of Research on Sub-National Governance and Development (Eris Schoburgh, Roberta Ryan, eds.), Igi Global, Hershey, 2017

Hindu Ethics. Purity, Abortion and Euthanasia (Harold G. Coward, Julius J. Lipner, Katherine K. Young, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989

Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010

Hinduism in India. Modern and Contemporary Movements (Will Sweetman, Aditya Malik, eds.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, 2016

Hinduism Reconsidered (Günther-Dietz Sontheimer, Hermann Kulke, eds.), Manohar Publications, New Delhi, 1991

Humiliation. Claims and Context (Gopal Guru, ed.), Oxford University Press, New Delhi, 2009

Ideas and Procedures in African Customary Law. Studies Presented and Discussed at the Eighth International African Seminar at the Haile Sellassie I University, Addis Ababa, January 1966 (Max Gluckman, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1969

Identities. Local and Global (Kailash Baral, Prafulla Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003

India. A Mosaic (Robert B. Silvers, Barbara Epstein, eds.), The New York Review of Books, New York, 2000

Indian Political Thought. A Reader (Aakash Singh, Silika Mohapatra, eds.), Routledge, London, 2010

Indian Response to African Writing (Adapa Ramakrishna Rao, C.R. Visweswara Rao, eds.), Prestige Books, New Delhi, 1993

Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African employees in the Making of Colonial Africa (Benjamin N. Lawrence, Emily Lynn Osborn, Richard Roberts, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 2006

International Encyclopedia of Comparative Law. Τόμος II: The Legal Systems of the World: Their Comparison and Unification (René David, Geoffrey Sawer, Imre Szabó, Hassan Afchar, John Duncan Martin Derrett, Krishnamurthy Iyer, Yoshiyuki Noda, Keba M' Baye, eds.), J.C.B. Mohr, Tübingen & Mouton, The Hague, 1975

International Law and Domestic Human Rights Litigation in Africa (Magnus Killander, ed.), Pretoria University Press, Pretoria 2010

Interpreting Across Boundaries (Gerald James Larson, Eliot Deutsche, eds.), Princeton University Press, Princeton, 1988

Introduction to Foreign Legal Systems (Richard A. Danner, Marie-Louise H. Bernal, eds.), Oceana Publications, New York, London, Rome, 1994

Karl Popper. Selections (David Miller, ed.), Princeton University Press, Princeton, 1985

Karma and Rebirth. Post Classical Developments (Ronald W. Neufeldt, ed.), State University of New York Press, Albany, 1982

Kierkegaard in Post/Modernity (Martin J. Matustik, Merold Westphal, eds.), Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1995

Kierkegaard's Writings VI. Fear and Trembling. Repetition (Howard V. Hong, Edna H. Hong, eds.), Princeton University Press, Princeton, 1983

Kpim of morality. Ethics, General, Special, Professional (Pantaleon Iroegbu, Anthony Echekwube, eds.), Heinemann Educational Books, Ibadan, 2005

L' Île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974 (David Lapoujade, ed.), Les Éditions de Minuit, Paris, 2002

La terre, l'eau et le droit en Afrique, à Madagascar et à l' Île Maurice (Gérard Conac, Françoise Conac, Mireille Tavernier, eds.), Bruylant, Bruxelles, 1998

Land, Power and Custom. Controversies Generated by South Africa's Communal Land Rights Act (Aninka Claassens, Ben Cousins, eds.), University of Cape Town Press, Cape Town & Ohio University Press, Athens, 2008

Law and Anthropology (Peter Sack, Jonathan Aleck, eds.), Dartmouth, Aldershot, Hong Kong, Singapore, Sydney, 1992

Law and Development. The Future of Law and Development Research. Report of the Research Advisory Committee on Law and Development of the International Legal Center, International Legal Center, Uppsala, 1974

Law and Literature Reconsidered. Special Issue, Studies in Law, Politics and Society (Austin Sarat, ed.), Emerald, Bingley, 2008

Law and Society in Modern India (Rajeev Dhavan, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1989

Law and the Image. The Authority of Art and the Aesthetics of Law (Costas Douzinas, Lynda Nead, eds.), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1999

Le Multijuridisme. Manifestations, Causes et Conséquences (Albert Breton, Anne Des Ormeaux, Katharina Pistor, Pierre Salmon, eds.), éditions Eska, Paris, 2010

Le pluralisme juridique (John Gilissen, ed.), éditions de l' Université de Bruxelles, Bruxelles, 1972

Legal Pluralism and Empires, 1500-1850 (Lauren Benton, Richard J. Ross, eds.), New York University Press, New York, London, 2013

Legal Pluralism in the Arab World (Baudoin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini, eds.), Kluwer Law International, The Hague, 1999

Les Lieux de la memoire (Pierre Nora, ed.), La Nation, II, Gallimard, Paris, 1986

Lettres et lois. Le droit au miroir de la littérature (François Ost, Laurent van Eynde, Philippe Gérard, Michel van de Kerchove, eds.), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2001

Major World Religions. From their origins to the present (Lloyd V. J. Ridgeon, ed.), Routledge, London, New York, 2003

Mapping Michel Serres (Niran Abbas, ed.), The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005

Materializing Colonial Encounters. Archaeology of African Experience (François G. Richard, ed.), Springer, New York, Heidelberg, Dordrecht, London, 2015

Methodologies of Legal Research. Which Kind of Method for what kind of discipline? (Mark Van Hoecke, ed.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2011

Minorités et Organisation de l'État (Nicolas Levrat, ed.), Bruylant, Bruxelles, 1998

Modern Hinduism (Torkel Brekke, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2019

New African Literature and the Arts (Joseph Okpaki, ed.), τόμος II, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1970

New Perspectives for a Common Law of Europe (Mauro Cappelletti, ed.), Sijthoff, Leyden, 1978

Nussbaum and Law (Robin West, ed.), Routledge, London, New York, 2015

Of Derrida, Heidegger and Spirit (David Wood, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1993

Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia (Carol A. Breckenridge, Peter van der Veer, eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993

People of India. Gujarat. Anthropological Survey of India. Τόμος XXII (K.S. Singh, R.B. Lal, P.B.S.V. Padmanabham, Gopal Krishan, Md. Azeez Mohidden, eds.), Popular Prakashan, Mumbai, 2002

Perspectives in Islamic Law and Jurisprudence. Essays in Honour of Justice (Dr.) Muritala Aremu Okunola (Mufutau Oloyede Abdul Rahmon, ed.), National Association of Muslim Law Students, Ibadan, 2001

Political Systems and the Distribution of Power (Michael Banton, ed.), Tavistock Publications, London, 1965

Polycentricity. The Multiple Scenes of Law (Ari Hirvoner, ed.), Pluto Press, London, 1998

Postcolonial African Philosophy. A critical Reader (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997

Praktische Vernunft, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Proceedings of the 15th world congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy (Waldemar Schreckenberger, Christian Stark, eds.), τόμος III, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993

Proceedings of International Seminar on Application of Communication and Information Technology in Library (Anirban De, Tanushyam Bhattacharjee, Debranjana Sarkar, eds.), Allied Publishers, New Delhi, 2014

Proceedings of National Workshop on Panchayati Raj, Rajiv Gandhi Foundation, New Delhi, 1993

Proceedings of the Conference on the Contribution of Traditional Authority to Development, Human Rights and Environmental Protection. Strategies for Africa (Kwame Arhin, Donald I. Ray, E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, eds.), African Studies Centre, Leiden, 1995

Psychoanalysis and Cultural Theory. Thresholds (James Donald, ed.), St. Martin's Press, New York, 1986

Rapports nationaux italiens au XVIe Congrès International du droit comparé, Giuffrè, Milan, 2002

Remembering a Legend. Chinua Achebe (Ernest N. Emenyonu, Charles E. Nnolim, eds.), African Heritage Press, New York, Lagos, London, 2014

Rethinking Indian Political Institutions (Crispin Bates, Subho Basu, eds.), Anthem Press, London, New York, 2005

Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism (Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hegde, eds.), Routledge, London, 2009

Sociocybernetic Paradoxes. Observation, Control and Evolution of Self-steering systems (Felix Geyer, Johannes van der Zouwen, eds.), Sage Publications, London, 1986

Spinoza beyond Philosophy (Beth Lord, ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012

State, Law and Economy as Autopoietic Systems. Regulation and Autonomy in a new perspective (Gunther Teubner, Alberto Febbrajo, eds.), Giuffrè, Milan, 1992

Stateless Law. Evolving Boundaries of a Discipline (Helge Dedek, Shauna Van Praagh, eds.), Routledge, London, New York, 2016

Studies in the Theory of Imperialism (Edward Roger John Owen, Robert Bob Sutcliffe, eds.), Longman, London, 1972

Studying Hinduism. Key Concepts and Methods (Sushil Mittal, Gene Thursby, eds.), Routledge, New York, London, 2008

Teaching Law and Literature (Austin Sarat, Catherine O. Frank, Matthew Daniel Anderson, eds.), Modern Language Association, New York, 2011

The Cambridge Companion to Deleuze (Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013

The Cambridge Companion to Heidegger (Charles Guignon, ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993

The Cambridge Companion to Kierkegaard (Alastair Hannay, Gordon D. Marino, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998

The Collected Works of W.B. Yeats. The Poems, τόμος I, Scribner, New York, 1997

The Gadamer's Reader. A Bouquet of the Later Writings (Richard Palmer, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 2007

The Handbook of Law and Society (Austin Sarat, Patricia Ewick, eds.), Wiley-Blackwell, Chichester, 2015

The History of Cartography. Τόμος III: Cartography in the European Renaissance (John Brian Harley, David Woodward, eds.), Chicago University Press, Chicago, 2007

The History of India (Kenneth Pletcher, ed.), Britannica Educational Publishing, New York, 2011

The History of Islam in Africa (Nehemia Levtzion, Randall L. Pouwels, eds.), Ohio University Press, Athens, 2000

The Invention of Tradition (Eric Hobsbaum, Terence Ranger, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012

The Legacy of Islam (Joseph Schacht, Clifford Edmund Bosworth, eds.), Oxford University Press, Oxford, 1974

The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2014

The Oxford Handbook of Comparative Law (Mathias Reimann, Reinhard Zimmermann, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2019

The Oxford Handbook of Governance and Limited Statehood (Thomas Risse, Tanja A. Börzel, Anke Draude, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2018

The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra (Patrick Olivelle, Donald R. Davis, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2018

The Planning Theory of Law. A Critical Reading (Damiano Canale, Giovanni Tuzet, eds.), Springer, Dordrecht, 2013

The Politics of Rights. Dilemmas for Feminist Praxis (Andrea Cornwall, Maxine Molyneux, eds.), Routledge, Oxon, New York, 2008

The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, Mahan Mirza, eds.), Princeton University Press, Princeton, 2013

The Religion of the Hindus (Kenneth W. Moran, ed.), Ronald Press, New York, 1953

The Responsible Critic. Essays on African Literature in Honor of Professor Benn Obumsele (Isidore Diala, ed.), Africa World Press, New Jersey, 2006

The Rule of Law. History, Theory and Criticism (Pietro Costa, Danilo Zolo, eds.), Springer, Dordrecht, 2007

The Wisdom of Many. Essays on the Proverb (Wolfgang Mieder, Alan Dundes, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 1994

Τμητικός Τόμος Μιχ. Π. Σταθόπουλου, τόμος II, εκδόσεις Αυτ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2010

Ubuntu and the Law. African Ideals and Post-Apartheid Jurisprudence (Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, eds.), Fordham University Press, New York, 2012

Un passeur entre les mondes. Le Livre des Anthropologues du Droit disciples et amis du Recteur Michel Alliot (Étienne Le Roy, Jacqueline Le Roy, eds.), Publications de la Sorbonne, Paris, 2000

Understanding Islamic Law. From Classical to Contemporary (Hisham M. Ramadan, ed.), Altamira Press, Lanham, New York, Toronto, Oxford, 2006

Village India. Studies in the Little Community (McKim Marriott, ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1955

Violation of Democratic Rights in India (Akshayakumar Ramanlal Desai, ed.), τόμος I, Bombay Popular Prakashan, Bombay, 1986

West African Studies in Modern Language Teaching and Research (Ayo Banjo, Conrad-Benedict Brann, Henri Evans, eds.), Federal Ministry of Education, Lagos, 1981

Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia (Jörg Gengnagel, Ute Hüsken, Srilata Raman, eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005

III. Αρθρογραφία

Abdal-Haqq, Irshad Islamic Law. An Overview. Its Origin and Elements στο: Understanding Islamic Law. From Classical to Contemporary (Hisham M. Ramadan, ed.), Altamira Press, Lanham, New York, Toronto, Oxford, 2006, 1

Abebe, Semahagn G. The Relevance of African Culture in Building Modern Institutions and the Quest for Legal Pluralism, 57 Saint Louis University Law Journal 2013, 429

Abu-Lughod, Lila The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin women, 17 American Ethnologist 1990, 41

Achebe, Chinua The Role of the Writer in a New Nation, 81 Nigeria Magazine 1964, 157

Adams, Maurice/Heirbaut, Dirk Prolegomena to the Method and Culture of Comparative Law στο: The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, Oregon, 2014, 1

Adeeko, Adeleke Contests of Text and Context in Chinua Achebe's Arrow of God, 23 A Review of International English Literature 1992, 7

Adeeko, Adeleke "Great Books Make Their Own History". Review of Things Fall Apart, Chinua Achebe, 100 Transition 2008, 34

Adelman, Sammy Constitutionalism, Pluralism and Democracy in Africa, 42 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1998, 73

Adewoye, Omoniyi Legal Practice in Ibadan, 1904-1960, 24 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1986, 57

Adewoye, Omoniyi Proverbs as Vehicle of Juristic Thought among the Yoruba, 3&4 Obafemi Awolowo University Law Journal 1987, 1

Adichie, Chimamanda Ngozi Introduction στο: Chinua Achebe, The African Trilogy. Things Fall Apart, No Longer at Ease, Arrow of God, Everyman's Library, New York, London, Toronto, 2010, vii

Ake, Claude The African Context of Human Rights, 34 Africa Today 1987, 5

Alegria, Maria Fernanda/Daveau, Suzanne/Garcia, João Carlos/Relaño, Francesc Portuguese Cartography in the Renaissance στο: The History of Cartography. Τόμος III: Cartography in the European Renaissance (John Brian Harley, David Woodward, eds.), Chicago University Press, Chicago, 2007, 975

Ali, Obeid Hag The Conversion of Customary Law to Written Law στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 351

Alimi, S. A. A Study of the Use of Proverbs as a Literary Device in Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God, 2 International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences 2012, 121

