

ΟΙ ΚΥΝΗΓΟΙ-ΣΥΛΛΕΚΤΕΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΩΝ¹

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ



Όταν, λίγο μετά τα μέσα του 20ού αιώνα, οι ανθρωπολόγοι άρχισαν να δείχνουν συστηματικό ενδιαφέρον για τους σύγχρονους κυνηγούς-συλλέκτες, το ποσοστό των κατοίκων του πλανήτη, που με οποιοδήποτε κριτήριο ανήκε στην κατηγορία αυτή, ήταν ήδη ελάχιστο.² Παρά το γεγονός αυτό ή εξαιτίας του, για τουλάχιστον είκοσι χρόνια, οι κυνηγετικές-συλλεκτικές σπουδές επικεντρώθηκαν σε ζητήματα που δεν αφορούσαν μόνο το παρελθόν της ανθρωπότητας, αλλά επίσης το παρόν και τις αβέβαιες μελλοντικές της προοπτικές. Σύμφωνα με τις εθνογραφικές επιτόπιες έρευνες, οι κυνηγοί-συλλέκτες εξασφάλιζαν σχετικά εύκολα τα προς το ζην και ζούσαν αρμονικά μεταξύ τους· οι ανισότητες και οι συγκρούσεις που χαρακτήριζαν το «σύγχρονο κόσμο» ήταν άγνωστες στις μικρές κοινωνίες τους. Οι ανακαλύψεις αυτές συνέβαλαν στην αμφισβήτηση της άποψης ότι οι άνθρωποι είναι φύσει ιδιοτελείς και ανταγωνιστικοί, αλλά και της εκτίμησης ότι η τεχνολογική πρόοδος και η οικονομική ανάπτυξη αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις της ευημερίας. Ωστόσο, στο πλαίσιο της ιδιαίτερα σκληρής «διαμάχης Καλαχάρι» που ξεκίνησε στο τέλος της δεκαετίας του 1980, οι ειδυλλιακές αυτές αναπαραστάσεις βρέθηκαν στο στόχαστρο μιας «αναθεωρητικής» κριτικής, σύμφωνα με την οποία οι σύγχρονοι κυνηγοί-

Η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη διδάσκει κοινωνική ανθρωπολογία στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του ΑΠΘ.

συλλέκτες δεν ήταν οι τελευταίοι ευγενείς άγριοι, αλλά τα θύματα των ανισοτήτων του παγκόσμιου οικονομικού συστήματος.

Αναμφίβολα, η εποχή που η έννοια «κυνηγοί-συλλέκτες» βρισκόταν στο επίκεντρο του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος έχει παρέλθει. Τι νόημα μπορεί να έχει, λοιπόν, σήμερα μια «επιστροφή» σ' αυτήν; Ας σημειώσω καταρχήν ότι δεν θα τολμούσα να επιχειρήσω μια τέτοια αναφορά, αν δεν είχε προηγηθεί η έκδοση του συλλογικού τόμου *Κοινωνίες μοιράσματος: Οι σύγχρονοι απλοί τροφοσυλλέκτες*, τον οποίο επιμελήθηκε ο Θανάσης Κουραβέλος και στον οποίο περιλαμβάνονται ορισμένα πολύ σημαντικά κείμενα της σχετικής βιβλιογραφίας.³ Διαβάζοντάς τα ξανά, συνειδητοποίησα ότι οι «κυνηγοί-συλλέκτες» είναι ένα ιδιαίτερα σημαντικό κεφάλαιο της πρόσφατης ιστορίας της ανθρωπολογικής σκέψης, αλλά και προνομιακό πρίσμα για την αναστοχαστική μελέτη της παραδοχής, στην οποία η ανθρωπολογική έρευνα για μη-τροφοπαραγωγικές κοινωνίες θεμελιώθηκε και την οποία ενίσχυσε· δηλαδή, της παραδοχής ότι η ανάδυση του πολιτισμού συνιστά μια «έξοδο» από τη φυσική κατάσταση, την οποία υποτίθεται ότι ο άνθρωπος μοιραζόταν με τα ζώα. Το γεγονός ότι, τριάντα περίπου χρόνια από τότε που άρχισε να αμφισβητείται, η διάκριση ανάμεσα στη φύση από τη μια, καθώς και τον πολιτισμό και την κοινωνία από την άλλη εξακολουθεί να αποτελεί αντικείμενο κριτικής δείχνει ότι η απεμπλοκή από αυτήν δεν είναι εύκολη υπόθεση. Τα ζητήματα με τα οποία συνδέθηκε η μελέτη των κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών δεν ανήκουν μόνο στο παρελθόν της ανθρωπολογίας.

Ας διευκρινίσω, εδώ, ότι η ανθρωπολογία, στην ιστορία της οποίας εγγράφεται η μελέτη των κοινωνιών αυτών, δεν είναι μόνο η πολιτισμική / κοινωνική, αλλά επίσης η αρχαιολογία και η φυσική ή βιολογική ανθρωπολογία. Αρκετές από τις πολιτισμικές / κοινωνικές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στις οποίες θα αναφερθώ μάλιστα, είναι προϊόντα διεπιστημονικών συνεργασιών. Δυστυχώς, δεν έχω τη δυνατότητα να επεκταθώ στο ζήτημα αυτό, αλλά πιστεύω ότι το κατεξοχήν πεδίο στο οποίο θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει τα ίχνη των πολύπλοκων σχέσεων ανάμεσα στις επιμέρους αυτές ανθρωπολογικές ειδικότητες είναι εκείνο των κυνηγετικών-συλλεκτικών σπουδών.

Ωστόσο, το ερώτημα που αφορά το νόημα μιας αναφοράς στην ανθρωπολογική προβληματική για τους κυνηγούς-συλλέκτες σήμερα επιδέχεται και μια άλλη απάντηση. Μετωνυμία της «πρωτόγονης κοινωνίας», η έννοια «κυνηγοί-συλλέκτες» παραπέμπει εμβληματικά σε πρότυπα που ενέπνευσαν και εξακολουθούν να εμπνέουν μαρξιστικούς και ρουσβικούς αντίλογους στον καπιταλισμό.⁴ Θα υποστηρίξω, λοιπόν, ότι μια αναφορά στη σχετική βιβλιογραφία είναι λαμπρή αφορμή για την επανεξέταση της άποψης ότι το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η ανθρωπολογική

γνώση για τους κυνηγούς-συλλέκτες έγκειται στη βοήθεια που μπορεί να μας προσφέρει για να φανταστούμε ένα καλύτερο κόσμο.

Ο Άνθρωπος / Άνδρας Κυνηγός

Το πρώτο και ιδιαίτερα σημαντικό επεισόδιο στην ιστορία των ανθρωπολογικών σπουδών για τους κυνηγούς-συλλέκτες ήταν το διεθνές συνέδριο με θέμα «Ο Άνθρωπος / Άνδρας Κυνηγός» («Man the Hunter») που έγινε στο Σικάγο το 1966. Σύμφωνα με τον υπότιτλο του τόμου των πρακτικών που επιμελήθηκαν οι διοργανωτές του συνεδρίου Richard Lee και Irvin DeVore, επρόκειτο για «[την] πρώτη επισταμένη επισκόπηση ενός ιδιαίτερου, κρίσιμου σταδίου της ανθρώπινης εξέλιξης –του κάποτε οικουμενικού κυνηγετικού τρόπου ζωής του ανθρώπου». Όντως, οι εβδομήντα πέντε συνέδριοι θεωρούσαν ότι οι μη τροφοπαραγωγικές κοινωνίες αντιπροσώπευαν την πρωταρχική «ανθρώπινη κατάσταση».⁵ Σύμφωνα με το πνεύμα της εποχής, μάλιστα, θεωρούσαν επίσης ότι οι ειδικότητες, τις οποίες οι ίδιοι εκπροσωπούσαν, δηλαδή η φυσική ανθρωπολογία, η πολιτισμική / κοινωνική ανθρωπολογία και η αρχαιολογία, αντιστοιχούσαν σε επιμέρους συνιστώσες της κατάστασης αυτής. Στη Βόρεια Αμερική, άλλωστε, η συμπερίληψη των παραπάνω ειδικοτήτων, καθώς και της γλωσσολογίας, στον ευρύτερο κλάδο της ανθρωπολογίας θεμελιωνόταν στην αντίληψη ότι το ολιστικό εγχείρημα της μελέτης του ανθρώπου αποτελούσε μετωνυμία της ίδιας της ολότητας στην οποία συνίστατο το αντικείμενο της μελέτης αυτής.⁶

Στα μέσα της δεκαετίας του 1960, η αρχαιολογική και η παλαιο-ανθρωπολογική έρευνα, καθώς και η μελέτη της βιολογικής συγκρότησης και της κοινωνικής οργάνωσης των μη ανθρώπινων πρωτευόντων προχωρούσαν με ταχύτατους ρυθμούς και υπόσχονταν μεγάλες προόδους σε ό,τι αφορούσε τη γνώση γύρω από τις διαδικασίες της βιολογικής εξέλιξης του ανθρώπινου είδους και της ανάδυσης του πολιτισμού. Είχε αρχίσει, μάλιστα, να γίνεται φανερό ότι το ζητούμενο αυτό απαιτούσε τη συνεργασία όλων των επιμέρους ανθρωπολογικών ειδικοτήτων συμπεριλαμβανόμενης της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Έτσι, το 1955, ο κορυφαίος φυσικός ανθρωπολόγος Sherwood Washburn ζήτησε από τον πολιτισμικό ανθρωπολόγο DeVore να αναλάβει μια έρευνα για την κοινωνική οργάνωση των βαβουϊνων στην ανατολική Αφρική.⁷ Παράλληλα, ο Washburn θεωρούσε ότι η εθνογραφική παρατήρηση των κυνηγών-συλλεκτών του αφρικανικού νότου θα βοηθούσε τους αρχαιολόγους και τους παλαιο-ανθρωπολόγους στις προσπάθειές τους να ερμηνεύσουν τα ευρήματα που οι έρευνές τους στην περιοχή έφερναν στο φως, και γενικότερα θα συνέβαλε στην κατανόηση της βιολογικής και της πολιτισμικής εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Η αισιόδοξη αυτή προοπτική θεμελιωνόταν αφενός στην επίγνωση των

εξελικτικών συγγενειών ανάμεσα σε σύγχρονους και πρώιμους ανθρώπους, καθώς και ανάμεσα σε ανθρώπινα και μη ανθρώπινα πρωτεύοντα, και αφετέρου στη σημασία που αποδίδονταν στις ομοιότητες ανάμεσα στα περιβάλλοντα ως προς τα οποία τα επιμέρους αυτά είδη έπρεπε να προσαρμοστούν κατά τη διάρκεια της εξέλιξής τους. Έτσι το 1963, με προτροπή του Washburn και του αρχαιολόγου Desmond Clark, ο DeVore και ο Lee άρχισαν να μελετούν τους κυνηγούς-συλλέκτες !Kung San της ερήμου Καλαχάρι στη Μποτσουάνα. Όπως παρατηρούσε ο Lee αργότερα, μετά από τα συνταρακτικά ευρήματα της αρχαιολογίας, της παλαιο-ανθρωπολογίας και της μελέτης των μη ανθρώπινων πρωτευόντων, «[η] εθνογραφική μελέτη μιας σύγχρονης θηρευτικής-τροφοσυλλεκτικής ομάδας έμοιαζε να είναι το επόμενο λογικό βήμα».⁸