Alliot, Michel Anthropologie et Juristique. Sur les conditions de l' élaboration d' une science du droit, 6 Bulletin de liaison du Laboratoire d' Anthropologie Juridique de Paris 1983, 83

Alliot, Michel L' État et la société en Afrique noire. Greffes et rejets, 68 Revue française d' histoire d' Outre-Mer 1981, 95

Alliot, Michel Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique), 4 Bulletin de liaison du Laboratoire d' Anthropologie Juridique de Paris 1981, 103, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/alliotprotectionpersonne.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 11.05.2019), 1

Allott, Antony N. African Law στο: An Introduction to Legal Systems (John Duncan Martin Derrett, ed.), Sweet and Maxwell, London, 1968, 131

Allott, Antony N. La place des coutumes juridiques africaines dans les systèmes juridiques africains modernes στο: Études de droit africain et de droit malgache (Jean Poirier, ed.), éditions Cujas, Paris, 1965, 257

Allott, Antony N. Law in the New Africa, 66 African Affairs 1967, 55

Allott, Anthony N. Legal Development and Economic Growth in Africa στο: Changing Law in Developing Countries (J.N.D. Anderson, ed.), George Allen and Unwin, London, 1963, 194

Allott, Anthony N. The Authority of English Decisions in Colonial Courts, 1 Journal of African Law 1957, 23

Allott, Anthony N. The Future of African Law στο: African Law: Adaptation and Development (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 216

Allott, Anthony N. The Judicial Ascertainment of Customary Law in British Africa, 20 The Modern Law Review 1957, 244

Allott, Anthony N. The Unification of Laws in Africa, 16 American Journal of Comparative Law 1968, 51

Allott, Anthony N. What is to be done with African customary Law? The Experience of Problems and Reforms in Anglophone Africa from 1950, 28 Journal of African Law 1984, 57

Ambedkar, Bhimrao Ramji Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 79

Ambedkar, Bhimrao Ramji Castes in India. Their Mechanism, Genesis and Development στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 3

Ambedkar, Bhimrao Ramji What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables (1945) στο: Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος IX, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 187

Amissah, Austin Neeabeohe Evans The Role of the Judiciary in the Governmental Process. Ghana's Experience, 13 African Law Studies 1976, 4

Amselek, Paul La teneur indecise du droit, 5 Revue de droit Public 1991, 1199

Amselek, Paul Réflexions critiques autour de la conception kelsenienne de l'ordre juridique, 1 Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger 1978, 13

Ananthpur, Kripa Dynamics of Local Governance in Karnataka, 42 Economic and Political Weekly 2007, 667

Arewa, Adebisi The Humanist Basis of African Communitarianism as Viable Third Alternative Theory of Developmentalism στο: African Legal Theory and Contemporary Problems. Critical Essays (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 241

Arnold, Millard/Berat, Lynn/Mahamba, Sipho Constitutional Developments in Southern Africa, 85 Proceedings of the Annual Meeting 1991, 303

Arthurs, Harry The Spider, The Bee, The Snail and the Camel. Legal Knowledge, Practise, Culture, Institutions and Power in a Changing World, CLPE Research Paper No 1, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=829944 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.05.2018), 1

Asiedu-Akrofi, Derek Judicial Recognition and Adoption of Customary Law in Nigeria, 37 The American Journal of Comparative Law 1989, 571

Asiwaju, Anthony I. Control through Coercion: a Study of the Indigénat Regime in French West African Administration, 1887-1946, 41 Bulletin de l' Institut Fondamental d' Afrique Noire 1979, 35

Atkinson, Rob What is it Like to be Like That? The Progress of Law and Literature's "Other" Project, στο: Law and Literature Reconsidered. Special Issue, Studies in Law, Politics and Society (Austin Sarat, ed.), Emerald, Bingley, 2008, 21

Autaki, Mark Un-stating law στο: Stateless Law. Evolving Boundaries of a Discipline (Helge Dedek, Shauna Van Praagh, eds.), Routledge, London, New York, 2016, 105

Ayinla, Lukman A. African Philosophy of Law. A Critique, 6 Journal of International and Comparative Law 2002, 147

Bacon, Katie An African Voice. Interview with Chinua Achebe, The Atlantic, Αύγουστος 2000 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019)

Bail, Shishir From Nyaya Panchayats to Gram Nyayalayas. The Indian State and Rural Justice, 11 Socio-Legal Review 2015, 83

Baker, Bruce Justice and Security Architecture in Africa. The Plans, the Bricks, the Purse and the Builder, 63 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2011, 24

Bandyopadhyay, D. Nyaya Panchayats: The Unfinished Task, 40 *Economic and Political Weekly* 2005, 5372

Banerjee, D. N. Indian States and the Future Constitution of India, 10 *The Indian Journal of Political Science* 1949, 94

Bardia, Meena Dr. B.R. Ambedkar. His Ideas about Religion and Conversion to Buddhism, 70 *The Indian Journal of Political Science* 2009, 737

Bates, Crispin The Development of Panchayati Raj $\sigma\tau\omicron$: Rethinking Indian Political Institutions (Crispin Bates, Subho Basu, eds.), Anthem Press, London, New York, 2005, 169

Bates, Karine The Hindu Succession Act. One Law, Plural Identities, 55 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 119

Baum, Robert Concealing Authority. Diola Priests and other Leaders, 16 & 17 *Cadernos de Estudos Africanos* 2009, 37

Baum, Robert Crimes of the Dream World. French Trials of Diola Witches in Colonial Senegal, 37 *The International Journal of African Historical Studies* 2004, 201

Baxi, Pratiksha/Rai, Shirin M./Ali, Shaheen Sardar Legacies of Common Law. "Crimes of Honour" in India and Pakistan, 27 *Third World Quarterly* 2006, 1239

Baxi, Upendra Justice as Emancipation. The Legacy of Babasaheb Ambedkar $\sigma\tau\omicron$: Crisis and Change in Contemporary India (Upendra Baxi, Bhikhu Parekh, eds.), Sage Publications, New Delhi, 1995, 122

Baxi, Upendra People's Law in India. The Hindu Society $\sigma\tau\omicron$: Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law (Masaji Chiba, ed.), Routledge, London, New York, 2009, 216

Bayeza, Ifa Remembering Chinua Achebe, 36 *Callaloo* 2013, 223

Belley, Jean-Guy Georges Gurvitch et les professionnels de la pensée juridique, 4 *Droit et société* 1986, 353

Bello, Iyasa Ade The Development of Ijma in Islamic Jurisprudence $\sigma\tau\omicron$: Perspectives in Islamic Law and Jurisprudence. Essays in Honour of Justice (Dr.) Muritala Aremu Okunola (Mufutau Oloyede Abdul Rahmon, ed.), National Association of Muslim Law Students, Ibadan, 2001, 162

Bennett, Thomas W. “Official” vs “Living” Customary Law. Dilemmas of Description and Recognition στο: Land, Power and Custom. Controversies Generated by South Africa’s Communal Land Rights Act (Aninka Claassens, Ben Cousins, eds.), University of Cape Town Press, Cape Town & Ohio University Press, Athens, 2008, 138

Bennett, Thomas W./Vermeulen, Thuys Codification of Customary Law, 24 Journal of African Law 1980, 206

Benton, Lauren Colonial Law and Cultural Difference. Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State, 41 Comparative Studies in Society and History 1999, 563

Besley, Timothy/Persson, Torsten Fragile States and Development Policy, 9 Journal of the European Economic Association, 2011, 371

Bhatt, Jitendra N. A Round Table Justice through Lok Adalat (People’s Court). A Vibrant ADR in India, 1 Supreme Court Cases (Journal) 2002, 11, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: http://www.supremecourtcases.com/index2.php?option=com_content&itemid=5&do_pdf=1&id=678 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.04.2020)

Bidaguren, Jokin Alberdi/Estrella, Daniel Nina Governability and Forms of Popular Justice in the New South Africa and Mozambique. Community Courts and Vigilantism, 47 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2002, 113

Bierschenk, Thomas The Everyday Functioning of an African Public Service. Informalization, Privatization and Corruption in Benin’s Legal System, 57 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2008, 101

Blanc-Jouvan, Xavier Development of a new Law Code in Madagascar, 11 Africa Today 1964, 7

Bloch, Emily K. Questions of Identity in the Nonsense Literature of Sukumar Ray στο: Identities. Local and Global (Kailash C. Baral, Prafulla C. Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003, 249

Boas, Franz Stylistic Aspects of Primitive Literature, 38 Journal of American Folklore 1925, 329

Bobbio, Norberto (Interviewed by Danilo Zolo) Hans Kelsen, The theory of Law and the International Legal System: A talk, 9 European Journal of International Law 1998, 355

Boege, Volker M./Brown, Anne/Clements, Kevin P./Nolan, Anna Hybrid Political Orders, Not Fragile States, 21 *Peace Review* 2009, 13

Boire, Gary Symbolic Violence. Law, Literature, Interpretation. An Afterword, 35 *Ariel* 2004, 231

Bolorunduro, H. M. Style of Things Fall Apart $\sigma\tau\omicron$: Comprehensive Notes, Questions and Answers on Things Fall Apart for S.C., G.C.E. and Similar Examinations (V.A. Fatiregun, ed.), Fatiregun Press, Ilesha, 1974

Bongiovanni, Giorgio Rechtsstaat and Constitutional Justice in Austria: Hans Kelsen's Contribution $\sigma\tau\omicron$: The Rule of Law. History, Theory and Criticism (Pietro Costa, Danilo Zolo, eds.), Springer, Dordrecht, 2007, 293

Borella, François Les regroupements d' États dans l' Afrique indépendante, 7 *Annuaire français de droit international* 1961, 787

Brandel, Andrew/Randeria, Shalini Anthropological Perspectives on the Limits of the State $\sigma\tau\omicron$: The Oxford Handbook of Governance and Limited Statehood (Thomas Risse, Tanja A. Börzel, Anke Draude, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2018, 68

Brietzke, Paul Law and Rural Development in Ethiopia, 18 *African Studies Review* 1975, 45

Brogan, Walter The Original Difference: Differance $\sigma\tau\omicron$: Derrida and Differance (David Wood, Robert Bernasconi, eds.), Northwestern University Press, Evanston, 1988, 31

Brooks, Rosa Ehrenreich Failed States, or the State as Failure, 72 *The University of Chicago Law Review* 2005, 1159

Brunet-La Ruche, Bénédicte/Manière, Laurent De l' "exception" et du "droit commun" en situation colonial: l' impossible transition du code de l' indigénat vers la justice indigène en AOF $\sigma\tau\omicron$: Droit et Justice en Afrique colonial. Traditions, productions, réformes (Béregère Piret, Charlotte Braillon, Laurence Montel, Pierre-Luc Plasman, eds.), Presses de l' Université Saint- Louis, Bruxelles, 2019, 117

Bruns, Gerald L. The Remembrance of Language: An Introduction to Gadamer's Poetics $\sigma\tau\omicron$: Hans- Georg Gadamer, Gadamer on Celan. "Who Am I and Who are You" and Other Essays (Richard Heinemann, Bruce Krajewski, eds.), State University of New York Press, Albany, 1997, 1

Burbidge, Dominic Connecting African Jurisprudence to Universal Jurisprudence Through a Shared Understanding of Contract $\sigma\tau\omicron$: African Legal Theory and

Contemporary Problems. Critical Essays (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 93

Burg, Elliot Law and Development. A review of the Literature and a Critique of “Scholars of Self- Estrangement”, 25 American Journal of Comparative Law 1977, 492

Burgin, Victor Geometry and Abjection σ : Psychoanalysis and Cultural Theory. Thresholds (James Donald, ed.), St. Martin’s Press, New York, 1986, 11

Carbonnier, Jean Le code civil σ : Les Lieux de la memoire (Pierre Nora, ed.), La Nation, II, Gallimard, Paris, 1986, 308

Cardozo, Benjamin N. Law and Literature, 14 Yale Law Journal 1925, 699

Champion, Ernest The Story of a Man and His People. Chinua Achebe’s Things Fall Apart, 8 Negro American Literature Forum 1974, 272

Chandrashekar, B. K. Panchayati Raj Law in Karnataka: Janata Initiative in Decentralisation, 19 Economic and Political Weekly 1984, 683

Chanock, Martin Neo-Traditionalism and Customary Law in Malawi, 16 African Law Studies 1978, 80

Chiba, Masaji Other Faces of Legal Pluralism in the Contemporary World, 11 Ratio Juris 1998, 228

Chowdhury, Kankan Kumar Court Information Systems in West Bengal. An Evaluative Study σ : Proceedings of International Seminar on Application of Communication and Information Technology in Library (Anirban De, Tanushyam Bhattacharjee, Debranjana Sarkar, eds.), Allied Publishers, New Delhi, 2014, 40

Christensen, James Boyd The Role of Proverbs in Fante Culture, 28 Africa 1958, 232

Cohn, Bernard S. Anthropological Notes on Disputes and Law in India, 67 American Anthropologist 1965, 82

Cohn, Bernard S. Some Notes on Law and Change in North India, 8 Economic Development and Cultural Change 1959, 79

Coing, Helmut The Sources and Characteristics of the *ius commune*, 19 The Comparative and International Law Journal of Southern Africa 1986, 483

Conac, Gérard La modernization des droits en Afrique: du droit de l’ État à l’ État de droit σ : Un passeur entre les mondes: le Livre des Anthropologues du Droit disciples

et amis du Recteur Michel Alliot (Étienne Le Roy, Jacqueline Le Roy, eds.), Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, 281

Constans, Louis Le droit positif comme désordre (Paradoxe sur la valeur instrumentale de la technique juridique) στο: Études Offertes à Jean-Marie Auby, Dalloz, Paris, 1992, 35

Conway, Daniel W. Tumbling Dice: Gilles Deleuze and the Economy of Repetition στο: Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer (Keith Ansell Pearson, ed.), Routledge, London, New York, 1997, 73

Cornell, Drucilla The Thinker of the Future-Introduction to The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice, 6 German Law Journal 2005, 125

Cornell, Drucilla/Muvangua, Nyoko Introduction στο: Ubuntu and the Law: African Ideals and Post-Apartheid Jurisprudence (Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, eds.), Fordham University Press, New York, 2012, 1

Cornell, Drucilla/van Marle, Karin Exploring Ubuntu: Tentative Reflections στο: Ubuntu and the Law: African Ideals and Post-Apartheid Jurisprudence (Drucilla Cornell, Nyoko Muvangua, eds.), Fordham University Press, New York, 2012, 344

Cornevin, Robert Questions nationales et frontières coloniales, 68 Revue française d'histoire d' Outre-Mer 1981, 251

Coskun, Deniz Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929), 17 Law and Critique 2006, 1

Cotran, Eugene/Allott, Tony Pioneer of the Study of African Law: A Personal Memoir, 31 Journal of African Law 1987, 15

Cotterrell, Roger A Legal Concept of Community, 12 Canadian Journal of Law and Society 1997, 75

Cover, Robert Nomos and Narrative, 97 Harvard Law Review 1983, 4

Critchley, Simon Prolegomena to any post-Deconstructive Subject στο: Deconstructive Subjectivities (Simon Critchley, Peter Dews, eds.), State University of New York Press, New York, 1996, 13

Croce, Mariano Does Legal Institutionalism rule out Legal Pluralism? Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order, 7 Utrecht Law Review 2011, 42

Crowder, Michael Indirect Rule: French and British Style, 34 *Journal of the International African Institute* 1964, 197

Crowe, Jonathan Self and Other in Ethics and Law: A Comment on Manderson, 33 *Australian Journal of Legal Philosophy* 2008, 145

d' Arboussier, Gabriel L' Evolution de la Législation dans Les pays Africains d' Expression Française et à Madagascar στο: *African Law. Adaptation and Development* (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 165

Daniels, William Cornelius Ekow The Interaction of English Law with Customary Law in West Africa, 13 *The International and Comparative Law Quarterly* 1964, 574

Danta, Bijay The Race for New Mythologies: Travelling Identities in Postnational Discourses στο: *Identities. Local and Global* (Kailash Baral, Prafulla Kar, eds.), Pencraft International, New Delhi, 2003, 98

Das, Biplab Anjana Patel στο: *People of India. Gujarat. Anthropological Survey of India*, Μέρος III. Τόμος XXII (K.S. Singh, R.B. Lal, P.B.S.V. Padmanabham, Gopal Krishan, Md. Azeez Mohidden, eds.), Popular Prakashan, Mumbai, 2002, 1099

Datye, S. N. Panchayati Raj in Maharashtra State στο: *Dynamics of New Panchayati Raj System in India* (Ganapathy Palanithurai, ed.), τόμος II, Concept Publishing Company, New Delhi, 2002, 1

David, René A Civil Code for Ethiopia: Considerations on the Codification of the Civil Law in African Countries, 37 *Tulane Law Review* 1963, 187

David, René Les sources du code civil éthiopien, 14 *Revue Internationale de droit Comparé* 1962, 497

Davies, Margaret Pluralism and Legal Philosophy, 57 *Northern Ireland Legal Quarterly* 2006, 577

Davies, Margaret The ethos of pluralism, 27 *Sydney Law Review* 2005, 87

Davis, Donald R. A Historical overview of Hindu Law στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 15

Davis, Donald R. A Realist View of Hindu Law, 19 *Ratio Juris* 2006, 287

Davis, Donald R. Before Virtue: Halakhah, Dharmaśāstra, and What Law can Create, 71 *Law and Contemporary Problems* 2008, 99

Davis, Donald R. Hinduism as a Legal Tradition, 75 *Journal of the American Academy of Religion* 2007, 241

Davis, Donald R. Law στο: Studying Hinduism. Key Concepts and Methods (Sushil Mittal, Gene Thursby, eds.), Routledge, New York, London, 2008, 219

Davis, Donald R. Law and “Law Books” in the Hindu tradition, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=924581 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13. 03.2020), 1

Davis, Richard H. Temples, deities and the law στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 195

de Béchillon, Denys L' imaginaire d' un code, 27 *Droits* 1998, 173

de Beistegui, Miguel The Deleuzian reversal of Platonism στο: *The Cambridge Companion to Deleuze* (Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 55

de Garay, Luis What is Law?, 16 *Notre Dame Law* 1941, 261

de Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin Customary Law: A Confusing Fiction στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 111

de Sousa Santos, Boaventura A non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge, 26 *Theory, Culture and Society* 2009, 103

de Sousa Santos, Boaventura Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges, 30 *Review* 2007, 45

de Sousa Santos, Boaventura Epistemologies of the South and the future, 1 *From the European South* 2016, 17

de Sousa Santos, Boaventura Law. A Map of Misreading: Toward a Postmodern conception of Law, 14 *Journal of Law and Society* 1987, 279

de Sousa Santos, Boaventura Public Sphere and Epistemologies of the South, 37 *Africa Development* 2012, 43

de Sousa Santos, Boaventura The Heterogenous State and Legal Pluralism in Mozambique, 40 *Law and Society Review* 2006, 39

de Sousa Santos, Boaventura Toward an Epistemology of Blindness. Why the New Forms of “Ceremonial Adequacy” neither regulate nor emancipate, 4 *European Journal of Social Theory* 2001, 251

Debroy, Bibek/Singh, Aditya Justice Delivery in India. A Snap Shot of Problems and Reforms στο: *Economic Developments in India* (Raj Kapila, Uma Kapila, eds.), Academic Foundation, New Delhi, 2008, 23

Dedek, Helge Stating Boundaries: The Law, Disciplined στο: *Stateless Law. Evolving Boundaries of a Discipline* (Helge Dedek, Shauna Van Praagh, eds.), Routledge, London, New York, 2016, 8

Deleuze, Gilles Klossowski or Bodies-Language (Appendix) στο: *Gilles Deleuze, The Logic of Sense*, Continuum, London, 2010, 321

Deleuze, Gilles Pensée nomade στο: *L’ Île Déserte: Textes et entretiens 1953-1974* (David Lapoujade, ed.), Les Éditions de Minuit, Paris, 2002, 351

Deleuze, Gilles Plato and the Simulacrum (Appendix) στο: *Gilles Deleuze, The Logic of Sense*, Continuum, London, 2010, 291

Deleuze, Gilles/Foucault, Michel Introduction Générale στο: *Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1967, 561

Demleitner, Nora Combating Legal Ethnocentrism: Comparative Law Sets Boundaries, 31 *Arizona State Law Journal* 1999, 737

Denhez, Marc The Role of “Folk Law” as Evidence of Historic Title in International Boundary Claims, 23 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1985, 69

Derrett, John Duncan Martin Statutory Amendments of the Personal Law of Hindus since Indian Independence, 7 *The American Journal of Comparative Law* 1958, 380

Derrett, John Duncan Martin The Administration of Hindu Law by the British, 4 *Comparative Studies in Society and History* 1961, 10

Derrida, Jacques Force of Law: The “Mystical Foundations of Authority”, 11 *Cardozo Law Review* 1990, 920

Deschamps, Hubert La Corne de l' Afrique. Peuples et frontières, 54 Revue française d' études politiques africaines (ou le Mois en Afrique) 1978, 25

Deshpande, Manali S. History of the Indian Caste System and its Impact on India today, California Polytechnic State University, San Luis Obispo, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1043&context=socssp> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.03.2020), 1

Detmold, Michael Australian Law: Federal Movement, 13 Sydney Law Review 1991, 31

Donahue, Charles Comparative Law before the Code Napoleon στο: The Oxford Handbook of Comparative Law (Mathias Reimann, Reinhard Zimmermann, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 3

Donlan, Sean Patrick Remembering: Legal Hybridity and Legal History, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://ssrn.com/abstract=1874088> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.06.2018), 1

Donlan, Sean Patrick Things Being Various: Normativity, Legality, State Legality στο: The Method and Culture of Comparative Law. Essays in Honour of Mark van Hoecke (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2014, 161

Donlan, Sean Patrick/Heirbaut, Dirk "A patchwork of accommodations": Reflections on European Legal Hybridity and jurisdictional complexity, 2014, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2477325 (Ημερομηνία πρόσβασης: 20. 06. 2018), 1

Douglas, William O. Lawyers of the Peace Corps, 48 American Bar Association Journal 1962, 909

Douzinas, Costas/Nead, Lynda Law and Aesthetics στο: Law and the Image. The Authority of Art and the Aesthetics of Law (Costas Douzinas, Lynda Nead, eds.) The University of Chicago Press, Chicago, London, 1999, 1

Driberg, Jack Herbert Primitive Law in Eastern Africa, 1 Journal of the International African Institute 1928, 63

Driberg, Jack Herbert The African Conception of Law, 16 Journal of Comparative Legislation and International Law 1934, 230

du Bois de Gaudusson, Jean Le statut de la justice dans les États d' Afrique francophone, 156 *Afrique contemporaine* 1990, 6

Duncanson, Ian Cultural Studies Encounters Legal Pluralism: Certain Objects of Order, *Law and Culture*, 12 *Canadian Journal of Law and Society* 1997, 115

Dunning, Stephen N. Paradoxes in Interpretation: Kierkegaard and Gadamer στο: *Kierkegaard in Post/Modernity* (Martin J. Matustik, Merold Westphal, eds.), Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1995, 125

Dupret, Baudouin Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-Specification, 1 *European Journal of Legal Studies* 2007, 296

Durai, J. Chinna Notes, 16 *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1934, 140

Durand, Philip P. Customary Oathing and Legal Process in Kenya, 14 *Journal of African Law* 1970, 17

Dushkin, Lelah Scheduled Caste Policy in India: History, Problems, Prospects, 7 *Asian Survey* 1967, 626

Duve, Thomas Entanglements in Legal History. Introductory Remarks στο: *Entanglements in Legal History. Conceptual Approaches* (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014, 3

Duve, Thomas European Legal History-Global Perspectives, Working Paper for the Colloquium “European Normativity-Global Historical Perspective”, Max-Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series No 2013-06, 2013, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2292666 (Ημερομηνία πρόσβασης: 06.05.2019), 1

Duve, Thomas Global Legal History-A Methodological Approach, Max Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series 2016-04, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2781104 (Ημερομηνία πρόσβασης: 01.06.2019), 1

Duve, Thomas Legal Traditions: A Dialogue between Comparative Law and Comparative Legal History, 6 *Comparative Legal History* 2018, 15

Dworkin, Ronald Is Law a System of Rules? στο: Essays in Legal Philosophy (Robert S. Summers, ed.), Blackwell, Oxford, 1968, 25

Dworkin, Ronald Law as Interpretation, 9 Critical Inquiry 1982, 179

Ebeogu, Afam Igbo Sense of Tragedy: A Thematic Feature of the Achebe School, 24 The Literary Half- Yearly 1983, 69

Eberhard, Christoph L' anthropologie du Droit: Un itinéraire entre altérité, complexité et interculturalité, Conférence donnée à l' Université Jules Verne de Picardie, 2002, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberaltcomplinter.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1

Eberhard, Christoph Penser le Pluralisme Juridique de Manière Pluraliste-Défi pour une théorie interculturelle du droit, 2 Cahiers d' anthropologie du droit 2003, 51

Eberhard, Christoph Prérequis épistémologiques pour une approche interculturelle du Droit. Le défi de l' altérité, 46 Droit et cultures 2003, 9

Eberhard, Christoph Towards an Intercultural Legal Theory: the Dialogical Challenge, 10 Social and Legal Studies 2001, 171

Eberhard, Christoph/Gupta, Nidhi Legal Pluralism in India: An Introduction, 31 Indian Socio-Legal Journal 2005, 1, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberhardguptaindia.htm> (Ημερομηνία πρόσβασης: 21.02.2020), 1

Eberhard, Christoph/Ndongo, Aboubakri Sidi Relire Amadou Hampâté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la “pyramide” et du “reseau”, 47 Revue Interdiscipline d' Études Juridiques 2001, 75, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/eberndongo.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.05.2019), 1

Ebo, Chukwuemeka Indigenous Law and Justice: Some Major Concepts and Practices στο: African Law and Legal Theory (Gordon Woodman, Akintunde O. Obilade, eds.), Dartmouth Publishing, Aldershot, 1995, 33

Eckert, Julia From Subjects to Citizens: Legalism from Below and the Homogenisation of the Legal Sphere, 53-54 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2006, 45

Egudu, Romanus N. Anglophone African Poetry and Vernacular Rhetoric: The Example of Okigbo στο: West African Studies in Modern Language Teaching and

Research (Ayo Banjo, Conrad-Benedict Brann, Henri Evans, eds.), Federal Ministry of Education, Lagos, 1981, 301

Eisenstadt, Shmuel Noah African Age Groups: A Comparative Study, 24 *Journal of the International African Institute* 1954, 100

Ekeh, Peter The Impact of Imperialism on Constitutional Thought in Africa στο: Constitutionalism and Society in Africa (Okon Akiba, ed.), Ashgate, Aldershot, Burlington, 2004, 25

Ellmann, Stephen Law and Legitimacy in South Africa, 20 *Law and Social Inquiry* 1995, 407

Embree, Ainslie T. India-A plural society, 56 *The High School Journal* 1972, 45

Eorsi, Gyula Convergence in Civil Law στο: A socialist approach to Comparative Law (Imre Szabo, Zoltan Peteri, eds.), Sijthoff, Leyden, 1977, 45

Ephratt, Michal The functions of Silence, 40 *Journal of Pragmatics* 2008, 1909

Erikson, Lars/Hirvoner, Ari/Minkkinen, Panu/Poyhoner, Juha Introduction: A Polytical Manifesto στο: Polycentricity. The Multiple Scenes of Law (Ari Hirvoner, ed.), Pluto Press, London, 1998, 1

Eze, Emmanuel Chukwudi Introduction: Philosophy and the (Post) Colonial στο: Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 1

Febbrajo, Alberto/Teubner, Gunther Autonomy and Regulation in the autopoietic perspective: An Introduction στο: State, Law and Economy as Autopoietic Systems. Regulation and Autonomy in a new perspective (Gunther Teubner, Alberto Febbrajo, eds.), Giuffrè, Milan, 1992, 3

Feinberg, Harvey M./Solodow, Joseph B. Out of Africa, 43 *Journal of African History* 2002, 255

Feinerman, James V. Introduction to Asian Law Systems στο: Introduction to Foreign Legal Systems (Richard A. Danner, Marie-Louise H. Bernal, eds.), Oceana Publications, New York, London, Rome, 1994, 95

Fisher, Michael H. Indirect Rule in the British Empire: The Foundations of the Residency System in India (1764-1858), 18 *Modern Asian Studies* 1984, 393

Fitzpatrick, Peter Traditionalism and Traditional Law, 28 *Journal of African Law* 1984, 20

Flood, Alison Achebe Rejects Endorsement as “father of modern African Literature”, *The Guardian*, 12 Νοεμβρίου 2009, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://www.theguardian.com/books/2009/nov/12/achebe-rejects-father-modern-african-literature> (Ημερομηνία πρόσβασης 18.06.2019)

Fombad, Charles Manga Internationalization of Constitutional Law and Constitutionalism in Africa, 60 *The American Journal of Comparative Law* 2012, 439

Forsyth, Miranda A typology of relationships between state and non-state justice systems, 56 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2007, 67

Freeman, Harrop A. An Introduction to Hindu Jurisprudence, 8 *The American Journal of Comparative Law* 1959, 29

Frémont, Jacques Legal Pluralism, Customary Law and Human Rights in Francophone African Countries, 40 *Victoria University Wellington Law Review* 2009, 149