Ο τίτλος του συνεδρίου του 1966 ανταποκρινόταν στη θεωρία του Washburn, σύμφωνα με την οποία το κυνήγι υπήρξε ο βασικός μοχλός της βιολογικής και της πολιτισμικής εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Στην ανακοίνωση που έκανε με το μαθητή του C. S. Lancaster, ο Washburn επεσήμανε ότι το κυνήγι, μια αποκλειστικά ανδρική δραστηριότητα, αποτέλεσε το θεμέλιο του πρωταρχικού ανθρώπινου τρόπου ζωής, οι απαρχές του οποίου τοποθετούνται στην εποχή του *Homo erectus*. Βασικά γνωρίσματα του τρόπου αυτού ήταν η συνεργασία μεταξύ των ανδρών, η κυρίαρχη στάση τους απέναντι στα θηράματα και γενικότερα στη φύση και η υπαγωγή της γυναικείας σεξουαλικότητας στον ανδρικό έλεγχο.⁹ Ωστόσο, η εικόνα που προέκυπτε από τα εθνογραφικά δεδομένα που παρουσιάστηκαν στο συνέδριο ήταν πολύ διαφορετική. Στην ανακοίνωσή του με βάση την έρευνα που είχε κάνει με τον DeVore στην Καλαχάρι, ο Lee ανέφερε ότι το 60-70% των θερμίδων που κατανάλωναν οι περίπου τριακόσιοι πενήντα !Kung San που ζούσαν εκεί προέρχονταν από φυτικές τροφές, τις οποίες συγκέντρωναν οι γυναίκες. Κατά τη γνώμη του Lee, με εξαίρεση τους κατοίκους των αρκτικών περιοχών, η συμβολή της γυναικείας συλλογής στη διατροφή των μη τροφο-παραγωγών ήταν παντού σημαντικότερη από εκείνη του κυνηγιού. Ο Lee ανέφερε, επίσης, ότι οι κυνηγοί-συλλέκτες της Καλαχάρι εξασφάλιζαν την τροφή τους σχετικά εύκολα και ότι μπορούσαν άνετα να συντηρούν παιδιά και ηλικιωμένους, οι οποίοι δεν δούλευαν. Το γενικό του συμπέρασμα ήταν ότι το κατά Hobbes στερεότυπο, σύμφωνα με το οποίο η ζωή των «πρωτόγονων» ήταν «άθλια, κτηνώδης και σύντομη» διαψεύδεται πανηγυρικά από την εθνογραφική έρευνα.¹⁰

Ανάλογη με εκείνη των !Kung San ήταν η εικόνα των Hadza, την οποία σκιαγράφησε στο συνέδριο ο James Woodburn, καθώς και αυτή που προέκυπτε από τη συγκριτική παρέμβαση του Marshall Sahlins.¹¹ Οι παραπάνω περιγραφές ήταν παρόμοιες με την εθνογραφία των !Kung San, που είχε γράψει προηγουμένως η Elizabeth Marshall

Thomas, και με την εθνογραφία του Colin Turnbull για τους κυνηγούς-συλλέκτες που ζούσαν στο δάσος Ituri του τότε Βελγικού Κονγκό.¹²

Κυνηγοί-Συλλέκ(ρι)ες εναντίον Οικονομικού Ανθρώπου

Παρότι πολλοί πολιτισμικοί / κοινωνικοί ανθρωπολόγοι συνέχισαν να ακολουθούν τις απόψεις του Washburn σχετικά με τη σημασία της εθνογραφικής έρευνας ως προς την ανασυγκρότηση του ανθρώπινου παρελθόντος, οι μεταγενέστερες επιτόπιες έρευνες οδήγησαν στην πλήρη ανατροπή της θεωρίας του για τον κεντρικό ρόλο του ανδρικού κυνηγιού. Οι έρευνες αυτές ενίσχυσαν την ιδέα ότι οι κυνηγοί-συλλέκτες ζούσαν αρμονικά μεταξύ τους και με τη φύση. Τα κυριότερα σημεία ως προς τα οποία συγκλίνουν οι επιμέρους εθνογραφίες που εντάσσονται στη νέα ορθοδοξία είναι τα παρακάτω:

Οι κυνηγοί-συλλέκτες ζούσαν σε μικρές ομάδες που μετακινούνταν τακτικά στο εσωτερικό μιας συγκεκριμένης περιοχής. Τα μέλη των ομάδων συνδέονταν μεταξύ τους με δεσμούς συγγένειας ή αγχιστείας. Ωστόσο, τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες μπορούσαν να επιλέγουν την ομάδα στην οποία θα εντάσσονταν για ένα συγκεκριμένο διάστημα, ενώ οι ομάδες ήταν επίσης ανοιχτές σε εκτός περιοχής ξένους. Όλα τα μέλη των ομάδων είχαν πρόσβαση στις πηγές τροφής και άλλων αγαθών. Η κατανομή της εργασίας ήταν στοιχειώδης και βασιζόταν κυρίως στο φύλο και στην ηλικία: οι ενήλικες άνδρες ασχολούνταν κυρίως με το κυνήγι, ενώ οι γυναίκες ήταν κυρίως υπεύθυνες για τη συλλογή, από την οποία προερχόταν το μεγαλύτερο ποσοστό των φαγώσιμων που κατανάλωνε η ομάδα. Ανάλογα με το φύλο τους τα παιδιά και οι ηλικιωμένοι έκαναν ό,τι μπορούσαν. Η τροφή καταναλώνονταν άμεσα, ενώ οι άνθρωποι απέφευγαν να συσσωρεύουν βάρη που θα δυσκόλευαν τη μετακίνησή τους και φρόντιζαν να κρατούν ελάχιστα προσωπικά αντικείμενα. Η εκ των ενόντων κατασκευή τους, άλλωστε, ήταν εύκολη, πράγμα που σήμαινε ότι μπορούσαν εύκολα να αντικατασταθούν. Με βάση σημερινά κριτήρια, η διατροφή των κυνηγών-συλλεκτών ήταν πλούσια σε θερμίδες και εξαιρετικά ποικίλη σε γεύσεις και θρεπτικά συστατικά, ενώ ο χρόνος που απαιτούνταν για την εξασφάλιση των φαγώσιμων ήταν ένα μικρό κλάσμα εκείνου που τα σύγχρονα εργασιακά ωράρια απαιτούν από τον μέσο εργαζόμενο. Οι κυνηγοί-συλλέκτες αντιμετώπιζαν τη ζωή με αυτοπεποίθηση και αισιοδοξία, καθώς προσλάμβαναν το περιβάλλον τους ως ανεξάντλητη και γενναιοδωρή παρακαταθήκη αγαθών και πηγή φροντίδας και ασφάλειας.

Υποχρέωση των μελών της ομάδας ήταν να μοιράζονται την τροφή που εξασφάλιζαν με άλλους, αποφεύγοντας μάλιστα οποιαδήποτε συμπεριφορά θα μπορούσε να εκληφθεί ως παρέκκλιση από τη μετριοφροσύνη. Το μοίρασμα, ωστόσο, δεν ήταν μόνο μέρος προβλεπόμενων πε-

ριστάσεων ή δραστηριοτήτων, όπως το κυνήγι, αλλά κάτι που γινόταν συνεχώς και κατ' απαίτηση: οποιοσδήποτε μπορούσε να ζητήσει οτιδήποτε από οποιονδήποτε, και εκείνος ήταν υποχρεωμένος να του το δώσει. Το μοίρασμα, λοιπόν, ήταν συστατικό στοιχείο των σχέσεων ισότητας και μέσο για την αναπαραγωγή τους. Στο πλαίσιο των σχέσεων αυτών, κανείς δεν είχε τη δυνατότητα να επιβάλει τη θέλησή του στους άλλους, ενώ οι ενδεχόμενες αρχηγικές φιλοδοξίες και τάσεις μεγαλομανίας κάποιων πατάσσονταν δια της γελοιοποίησης. Στις κυνηγετικές-συλλεκτικές ομάδες, οι αποφάσεις παίρνονταν συναινετικά, και η δημιουργική, αλλά πάντοτε μετριοφρων συμβολή στη διαμόρφωση της συναίνεσης μάλλον, παρά η επιθυμία για εξουσία, απέφερε σε κάποιους ανθρώπους, άνδρες ή γυναίκες, περισσότερο κύρος και τους έκανε να διακρίνονται από άλλους.

Ψωμοτύρι ή/και Θύελλα;

Η παραπάνω ειδυλλιακή εικόνα αποτυπώνεται στο συλλογικό τόμο *Κοινωνίες μοιράσματος*, στον οποίο περιλαμβάνονται κείμενα ορισμένων από τους επιφανέστερους ανθρωπολόγους που ασχολήθηκαν με τις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες.¹³ Το πιο γνωστό και πολυδιαβασμένο απ' αυτά είναι «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας» του Sahlins. Ο ευρηματικός του τίτλος παραπέμπει στο βιβλίο *The Affluent Society* (Η κοινωνία της αφθονίας), στο οποίο ο οικονομολόγος John Kenneth Galbraith διατύπωνε μια σειρά από προτάσεις, το 1958, με στόχο τη δημιουργία στο μέλλον μιας κοινωνίας όπου, στο επίπεδο της ιδιωτικής κατανάλωσης κανείς δεν θα στερείται τα απαραίτητα, ενώ τα δημόσια αγαθά θα είναι άφθονα. Διαβεβαιώνοντας ότι για να προσεγγίσουμε το ιδεώδες αυτό, θα πρέπει να ανατρέξουμε στο παρελθόν, ο τίτλος του άρθρου συνοψίζει με ακρίβεια τα συμπεράσματα του συγγραφέα, σε ό,τι αφορά τόσο την «πρωταρχική» κατάσταση όσο και τη «σύγχρονη»: «Το ένα τρίτο έως και το ήμισυ του παγκόσμιου πληθυσμού λέγεται ότι πηγαίνει κάθε βράδυ για ύπνο πεινασμένο. Στην Παλαιολιθική Εποχή το κλάσμα αυτό θα πρέπει να ήταν πολύ μικρότερο. Αυτή είναι η εποχή της χωρίς προηγούμενο πείνας. Σήμερα, στην εποχή της υψηλότερης τεχνολογικής προόδου, είναι που η πείνα έγινε θεσμός. Αντιστρέψτε ακόμα ένα ιερό κλισέ: ο αριθμός των πεινασμένων αυξάνει, τόσο σε σχετικά όσο και σε απόλυτα μεγέθη, με την εξέλιξη του πολιτισμού».¹⁴ Με βάση δεδομένα, τα οποία προέρχονταν από διαφορετικές περιοχές, ο Sahlins υποστήριζε ότι η ευημερία των κυνηγών-συλλεκτών βασιζόταν σε μια «ζεν» κοσμοθεωρία, η οποία συνιστά τον αντίποδα εκείνης την οποία οι νεοκλασικοί οικονομολόγοι θεωρούν οικουμενική. Αντί να προσπαθούν να πολλαπλασιάσουν ή να χρησιμοποιούν ορθολογικά τα μέσα που έχουν στη διάθεσή τους, φρόντιζαν να περιορίζουν τις ανάγκες τους.