Friedman, Lawrence M. On Legal Development, 24 *Rutgers Law Review* 1969, 11

Friesen, Alan R. Okonkwo’s Suicide as an Affirmative Act. Do things really fall apart?, 2 *Postcolonial Text* 2006, 1

Fuller, Christopher J. Hinduism and Scriptural Authority in Modern Indian Law, 30 *Comparative Studies in Society and History* 1988, 225

Furber, Holden Constitution-Making in India, 18 *Far Eastern Survey* 1949, 86

Gadamer, Hans-Georg *Hermeutics and the Ontological Difference στο: The Gadamer’s Reader. A Bouquet of the Later Writings* (Richard Palmer, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 2007, 356

Gadamer, Hans-Georg *Text and Interpretation στο: Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida encounter* (Diane Michelfelder, Richard Palmer, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989, 26

Galanter, Marc Justice in Many Rooms: Courts, Private Ordering and Indigenous Law, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 1

Galanter, Marc Law and Caste in Modern India, 3 *Asian Survey* 1963, 544

Galanter, Marc The Aborted Restoration of “Indigenous” Law in India, 14 Comparative Studies in Society and History 1972, 53

Galanter, Marc The Displacement of Traditional Law in Modern India, 24 Journal of Social Issues 1968, 65

Galanter, Marc The Uses of Law in Indian Studies στο: Law and Society in Modern India (Rajeev Dhavan, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1989, 1

Galanter, Marc Untouchability and the Law, 4 Economic and Political Weekly 1969, 131

Gandhi, Mohandas Karamchand Dr. Ambedkar’s Indictment (1936) στο: Dr. Babasaheb Ambedkar’s Writings and Speeches (Vasant Moon, ed.), τόμος I, Education Department, Government of Maharashtra, Bombay, 1979, 83

Ganshof van der Meersch, Walter Jean Propos sur le texte de la loi et les principes généraux du droit, 4714 Journal des Tribunaux 1970, 557

Gelders, Raf/Balagangadhara, S. N. Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions, 51 History of Religions 2011, 101

Geraghty, Thomas Field Research in Ethiopian Law, 2 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1970, 17

Gerber, David Sculpting the Agenda of Comparative Law: Ernst Rabel and the Façade of Language, 2001, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2295677 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.09.2018), 190

Gerber, David System Dynamics: Toward a Language of Comparative Law?, 46 The American Journal of Comparative Law 1998, 719

Gessner, Volkmar Praesumptio Similitudinis?-A Critique of Comparative Law στο: Annual Meeting of the ISA Research Committee on Sociology of Law “Legal Culture: Encounters and Transformations”, Section Meetings, 1995, 41

Ghai, Yash P. Constitutions and the Political Order in East Africa, 21 The International and Comparative Law Quarterly 1972, 403

Gibson, Andrew Serres at the Crossroads στο: Mapping Michel Serres (Niran Abbas, ed.), The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005, 84

Gikandi, Simon Chinua Achebe and the Invention of African Culture, 32 *Research in African Literatures* 2001, 3

Gilmartin, David Rule of Law, Rule of Life: Caste, Democracy, and the Courts in India, 115 *The American Historical Review* 2010, 406

Ginio, Ruth Negotiating Legal Authority in French West Africa. The Colonial Administration and African Assessors, 1903-1918 στο: *Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African employees in the Making of Colonial Africa* (Benjamin N. Lawrence, Emily Lynn Osborn, Richard Roberts, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 2006, 115

Ginther, Konrad Re-Defining International Law from the Point of View of Decolonisation and Development, 26 *Journal of African Law* 1982, 49

Giordano, Christian Legal Pluralism: An adequate instrument for the Recognition of Multiculturalism?, 1 *Islam and Civilisational Renewal* 2009, 168

Gledhill, Alan The Influence of Common Law and Equity on Hindu Law since 1800, 3 *The International and Comparative Law Quarterly* 1954, 576

Glenn, Patrick Against Method? στο: *The Method and Culture of Comparative Law: Essays in Honour of Mark van Hoecke* (Maurice Adams, Dirk Heirbaut, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, Oregon, 2014, 177

Glenn, Patrick La tradition juridique nationale, 55 *Revue Internationale de droit comparé* 2003, 263

Glenn, Patrick Persuasive Authority, 32 *McGill Law Journal* 1987, 261

Glenn, Patrick Vers un droit comparé intégré? 51 *Revue Internationale de droit comparé* 1999, 841

Goodall, Kay West meets Middle East: A study of conflict between legal systems στο: *Praktische Vernunft, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Proceedings of the 15th world congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy* (Waldemar Schreckenberger, Christian Stark, eds.), τόμος III, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1993, 106

Gordon, Robert J. The White Man's Burden στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 367

Grace, Wendy Foucault and Deleuze: Making a difference with Nietzsche, 17 *Foucault Studies* 2014, 99

Grammond, Sébastien La réception des systèmes juridiques autochtones au Canada στο: *Le Multijuridisme: Manifestations, Causes et Conséquences* (Albert Breton, Anne Des Ormeaux, Katharina Pistor, Pierre Salmon, eds.), Éditions Eska, Paris, 2010, 55

Grant, Evadné Human Rights, Cultural Diversity and Customary Law in South Africa, 50 *Journal of African Law* 2006, 2

Graziadei, Michele The Functionalist Heritage στο: *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions* (Pierre Legrand, Roderick Munday, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 100

Green, Leslie C. “Civilized” Law and “Primitive” Peoples στο: *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta* (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 753

Griffiths, Anne Legal Pluralism στο: *An Introduction to Law and Social Theory* (Reza Banakar, Max Travers, eds.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2002, 289

Griffiths, John What is Legal Pluralism?, 24 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986, 1

Grossfeld, Bernhard Comparative Law as a Comprehensive Approach: A European tribute to professor Jack A. Hiller, 2 *Richmond Journal of Global Law and Business* 2000, 1

Grossfeld, Bernhard Language, Writing and Law, 5 *European Review* 1997, 383

Grossfeld, Bernhard/Eberle, Edward Patterns of Order in Comparative Law: Discovering and Decoding Invisible Powers, 38 *Texas International Law Journal* 2003, 291

Grzegorzcyk, Christophe Système juridique et réalité: Discussion de la théorie autopoïétique du droit, 33 *Archives de philosophie du droit* 1989, 12

Guha, Ramachandra Gandhi’s Ambedkar στο: *Indian Political Thought: A Reader* (Aakash Singh, Silika Mohapatra, eds.), Routledge, London, 2010, 33

Gurvitch, Georges Mon itinéraire intellectuel ou l’ exclu de la horde, 1 *L’homme et la société* 1966, 3

Guzzoni, Ute Do we still want to be subjects στο: Deconstructive Subjectivities (Simon Critchley, Peter Dews, eds.), State University of New York Press, New York, 1996, 201

Halpin, Andrew Conceptual Collisions, 2 Jurisprudence 2011, 507

Harder, Hans Banckimchandra Chattopadhyay and Modern Hinduism στο: Modern Hinduism (Torkel Brekke, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 54

Harding, Sandra Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking Epistemological Assumptions στο: Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 45

Harris, Bede Indigenous Law in South Africa-Lessons for Australia?, 5 James Cook University Law Review 1998, 70

Hayden, Robert M. A Note on Caste Panchayats and Government Courts in India: Different Kinds of Stages for Different Kinds of Performances, 22 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1984, 43

Hayden, Robert M. Excommunication as Everyday Event and Ultimate Sanction: The Nature of Suspension from an Indian caste, 42 The Journal of Asian Studies 1983, 291

Hayden, Robert M. Turn-Taking, Overlap, and the Task at Hand: Ordering Speaking Turns in Legal Settings, 14 American Ethnologist 1987, 251

Headley, Zoe Adjudicating Social Death: Caste Exclusion, Civil Rights and the Colonial High Courts, 17 South Asia Mutidisciplinary Academic Journal 2018, 1

Heehs, Peter Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography, 42 History and Theory 2003, 169

Heinze, Eric Selecting the Memory, Controlling the Myth: The Propaganda of Legal Foundations in Early Modern Drama, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2715696 (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.11.2018), 1

Herbst, Jeffrey The Creation and Maintenance of National Boundaries in Africa, 43 International Organization 1989, 673

Heron, George A. Introduction στο: Okot p' Bitek, Song of Lawino and Song of Ocol, Heinemann, Oxford, 1984, 1

Hirvoner, Ari After the Law στο: Polycentricity. The Multiple Scenes of Law (Ari Hirvoner, ed.), Pluto Press, London, 1998, 192

Hobsbaum, Eric Inventing Traditions στο: The Invention of Tradition (Eric Hobsbaum, Terence Ranger, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 1

Hoff, Karla/Kshetramade, Mayuresh/Fehr, Ernst Caste and Punishment: The Legacy of Caste Culture in Norm Enforcement, 121 The Economic Journal 2011, 449

Hoffman, Piotr Death, time, history: Division II of Being and Time στο: The Cambridge Companion to Heidegger (Charles Guignon, ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 195

Holden, Livia Official Policies for (Un)official Customs: The Hegemonic Treatment of Hindu Divorce Customs by Dominant Legal Discourses, 49 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 2004, 47

Holleman, Johan F. Disparities and Uncertainties in African Law and Judicial Authority: A Rhodesian Case Study, 17 African Law Studies 1979, 1

Holleman, John F. Trouble-Cases and Trouble-Less cases in the Study of Customary Law and Legal Reform στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 601

Husa, Jaakko Comparative Law, Legal Linguistics and Methodology of Legal Doctrine στο: Methodologies of Legal Research. Which Kind of Method for what kind of discipline? (Mark Van Hoecke, ed.), Hart Publishing, Oxford, Portland, 2011, 209

Husa, Jaakko Hindu Law-Stateless Law?, 62 Scandinavian Studies in Law 2017, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2926357 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.03.2020), 1

Hyland, Richard Comparative Law στο: A Comparison to Philosophy of Law and Legal Theory (Dennis Patterson, ed.), Blackwell, Oxford, 1996, 184

Inden, Ronald Orientalist Constructions of India, 20 Modern Asian Studies 1986, 401

Irele, Abiola Contemporary Thought in French Speaking Africa στο: African Philosophy: Selected Readings (Albert G. Mosley, ed.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1995, 264

Irele, Abiola Ezeulu as World Historical Figure στο: *The Responsible Critic: Essays on African Literature in Honor of Professor Benn Obumsele* (Ididore Diala, ed.), Africa World Press, New Jersey, 2006, 97

Iroegbu, Pantaleon Beginning, purpose and end of life στο: *Kpim of morality: Ethics, General, Special, Professional* (Pantaleon Iroegbu, Anthony Echekwube, eds.), Heinemann Educational Books, Ibadan, 2005, 440

Issalys, Pierre *La loi dans le droit: tradition, critique et transformation*, 33 *Les Cahiers de droit* 1992, 665

Iyengar, P. T. Srinivas *The Myth of the Arian Invasion of India*, 60 *Journal of the Royal Society of Arts* 1912, 841

Iyer, Lakshmi *Direct Versus Indirect Colonial Rule in India: Long-Term Consequences*, 92 *The Review of Economics and Statistics* 2010, 693

Jackson, Arthur M. T. *Note on the History of the Caste System*, 3 *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1907, 509

Jackson, Paul *Decentralised Power and Traditional Authorities: How Power determines Access to Justice in Sierre Leone*, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 205

Jackson, Robert H./Rosberg, Carl G. *Why Africa's Weak States Persist: the empirical and the juridical in statehood*, 35 *World Politics* 1982, 1

Jackson, Sherman A. *Legal Pluralism between Islam and the Nation State: Romantic Medievalism or Pragmatic Modernity?*, 30 *Fordham International Law Journal* 2006, 158

Janda, Richard *Toward Cosmopolitan Law*, 50 *McGill Law Journal* 2005, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://www.mcgill.ca/centre-crepeau/files/centre-crepeau/Janda_cosmopolitan.pdf (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.11.2018), 967

Jenkins, Laura Dudley *Contemporary Caste discrimination and affirmative action στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 215

Johnson, Richard L. *From Childhood to Satyagrahi στο: Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi* (Richard L. Johnson ed.), Lexington Books, Lanham, Oxford, 2006, 3

Joireman, Sandra Fullerton Inherited Legal Systems and Effective Rule of Law: Africa and the Colonial Legacy, 39 *The Journal of Modern African Studies* 2001, 571

Joshi, Ravi Prakash India's Approach to Tribal Self-Government. Panchayati Raj (Local Governance) in Bhil Communities: Case study of Gram Sabhas in Scheduled Areas (Indigenous Communities) of Rajasthan (INDIA) under the Panchayats Act, 1996, 16 *Fourth World Journal* 2017, 47

Kapteijns, Lidwien Ethiopia and the Horn of Africa στο: *The History of Islam in Africa* (Nehemia Levtzion, Randall L. Pouwels, eds.), Ohio University Press, Athens, 2000, 227

Khare, Ravindra S. Indigenous Culture and Lawyer's Law in India, 14 *Comparative Studies in Society and History* 1972, 71

Khatar, Shahla/Zarrinjooee, Bahman Hybridity in Culture and Identity: Chinua Achebe's No Longer at Ease, 5 *Journal of Novel Applied Sciences* 2016, 224

Killingley, Dermot Hinduism στο: *Major World Religions. From their origins to the present* (Lloyd V. J. Ridgeon, ed.), Routledge, London, New York, 2003, 8

King, Richard Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion στο: *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* (Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hegde, eds.), Routledge, London, 2009, 95

King, Richard Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism", 46 *Numen* 1999, 146

Kirkby, Coel Henry Maine and the Re-Constitution of the British Empire, 75 *The Modern Law Review* 2012, 655

Kishwar, Madhu Codified Hindu Law: Myth and Reality, 29 *Economic and Political Weekly* 1994, 2145

Kiwanuka, Matthias Semakula Colonial Policies and Administrations in Africa: The Myths of the Contrasts, 3 *African Historical Studies* 1970, 295

Kleinhans, Martha-Marie/Macdonald, Roderick What is Critical Legal Pluralism, 12 *Canadian Journal of Law and Society* 1997, 25

Korang, Daniel Ascertainment of Customary Law: A quest of law or fact or both?, 28 *Journal of Law, Policy and Globalization* 2015, 93

Koubi, Geneviève Des-ordre/s juridique/s στο: *Désordre(s)* (Jacques Chevallier, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 201

Krell, David Farrell Spiriting Heidegger στο: *Of Derrida, Heidegger and Spirit* (David Wood, ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1993, 11

Krishnan, Jayanth K. Legitimacy of Courts and the dilemma of their proliferation: the significance of judicial power in India στο: *Asian Courts in Context* (Jiunn-Rong Yeh, Wen-Chen Chang, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 269

Krygier, Martin Law as Tradition, 5 *Law and Philosophy* 1986, 237

Kumar, Ajay Khap Panchayats: A Socio-Historical Overview, 47 *Economic and Political Weekly* 2012, 59

Kuper, Hilda/Kuper, Leo Introduction στο: *African Law: Adaptation and Development* (Hilda Kuper, Leo Kuper, eds.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1965, 3

Kushner, Gilbert An African Revitalization Movement: Mau Mau, 60 *Anthropos* 1965, 763

Kyed, Helene Maria The Politics of Legal Pluralism: State Policies on Legal Pluralism and their Local Dynamics in Mozambique, 59 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2009, 87

Lariviere, Richard W. Justices and Panditas: Some Ironies in Contemporary Readings of the Hindu Legal Past, 48 *The Journal of Asian Studies* 1989, 757

Laskar, Manzoor Elahi Lok Adalat System in India, 2012, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2420454 (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1

Le Roy, Étienne Pourquoi, en Afrique, “le droit” refuse-t-il toujours le pluralisme que le communautarisme induit?, 40 *Anthropologie et Sociétés* 2016, 25

Le Roy, Étienne Rodolfo Sacco-Anthropologie Juridique, Apport a une macro-histoire du droit, 61 *Revue Internationale de droit Comparé* 2009, 237

Le Roy, Étienne Un droit hors la loi? Irrégularités et illégalités foncières dans quelques situations urbaines d’ Afrique noire, 66 *Les Annales de la Recherche Urbaine* 1995, 12

Legrand, Pierre Antivonbar, 1 *Journal of Comparative Law* 2006, 13

Legrand, Pierre Bad u...?, 29 *Cardozo Law Review* 2008, 2153

Legrand, Pierre Comparative Law στο: Encyclopedia of Law and Society (David S. Clark, ed.), τόμος I, Sage Publications, Los Angeles, 2007, 220

Legrand, Pierre “Comparative Legal Studies and Commitment to Theory”. Review of Peter de Cruz, Modern Approach to Comparative Law, 58 The Modern Law Review 1995, 262

Legrand, Pierre Comparative Legal Studies and the Matter of Authenticity, 1 Journal of Comparative Law 2006, 365

Legrand, Pierre European Legal Systems are not Converging, 45 The International and Comparative Law Quarterly 1996, 52

Legrand, Pierre Foreign Law: Understanding Understanding, 6 Journal of Comparative Law 2011, 67

Legrand, Pierre Foreign Law in the Third Space, 1 Juridicum 2012, 32

Legrand, Pierre Negative Comparative Law, 10 Journal of Comparative Law 2016, 405

Legrand, Pierre On the Singularity of Law, 47 Harvard International Law Journal 2006, 517

Legrand, Pierre Paradoxically Derrida: For a Comparative Legal Studies, 27 Cardozo Law Review 2005 631

Legrand, Pierre Questions à Rodolfo Sacco, 47 Revue Internationale de droit compare 1995, 943

Legrand, Pierre The Same and the Different στο: Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions (Pierre Legrand, Roderick Munday, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 240

Leman, Peter African Oral Law and the Critique of Colonial Modernity in the Trial of Jomo Kenyatta, 23 Law and Literature 2011, 26

Leman, Peter Singing the Law: Okot p’ Bitek’s Legal Imagination and the Poetics of Traditional Justice, 40 Research in African Literatures 2009, 109

Lenta, Patrick The Tikoloshe and the Reasonable Man: Transgressing South African Legal Fictions, 16 Law and Literature 2004, 353

Leopold, Joan British Applications of the Aryan Theory of Race to India, 1850-1870, 89 *The English Historical Review* 1974, 578

Lewin, Julius The Recognition of Native Law and Custom in British Africa, 20 *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1938, 16

Lewis, Ioan M. Africa South of the Sahara στο: The Legacy of Islam (Joseph Schacht, Clifford Edmund Bosworth, eds.), Oxford University Press, Oxford, 1974, 105

Lewis, Martin Deming One Hundred Million Frenchmen: The “Assimilation” Theory in French Colonial Policy, 4 *Comparative Studies in Society and History* 1962, 129

Lipner, Julius J. The Classical Hindu View on Abortion and the Moral Status of the Unborn στο: Hindu Ethics. Purity, Abortion and Euthanasia (Harold G. Coward, Julius J. Lipner, Katherine K. Young, eds.), State University of New York Press, Albany, 1989, 41

Lipton, Charles J. Review of “Ideas and Procedures in African Customary Law”, 16-17 *Africa Report* 1971, 32

Lloyd, Peter C. The Political Structure of African Kingdoms: An Explanatory Model στο: Political Systems and the Distribution of Power (Michael Banton, ed.), Tavistock Publications, London, 1965, 63

LoPucki, Lynn Legal Culture, Legal Strategy and the Law in Lawyer’s Heads, 90 *Northwestern University Law Review* 1996, 1498

Lubin, Timothy Hinduism and Law στο: Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements (Will Sweetman, Aditya Malik, eds.), Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, 2016, 41

Lubin, Timothy Indic Conceptions of Authority στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 137

Lubin, Timothy Writing and the Recognition of Customary Law in Premodern India and Java, 135 *Journal of the American Oriental Society* 2015, 225

Lubin, Timothy/Davis, Donald R./Krishnan, Jayanth K. Introduction στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 1

Lubkemann, Stephen/Isser, Deborah/Chapman, Peter Neither State nor Custom-Just Naked Power: The Consequences of Ideals-Oriented Rule of Law Policy-Making in Liberia, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 71

Ludden, David Orientalist Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge στο: *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Carol A. Breckenridge, Peter van der Veer, eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, 250

Luhmann, Niklas The Autopoiesis of Social Systems στο: *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-steering systems* (Felix Geyer, Johannes van der Zouwen, eds.), Sage Publications, London, 1986, 172

Luhmann, Niklas The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History, 15 *Journal of Law and Society* 1988, 153

Lund, Christian/Hesseling, Gerti Traditional Chiefs and Modern Land Tenure Law in Niger στο: *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape* (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999, 135

M' Baye, Kéba L' expérience sénégalaise de la réforme du droit, 22 *Revue Internationale de droit comparé* 1970, 35

M' Baye, Kéba The African Conception of Law στο: *International Encyclopedia of Comparative Law. Τόμος II: The Legal Systems of the World: Their Comparison and Unification: Chapter I: The Different Conceptions of the Law* (René David, Geoffrey Sawer, Imre Szabó, Hassan Afchar, John Duncan Martin Derrett, Krishnamurthy Iyer, Yoshiyuki Noda, Keba M' Baye, eds.), J.C.B. Mohr, Tübingen & Mouton, The Hague, 1975, 138

Macdonald, Bruce F. Chinua Achebe and the Structure of Colonial Tragedy, 21 *The Literary Half- Yearly* 1980, 50

Macdonald, Roderick Law Reform for Dummies, 51 *Osgoode Hall Law Journal* 2014, 859

Macdonald, Roderick Let our Future not Be behind us: The Legal Profession in Changing Times, 64 *Saskatchewan Law Review* 2001, 1

Macdonald, Roderick Metaphors of Multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism, 15 *Arizona Journal of International and Comparative Law* 1998, 69

Macdonald, Roderick Unitary Law Reform, Pluralistic Law Re-substance: Illuminating Legal Change, 67 Louisiana Law Review 2007, 1114

Macdonald, Roderick/MacLean, Jason No Toilets in Park, 50 McGill Law Journal 2005, 721

Macdonald, Roderick/McMorrow, Thomas Wedding a Critical Legal Pluralism to the Laws of Close Personal Adult Relationships, 1 European Journal of Legal Studies 2007, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2529150 (Ημερομηνία πρόσβασης: 19.11.2018), 1

MacFarquhar, Roderick India the Imprint of Empire στο: India: A Mosaic (Robert B. Silvers, Barbara Epstein, eds.), The New York Review of Books, New York, 2000, 149

Mack, Michael Spinoza's Non-Humanist Humanism στο: Spinoza beyond Philosophy (Beth Lord, ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, 28

Madsen, Stig Toft Clan, Kinship, and Panchayat Justice among the Jats of Western Uttar Pradesh, 86 Anthropos 1991, 351

Magnant, Jean-Pierre Les normes foncières traditionnelles en Afrique noire στο: La terre, l'eau et le droit en Afrique, à Madagascar et à l'Île Maurice (Gérard Conac, Françoise Conac, Mireille Tavernier, eds.), Bruylant, Bruxelles, 1998, 57

Mahlmann, Matthias Heidegger's Political Philosophy and the theory of the liberal state, 14 Law and Critique 2003, 229

Majumdar, Manabi Democracy in Praxis: Two Non-Left Gram Panchayats in West Bengal, 44 Economic and Political Weekly 2009, 82

Malinowski, Bronislaw Introduction στο: Herbert Hogbin, Law and Order in Polynesia, Harcourt Brace, New York, 1934, xvii

Mamdani, Mahmood Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism, 43 Comparative Studies in Society and History 2001, 651

Manderson, Desmond Apocryphal Jurisprudence, 26 Australian Journal of Legal Philosophy 2001, 27

Manderson, Desmond Beyond The Provincial: Space, Aesthetics, and Modernist Legal Theory, 20 Melbourne University Law Review 1996, 1048

Manderson, Desmond The Law of the Image and the Image of the Law: Colonial Representations of the Rule of Law, 57 *New York Law School Law Review* 2012-2013, 153

Manderson, Desmond Two Turns of the Screw: The Hart-Fuller debate, 2009, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1515333 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.05.2018), 1

Manderson, Desmond/Caudill, David Modes of Law: Music and Legal Theory-An Interdisciplinary Workshop Introduction, 20 *Cardozo Law Review* 1999, 1325

Mann, Gregory What was the “Indigénat”? The “Empire of Law” in French West Africa, 50 *The Journal of African History* 2009, 331

Maquet, Jacques J. P. Droit coutumier traditionnel et colonial en Afrique centrale. Bibliographie commentée, 35 *Journal de la Société des Africanistes* 1965, 411

Master, Meher K. Personal Laws of Religious Communities in India, 11 *Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies* 1986, 266

Matala-Tala, Léonard L’ ineffectivité du droit positif en Afrique subsaharienne, 31 *Civitas Europa* 2013, 239

Mattei, Ugo An Opportunity Not to be Missed: The Future of Comparative Law in the United States, 46 *American Journal of Comparative Law* 1998, 709

May, Todd Difference and Unity in the Thought of Gilles Deleuze στο: Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy (Constantin V. Boundas, Dorothea Olkowski, eds.), Routledge Press, New York, 1994, 33

May, Todd Gilles Deleuze and The Politics of Time, 28 *Man and World* 1996, 293

Maynard, H. J. Influence of the Indian king upon the growth of caste, 6 *Punjab Historical Society* 1917, 88

Mbambi, Vincent Kangulumba Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification: les cas des pays d’ Afrique francophone subsaharienne, 46 *Les Cahiers de droit* 2005, 315

McClish, Mark Titles of Law: vyavahārapada στο: The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmasāstra (Patrick Olivelle, Donald R. Davis, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2018, 299

McCrea, Lawrence Hindu jurisprudence and scriptural hermeneutics στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 123

McCrudden, Christopher What does it mean to compare, and what should it mean? στο: *Comparing Comparative Law* (Samantha Besson, Lukas Heckendorn Urscheler, Samuel Jube, eds.), Schulthess Editions, Geneva, Zurich, 2017, 61

Meagher, Robert F./Smith, David N. Ethiopia: Land Reform στο: *Law and the Development Practitioner, Final Report for International Development on Contract*, 1974, 37

Mehrotra, Ajay Law and the “Other”: Karl N. Llewellyn, Cultural Anthropology and the legacy of the Cheyenne way, 26 *Law and Social Inquiry* 2001, 741

Melissaris, Emmanouel The More the Merrier, 13 *Sociological and Legal Studies* 2004, 57

Melissaris, Emmanuel Perspective, Critique and Pluralism in Legal Theory, 57 *Northern Ireland Legal Quarterly* 2006, 597

Melone, Stanislas Les juridictions mixtes de droit écrit et de droit coutumier dans les pays en voie de développement. Du bon usage du pluralisme judiciaire en Afrique: l’exemple du Cameroun, 38 *Revue Internationale de droit comparé* 1986, 327

Mencher, Joan P. The Caste System Upside Down, or The Not-So-Mysterious East, 15 *Current Anthropology* 1974, 469

Mendelsohn, Oliver The Transformation of Authority in Rural India, 27 *Modern Asian Studies* 1993, 805

Mengisteab, Kidane Reconciling Africa’s Fragmented Institutions of Governance: Is Somaliland Charting a New Path? στο: “Faith, Citizenship, Democracy and Peace in the Horn of Africa”. A Report of the 7th Annual Conference on the Horn of Africa (Sthlm Policy Group, ed.), Media-Tryck, Lund, 2009, 179

Menkiti, Ifeanyi A. Person and Community in African Traditional Court στο: *African Philosophy. An Introduction* (Richard A. Wright, ed.), University Press of America, New York, 1984, 171

Menski, Werner Beyond Europe στο: *Comparative Law. A handbook* (Esin Orucu, David Nelken, eds.), Hart Publishing, Portland, 2007, 189

Menski, Werner From Dharma to Law and Back? Postmodern Hindu law in a Global World, 20 Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics 2004, 1

Menski, Werner Postmodern Hindu Law, Center for Applied South Asian Studies, 2001, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://core.ac.uk/download/pdf/33413473.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.03.2020), 1

Menski, Werner Review of: Towards the Uniform Civil Code by Vasudha Dhagamwar, 53 Bulletin of the School of Oriental and African Studies 1990, 543

Menski, Werner Sanskrit Law: Excavating Vedic Legal Pluralism, 5 SOAS School of Law Legal Studies Research Paper Series 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://core.ac.uk/download/pdf/46522647.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 21.03.2020), 1

Merle, Isabelle De la “légalisation” de la violence en contexte colonial. Le régime de l’ indigénat en question, 66 Politix 2004, 137

Merle, Isabelle Retour sur le régime de l’ indigénat: Genèse et contradictions des principes répressifs dans l’ empire français, 20 French Politics, Culture and Society 2002, 77

Merry, Sally Engle Legal Pluralism, 22 Law and Society Review 1988, 869

Merryman, John H. Comparative Law and Social Change: On the Origins, Style, Decline and Revival of the Law and Development Movement, 25 American Journal of Comparative Law 1977, 457

Merryman, John H. On the Convergence (and Divergence) of the Civil Law and the Common Law στο: New Perspectives for a Common Law of Europe (Mauro Cappelletti, ed.), Sijthoff, Leyden, 1978, 195