Στον πρόλογο που έγραψε ειδικά για τις *Κοινωνίες μοιράσματος*, ο Lee γράφει ότι η εικόνα των κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών που αποτυπώνεται στις σελίδες του «αποτελεί πλέον “ψωμοτύρι” για τους ανθρωπολόγους, [αλλά] ενδέχεται να συνιστά σοβαρή πρόκληση για τις ορθοδοξίες άλλων επιστημών. Για τους περισσότερους οικονομολόγους, για παράδειγμα, η κυριαρχία της αγοράς, η ιερότητα της ιδιοκτησίας και η κεντρικότητα του δόγματος του Homo economicus συνιστούν τα ιερά δόγματα της επιστήμης τους».¹⁵ Ωστόσο, δεκαεπτά χρόνια πριν, ο Lee χαρακτήριζε την ιστορία των ανθρωπολογικών τροφοσυλλεκτικών σπουδών «μάλλον θυελλώδη».¹⁶ Η απόκλιση μεταξύ των δυο αυτών απόψεων δεν οφείλεται στη χρονική απόσταση που τις χωρίζει, αλλά μάλλον στη διαφορά ανάμεσα στις περιστάσεις, στο πλαίσιο των οποίων διατυπώθηκαν. Το άρθρο του 1992 δημοσιεύτηκε σε ένα από τα εγκυρότερα ανθρωπολογικά περιοδικά και αναφέρεται σε επιστημονικές συζητήσεις και διαφωνίες ανάμεσα σε ειδικούς. Αντίθετα, απευθυνόμενος σε ένα γενικό και μάλιστα ελληνόφωνο κοινό, ο πρόλογος του Lee στις *Κοινωνίες μοιράσματος* υπογραμμίζει την εσωτερική συνοχή του ανθρωπολογικού λόγου και την ισχύ του αντίλογου, τον οποίο αυτός συνιστά ως προς την κυρίαρχη ιδεολογία.

Στον πρόλογό του, πάντως, ο Lee γράφει: «[ο] κυνηγετικός-συλλεκτικός τρόπος βιοπορισμού [...] αποτελεί το πρώτο μέρος ενός τριμερούς ορισμού. Μια διακριτή κοινωνική και οικονομική οργάνωση και μια χαρακτηριστική κοσμολογία και κοσμοαντίληψη, κάνουν τους τροφοσυλλέκτες να ξεχωρίζουν από τους γεωργούς και τους κτηνοτρόφους. Και οι τρεις αυτές ομάδες κριτηρίων χρειάζεται να ληφθούν υπόψη».¹⁷ Η κάθε μια από τις «ομάδες κριτηρίων» στις οποίες αναφέρεται ο Lee αντιστοιχεί σε μια διαφορετική θεωρητική προσέγγιση. Στο βιοπορισμό, ως πυρήνα του κυνηγετικού-συλλεκτικού τρόπου ζωής, επικεντρώθηκε κυρίως η «υλιστική» προβληματική του αμερικάνικου νεο-εξελικτισμού και της πολιτισμικής οικολογίας. Από τη σκοπιά των προσεγγίσεων αυτών, ο πολιτισμός και ειδικότερα η τεχνολογία αποτελεί τον ανθρώπινο τρόπο προσαρμογής στο περιβάλλον. Στις κοινωνικές και ειδικότερα στις πολιτικές σχέσεις στο εσωτερικό και μεταξύ των κυνηγετικών-συλλεκτικών ομάδων επικεντρώθηκαν ανθρωπολόγοι που υιοθέτησαν την (κυρίως ευρωπαϊκή) παράδοση του δομο-λειτουργισμού. Από τη σκοπιά αυτή, οι επιμέρους κοινωνικές πρακτικές και αντιλήψεις δεν ανάγονται σε πρακτικές αναγκαιότητες, αλλά εξετάζονται ως προς τη συμβολή τους στην αναπαραγωγή της εκάστοτε τάξης η οποία διέπει τις κοινωνικές σχέσεις. Τέλος, ορισμένοι ανθρωπολόγοι έδωσαν ιδιαίτερη βαρύτητα στην κοσμοαντίληψη ή την κοσμοθεωρία των κυνηγών-συλλεκτών. Από τη σκοπιά της συμβολικής ανθρωπολογίας στην οποία οι προσεγγίσεις τους εμπίπτουν, το ζητούμενο είναι η ερμηνεία των εκάστοτε κομβικών συμβόλων, τα οποία προσ-

δίδουν νόημα στη δράση και τις σχέσεις των ανθρώπων καθώς και στο πολιτισμικό σύμπαν στο οποίο αυτές εγγράφονται.

Παρά τις μεταξύ τους διαφορές, οι παραπάνω θεωρητικές προσεγγίσεις εντάσσονται στο παράδειγμα του λειτουργισμού, δηλαδή συγκλίνουν ως προς την παραδοχή ότι ο βιοπορισμός, οι κοινωνικές σχέσεις και οι πολιτισμικές αντιλήψεις συνιστούν επιμέρους όψεις ή συνιστώσες μιας ολότητας. Στην περίπτωση της πολιτισμικής οικολογίας, ωστόσο, η έννοια της ολότητας δεν αναφέρεται στην κοινωνία ή στον πολιτισμό, αλλά στο οικοσύστημα.¹⁸ Πάντως, οι προσεγγίσεις αυτές συχνά συνυπάρχουν στο πλαίσιο του συγγραφικού έργου του ίδιου ανθρωπολόγου ή ακόμα και στο πλαίσιο ενός μεμονωμένου κειμένου. Άλλωστε, τα όρια ανάμεσά τους δεν είναι πάντοτε σαφή, ενώ στο εσωτερικό της κάθε προσέγγισης συνυπάρχουν διαφορετικές τάσεις. Ωστόσο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα ζητήματα που κυριαρχούν στη βιβλιογραφία για τους κυνηγούς-συλλέκτες είναι εκείνα που αφορούν την επιβίωση και το βιοπορισμό, ενώ η προσέγγιση που δεσπόζει είναι αυτή της πολιτισμικής οικολογίας. Οι κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες δεν αποτέλεσαν απλώς αντικείμενο ως προς το οποίο η προσέγγιση αυτή εφαρμόστηκε, αλλά και το κατεξοχήν ερευνητικό πεδίο ως προς το οποίο συστηματοποιήθηκε και αναπτύχθηκε, σε πολλές διαφορετικές κατευθύνσεις.

Σε γενικές γραμμές, η πολιτισμική οικολογία αναδύθηκε μέσα από τη νεο-εξελικτική προβληματική του Julian Steward και του Leslie White, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική οργάνωση και οι μετασχηματισμοί στους οποίους υπόκειται εξαρτώνται από την τεχνολογία και τον τρόπο του βιοπορισμού. Η προβληματική αυτή, η οποία άλλωστε κυριάρχησε στο συνέδριο του 1966, επικαλύπτεται σε μεγάλο βαθμό με εκείνη του εξελικτικού μαρξισμού, ο οποίος ανάγεται στο έργο του Lewis Henry Morgan, στο οποίο βασίστηκε και το βιβλίο του Engels *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*.¹⁹

Στο επίπεδο της εθνογραφίας, η προσέγγιση της πολιτισμικής οικολογίας συνδυάζει την έμφαση στις τεχνικές διαδικασίες, μέσω των οποίων οι τροφοσυλλεκτικές ομάδες εξασφαλίζουν τα προς το ζην και γενικότερα προσαρμόζονται στο περιβάλλον, με την έμφαση στην κατανόηση ιθαγενών γνωσιακών μοντέλων και ταξινομικών συστημάτων.²⁰ Έτσι, σε πολλές εθνογραφίες ποσοτικά δεδομένα και μετρήσεις που αφορούν, για παράδειγμα, την πρόσληψη θερμίδων, το χρόνο που απαιτούσε η συγκέντρωση φαγώσιμων, τις αυξομειώσεις του μεγέθους των ομάδων ή τη συχνότητα ασθενειών συνυπάρχουν με ποιοτικά δεδομένα που αποτυπώνουν τη ζωή των κυνηγών-συλλεκτών από τη «σκοπιά του ιθαγενούς». Η έμφαση στη συγκέντρωση ποσοτικών στοιχείων αντανάκλα την προτεραιότητα που δινόταν σε ζητήματα, τα οποία αφορούσαν

τη φυσική επιβίωση και τη σωματική κατάσταση των κυνηγών-συλλεκτών, καθώς και στην ένταξη των πολιτισμικών τους πρακτικών στο εκάστοτε ευρύτερο οικοσύστημα. Για την περισσότερο εξειδικευμένη μελέτη των ζητημάτων αυτών, μάλιστα, επιστρατεύονταν συχνά επιστήμονες εκτός του χώρου της πολιτισμικής/κοινωνικής ανθρωπολογίας: για παράδειγμα, στην αποστολή του Πανεπιστημίου Χάρβαρντ στην έρημο Καλαχάρι, με επικεφαλής τον Lee, περιλαμβάνονταν βιολογικοί ανθρωπολόγοι, αρχαιολόγοι, βοτανολόγοι, ζωολόγοι και άλλοι ειδικοί που ασχολούνταν με τη χλωρίδα, την πανίδα και το φυσικό περιβάλλον.²¹ Ανάλογοι ειδικοί συμμετείχαν στις προγενέστερες έρευνες του ζεύγους Marshall στην ίδια περιοχή.

Η σχέση ανάμεσα στην ιδέα ότι το κυνήγι και η συλλογή αντιστοιχούν σε μια «φυσική» κατάσταση και στην αξία που αποδιδόταν στην επιστημονική εγκυρότητα των ανθρωπολογικών προσεγγίσεων δεν ήταν τυχαία. Στο πεδίο των ανθρωπολογικών κυνηγετικών-συλλεκτικών σπουδών, η πίστη στη «σκληρή» μεθοδολογία και τεχνογνωσία που ανταποκρινόταν στα πρότυπα των φυσικών επιστημών, συνυπήρχε συχνά με τον αποκάλυπτο θαυμασμό για τον τρόπο ζωής των κυνηγών-συλλεκτών, τον οποίο υπόσχονταν να αποκαλύψουν αυτές οι μέθοδοι. Για παράδειγμα, κατά τον Jiro Tanaka, επικεφαλής των αποστολών του Πανεπιστημίου του Κυότο που μελέτησαν τους κυνηγούς-συλλέκτες της Καλαχάρι, εφαρμόζοντας μάλιστα μεθόδους και τεχνικές που είχαν επινοηθεί για την παρατήρηση της συμπεριφοράς των μη ανθρώπινων πρωτευόντων, «η ανθρώπινη φυλή δεν μπορεί να ζήσει εκτός του φυσικού οικοσυστήματος. Πρέπει να προσπαθήσουμε, ώστε οι San να μοιραστούν μαζί μας την μακρόχρονα πολύτιμη σοφία του νατουραλισμού».²²