Meschievitz, Catherine S./Galanter, Marc In Search of Nyaya Panchayats: The Politics of a Moribund Institution, 2 The Politics of Informal Justice 1982, 47

Messenger, John C. The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 421

Mezey, Naomi Mapping a Cultural Studies of Law στο: The Handbook of Law and Society (Austin Sarat, Patricia Ewick, eds.), Wiley-Blackwell, Chichester, 2015, 39

Michaels, Ralf Comparative Law by Numbers? Legal Origins Thesis, Doing Business Reports, and the Silence of Traditional Comparative Law, 57 *The American Journal of Comparative Law* 2009, 765

Michaels, Ralf The Functional Method of Comparative Law στο: *The Oxford Handbook of Comparative Law* (Mathias Reimann, Reinhard Zimmermann, eds.), Oxford University Press, Oxford, 2019, 345

Michaels, Ralf The Re-state-ment of Non-State Law: The State, Choice of Law, and the Challenge from Global Legal Pluralism, 51 *The Wayne Law Review* 2005, 1209

Miller, Christopher The postidentitarian predicament in the footnotes of A Thousand Plateaus: nomadology, anthology and authority στο: *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1113

Mingst, Karen A. Judicial Systems of Sub-Saharan Africa: An Analysis of Neglect, 31 *African Studies Review* 1988, 135

Minkkinen, Panu Law, Science and Truth στο: *Polycentricity. The Multiple Scenes of Law* (Ari Hirvoner, ed.), Pluto Press, London, 1998, 13

Moe, Louise Wiuff Hybrid and “Everyday” Political Ordering: Constructing and Contesting Legitimacy in Somaliland, 63 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 141

Mohapatra, Loknath/Tripathy, Rangin Pallav/Nanda, Badri Narayan/Raychoudhury, Satya Prakash An Analysis of the functioning of Lok Adalats in the Eastern Region of India. A Comparative Report, Department of Justice, Ministry of Law and Justice, Government of India, 2019, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://doj.gov.in/sites/default/files/OJA.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.03.2020), 1

Mokgoro, Yvonne Ubuntu and the Law in South Africa, 4 *Buffalo Human Rights Law Review* 1998, 15

Molet, Louis Sources et Tendances du Droit Moderne à Madagascar, 1 *Canadian Journal of African Studies* 1967, 123

Monateri, Pier Giuseppe Critique et différence: Le droit comparé en Italie, 51 *Revue Internationale de droit comparé* 1999, 989

Monateri, Pier Giuseppe Règles et techniques de la définition dans le droit des obligations et des contrats en France et en Allemagne: la synecdoque française, 1 *Revue Internationale de droit comparé* 1984, 7

Moog, Robert Conflict and Compromise: The Politics of Lok Adalats in Varanasi District, 25 *Law and Society Review* 1991, 545

Moog, Robert The Study of Law and India's Society: The Galanter Factor, 71 *Law and Contemporary Problems* 2008, 129

Mooney, Edward F. Repetition: Getting the world back στο: *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Alastair Hannay, Gordon D. Marino, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 282

Moore, Erin P. Gender, power and legal pluralism: Rajasthan, India, 20 *American Ethnologist* 1993, 522

Moore, Sally Falk Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999, 7 *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2001, 95

Moore, Sally Falk Treating Law as Knowledge: telling colonial officers what to say to Africans about running "their own" native courts, 26 *Law and Society Review* 1992, 11

Moréteau, Olivier (entretien-interrogé par Didier Lamèthe) Une vision bigarée des droits et des mots, 53 *Lettre du Centre français de droit comparé* 2008, 1

Morrison, Alexander "Applied Orientalism" in British India and Tsarist Turkestan, 51 *Comparative Studies in Society and History* 2009, 619

Morrison, Jago Tradition and Modern in Chinua Achebe's African Trilogy, 49 *Research in African Literatures* 2018, 14

Moustaira, Elina Cultural Objects and Identity. Because what I am is what I was στον: Τμητικό Τόμο Φιλίππου Δωρή, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2015, 871, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3154444 (Ημερομηνία πρόσβασης: 30.11.2018), 1

Moustaira, Elina Explicit-Implicit Legal Pluralism στον: Τόμο στην μνήμη του Αθ. Παπαχρίστου, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2019, 1159, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3196067 (Ημερομηνία πρόσβασης: 14.11.2018), 1

Moustaira, Elina Narratives of laws, narratives of peoples στο: Comparative Law and Anthropology (James A.R. Nafziger, ed.), Edward Elgar Publishing, Cheltenham, Northampton, 2017, 304

Μουσταῖρα, Ελίνα Συγκριτικό Δίκαιο-Συγκριτική Αισθητική στο: Τιμητικός Τόμος Μιχ. Π. Σταθόπουλου, τόμος II, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, Κομοτηνή, 2010, 1673

Moustaira, Elina The Art Work As a Text Through Which to Explore Legal Ideas (Το έργο τέχνης ως κείμενο προς εξερεύνηση νομικών ιδεών), Κοινοδίκιον, 2002, 195, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3197226 (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.11.2018), 1

Moustaira, Elina Who Needs Comparative Law?! What a question!, *Comparazione e Diritto Civile*, 2017, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3149502 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.10.2018), 1

Moyrand, Alain Réflexions sur l' introduction de l' État de droit en Afrique noire francophone, 43 *Revue Internationale de droit comparé* 1991, 853

Muecke, Stephen The discourse of nomadology: phylums in flux στο: Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1164

Muir-Watt, Horatia La fonction subversive du droit comparé, 52 *Revue Internationale de Droit Comparé* 2000, 503

Mukherjee, Arun P. B. R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy, 40 *New Literary History* 2009, 345

Mukherjee, Asok Kumar The Nyaya Panchayat in West Bengal, 25 *The Indian Journal of Political Science* 1964, 357

Mupepi, Mambo Governor Developing Democratic Paradigms to Effectively Manage Business, Government and Civil Society: The African Spring στο: Handbook of Research on Sub-National Governance and Development (Eris Schoburgh, Roberta Ryan, eds.), Igi Global, Hershey, 2017, 432

Mutua, Makau wa Conflicting Conceptions of Human Rights: Rethinking the Post-Colonial State, 89 *American Society of International Law Proceedings* 1995, 487

Mutua, Makau wa Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry, 16 Michigan Journal of International Law 1995, 1113

Mwayila, Tshiyembe L' État multinational ou l' État multiethnique: nouvel acteur de la coopération internationale, 66 Politique Africaine 1997, 140

Nader, Laura/Grande, Elisabetta Current Illusions and Delusions about Conflict Management-In Africa and Elsewhere, 27 Law and Social Inquiry 2002, 573

Nadkarni, M. V. Is Caste System Intrinsic to Hinduism? Demolishing a Myth, 38 Economic and Political Weekly 2003, 4783

Nandy, Ashis Too painful for Words?, The Sunday Times of India Review, 20 Ιουλίου 1997, 1

Narain, Jagat Constitutional Changes in India: An Inquiry into the Working of the Constitution, 17 The International and Comparative Law Quarterly 1968, 878

Narula, Smita Law and Hindu nationalist movements στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 234

Ndulo, Muna African Customary Law, Customs and Women's Rights, 18 Indiana Journal of Global Legal Studies 2011, 87

Ndulo, Muna Ascertainment of Customary Law: Problems and Perspectives with Special Reference to Zambia στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 339

Nehamas, Alexander Foreword, στο: Alain Renaut, The Era of the individual. A Contribution to a history of Subjectivity, Princeton University Press, Princeton, 1997, vii

Nketia, Joseph Hanson Kwabena Folklore of Ghana, 1 The Ghanaian 1958, 21

Nkrumah, Kwame Ghana. Law in Africa (Speech at the opening of the Accra Conference on Legal Education and of the Ghana Law School, 4th January 1962), 6 Journal of African Law 1962, 103

Nnolim, Charles E. Technique and Meaning in Achebe's Arrow of God στο: Remembering a Legend: Chinua Achebe (Ernest N. Emenyonu, Charles E. Nnolim, eds.), African Heritage Press, New York, Lagos, London, 2014, 97

Noda, Yoshiuki The Far Eastern Conception of Law, 2 *International Encyclopedia of Comparative Law* 1971, 120

Nussbaum, Martha Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love, 98 *Ethics* 1988, 225

Nwachukwu, Evelyn Psychoanalytic Theory and the Contending Personalities and Forces in Achebe's *Arrow of God*, 3 *IDOSR Journal of Humanities and Social Sciences* 2018, 86

Nwachukwu-Agbada, Justus Obii Joseph The Proverb in the Igbo Milieu, 89 *Anthropos* 1994, 194

O' Hanlon, Rosalind Cultures of Rule, Communities of Resistance: Gender, Discourse and Tradition in Recent South Asian Historiographies, 25 *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* 1989, 94

Oba, Abdulmumini A. Islamic Law as Customary Law: The Changing Perspective in Nigeria, 51 *The International and Comparative Law Quarterly* 2002, 817

Oba, Abdulmumini A. Lawyers, Legal Education and the Shari' ah Courts in Nigeria, 49 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 113

Odunsi, Babafemi Crime Detection and the Psychic Witness in America: An Allegory for Re-appraising Indigenous African Criminology *στο: African Legal Theory and Contemporary Problems*, *Critical Essays* (Oche Onazi, ed.), Springer, Dordrecht, 2014, 265

Ogungbesan, Kolawole Politics and the African Writer, 17 *African Studies Review* 1794, 43

Ojaide, Tanure African Literature and Its Context: Teaching Teachers of Chinua Achebe's "Things Fall Apart", 25 *Women's Studies Quarterly* 1997, 169

Ojaide, Tanure Modern African Literature and Cultural Identity, 35 *African Studies Review* 1992, 43

Ojaide, Tanure Poetic Viewpoint: Okot p' Bitek and his Personae, 27 *Callaloo* 1986, 371

Okpala, Jude Chudi Igbo Metaphysics in Chinua Achebe's *Things Fall Apart*, 25 *Callaloo* 2002, 559

Okumu, Charles The Form of Okot p' Bitek's Poetry: Literary Borrowing from Acoli Oral Traditions, 23 *Research in African Literatures* 1992, 53

Olcott, Mason The Caste System of India, 9 *American Sociological Review* 1944, 648

Olivelle, Patrick *Dharmaśāstra: a textual history στο: Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 28

Olivelle, Patrick *Explorations in the Early History of Dharmaśāstra στο: Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE* (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 2006, 169

Olivelle, Patrick Introduction στο: *Dharmasūtras. The Law Codes of Ancient India* (Patrick Olivelle, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1999, xxi

Olivelle, Patrick The Semantic History of Dharma in the Middle and Late Vedic Periods, 32 *Journal of Indian Philosophy* 2004, 491

Opoku, Kwame Traditional Law under French Colonial Rule, 7 *Verfassung und Recht in Übersee. Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 1974, 139

Oraegbunam, Ikenga K. E. The Principles and Practice of Justice in Traditional Igbo Jurisprudence, 6 *Ogirisi Journal* 2009, 53

Orucu, Esin Diverse cultures and official laws: multiculturalism and Euroscepticism?, 6 *Utrecht Law Review* 2010, 75

Osaghae, Eghosa Ethnicity, the State and Constitutionalism in Africa: Preliminary Observations στο: *Constitutionalism and Society in Africa* (Okon Akiba, ed.), Ashgate, Aldershot, Burlington, 2004, 95

Osaghae, Eghosa Fragile States, 17 *Development in Practice* 2007, 691

Osler, Douglas The Myth of European Legal History, 16 *Rechtshistorisches journal* 1997, 393

Ost, François/van de Kerchove, Michel De la pyramide au réseau? Vers un nouveau mode de production du droit?, 44 *Revue Interdisciplinaire d' Études Juridiques* 2000, 1

p' Chong, Lubwa A Biographical Sketch στο: *Okot p' Bitek, Artist, the Ruler*, Heinemann, Nairobi, 1986, 1

Pandey, Gyanendra In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today, 37 *Representations* (Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories) 1992, 27

Panikkar, Raimon What is Comparative Philosophy Comparing? στο: *Interpreting Across Boundaries* (Gerald James Larson, Eliot Deutsche, eds.), Princeton University Press, Princeton, 1988, 116

Pantham, Thomas Against Untouchability: The Discourses of Gandhi and Ambedkar στο: *Humiliation: Claims and Context* (Gopal Guru, ed.), Oxford University Press, New Delhi, 2009, 179

Pappu, S. S. Rama Rao Hindu Ethics στο: *Contemporary Hinduism. Ritual, Culture and Practice* (Robin Rinehart, ed.), Abc-Clio, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2004, 155

Parashar, Archana Religious Personal laws as non-state laws: implications for gender justice, 45 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 5

Pardini, Jean-Jacques Préface στο: Pascal Richard, *Le jeu de la Différence, "Réflexions sur l' épistémologie du droit comparé"*, Collection Dikè, Les Presses de l' Université Laval, Quebec, 2007, 11

Parry, Benita Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism στο: *Edward Said: A Critical Reader* (Michael Sprinker, ed.), Blackwell, Oxford, 1992, 19

Πάτιος, Γεώργιος Η προσέγγιση του Heidegger στο πρόβλημα της Ιστορίας, 3 *δια-ΛΟΓΟΣ* 2013, 159

Pearson, Keith Ansell Deleuze Outside/Outside Deleuze. On the Difference Engineer στο: *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer* (Keith Ansell Pearson, ed.), Routledge, London, New York, 1997, 1

Person, Yves L' Afrique Noire et ses frontières, 80 *Revue française d' études politiques africaines* 1972, 18

Person, Yves L' État-Nation et l' Afrique, 68 *Revue française d' histoire d' Outre Mer* 1981, 274

Petersen, Kirsten Holst Working with Chinua Achebe: The African Writers Series' James Currey, Alan Hill, Keith Sambrook in *Conversation with Kirsten Holst Petersen* στο: *Chinua Achebe: A Celebration* (Kirsten Holst Petersen, Anna Rutherford, eds.), Heinemann, Oxford, 1991, 150

Pfersmann, Otto Le droit comparé comme interprétation et comme théorie du droit, 2 Revue Internationale du Droit Comparé 2001, 275

Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas Law, Space, Bodies: The Emergence of Spatial, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1791668 (Ημερομηνία πρόσβασης: 18.06.2018), 1

Pildes, Richard Forms of Formalism, 66 University of Chicago Law Review 1999, 607

Pinter, Harold Art, Truth and Politics, Nobel Lecture, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/pinter-lecture-e.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.01.2019), 1

Plant, Sadie Nomads and Revolutionaries στο: Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers (Gary Genosko, ed.), τόμος III, Routledge, London, New York, 2001, 1097

Poirier, Jean L' Analyse des Espèces juridiques et l' Étude des Droits coutumiers africains στο: Ideas and Procedures in African Customary Law. Studies Presented and Discussed at the Eighth International African Seminar at the Haile Sellassie I University, Addis Ababa, January 1966 (Max Gluckman, ed.), Oxford University Press, Oxford, 1969, 97

Poirier, Johanne Quand le “non-droit” fait la loi: Les accords de coopération et l'hypothèse du pluralisme juridique, 2015, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2695865 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1

Pollock, Sheldon From Discourse of Ritual to Discourse of Power in Sanskrit Culture, 4 Journal of Ritual Studies 1990, 315

Popper, Karl The Paradoxes of Sovereignty (1945) στο: Karl Popper, Selections (David Miller, ed.), Princeton University Press, New Jersey, 1985, 319

Postema, Gerald Implicit Law, 13 Law and Philosophy 1994, 361

Potter, Karl H. Critical Response στο: Karma and Rebirth. Post Classical Developments (Ronald W. Neufeldt, ed.), State University of New York Press, Albany, 1982, 109

Prasad, Leela Text, Tradition, and Imagination: Evoking the Normative in Everyday Hindu Life, 53 *Numen* 2006, 1

Priel, Dan Toward Classical Legal Positivism, Osgoode CLPE Research Paper No 20/2011 (July 15, 2011), διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://ssrn.com/abstract=1886517> (Ημερομηνία πρόσβασης: 20.06.2018) 25

Pur, Kripa Ananth Rivalry or Synergy? Formal and Informal Local Governance in Rural India, 38 *Development and Change* 2007, 401

Rajagopal, Balakrishnan Locating the third world in cultural geography, 15 *Third World Legal Studies* 1998-1999, 1

Raju, K. D. Alternate Dispute Resolution System: A Prudent Mechanism of Speedy Redress in India, 2007, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1080602&rec=1&srcabs=2018914&alg=1&pos=7 (Ημερομηνία πρόσβασης: 12.03.2020), 1

Raju, K. H. Cheluva Dr. B. R. Ambedkar and Making of the Constitution: A Case Study of Indian Federalism, 52 *The Indian Journal of Political Science* 1991, 153

Ramaswamy, M. Constitutional Developments in India 1600-1955, 8 *Stanford Law Review* 1956, 326

Rao, K. L. Seshagiri Practitioners of Hindu Law: Ancient and Modern, 66 *Fordham Law Review* 1998, 1185

Rathore, Aakash Singh M. K. Gandhi and B. R. Ambedkar: Irreconcilable Differences? στο: *Between Ethics and Politics. Gandhi Today* (Eva Pfösti, ed.), Routledge, London, New York, New Delhi, 2014, 147

Ray, Donald I./van Rouveroy van Nieuwaal, E. Adriaan B. The New Relevance of Traditional Authorities in Africa. The Conference-Major Themes-Reflections on Chieftaincy in Africa-Future Directions, 37-38 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1996, 1

Rheinstein, Max Comparative Law and Conflict of Laws in Germany, 2 *University of Chicago Press Law Review* 1935, 232

Rhoads, Diana Akers Culture in Chinua Achebe's *Things Fall Apart*, 36 *African Studies Review* 1993, 61

Roberts, Simon Against Legal Pluralism. Some reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 95

Roberts, Simon Culture juridique africaine: nature de l' ordre juridique en Afrique
στο: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit* (André-Jean Arnaud, ed.), Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1993, 142

Roberts, Simon Introduction: Some Notes on African Customary Law, 28 *Journal of African Law* 1984, 1

Robins, Robert S. India: Judicial Panchayats in Uttar Pradesh, 11 *The American Journal of Comparative Law* 1962, 239

Robinson, Ronald Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration
στο: *Studies in the Theory of Imperialism* (Edward Roger John Owen, Robert Bob Sutcliffe, eds.), Longman, London, 1972, 118

Rocher, Ludo Law Books in an Oral Culture: The Indian Dharmaśāstras, 137 *Proceedings of the American Philosophical Society* 1993, 254

Rocher, Rosane The Creation of Anglo-Hindu Law
στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 78

Rogers, Philip “No Longer at Ease”: Chinua Achebe’s “Heart of Darkness”, 14 *Research in African Literatures* 1983, 165

Ross, Richard J./Stern, Philip J. Reconstructing Early Modern Notions of Legal Pluralism
στο: *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850* (Lauren Benton, Richard J. Ross, eds.), New York University Press, New York, London, 2013, 109

Rowell, Charles H. An Interview with Chinua Achebe, 13 *Callaloo* 1990, 86

Rowlands, John Shaw S. Notes on Native Law and Custom in Kenya: I, 6 *Journal of African Law* 1962, 192

Roy, Ajit Caste and Class: An Interlinked View, 14 *Economic and Political Weekly* 1979, 297

Roy, Alpana Postcolonial Theory and Law: A Critical Introduction, 29 *Adelaide Law Review* 2008, 315

Rudolph, Lloyd I./Rudolph, Susanne Hoerber Barristers and Brahmans in India: Legal Cultures and Social Change, 8 *Comparative Studies in Society and History* 1965, 24

Ruppel, Oliver C./Ruppel-Schlichting, Katharina Legal and Judicial Pluralism in Namibia and Beyond: A Modern Approach to African Legal Architecture?, 64 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2011, 33

Ruru, Jacinta Concluding Comparatively: Discovery in the English Colonies στο: *Discovering Indigenous Land: The Doctrine of Discovery in the English Colonies* (Robert Miller, Jacinta Ruru, Larissa Behrendt, Tracey Lindberg, eds.), Oxford University Press, Oxford, New York, 2010, 247

Ruskola, Teemu Legal Orientalism, 101 *Michigan Law Review* 2002, 179

Saada, Emmanuelle La République des Indigènes στο: *Dictionnaire Critique de la République* (Vincent Duclert, Christophe Prochasson, eds.), Flammarion, Paris, 2002, 364

Saada, Emmanuelle The Empire of Law: Dignity, Prestige, and Domination in the “Colonial Situation”, 20 *French Politics, Culture and Society* 2002, 98

Saber, Ahmed The Conflicts of Cultures in the African Novels of Chinua Achebe, Cheikh Hamidou Kane and Ferdinand Oyono, ETD Collection for AUC Robert W. Woodruff Library Paper 2152, 1976, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://digitalcommons.auctr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3887&context=dissertations> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019), 1

Sacco, Rodolfo Comparer les droits. A propos de l’ ouvrage de Jacques Vanderlinden, 48 *Revue Internationale de droit Comparé* 1996, 659

Sacco, Rodolfo L’ enseignement du droit comparé et l’ enseignement comparatif du droit στο: *Rapports nationaux italiens au XVIe Congrès International du droit comparé*, Giuffrè, Milan, 2002, 61

Sacco, Rodolfo Language and Law, 5 *Yearbook of Legal Hermeneutics* 2000, 113

Sacco, Rodolfo Legal Formants: A dynamic Approach to Comparative Law (Installment I of II), 39 *The American Journal of Comparative Law* 1991, 1

Sacco, Rodolfo Legal Formants: A dynamic approach to Comparative Law (Installment II of II), 39 *The American Journal of Comparative Law* 1991, 343

Sacco, Rodolfo Το άφωτο δίκαιο, 6 *Ελληνική Δικαιοσύνη* 2016, 1601

Sacco, Rodolfo Traduction Juridique: traduction d' un texte intraduisible?, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://eulegalculture.di.unito.it/files/TradJurSaccoWord.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 02.10.2018), 1

Sachs, Jeffrey Adam "Native Courts" and the Limits of the Law in Colonial Sudan: Ambiguity as Strategy, 38 *Law and Social Inquiry* 2013, 973

Sack, Peter Introduction στο: *Law and Anthropology* (Peter Sack, Jonathan Aleck, eds.), Dartmouth, Aldershot, Hong Kong, Singapore, Sydney, 1992, xiii

Salman, Salman M. A. Lay Tribunals in the Sudan: An Historical and Socio-Legal Analysis, 21 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1983, 61

Samatar, Sofia Charting the Constellation: Past and Present in Things Fall Apart, 42 *Research in African Literatures* 2011, 60

Sand, Peter H. Current Trends in African Legal Geography: The Interfusion of Legal Systems, 5 *African Legal Studies* 1971, 1

Sanders, Anton J. G. M. How customary is African customary Law?, 20 *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 1987, 405

Sarma, D. S. The Nature and History of Hinduism στο: *The Religion of the Hindus* (Kenneth W. Moran, ed.), Ronald Press, New York, 1953, 3

Sarma, Krishna S. Okonkwo and His Chi στο: *Indian Response to African Writing* (Adapa Ramakrishna Rao, C.R. Visweswara Rao, eds.), Prestige Books, New Delhi, 1993, 67

Sartre, Jean-Paul Orphée noire στο: *Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française* (Léopold Sédar Senghor, ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1969, ix

Savarese, Éric L' histoire officielle comme discours de légitimation. Le cas de l' histoire coloniale, 11 *Politix* 1998, 93

Sbriccoli, Tommaso Legal pluralism in discourse: justice, politics and marginality in rural Rajasthan, India, 45 *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2013, 143

Schapera, Isaac The Sources of Law in Tswana Tribal Courts: Legislation and Precedent, 1 *Journal of African Law* 1957, 150

Schauer, Frederick Positivism before Hart, 24 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2011, 455

Schauer, Frederick The Legality of Evil or the Evil of Legality, 47 *Tulsa Law Review* 2011, 121

Schiavello, Aldo Rule of Recognition, Convention and Obligation: What Shapiro Can Still Learn from Hart's Mistakes στο: *The Planning Theory of Law: A Critical Reading* (Damiano Canale, Giovanni Tuzet, eds.), Springer, Dordrecht, 2013, 65

Schiller, A. Arthur Customary Land Tenure among the Highland Peoples of Northern Ethiopia: A Bibliographical Essay, 1 *African Law Studies* 1969, 1

Schmid, Ulrike Legal Pluralism as a Source of Conflict in Multi-Ethnic Societies. The Case of Ghana, 46 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2001, 1

Schmidhauser, John The European Origins of Legal Imperialism and its Legacy in Legal Education in Former Colonial Regions, 18 *International Political Science Review* 1997, 337

Sedler, Robert Allen Law Reporting in Anglophonic Africa: Some Observations, 18 *The American Journal of Comparative Law* 1970, 831

Seidman, Robert B. Law and Development: A General Model, 6 *Law and Society Review* 1972, 311

Seidman, Robert B. Law and Economic Development in Independent, English-Speaking Sub-Saharan Africa στο: *Africa and Law: Developing Legal Systems in African Commonwealth Nations* (Thomas W. Hutchinson, ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1968, 33

Sen, Amartya Tagore and His India στο: *India. A Mosaic* (Robert B. Silvers, Barbara Epstein, eds.), New York Review of Books, New York, 2000, 53

Senghor, Léopold Sédar The Spirit of Civilization, or the Laws of African Negro Culture, 8-10 *Présence Africaine* 1956, 51

Sevareid, Peter The Work of Rural Primary Courts in Ghana and Kenya, 13 *African Law Studies* 1976, 145

Sezgin, Yuksel Theorizing Formal Pluralism: Quantification of Legal Pluralism for Spatio-Temporal Analysis, 50 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2004, 101

Shackelford, Scott J. In the Name of Efficiency: The Role of Permanent Lok Adalats in the Indian Justice System and Power Infrastructure, Manoj Kumar Sinha, Global Governance, Development and Human Rights, 2008, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1395957 (Ημερομηνία πρόσβασης: 08.04.2020), 1

Sharma, Kanhaya L. Is there today caste system or there is only one caste in India?, 178 Polish Sociological Review 2012, 245

Shmidt, Nancy Nigerian Fiction and the African Oral Tradition στο: New African Literature and the Arts (Joseph Okpaki, ed.), τόμος II, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1970, 25

Simpson, Alfred William Brian The Common Law and Legal Theory στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος I, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 119

Singh, Hoshiar Constitutional Base for Panchayati Raj in India: The 73rd Amendment Act, 34 Asian Survey 1994, 818

Skalnik, Peter On the Inadequacy of the Concept of the “Traditional State”. Illustrated with Ethnographic Material on Nanun, Ghana, 25&26 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1987, 301

Skinner, Quentin Meaning and Understanding in the History of Ideas, 8 History and Theory 1969, 3

Smith, Brian K. Exorcising the Transcendent: Strategies for defining Hinduism and Religion, 27 History of Religions 1987, 32

Snyder, Francis Colonialism and Legal Form: the creation of customary law in Senegal, 19 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1981, 49

Snyder, Francis Customary Law and the Economy, 28 Journal of African Law 1984, 34

Snyder, Francis Rethinking African Customary Law, 51 The Modern Law Review 1988, 252

Spear, Thomas Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa, 44 The Journal of African History 2003, 3

Srikantan, Geetanjali Towards New Conceptual Approaches in Legal History: Rethinking “Hindu Law” through Weber’s Sociology of Religion στο: Entanglements

in *Legal History: Conceptual Approaches* (Thomas Duve, ed.), τόμος I, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2014, 101

Srinivas, M. N. *The Social System of a Mysore Village* στο: *Village India: Studies in the Little Community* (McKim Marriott, ed.), The University of Chicago Press, Chicago, 1955, 1

Sturman, Rachel *Marriage and Family in Colonial Hindu Law* στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 89

Suret-Canale, Jean *Guinea under the Colonial System*, 30 *Présence Africaine* 1975, 21

Swanepoel, Natalie *Small Change: Cowries, Coins and the Currency Transition in the Northern Territories of Colonial Ghana* στο: *Materializing Colonial Encounters: Archaeology of African Experience* (François G. Richard, ed.), Springer, New York, Heidelberg, Dordrecht, London, 2015, 41

Taiwo, Olufemi *Colonialism and Its Aftermath: The Crisis of Knowledge Production*, 16 *Callaloo* 1993, 891

Tamanaha, Brian *A non-essentialist version of legal pluralism*, 27 *Journal of Law and Society* 2000, 296

Tamanaha, Brian *A vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from «Living law»*, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No 10-10-05, 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1689669 (Ημερομηνία πρόσβασης: 03.01.2019), 1

Tamanaha, Brian *An Analytical Map of Social Scientific Approaches to the Concept of Law*, 15 *Oxford Journal of Legal Studies* 1995, 501

Tamanaha, Brian *Law*, St. John's Legal Studies Research Paper No. 08-0095, 2008, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1082436 (Ημερομηνία πρόσβασης 21.01.2019), 1

Tamanaha, Brian *Legal Positivism*, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No 14-10-02, 2014, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2516508 (Ημερομηνία πρόσβασης: 03.01.2019), 1