Ενδεικτικό της ρευστότητας των ορίων της πολιτισμικής οικολογίας, πάντως, είναι το γεγονός ότι, όπως ανέφερα (σημ. I), στη βιβλιογραφία ο όρος «κυνήγι-συλλογή» χρησιμοποιείται εξίσου συχνά με τον όρο «τροφοσυλλογή», που προέρχεται από το λεξιλόγιο της ζωολογίας και αναφέρεται στην περιπλάνηση των ζώων προς αναζήτηση τροφής. Ανεξάρτητα, πάντως, από το ζήτημα της ορολογίας, είναι βέβαιο ότι οι υλικές, βιοποριστικές και οικολογικές συνιστώσες του κυνηγιού και της συλλογής αναγνωρίζονται και αποτυπώνονται και σε κείμενα, οι συγγραφείς των οποίων δεν υιοθετούν ρητά την προσέγγιση της πολιτισμικής οικολογίας. Για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο George Silberbauer ανάγει τη ρευστότητα των ομάδων G/wi της Καλαχάρι σε κοινωνικούς και πολιτικούς παράγοντες δεν τον εμποδίζει να αναγνωρίσει το ρόλο του περιβάλλοντος: «[το] μέγεθος μιας ομάδας περιορίζεται προφανώς [...] από την κατάσταση των διατροφικών πόρων».²³ Ο Woodburn, πάλι, υπογραμμίζει ότι οι εξισωτικές σχέσεις μοιράσματος δεν παρατηρούνται σε όλες τις ομάδες κυνηγών-συλλεκτών, αλλά μόνο σε εκείνες που εμπίπτουν

στην κατηγορία της «άμεσης απόδοσης», δηλαδή σε εκείνες όπου η τροφή καταναλώνεται άμεσα επί τόπου, ενώ η αποθήκευση και η συσσώρευση απουσιάζουν παντελώς. Με άλλα λόγια, σε τελική ανάλυση, ο Woodburn ανάγει τον εξισωτισμό σε ένα συγκεκριμένο τύπο βιοπορισμού.²⁴

Παρά το γεγονός ότι χρησιμοποιεί τον όρο «τροφοσυλλογή», ο Alan Barnard είναι ένας από τους σημαντικότερους ανθρωπολόγους που ασχολήθηκαν με μη τροφο-παραγωγικές κοινωνίες και αμφισβήτησαν ρητά την προβληματική της πολιτισμικής οικολογίας. Για τον Barnard, ο όρος αναφέρεται σε ένα «τρόπο σκέψης», ο οποίος δεν προϋποθέτει απαραίτητα ένα συγκεκριμένο είδος βιοπορισμού, αλλά και δεν συνιστά το εποικοδόμημα ενός «τρόπου παραγωγής». Ακολουθώντας τον Kropotkin, ο Barnard θεωρεί τον «τροφοσυλλεκτικό τρόπο σκέψης» πρότυπη έκφραση μιας τάσης προς την αλληλοβοήθεια. Κατά τον Kropotkin πάντως, η τάση αυτή είναι εγγενές συστατικό στοιχείο της κοινωνικότητας των ανθρώπων, αλλά και των ζώων που ζουν ομαδικά, έχει συγκροτηθεί μάλιστα στο πλαίσιο της εξελικτικής διαδικασίας. Σημειώνω, εδώ, ότι η θεώρηση αυτή συνιστά τον αντίποδα της κοινωνιοβιολογίας και της εξελικτικής ψυχολογίας. Κατά τον Barnard, λοιπόν, ο «τροφοσυλλεκτικός τρόπος σκέψης» δεν περιορίζεται στις κοινωνίες «άμεσης απόδοσης» του Woodburn· για παράδειγμα, απαντά στους Τσιγγάνους της ευρωπαϊκής υπαίθρου, αλλά και στους ζητιάνους των αστικών κέντρων, καθώς και σε τόπους, όπου οι άνθρωποι κυνηγούν και συλλέγουν σε εποχιακή βάση ή περιστασιακά.²⁵ Ανάλογη είναι η επίγνωση, η οποία προκύπτει από τα εθνογραφικά κείμενα που περιλαμβάνονται στο συλλογικό τόμο *Lilies of the Field* και αφορούν οικονομικά και πολιτικά περιθωριακές κατηγορίες ανθρώπων σε διαφορετικές κοινωνίες που ζουν «στο παρόν», μέρα με τη μέρα και εκ των ενόντων και μοιράζονται μεταξύ τους μια «αντι-οικονομική» στάση απέναντι στη ζωή, που στα ελληνικά συνοψίζεται με τη φράση «έχει ο θεός». Σε ένα απ' αυτά, ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης περιγράφει πώς, μέσω του τζόγου και της ρακοποσίας, οι χωριανοί της Μουριάς Λέσβου μετασχηματίζουν την οικονομική τους επισφάλεια σε πλεονέκτημα, απαξιώνοντας τις κυρίαρχες οικονομικές πρακτικές του συμφέροντος και προτάσσοντας την αξία της φιλίας και του εφήμερου κεφιά.²⁶

Αν για τον Barnard η «τροφοσυλλογή» συνιστά ένα τρόπο σκέψης, για τον Pierre Clastres η ζωή των μη τροφο-παραγωγών καθορίζεται από την πολιτική. Με βάση τις εθνογραφικές του παρατηρήσεις σε ομάδες Ινδιάνων της Νότιας Αμερικής, ο Clastres υποστήριξε ότι η ζωή των μη τροφοπαραγωγών δεν καθορίζεται από τον ιδιαίτερο τρόπο βιοπορισμού τους, αλλά από το πάθος τους εναντίον οποιασδήποτε μορφής αυταρχισμού και ανισότητας ανάμεσά τους. Προλογίζοντας τη γαλλική έκδοση του *Stone Age Economics*, ο Clastres συμφωνούσε με τον

Sahlins: οι κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες είναι κοινωνίες αφθονίας, ακριβώς γιατί δεν παράγουν πλεόνασμα και δεν παράγουν πλεόνασμα όχι γιατί δεν μπορούν, αλλά γιατί δεν θέλουν.²⁷ Γενικότερα, ο Clastres αναγνωρίζει στον Sahlins ένα σύμμαχο στον αγώνα εναντίον των «εθνο-οικονομολόγων», στους οποίους περιλαμβάνει ανθρωπολόγους που θεωρούν την έννοια της οικονομίας και τη διάκρισή της από εκείνη της πολιτικής οικουμενική, αλλά και μαρξιστές, όπως ο Maurice Godelier και ο Claude Meillassoux, στους οποίους μάλιστα ασκεί μια ιδιαίτερα αιχμηρή κριτική. Για τον Clastres, η χρήση της έννοιας «τρόπος παραγωγής» ως προς μη τροφο-παραγωγικές κοινωνίες, οι οποίες μάλιστα είχαν μια εντελώς εχθρική στάση απέναντι στη συσσώρευση πλεονάσματος, είναι σύμπτωμα εθνοκεντρισμού και αλλοτρίωσης.²⁸

Κριτικά απέναντι στην προβληματική της πολιτισμικής οικολογίας στάθηκε και η Nurit Bird-David. Η ανθρωπολόγος αυτή αποδίδει τις εξισωτικές σχέσεις μοιράσματος που παρατήρησε στους Nayaka της νότιας Ινδίας, αλλά που θεωρεί ότι χαρακτηρίζουν τις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες γενικότερα, σε μια κοσμολογία που συνοψίζεται με τη φράση «το δάσος είναι γονιός μας». Εκ πρώτης όψεως, η ερμηνεία της θυμίζει την ανάλυση του Sahlins στο «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας» και ιδιαίτερα την έμφασή του στη σημασία της αντίληψης των κυνηγών-συλλεκτών για τη φύση ως γενναιόδωρη και αστείρευτη πηγή αγαθών, καθώς και στη «ζεν» στάση τους απέναντι στα υλικά αγαθά, στις αναγκαιότητες προσαρμογής τους στο περιβάλλον. Ωστόσο, η Bird-David διαφώνησε με τον Sahlins, υποστηρίζοντας ότι η κυνηγετική-συλλεκτική οικονομία βασίζεται στην προσφορά και όχι στην ανταπόδοση. Επιπλέον, του προσήψε ότι, σε τελική ανάλυση, ανήγαγε την κοσμολογία των κυνηγών-συλλεκτών στις πρακτικές αναγκαιότητες της προσαρμογής τους στο περιβάλλον.²⁹ Πράγματι, όταν ο Sahlins μίλησε για πρώτη φορά για την «πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας» στο συνέδριο του 1966, θεωρούνταν ένας από τους σημαντικότερους πολιτισμικούς οικολόγους. Η κριτική της Bird-David είναι, λοιπόν, εύλογη από τη σκοπιά του επιχειρήματος, το οποίο ο ίδιος ανέπτυξε αργότερα: ο πολιτισμός δεν είναι ποτέ δυνατό να αναχθεί σε πρακτικές αναγκαιότητες· αντίθετα, ο πρακτικός λόγος είναι πολιτισμικός.³⁰

Φύση / Πολιτισμός

Παρά τις μεταξύ τους διαφορές, οι επιμέρους προσεγγίσεις των κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών στις οποίες αναφέρθηκα προηγουμένως, συγκλίνουν ως προς την άποψη ότι ο ανταγωνισμός και η κτητικότητα δεν ανάγονται στην ανθρώπινη φύση. Ωστόσο, παρότι η άποψη αυτή είναι κυρίαρχη, η εκτίμηση του Lee πως για τους ανθρωπολόγους αποτελεί «ψωμοτύρι» είναι υπερβολική. Οι εθνογραφικές περιγραφές κοινωνιών στις οποίες το πρό-

τυπο του οικονομικού ανθρώπου δεν ισχύει ενίσχυσαν την άποψη των «υποστασιαστών» οικονομικών ανθρωπολόγων ότι το περιεχόμενο της έννοιας «οικονομία» είναι πολιτισμικό. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970, η παραπάνω άποψη ήρθε σε σκληρή αντιπαράθεση με εκείνη των «τυπολογιστών», σύμφωνα με τους οποίους η έννοια της «οικονομίας» είναι οικουμενική και η «οικονομική συμπεριφορά» στοχεύει πάντοτε στην ελαχιστοποίηση του κόστους και στη μεγιστοποίηση του οφέλους.³¹ Όπως παρατήρησε ο Sahlins, και πιο πρόσφατα η Susan McKinnon, στα εξελικτικά νεοφιλελεύθερα αφηγήματα του παρελθόντος και του παρόντος μας η μεγιστοποίηση του οικονομικού ίδιου συμφέροντος διαπλέκεται με τη μεγιστοποίηση του γενετικού ίδιου συμφέροντος.³² Υιοθετώντας την προβληματική της κοινωνιοβιολογίας και της εξελικτικής ψυχολογίας, ορισμένοι ανθρωπολόγοι αναπαρέστησαν τις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες ως πεδία διαρκών σκληρών αγώνων επιβίωσης, οι οποίοι σε τελική ανάλυση διεξάγονταν με τους όρους της φυσικής επιλογής. Οι προσεγγίσεις τους είναι ανάλογες εκείνων, σύμφωνα με τις οποίες οι κυνηγοί-συλλέκτες συμπεριφέρονται ως «οικονομικοί άνθρωποι».³³