Tamanaha, Brian The Folly of the “Social Scientific” Concept of Legal Pluralism, 20 *Journal of Law and Society* 1993, 192

Tamanaha, Brian The Rule of Law and Legal Pluralism in Development, Washington University in St. Louis Legal Studies Research Paper No. 11-07-01, 2011, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1886572 (Ημερομηνία πρόσβασης: 27.08.2019), 1

Tamanaha, Brian Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global, 30 *Sydney Law Review* 2008, 375

Taylor, Archer The Wisdom of Many and the Wit of One στο: *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb* (Wolfgang Mieder, Alan Dundes, eds.), The University of Wisconsin Press, Madison, 1994, 3

Tetteh, E. Kofi Law Reporting in Anglophone Africa, 20 *The International and Comparative Law Quarterly* 1971, 87

Teubner, Gunther “And God Laughed”: Indeterminacy, Self-Reference, and Paradox in Law, 7 *Stanford Literature Review* 1990, 15

Teubner, Gunther How the law thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law, 23 *Law and Society Review* 1989, 727

Teubner, Gunther Introduction to Autopoietic Law στο: *Autopoietic Law: A new approach to Law and Society* (Gunther Teubner, ed.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988, 1

Teubner, Gunther The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism, 13 *Cardozo Law Review* 1992, 1443

Thompson, Cliff F. The Sources of Law in the New Nations of Africa: A Case Study from the Republic of the Sudan στο: *Africa and Law: Developing Legal Systems in African Commonwealth Nations* (Thomas W. Hutchinson, ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1968, 133

Thomson, Kenneth Κοινωνικός Πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα στο: *Η νεωτερικότητα σήμερα* (Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, eds.), εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2003, 335

Thresiamma, V. G. Making of the Indian Constitution and Debate on the Issue of Tribal Development, 72 *The Indian Journal of Political Science* 2011, 179

Thunis, Xavier Droit et Poésie: des mots pour le dire στο: Lettres et lois. Le droit au miroir de la littérature (François Ost, Laurent van Eynde, Philippe Gérard, Michel van de Kerchove, eds.), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2001, 363

Tomlins, Christopher/Comaroff, John “Law As...”: Theory and Practice in Legal History, 1 UC Irvine Law Review 2011, 1039

Trautmann, Thomas R. Does India Have History? Does History Have India?, 54 Comparative Studies in Society and History 2012, 174

Trubek, David Toward a Social Theory of Law: An Essay on the Study of Law and Development, 82 Yale Law Journal 1972, 1

Trubek, David/Galanter, Marc Scholars in Self-Estrangement: Some Reflections on the Crisis in Law and Development Studies in the United States, 4 Wisconsin Law Review 1974, 1062

Tshiyembé, Mwayila L' État multinational ou l' État multiethnique: nouvel acteur de la coopération internationale, 66 Politique Africaine 1997, 140

Twining, William Comparative Law and Legal Theory: The Country and Western Tradition στο: Comparative Law in Global Perspective (Ian Edge, ed.), Transnational Publishers, New York, 2000, 21

Twining, William Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective, 20 Duke Journal of Comparative and International Law 2010, 473

Ubah, Chinedu N. Islamic Legal System and the Westernization Process in the Nigerian Emirates, 20 Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 1982, 69

Ukwu, Dele Chinwe/Ikebudu, Anthony I. Igbo People (Nigeria) and their Beliefs or Views about Suicide, Long Beach City College, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://africanwomenculture.blogspot.com/2013/02/igbo-people-nigeria-their-beliefs-or.html> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.07.2019)

Ulin, David L. Remembering Chinua Achebe, a Writer who connected us to the world, Los Angeles Times, 22 Μαρτίου 2013

Unsworth, E. G. The Conflict of Laws in Africa στο: Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta (Alison Dundes Renteln, Alan Dundes, eds.), τόμος II, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, 795

Vajpeyi, Ananya Śūdradharmā and legal treatments of caste στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 154

van Binsbergen, Wim Chiefs and the State in Independent Zambia. Exploring the
Zambian National Press, 25-26 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1987,
139

van den Bergh, G.C.J.J. The Concept of Folk Law in Historical Context: A brief
outline στο: *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, (Alison
Dundes Renteln, Alan Dundes, eds), τόμος I, The University of Wisconsin Press,
Madison, 1995, 5

van der Veer, Peter The Foreign Hand. Orientalist Discourse in Sociology and
Communalism στο: *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Carol A.
Breckenridge, Peter van der Veer, eds.), University of Pennsylvania Press,
Philadelphia, 1993, 23

van Kessel, Ineke/Oomen, Barbara “One Chief, one vote”: The revival of traditional
authorities in post-Apartheid South Africa στο: *African Chieftaincy in a New Socio-
Political Landscape* (E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.),
Lit Verlag, Munster, Hamburg, London, 1999, 155

van Rouveroy van Nieuwaal, E. Adriaan B. Chieftaincy in Africa: Three Facets of a
hybrid role, στο: *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape* (E. Adriaan
B. van Rouveroy van Nieuwaal, Rijk van Dijk, eds.), Lit Verlag, Munster, Hamburg,
London, 1999, 21

van Rouveroy van Nieuwaal, E. Adriaan B. States and Chiefs. Are Chiefs Mere
Puppets ?, 37-38 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1996, 39

Vanderlinden, Jacques L’ Utopie Pluraliste. Solution de demain au problème de
certaines minorités? στο: *Minorités et Organisation de l’ État* (Nicolas Levrat, ed.),
Bruylant, Bruxelles, 1998, 665

Vanderlinden, Jacques Le pluralisme juridique, Essai de synthèse στο: *Le pluralisme
juridique* (John Gilissen, ed.), Éditions de l’ Université de Bruxelles, Bruxelles, 1972,
19

Vanderlinden, Jacques Les droits africains entre positivisme et pluralisme, 46
Bulletin des séances de l’Académie royale des sciences d’ outre-mer 2000, 279-292,
διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση:
<http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/vanderli3.pdf> (Ημερομηνία
πρόσβασης: 10.05.2019), 1

Vanderlinden, Jacques Production Pluraliste du droit et reconstruction de l' État africain, 199 *Afrique Contemporaine* 2001, 86-92, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/articles/vanderli2.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.05.2019), 1

Vanderlinden, Jacques Rendre la production du droit aux peuples, 62 *Politique africaine* 1996, 83-94, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/062083.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.05.2019), 83

Vanderlinden, Jacques Return to Legal Pluralism. Twenty Years Later, 28 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1989, 149

Vanderlinden, Jacques Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique, 53 *Revue de la recherche juridique-Droit prospectif* 1993, 573

Vanderlinden, Jacques Villes africaines et pluralisme juridique, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 245

Vatter, Miguel Machiavelli, Historical Repetition, and French Philosophies of Difference στο: *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Stephen H. Daniel, ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005, 3

Verma, Vidhu Colonialism and Liberation: Ambedkar's Quest for Distributive Justice, 34 *Economic and Political Weekly* 1999, 2804

Vincentnathan, Lynn/Vincenathan, S. George Social disorganization in a modernizing Dalit community, 45 *The Social Science Journal* 2008, 565

Vincentnathan, Lynn/Vincentnathan, S. George Village Courts and the Police: Cooperation and Conflict in Modernizing India, 8 *Police Practice and Research: An International Journal* 2007, 445

Vincentnathan, S. George The Social Construction of Order and Disorder. In *Two South Indian Communities*, 32 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1992, 65

Viswanathan, Gauri Religious Conversion and the Politics of Dissent στο: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity* (Peter van der Veer, ed.), Routledge, London, New York, 1996, 89

von Benda-Beckmann, Franz Some Comments on the Problems of Comparing the Relationship between traditional and state systems of administration of justice in Africa and Indonesia, 19 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1981, 165

von Benda-Beckmann, Franz Who's Afraid of Legal Pluralism?, 47 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2002, 37

von Benda-Beckmann, Franz/von Benda-Beckmann, Keebet The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders, 53-54 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2006, 1

von Caemmerer, Ernst/Zweigert, Konrad Évolution et état actuel de la méthode du droit comparé en Allemagne στο: *Livre du Centenaire de la société de législation comparée*, 1969, 267

von Rospatt, Alexander The Transformation of Monastic Ordination (pravrajyā) into a rite of passage in Newar Buddhism στο: *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia* (Jörg Gengnagel, Ute Hüsken, Srilata Raman, eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005, 199

von Stietencron, Heinrich Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term στο: *Hinduism Reconsidered* (Günther-Dietz Sontheimer, Hermann Kulke, eds.), Manohar Publications, New Delhi, 1991, 11

von Trotha, Trutz Administrative Chieftainship: historical and sociological perspectives of the development of modern chieftainship στο: *Proceedings of the Conference on the Contribution of Traditional Authority to Development, Human Rights and Environmental Protection: Strategies for Africa* (Kwame Arhin, Donald I. Ray, E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal, eds.), African Studies Centre, Leiden, 1995, 454

Vouros, Dimitri Hegel "Totality" and "Abstract Universality" in the Philosophy of Theodor Adorno, 21 *Parrhesia* 2014, 174

Voyce, Malcolm The Vinaya and the Dharmaśāstra: Monastic Law and Legal Pluralism in Ancient India, Macquarie Law Working Paper No 2008-9, 56 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 2008, διαθέσιμο και στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1107544 (Ημερομηνία πρόσβασης: 10.03.2020), 1

Wall, James A./Arunachalam, Vairam/Callister, Ronda R. Third-Party Dispute Resolution in India and the United States, 38 *Journal of Applied Social Psychology* 2008, 3075

Wanda, Boyce P. Customary Family Law in Malawi: Adherence to Tradition and Adaptability to Change, 27 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1988, 117

Ward, Ian The Limits of Comparativism: Lessons from UK-EC Integration, 2 Maastricht Journal of European Comparative Law 1995, 23

Weisberh, Richard H. Wigmore's "Legal Novels" Revisited: New Resources for the Expansive Lawyer, 71 Northwestern Law Review 1976, 17

Welensky, Roy The United Nations and Colonialism in Africa, 354 The Annals of the American Academy of Political and Social Science 1964, 145

West, Robin Literature, Culture, and Law at Duke University στο: Teaching Law and Literature (Austin Sarat, Catherine O. Frank, Matthew Daniel Anderson, eds.), Modern Language Association, New York, 2011, 98

White, Charles Matthew Newton African Customary Law: The Problem of Concept and Definition, 9 Journal of African Law 1965, 86

White, Charles Matthew Newton The Changing Scope of Urban Native Courts in Northern Rhodesia, 8 Journal of African Law 1964, 29

White, James Boyd The Cultural Background of the "Legal Imagination", 2010, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1535599 (Ημερομηνία πρόσβασης: 19.01.2019), 1

Whitehead, Alfred North The Concept of Nature στο: Alfred North Whitehead. An Anthology (F.S.C. Northrop, Masson W.Gross, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1953, 197

Wiener, Alexander L. Law and Economic Development, 40 University of Detroit Law Journal 1962, 510

Wigmore, John Henry A List of Legal Novels, 2 Illinois Law Review 1907, 574

Wigmore, John Henry A List of One Hundred Legal Novels, 17 Illinois Law Review 1922, 26

Williams, Glanville International Law and the Controversy Concerning the word "Law", 22 British Year Book of International Law 1945, 146

Williams, James Difference and Repetition στο: The Cambridge Companion to Deleuze (Daniel W. Smith, Henry Somers- Hall, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 33

Williams, Rina Verma Hindu Law as personal law: state and identity in the Hindu Code Bills debates, 1952-1956 στο: *Hinduism and Law. An Introduction* (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 105

Winters, Marjorie An Objective Approach to Achebe's Style, 12 *Research in African Literatures* 1981, 55

Wiredu, Kwasi Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A Plea for a Non- Party Polity στο: *Postcolonial African Philosophy. A critical Reader* (Emmanuel Chukwudi Eze, ed.), Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 1997, 303

Wiredu, Kwasi Society and Democracy in Africa στο: *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics* (Teodros Kiros, ed.), Routledge, London, New York, 2001, 171

Wojkowska, Ewa Doing justice: How Informal Justice Systems Can Contribute, United Nations Development Programme, Oslo Governance Centre, 2006, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: <http://siteresources.worldbank.org/INTLAWJUSTINST/Resources/EwaWojkowska.pdf> (Ημερομηνία πρόσβασης: 28.08.2019), 5

Woodburne, Angus Stewart Can India's Caste System Survive in Modern Life?, 2 *The Journal of Religion* 1922, 525

Woodman, Gordon Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism, 42 *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1998, 21

Woodman, Gordon Legal Pluralism and the Search for Justice, 40 *Journal of African Law* 1996, 152

Woodman, Gordon Some Realism about Customary Law-The West African Experience, 1 *Wisconsin Law Review* 1969, 128

Woodman, Gordon The Idea of Legal Pluralism στο: *Legal Pluralism in the Arab World* (Baudoin Dupret, Maurits Berger, Laila al- Zwaini, eds.), Kluwer Law International, The Hague, 1999, 3

Woodman, Gordon Unification or Continuing Pluralism in family law in Anglophone Africa: Past Experience, Present Realities, Future Possibilities, 4 *Lesotho Law Journal* 1988, 33

Yadudu, Auwalu Hamsxu Colonialism and the Transformation of the Substance and Form of Islamic Law in the Northern States of Nigeria, 9 Journal of Law and Religion 1991, 17

Yankah, Kwesi Proverb Rhetoric and African Judicial Processes: The Untold Story, 99 The Journal of American Folklore 1986, 280

Yankah, Kwesi Proverbs: The Aesthetics of Traditional Communication, 20 Research in African Literatures 1989, 325

Yelle, Robert A. Hindu Law as performance: ritual and poetic elements in Dharmaśāstra στο: Hinduism and Law. An Introduction (Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jayanth K. Krishnan, eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 183

Yilmaz, Ihsan Dynamic Legal Pluralism and the Reconstruction of Unofficial Muslim Laws in England, Turkey, and Pakistan, 1999, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3173987 (Ημερομηνία πρόσβασης: 13.11.2018), 1

Yilmaz, Ihsan Law, Politics and Society in the Post-Modern Condition, 2005, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική διεύθυνση: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2218395 (Ημερομηνία πρόσβασης: 26.01.2018), 1

Yoshino, Kenji The City and the Poet στο: Nussbaum and Law (Robin West, ed.), Routledge, London, New York, 2015, 441

Zongwe, Dunia P. Equality has no mother but sisters: The Preference for comparative law over international law in the equality jurisprudence in Namibia στο: International Law and Domestic Human Rights Litigation in Africa (Magnus Killander, ed.), Pretoria University Press, Pretoria 2010, 123