Παρά τις σημαντικότερες διαφορές τους, τόσο η κυρίαρχη άποψη σύμφωνα με την οποία η κοινωνικότητα στις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες βασιζόταν στον εξισωτισμό και τη συλλογικότητα, όσο και η άποψη σύμφωνα με την οποία η κοινωνικότητα υπηρετούσε ατομικά συμφέροντα, μοιράζονται μια κοινή παραδοχή: προσεγγίζουν την έννοια «κυνηγός-συλλέκτης» ως μεταφορά για το εξελικτικό στάδιο που προηγείται της «εξόδου» του ανθρώπου από την υποτιθέμενη φυσική κατάσταση. Με άλλα λόγια, ανήκουν και οι δυο σε μια ανθρωπολογία, από τη σκοπιά της οποίας η ανθρώπινη κοινωνικότητα έχει κάποια «στοιχειώδη θεμέλια» που είναι ακόμα ορατά στις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες. Όπως επισημαίνει ο Ingold, λοιπόν, το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν οι κυνηγοί-συλλέκτες έγκειται στο ενδιάμεσο της θέσης την οποία υποτίθεται ότι κατέχουν ως προς τις επικράτειες της φύσης και του πολιτισμού. Η ιδέα ότι η κάθε μια από τις επικράτειες αυτές είναι το αντίπαλο δέος της άλλης είναι εξαιρετικά κεντρική στην ανθρωπολογία, αλλά και στη δυτική, νεωτερική σκέψη γενικότερα.³⁴

Στο δυτικό φαντασιακό, ενδιάμεση εμφανίζεται επίσης η θέση των γυναικών. Άλλωστε, οι έννοιες του «βιολογικού» και του «κοινωνικού» φύλου χρησιμοποιήθηκαν αρχικά ως προς τις γυναίκες. Εύλογα, λοιπόν, η αμφισημία των «πρωτόγονων» γυναικών είναι διπλή. Πράγματι, οι εντάσεις ανάμεσα στις φυσικές και τις πολιτισμικές αναγνώσεις των κυνηγετικών-συλλεκτικών πρακτικών αποτυπώνονται με ιδιαίτερη καθαρότητα στη φεμινιστική βιβλιογραφία της δεκαετίας του 1970 για τη Γυναίκα-Συλλέκτρια. Ορισμένες ανθρωπολόγοι θεωρούσαν ότι, σε όλες τις κυ-

νηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες, η συμβολή της συλλογής στη διατροφή είναι σημαντική και αυτό συμβάλλει στην ισότητα των φύλων, αποδίδοντας στις γυναίκες ένα ιδιαίτερο γόητρο. Κάποιες μαθήτριες του Washburn μάλιστα, αντέστρεψαν τη θεωρία του δασκάλου τους, υποστηρίζοντας ότι χρωστάμε τις ανθρώπινες κοινωνικές και πολιτισμικές μας δεξιότητες στις θηλυκές μας προγόνους. Άλλες ανθρωπολόγοι, όμως, απάντησαν ότι η αντίληψη, σύμφωνα με την οποία το πρότυπο της Γυναίκας-Συλλέκτριας είναι οικουμενικό, είναι ουσιοκρατικό· ανάγει το πρότυπο αυτό σε βιολογικούς παράγοντες και συνεπώς θέτει τη γυναικεία δραστηριότητα εκτός πολιτισμού. Υποστήριξαν, επίσης, ότι το υψηλό γόητρο του κυνηγιού δεν οφείλεται στη διατροφική του χρησιμότητα, αλλά στις συμβολικές του σημασίες.³⁵

Όπως έχει επισημάνει η M. Strathern, πάντως, στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής και γενικότερα της δυτικής σκέψης, η τάση προς την αναγωγή του πολιτισμού στη βιολογία και γενικότερα στη φύση συνυπάρχει με την αντίστροφη τάση, στην οποία θεωρώ ότι εγγράφεται η αντίστιξη ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο, αλλά και η γενικότερη άποψη του Sahlins ότι «η βιολογία της ανθρωπότητας έχει μορφοποιηθεί από τον πολιτισμό». Όπως είδαμε, η επίγνωση ότι η ανάδυση του πολιτισμού επηρέασε τις διαδικασίες της ανθρώπινης βιολογικής εξέλιξης οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον Washburn. Η επίγνωση αυτή, ωστόσο, δεν συνέβαλε στην αμφισβήτηση των ορίων ανάμεσα στις κατηγορίες του «πολιτισμικού» και του «φυσικού» ή «βιολογικού», αλλά στην ιδέα ότι οι μεταξύ τους σχέσεις είναι οπωσδήποτε σχέσεις κυριαρχίας.³⁶ Ο Sahlins είχε δίκιο, όταν επισήμανε ότι η ανθρωπολογία είναι αιχμάλωτη στη «φυλακή του νατουραλισμού», αλλά ίσως υπερέβαλε, θεωρώντας ότι εκείνος ήταν ο μόνος που κατάφερε να ξεφύγει.³⁷

Κατά τον Ingold, η έξοδος από τη «φυλακή» απαιτεί την απεμπλοκή από τις συμπληγάδες που στοιχειοθετούν τη διάκριση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό. Ο ίδιος διαφωνεί με τις «φυσικές αναγνώσεις» των κυνηγών-συλλεκτών, όχι γιατί υποβιβάζουν τους μη τροφο-παραγωγούς σε ζώα, αλλά γιατί προϋποθέτουν και αναπαράγουν την αντίληψη ότι αυτές συνιστούν τον αντίποδα των αναγνώσεων που εστιάζουν στην κοινωνικότητα και στον πολιτισμό. Ο Ingold θεωρεί ότι η ένταξη των ζώων στην κατηγορία της φύσης είναι εξίσου προβληματική με εκείνη των ανθρώπων στο μέτρο που από το περιεχόμενο της «φύσης» αφαιρούνται οι σχέσεις που επιτρέπουν στους ανθρώπους και στα ζώα να αναπτύσσονται και να υπάρχουν. Τόσο οι ανθρώπινες όσο και οι ζωικές οργανικές διαδικασίες συνίστανται, μάλλον, στις εκτυλισσόμενες, βιούμενες σχέσεις των οργανισμών μεταξύ τους και με τον κόσμο, παρά συνιστούν εκφράσεις απαρέγκλιτων γονιδιακών προδιαγραφών.³⁸

Οι «αναθεωρητές» και η διαμάχη Καλαχάρι

Η δριμύτερη από τις «θύελλες» στην ιστορία των κυνηγετικών-συλλεκτικών σπουδών, γνωστή ως διαμάχη Καλαχάρι, ξέσπασε το 1989, όταν ο αρχαιολόγος E. N. Wilmsen, παλιότερα συνεργάτης του Lee, εξέδωσε το βιβλίο *Land Filled with Flies*. Ο Wilmsen υποστήριξε ότι οι τροφοσυλλέκτες της Καλαχάρι είχαν σχέσεις με γειτονικούς τροφοπαραγωγικούς πληθυσμούς, για ένα χρονικό διάστημα που ίσως άγγιζε τη χιλιετία, και ότι τους τελευταίους δύο αιώνες βρίσκονταν επίσης σε επαφή με Ευρωπαίους. Πρόκειται για την «αναθεωρητική» άποψη, σύμφωνα με την οποία η ζωή των κυνηγών-συλλεκτών, τους οποίους είχαν μελετήσει ο Lee και άλλοι «παραδοσιακοί» εθνογράφοι ήταν αποτέλεσμα της μακρόχρονης εμπλοκής τους σε ένα σύνθετο και γεωγραφικά εκτεταμένο πλέγμα οικονομικών σχέσεων και άνισων ανταλλαγών με γεωργούς, κτηνοτρόφους, εμπόρους και αποικιοκράτες. Οι άνθρωποι αυτοί δεν ήταν οι τελευταίοι εκπρόσωποι της «κοινωνίας της αφθονίας» ή οι μέτοχοι του «πρωτόγονου κομμουνισμού», αλλά τα εξαθλιωμένα θύματα της εξάπλωσης του καπιταλισμού. Οι προγενέστερες «παραδοσιακές» εθνογραφίες εξοβέλισαν τους κυνηγούς-συλλέκτες από το χώρο της ιστορίας και τους ανέδειξαν σε εκπροσώπους της ανθρωπότητας στη φυσική της εκδοχή.³⁹

Ωστόσο, η ιδέα ότι οι σύγχρονοι κυνηγοί-συλλέκτες ήταν αντιπροσωπευτικοί των προϊστορικών είχε αποτελέσει αντικείμενο κριτικής, ήδη στο πλαίσιο του συνεδρίου του 1966.⁴⁰ Ακόμα, όπως επισήμαναν οι αποδέκτες της «αναθεωρητικής» κριτικής, στη βιβλιογραφία που συγκροτήθηκε στα χρόνια που μεσολάβησαν, υπάρχουν πολλές αναφορές στη συνύπαρξη και τις άνισες σχέσεις ανάμεσα σε κυνηγούς-συλλέκτες και εγκατεστημένους αγρότες, κτηνοτρόφους, εμπόρους και άλλους.⁴¹ Όμως, η ιδέα ότι οι σχέσεις αναπόφευκτα οδηγούν στην αλλοίωση ή στην εξαφάνιση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών αναπαράγει την εικόνα των μη τροφο-παραγωγών ως άβουλων θυμάτων, ανίκανων να αντισταθούν σε έξωθεν πιέσεις. Φέρνοντας ως παράδειγμα περιπτώσεις όπου οι επαφές με τροφοπαραγωγούς είχαν ως αποτέλεσμα την ενίσχυση των αξιών που διακατείχαν την κυνηγετική-συλλεκτική ζωή, ο Lee και άλλοι ανθρωπολόγοι καταλόγισαν στους «αναθεωρητές» ότι εκείνοι είναι που αρνούνται στους κυνηγούς-συλλέκτες την ιδιότητα του υποκειμένου.⁴²

Οπωσδήποτε, η δύναμη της κριτικής των «αναθεωρητών» δεν έγκειται στο ότι τα δεδομένα στα οποία βασίστηκε ήταν εντελώς νέα, αλλά στο ότι εγγράφηκε σε ένα γενικότερο ρεύμα αμφισβήτησης. Θυμίζω, παρενθετικά, ότι αντίστοιχα ο καταστατικός ρόλος του συνεδρίου του 1966 δεν οφείλεται τόσο στο γεγονός ότι τα δεδομένα που παρουσιάστηκαν εκεί ήταν άγνωστα, αλλά ότι στο συνέδριο τέθηκαν οι βάσεις για τη συγκρότηση του κυνηγιού

και της συλλογής ως ιδιαίτερου αντικειμένου που ανήκει στον πυρήνα της ανθρωπολογικής προβληματικής. Όπως παρατηρεί ο Ingold, «οι κυνηγοί-συλλέκτες κατέχουν μια ειδική θέση στη δομή της δυτικής σκέψης: τόσο ειδική που, εάν δεν είχαν [...] υπάρξει, θα χρειαζόταν σίγουρα να είχαν επινοηθεί».⁴³ Η ιδέα ότι, όντως έχουν επινοηθεί δεν αφορούσε, λοιπόν, μόνο την περιοχή Καλαχάρι που έδωσε το όνομά της στη διαμάχη, αλλά και τη φυσιογνωμία της ανθρωπολογίας.

Οι «παραδοσιακές» αναπαραστάσεις των κυνηγών-συλλεκτών της Καλαχάρι και οι κριτικές που τους ασκήθηκαν συγκλίνουν ως προς τις μαρξιστικές τους καταβολές. Οι θέσεις των «αναθεωρητών», όμως, εγγράφονται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης αμφισβήτησης, η οποία αφορά τις πολιτικές διαστάσεις της ανθρωπολογικής πρακτικής συνολικά. Αφετηρία της αμφισβήτησης αυτής είναι η επίγνωση ότι οι μη δυτικές κοινωνίες τις οποίες, σύμφωνα με το κυρίαρχο πνεύμα του λειτουργισμού, οι ανθρωπολόγοι προσέγγισαν ως αυτόνομα, κλειστά και σταθερά συστήματα, είχαν προ πολλού ενσωματωθεί στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα. Η ανθρωπολογία, λοιπόν, συνέβαλε στη συγκάλυψη των βίαιων μετασχηματισμών, τους οποίους οι κοινωνίες αυτές υπέστησαν στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, η αναστοχαστική αυτή κριτική ήταν ιδιαίτερα έντονη και οδηγούσε σε ένα ξεκάθαρο και ευρέως αποδεκτό συμπέρασμα: οι ανθρωπολόγοι θα έπρεπε (επιτέλους) να λογαριαστούν με το γεγονός ότι ο κλάδος τους συγκροτήθηκε στην εποχή της ακμής της αποικιοκρατίας και να επανεξετάσουν τη συμβολή του στην αναπαραγωγή σχέσεων εξουσίας πριν και μετά το τέλος του καθεστώτος αυτού.⁴⁴

Είναι σημαντικό να διευκρινίσω ότι η εικόνα ενός απόλυτου διχασμού, που η επί τροχάδην αναφορά μου στη «διαμάχη Καλαχάρι» ίσως δημιούργησε, είναι ανακριβής. Πολλοί σημαντικοί εθνογράφοι που είχαν ασχοληθεί και εξακολούθησαν να ασχολούνται με το κυνήγι και τη συλλογή απέφυγαν να εμπλακούν, ενώ άλλοι κράτησαν μια ενδιάμεση στάση. Οπωσδήποτε, η διαμάχη συνετέλεσε στο μετασχηματισμό των όρων της συζήτησης για τους κυνηγούς-συλλέκτες. Σήμερα, ελάχιστοι ανθρωπολόγοι θα συμφωνούσαν με την άποψη ότι ο τρόπος ζωής των σύγχρονων κυνηγών-συλλεκτών ανάγεται σε ένα προγενέστερο εξελικτικό στάδιο, ενώ η ιδέα ότι ο όρος «κυνηγοί-συλλέκτες» αντιστοιχεί σε ένα συγκεκριμένο τύπο κοινωνικής οργάνωσης δεν είναι πια αυτονόητη. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, άλλωστε, παρουσιάζει η μελέτη διαφορών ανάμεσα σε κοινωνίες, όπου το κυνήγι και η συλλογή αποτελούσαν ή εξακολουθούν να αποτελούν σημαντικές δραστηριότητες, καθώς και η σχέση ανάμεσα στις κυνηγετικές-συλλεκτικές με άλλες βιοποριστικές πρακτικές με τις οποίες συνυπάρχουν.⁴⁵ Πολλές από τις σημερινές έρευνες, τέλος, επικεντρώνονται στην περιθωριακή θέση εκείνων που αποκλεί-

ονται από την τροφοπαραγωγή ή, που επικαλούμενοι την ιθαγένεια σε κάποιες περιοχές, διεκδικούν το δικαίωμα να ζουν σ' αυτές κυνηγώντας και συλλέγοντας, όπως έκαναν οι πρόγονοί τους. Ορισμένοι από τους ανθρωπολόγους που ασχολούνται με τα θέματα αυτά, μάλιστα, αναλαμβάνουν και ακτιβιστική δράση.⁴⁶ Οι σήμερα επίκαιρες συζητήσεις περί ιθαγένειας, ιθαγενών και ιθαγενών δικαιωμάτων αποτελούν τη σημαντικότερη ίσως εκβολή της «διαμάχης Καλαχάρι».⁴⁷

Κι εμείς σήμερα;

Από όσα προηγήθηκαν είναι προφανές ότι οι «κυνηγοί-συλλέκτες» είναι μια ανθρωπολογική κατασκευή, οι πολλαπλές σημασίες της οποίας πρέπει να αναζητηθούν στα ιστορικά της συμφραζόμενα. Την επαύριο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, η επίγνωση ότι το κυνήγι και η συλλογή συνιστούσαν έναν τρόπο ζωής, τον οποίο μοιράστηκαν όλοι οι πρόγονοι των σύγχρονων ανθρώπων, χρησιμοποιήθηκε ως όπλο εναντίον του ρατσισμού, ενώ η ιδέα ότι στις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες η ισότητα δεν προϋπέθετε τη θυσία της προσωπικής αυτονομίας, φάνηκε να συμβαδίζει περισσότερο με το πνεύμα που επικρατούσε στον «ελεύθερο κόσμο» παρά με εκείνο που οι τελευταίοι θεωρούσαν ότι επικρατούσε πίσω από το «παραπέτασμα». Συστατικό στοιχείο της φιλελεύθερης τεχνοκρατικής αντίληψης, άλλωστε, ήταν η πίστη στη δυνατότητα της επιστήμης να υποκαταστήσει την πολιτική, προτείνοντας ερμηνείες της πραγματικότητας που, λόγω της εγκυρότητάς τους, γίνονται εύκολα αποδεκτές.⁴⁸ Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς ότι οι μεγάλοι χρηματοδοτικοί οργανισμοί που υποστήριξαν τα ερευνητικά προγράμματα για το κυνήγι και την τροφοσυλλογή θα το έκαναν, αν αμφισβητούσαν τον επιστημονικό τους χαρακτήρα ή τα θεωρούσαν ανατρεπτικά. Παράλληλα και ταυτόχρονα, όμως, το πρότυπο της εξισωτικής κυνηγετικής-συλλεκτικής ομάδας έχει τροφοδοτήσει και εξακολουθεί να τροφοδοτεί ποικίλες κριτικές και πολλαπλές εκδοχές πολιτικής φαντασίας που εναντιώνονται στον φιλελευθερισμό, τον ιμπεριαλισμό και στον καπιταλισμό. Για πολλές από αυτές, «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας» αποτελεί «ιερό κείμενο».⁴⁹ Άλλωστε, η εποχή της ακμής των ανθρωπολογικών τροφοσυλλεκτικών σπουδών ήταν και η εποχή του ξεσηκώματος των αμερικανών φοιτητών και διανοούμενων εναντίον του πολέμου του Βιετνάμ, της ανόδου του γυναικείου κινήματος και της αναταραχής στα πανεπιστήμια.

Στον πρόλογό του στις *Κοινωνίες μοιράσματος*, ο Lee επαναλαμβάνει την άποψη που είχε υποστηρίξει και παλιότερα: «ελάχιστες μόνο χιλιετίες διαχείρισης από αγροτικούς και βιομηχανικούς πληθυσμούς, τα οικοσυστήματα τεράστιων περιοχών του πλανήτη κείτονται ρημαγμένα. Επομένως, οι κυνηγοί-συλλέκτες μπορεί δικαίως να είναι σε θέση να μας διδάξουν κάτι, όχι μόνο για τους παρελ-

θόντες τρόπους ζωής, αλλά και για το μακροπρόθεσμο μέλλον της ανθρωπότητας».⁵⁰ Οι επικριτές του δεν διαφωνούσαν ότι οι κυνηγοί-συλλέκτες έχουν κάτι να διδάξουν· θεωρούσαν, όμως, ότι αυτό αφορούσε τις καταστροφικές συνέπειες της δυτικής κυριαρχίας της οποίας οι ίδιοι ήταν προϊόντα. Για τους «αναθεωρητές», οι ειδυλιακές αναπαραστάσεις των κυνηγών-συλλεκτών συμβάλλουν στην εκτόνωση της ενοχής των σύγχρονων φιλελεύθερων δυτικών για την αποικιοκρατία και ταυτόχρονα υποβιβάζουν τους εθνογραφούμενους σε αντικείμενα του δυτικού επιστημονικού βλέμματος.

Δεν θα διαφωνήσω ότι η ανθρωπολογική γνώση για τους κυνηγούς-συλλέκτες έχει κάτι να μας διδάξει. Θεωρώ μάλιστα προφανές πως, ό,τι και αν είναι αυτό, αντικρούει την αντίληψη ότι οι άνθρωποι είναι φύσει άπληστοι και η αδικία είναι φύσει ανθρώπινη.⁵¹ Θα αναφερθώ, όμως, στις προϋποθέσεις που καθιστούν εύλογη την άποψη ότι το κρίσιμο ζήτημα της ανθρωπολογικής γνώσης για τους κυνηγούς-συλλέκτες είναι η σημασία ή οι σημασίες της για «εμάς σήμερα». Η πρώτη προϋπόθεση είναι ότι το περιεχόμενο της αντωνυμίας «εμάς» είναι γνωστό. Ωστόσο, σε ότι αφορά το ζήτημα αυτό, οι «παραδοσιακές» και οι «αναθεωρητικές» προσεγγίσεις οδηγούν σε διαφορετικές απαντήσεις. Από τη σκοπιά των πρώτων, «εμείς» είμαστε εκείνοι που μοιραζόμαστε με τους κυνηγούς-συλλέκτες τα οικουμενικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους, τα οποία, όμως, διακρίνονται καθαρότερα σε «εκείνους» από ότι σε «εμάς». Μπορούμε, λοιπόν, απ' «αυτούς» να μάθουμε τόσο γι' αυτό που κάποτε ήμασταν, όσο και γι' αυτό που εξακολουθούμε να είμαστε, κατά βάθος. Αυτό που πρέπει να καταλάβουμε είναι ότι «εμείς» μοιάζουμε με «εκείνους». Από τη σκοπιά των «αναθεωρητών», οι κυνηγοί-συλλέκτες δεν αντιπροσωπεύουν την πρωταρχική οικουμενική ανθρωπότητα, αλλά την κατάντια στην οποία τους έφερε η επαφή με το καπιταλιστικό σύστημα στο οποίο «εμείς» συμμετέχουμε, καθώς και η άρνηση «ημών» να δεχτούμε ότι συνυπάρχουμε στον ίδιο κόσμο μαζί τους. Αυτό που πρέπει να καταλάβουμε, είναι ότι «εκείνοι» μοιάζουν μ' «εμάς». Και στη μια περίπτωση και στην άλλη, «εμείς» βρισκόμαστε στο επίκεντρο.

Από τη σκοπιά των περισσότερο «πολιτισμικών» προσεγγίσεων πάλι, τόσο «εμείς» όσο και «εκείνοι» μετέχουμε συγκεκριμένων κοινωνιών και πολιτισμών. Προκειμένου «εμείς» να κατανοήσουμε «εκείνους», θα πρέπει να οργανώσουμε τα δεδομένα που έχουμε γι' αυτούς με βάση τις κατηγορίες στις οποίες «εμείς» διαιρούμε τον κόσμο και πιο συγκεκριμένα με βάση την κατηγορία της φύσης στην οποία ανάγουμε τις ομοιότητές μας, καθώς και στην κατηγορία της κοινωνίας και του πολιτισμού όπου ανάγουμε τις διαφορές μας. Η παραπάνω άποψη, καθώς και οι αντίθετες μεταξύ τους θέσεις των εξελικτιστών (ότι όλοι οι άνθρωποι κατά βάθος μοιραζόμαστε την ίδια φύση) και

των «αναθεωρητών» (ότι η φυσική ανάγνωση των τροφo-συλλεκτών υπογραμμίζει την ετερότητά τους) προϋποθέτουν και αναπαράγουν την ιδέα μιας φύσης που βρίσκεται «πίσω», δηλαδή προηγείται των εκφάνσεων του πολιτισμού, στις οποίες λανθάνει ή από τις οποίες συγκαλύπτεται. Όπως ανέφερα προηγουμένως, όμως, η διάκριση μεταξύ της φύσης και του πολιτισμού δεν είναι οικουμενική και όπου ισχύει, δεν έχει παντού και πάντοτε το ίδιο σταθερό περιεχόμενο.

Είναι, νομίζω, προφανές ότι το ερώτημα «τι σημαίνουν οι κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες για μας σήμερα» στέκει μόνο, εφόσον οι αναλυτικές μας κατηγορίες είναι επαρκείς ως προς τα εθνογραφικά δεδομένα τα οποία περιγράφουν και ταξινομούν. Το να αναζητήσουμε λύσεις σε σημερινά οικεία προβλήματα στις πρακτικές και τις αξίες των κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών προϋποθέτει, λοιπόν, να παρακάμψουμε τους περιορισμούς που θέτουν οικείες έννοιες, όπως «φύση», «κοινωνία», «άτομο», «πολιτισμός», «ισότητα», «αλληλεγγύη» ή «αυτονομία» μέσω των οποίων προσλαμβάνουμε τις συνθήκες της ζωής των κυνηγών-συλλεκτών. Θεωρώντας για παράδειγμα ότι η έννοια της «κοινωνίας» αφορά τόσο «εμάς» όσο και «αυτούς», μπορούμε ίσως να ελπίσουμε ή να φοβηθούμε ότι κάποιες «δικές τους» συνθήκες θα μπορούσαν να μεταφερθούν στις οικείες «κοινωνίες». Ωστόσο, μολονότι ο ίδιος χρησιμοποιεί τη φράση «κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες», ο Ingold διευκρινίζει ότι «οι αρχές της αμεσότητας, της αυτονομίας και του μοιράσματος συντείνουν σε μια μορφή κοινωνικότητας τελείως ασύμβατης με την έννοια της κοινωνίας, είτε με τον όρο κοινωνία εννοούμε τα αλληλοσυνδεόμενα συμφέροντα της “κοινωνίας των πολιτών”, είτε τη φαντασιακή κοινότητα μιας εθνοτικής ομάδας ή έθνους, είτε τις ρυθμιστικές δομές του κράτους». Αντίστοιχα, θεωρώντας ότι η «φύση» έχει πάντοτε θετικές συνδηλώσεις όταν παραπέμπει στην αυθεντικότητα, αλλά αρνητικές όταν παραπέμπει σε μια προ-πολιτισμική, ζωική κατάσταση, μπορούμε να συλλογιστούμε, αν θα πρέπει να δώσουμε δίκιο στους «παραδοσιακούς» ή στους «αναθεωρητές», χωρίς ωστόσο να διερωτηθούμε μήπως, από τη σκοπιά των ανθρώπων την εμπειρία των οποίων αυτοί προσπάθησαν να κατανοήσουν, η έννοια «φύση» στερείται νοήματος. Θα μπορούσαμε ακόμα να θεωρήσουμε ότι, αναμφίβολα, το μοίρασμα είναι μια σχέση ισότητας, χωρίς ωστόσο να θέσουμε υπό αμφισβήτηση την οικουμενικότητα της οικείας αντίληψης, σύμφωνα με την οποία για να είμαστε αυτόνομοι πρέπει να είμαστε αφεντικά και ιδιοκτήτες των εαυτών μας.⁵²

Με άλλα λόγια, επικαιροποιώντας τους κυνηγούς-συλλέκτες, καθιστούμε τα όσα μαθαίνουμε γι' αυτούς μέρος εκείνων των προβλημάτων που μας ώθησαν καταρχήν στην αναζήτηση μιας διεξόδου: μπλεκόμαστε, δηλαδή, σε ένα φαύλο κύκλο. Για παράδειγμα, θεωρώντας ότι οι εξισωτικές

σχέσεις μοιράσματος που περιγράφονται από εθνογράφους κυνηγετικών-συλλεκτικών κοινωνιών αποτελούν τον αντίποδα των δικών μας που βασίζονται στο συμφέρον, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε τον κοινό τόπο ότι ο «αλτρουισμός» και ο «εγωισμός» είναι παντού και πάντοτε ασύμβατες έννοιες και τότε να απελπιστούμε με τον «εγωισμό» που επικρατεί γύρω μας. Εξίσου άκοπα όμως, μπορούμε να προσφύγουμε στον εξίσου κοινό τόπο ότι ο «αλτρουισμός» υποκινείται πάντοτε από τον «εγωισμό» και να καθησυχαστούμε με τη σκέψη ότι οι κυνηγοί-συλλέκτες θα πρέπει κατά βάθος να ήταν τόσο εγωιστές όσο κι εμείς. Ίσως, λοιπόν, τα σημαντικότερα πράγματα που μπορούμε να μάθουμε για και από τους κυνηγούς-συλλέκτες είναι εκείνα που δεν μπορούμε να διδαχτούμε όσο αναζητούμε γνώσεις που θα χρησιμεύσουν στο δικό μας εδώ και τώρα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ευχαριστώ θερμά τον Άκη Παπαταξιάρχη και την Έφη Αβδελά για την ενθάρρυνση και τις καίριες παρατηρήσεις. Με τον όρο «κυνηγοί-συλλέκτες» / «κυνήγι-συλλογή» μεταφράζω τους αγγλικούς «hunters and/- gatherers» / «hunting and/- gathering». Οι όροι «foraging» / «foragers» («τροφοσυλλογή» / «τροφοσυλλέκτες») απαντούν εξίσου συχνά στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία. Αποφεύγω, όμως, να τους χρησιμοποιήσω, γιατί, όπως αναφέρει ο T. Ingold, προέρχονται από το λεξιλόγιο της ζωολογίας και παραπέμπουν σε γενετικά προγραμματισμένες διαδικασίες: βλ. T. Ingold, «Notes on the Foraging Mode of Production», στο T. Ingold / D. Riches / J. Woodburn (επιμ.), *Hunters and Gatherers*, τόμ. 1: *History, Evolution and Social Change*, Berg, Οξφόρδη 1988, σ. 269-286. Στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία, οι συλλογικότητες των κυνηγών-συλλεκτών προσδιορίζονται ως «εσμοί», «ομάδες» («groups») ή «κοινωνίες» («societies»). Αποφεύγω τον όρο «εσμός» εξαιτίας των εξελικτικών του συνδηλώσεων και χρησιμοποιώ τους άλλους δύο, ως συνώνυμους.
2. Βλ. G. P. Murdock, «The Current Status of the World's Hunting and Gathering Peoples», στο R. Lee / I. DeVore (επιμ.), *Man the Hunter: The First Intensive Survey of a Single Crucial Stage of Human Development - Man's Once Universal Hunting Way of Life*, Aldine, Σικάγο 1968, σ. 13-20.
3. Θ. Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος: Οι σύγχρονοι απλοί τροφοσυλλέκτες*, Πολιτειακές Εκδόσεις, Αθήνα 2009. Τα άριστα μεταφρασμένα κείμενα συνοδεύονται από το επίμετρο του επιμελητή με τίτλο «Για τις κοινωνίες μοιράσματος και τη σημασία τους για μας σήμερα», καθώς και από φιλομορφία, δισκογραφία, κατάλογο με ονόματα και διευθύνσεις οργάνωσεων για την υπεράσπιση των αυτόχθονων λαών, χάρτη με τις θέσεις των κοινωνιών στις οποίες αναφέρονται τα κείμενα, καθώς και ευρετήρια. Οι σημειώσεις του Κουραβέλου είναι διεξοδικότες και η προτεινόμενη ελληνόγλωσση βιβλιογραφία είναι πολύ χρήσιμη, ακόμα και αν οι περισσότεροι από τους τίτλους που περιλαμβάνει δεν αφορούν άμεσα τις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες. Από τη βιβλιογραφία ξεχωρίζω το βιβλίο του Σ. Δημητρίου, *Αρχές της κοινωνικής οργάνωσης*, που αποτελεί τον πέμπτο τόμο της σειράς του ίδιου *Η εξέλιξη του ανθρώπου*, Καστανιώτης, Αθήνα 1996.
4. Βλ. Θ. Κουραβέλος στο επίμετρό του, στο του ίδιου (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 227-290.

5. Lee / DeVore, «Preface», στο των ίδιων (επιμ.), *Man the Hunter*, ό.π., σ. vii-ix.
6. Βλ. R. Borofsky, «The Four Subfields: Anthropologists as Myth-makers», *American Anthropologist* 104/2 (2002), σ. 463-480.
7. A. Kuper, *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασ.)-Λονδίνο 1994, σ. 57. Για τη «νέα φυσική ανθρωπολογία» του Washburn, βλ. I. DeVore, «An Interview with Sherwood Washburn», *Current Anthropology* 33/4 (1992), σ. 410-423· D. Haraway, «Remodeling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology», στο της ίδιας, *Primate Visions*, Routledge, Λονδίνο-Ν. Υόρκη 1989, σ. 186-230.
8. R. Lee, «Hunter-gatherers in Process: The Kalahari Research Project, 1963-1976», στο T. Scudder κ.ά. (επιμ.), *Long-term Field Research in Anthropology*, Academic Press, Ν. Υόρκη 1979, σ. 303-321, 304. Για τη βιολογική εξέλιξη του ανθρώπινου είδους και την ανάπτυξη του πολιτισμού, βλ. Σ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου*, 3 τόμ., Καστανιώτης, Αθήνα 1990-1993· Kuper, *The Chosen Primate*, ό.π.· R. Leaky, *Η απαρχή του ανθρώπινου είδους*, μτφρ. Γ. Κυριακόπουλος / Σ. Μανώλης, Κάτοπτρο, Αθήνα 1996· A. Leroi-Gourhan, *Το έργο και η ομιλία του ανθρώπου*, μτφρ. Α. Ελεφάντης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2000· R. και C. Stringer, *Homo: Η καταγωγή και εξέλιξη του ανθρώπινου γένους*, επιμ. Δ. Αρμάος, μτφρ. Σ. Μανώλης, Polaris, Αθήνα 2006.
9. S. Washburn / C. S. Lancaster, «The Evolution of Hunting», στο Lee / DeVore (επιμ.), *Man the Hunter*, ό.π., σ. 293-303.
10. R. Lee, «What Do Hunters Do for a Living», στο Lee / DeVore (επιμ.), *Man the Hunter*, ό.π., σ. 30-48, 35. Βλ. και R. Lee, *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1979. Την άποψη του Lee για τη συμβολή των γυναικών στη διατροφή τεκμηρίωσαν, τα επόμενα χρόνια, πολλές έρευνες (βλ. παρακάτω, σημ. 35).
11. J. Woodburn, «An Introduction to Hadza Ecology» και «Stability and Flexibility in Hadza Residential Groupings», στο Lee / DeVore (επιμ.), *Man the Hunter*, ό.π., σ. 49-55, 103-110· M. Sahlins, «Notes on "The Original Affluent Society"», *αυτ.*, σ. 85-88. Η σύντομη αυτή παρέμβαση του Sahlins αποτέλεσε τη βάση του άρθρου «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας», στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 33-82, που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine, Σικάγο 1972, σ. 1-40.
12. E. Marshall-Thomas, *The Harmless People*, A. Knopf, Ν. Υόρκη 1959· βλ. και A. Barnard, *Anthropology and the Bushman*, Berg, Οξφόρδη-Ν. Υόρκη 2007, σ. 53-58· C. Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*, Simon & Shuster, Ν. Υόρκη 1961.
13. Περισσότερες περιγραφές βρίσκονται συγκεντρωμένες στο R. Lee / R. Daly (επιμ.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1999.
14. Sahlins, «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας», ό.π., σ. 33-82, 79-80. Πρόκειται για επεξεργασμένη μορφή της παρέμβασης του συγγραφέα στο συνέδριο του 1966.
15. R. Lee, «Πρόλογος», στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 23-30, 23.
16. R. Lee, «Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies», *American Anthropologist* 90/1 (1992), σ. 18-45, 31.
17. Lee, «Πρόλογος», ό.π., σ. 25.
18. Για την πολιτισμική οικολογία, βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία: Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 77-81· Susana Narotsky, *Οικονομική ανθρωπολογία: Νέοι προσανατολισμοί*, επιμ. Μ. Σπυριδάκης, μτφρ. Α. Σίμογλου, Σαββάλας, Αθήνα 2007, σ. 28-40· P. Laburthe-Tolra / J.-P. Warnier, *Εθνολογία / Ανθρωπολογία*, μτφρ. Β. Χατζάκη, επιμ. Ε. Καλπουρτζή, Κριτική, Αθήνα 2003, σ. 354-359.
19. Βλ. R. Lee, «Σκέψεις για τον πρωτόγονο κομμουνισμό» [πρώτη δημοσίευση και, στο εξής, π.δ. 1988], στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 251-276· E. Leacock / R. Lee, «Introduction», στο των ίδιων (επιμ.), *Politics and History in Band Societies*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1982, σ. 1-20· E. Leacock, «Εισαγωγή», στο Fr. Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, Αθήνα 1984, σ. 7-106.
20. C. Kottak, «The New Ecological Anthropology», *American Anthropologist* 101/1 (1999), σ. 23-25.
21. R. Hitchcock κ.ά., «Environmental Anthropology in the Kalahari: Development, Resettlement, and Ecological Change Among the San of Southern Africa», *vis-à-vis: Explorations in Anthropology* 9/2 (1999), σ. 170-188.
22. J. Tanaka, «The World of Animals Viewed by the San Hunter-gatherers in Kalahari», *African Study Monographs* 22 (1996), σ. 11-28, 27. Για το έργο της αποστολής του Πανεπιστημίου του Κιότο στην Καλαχάρι, βλ. Barnard, *Anthropology and the Bushman*, ό.π., σ. 62-65.
23. G. Silberbauer, «Η πολιτική διαδικασία στις τροφосуλλεκτικές ομάδες των Γκ/ουί» [π.δ. 1982], στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 205-220, 208.
24. J. Woodburn, «Εξισωτικές κοινωνίες» [π.δ. 1982], στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 131-164. Για τα χαρακτηριστικά των «απλών» τροφосуλλεκτικών κοινωνιών «άμεσης απόδοσης», βλ. Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 296, πίνακας 4.1.
25. A. Barnard, «Ο τροφосуλλεκτικός τρόπος σκέψης» [π.δ. 2001], στο Κουραβέλος, *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 103-130· A. Barnard, «Primitive Communism and Mutual Aid: Kropotkin Visits the Bushmen», στο C. Hann (επιμ.), *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*, Routledge, Λονδίνο 1993, σ. 27-42.
26. E. Papataxiarchis, «A Contest with Money: Gambling and the Politics of Disinterested Sociality in Aegean Greece», στο S. Day / E. Papataxiarchis / M. Stewart (επιμ.), *Lilies of the Field: Marginal People Who Live in the Present*, Westview Press, Μπούουντερ 1999, σ. 158-176.
27. P. Clastres, «Η πρωτόγονη οικονομία», στο *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες*, επιμ.-μτφρ. Ν. Αλεξίου, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1999 (π.έ. 1976), σ. 13-42. Βλ. και P. Clastres, *Η κοινωνία ενάντια στο κράτος* (π.έ. 1974), μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992. Για μια κριτική του «ρουσσωικής έμπνευσης φιλοπρωτογονισμού» του Clastres, βλ. C. Geertz, *Διαθέσιμο φως: Ανθρωπολογικοί στοχασμοί για φιλοσοφικά θέματα*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009 (π.έ. 2001), σ. 134-146.
28. Η άποψη του Godelier ότι το κυνήγι-συλλογή δεν πρέπει να προσεγγίζεται ως ένα σύνολο βιοποριστικών πρακτικών, αλλά ως η βάση ενός τρόπου παραγωγής, συνιστά κριτική τόσο προς την πολιτισμική οικολογία όσο και προς την έμφαση των εξελικτικών μαρξιστών στις παραγωγικές δυνάμεις· βλ. M. Godelier, *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, τ. 1 (π.δ. 1978), επιμ.-μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Gutenberg, Αθήνα 1988, σ. 119-138, 139-177. Για σχόλια του Godelier και του Meillassoux στην κριτική του Clastres, βλ. «Παράρτημα», στο Clastres, *Εξουσία και ελευθερία*, ό.π., σ. 135-142. Παρόμοια επιχειρήματα με εκείνα του Clastres διατυπώνει εναντίον των μαρξιστών ο J. Baudrillard,

- Ο καθρέφτης της παραγωγής ή η κριτική αυταπάτη του ιστορικού υλισμού, μτφρ. Σ. Μπενετάτος, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992 (π.έ. 1973).
29. N. Bird-David, «Η φύση ως τροφός», στο Κουραβέλος (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 83-102 (π.δ. 1990)· της ίδιας, «Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Re-formulation», *Current Anthropology* 31/2 (1992), σ. 189-196. Για μια διεξοδικότερη κριτική των απόψεων του Sahlins για τις σχέσεις ανταπόδοσης ανάμεσα στους κυνηγούς-συλλέκτες, βλ. J. Woodburn, «Το μοίρασμα δεν πρέπει να συγχέεται με την ανταλλαγή: Μια ανάλυση του μοιράσματος αγαθών στις κυνηγετικές-συλλεκτικές κοινωνίες της άμεσης απόδοσης» (π.δ. 1998), στο Κουραβέλος (επιμ./μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 176-202.
 30. M. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, επιμ. Θ. Παραδέλλης, εισ. Ε. Παπαταξιάρχης, μτφρ. Επιμέτρου Ε. Καλπουρτζή, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003 (π.έ. 1976).
 31. Οι υποστασιαστές, στους οποίους ανήκει ο Sahlins, επηρεάστηκαν από το βιβλίο του Marcel Mauss, *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, μτφρ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, επιμ. Θ. Παραδέλλης, προλεγ. Σ. Δημητρίου, Καστανιώτης, Αθήνα 1979 (π.έ. 1925), καθώς και από το έργο του οικονομικού ιστορικού Karl Polanyi. Οι τυπολογιστές επηρεάστηκαν από την οικονομική επιστήμη και προσπάθησαν να εφαρμόσουν τα μοντέλα της. Για την αντιπαράθεση, βλ. R. Wilk / L. Cliggett, *Οικονομία και πολιτισμός*, μτφρ. Γ. Βογιατζής, επιμ.-πρόλ. Β. Μουτάφη, Κριτική, Αθήνα 2010 (π.έ. 2007), σ. 45-86.
 32. M. Sahlins, *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας: Μια ανθρωπολογική κριτική της κοινωνιοβιολογίας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, επιμ. Π. Πανόπουλος, εισ. Α. Μπακαλάκη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997 (π.δ. 1976)· S. McKinnon, *Νεοφιλελεύθερη γενετική: Μύθοι και ηθικού περιεχομένου ιστορίες της εξελικτικής ψυχολογίας*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2009 (π.έ. 2005), σ. 84. Βλ. και T. Ingold, «The Optimal Forager and Economic Man», στο του ίδιου, *Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Λονδίνο-Ν. Υόρκη 2000, σ. 27-39· T. Patterson, «Subtle Matters of Theory and Emphasis: Richard Lee and Controversies about Foraging Peoples», στο J. Solway (επιμ.), *The Politics of Egalitarianism: Theory and Practice*, Bergham Books, Ν. Υόρκη-Οξφόρδη 2006, σ. 53-64.
 33. Βλ. ενδεικτικά, E. A. Smith, «Anthropological Applications of Optimal Foraging Theory: A Critical Review», *Current Anthropology* 24/5 (1983), σ. 625-651.
 34. Ingold, «Για τις κοινωνικές σχέσεις», στο Κουραβέλος (μτφρ.-επιμ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 222. Βλ. επίσης του ίδιου, «An Anthropologist Looks at Biology», *Man (N.S.)* 25 (1989), σ. 208-229· «The Trouble with "Evolutionary" Biology», *Anthropology Today* 23/2 (2007), σ. 13-17. Την οικουμενικότητα της διάκρισης ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό έχει αμφισβητήσει, επίσης, η M. Strathern στο «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen», μτφρ. Α. Μπακαλάκη / Α. Λυκιαδρουπούλου, στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994 (π.δ. 1980), σ. 109-184.
 35. Για τη συζήτηση γύρω από τη Γυναίκα-Συλλέκτρια, βλ. ενδεικτικά M. Rosaldo, «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας: Σκέψεις για το φεμινισμό και τη διαπολιτισμική κατανόηση», στο Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, ό.π. Για τις προσεγγίσεις της ανθρώπινης εξέλιξης, από την πλευρά φεμινιστριών φυσικών ανθρωπολόγων, και μάλιστα κοινωνιοβιολόγων, βλ. D. Haraway, «The Politics of Being Female: Primatology is a Genre of Feminist Theory», στο της ίδιας, *Primate Visions*, ό.π., σ. 279-383· D. Haraway, «The Contest for Primate Nature: The Daughters of Man-the-Hunter in the Field, 1960-80», στο D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Λονδίνο 1991, σ. 81-108.
 36. Strathern, «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός», ό.π.: Sahlins, *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας*, ό.π., σ. 55. Βλ. και το πρόσφατο βιβλίο του, *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2010 (π.δ. 2008). Την άποψη του Washburn υιοθετεί και ο C. Geertz, «Η επίδραση της έννοιας του πολιτισμού στην έννοια του ανθρώπου», στο του ίδιου, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ.-επιστ. θεώρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003 (π.έ. 1973), σ. 43-66.
 37. Α. Μπακαλάκη, «Ο Clifford Geertz, ο Marshall Sahlins και η δημιουργικότητα του ανθρώπινου είδους», *Σύγχρονα Θέματα* 88 (2005), σ. 92-99, 95.
 38. T. Ingold, «Introduction», στο του ίδιου (επιμ.), *What is an Animal?*, Routledge, Λονδίνο-Ν. Υόρκη 1988, σ. 1-16· του ίδιου, *The Perception of the Environment*, ό.π.
 39. E. Wilmsen, *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*, University of Chicago Press, Σικάγο 1989. Βλ. επίσης του ίδιου, «Further Lessons in Kalahari Ethnography and History», *History in Africa* 30 (2003), σ. 327-420, και «To See Ourselves as We Need to See Us: Ethnography's Primitive Turn in the Early Cold War Years», *Critical African Studies* 1 (2009), σ. 1-75· E. Wilmsen / J. Denbow, «Paradigmatic History of San-speaking Peoples and Current Attempts at Revision», *Current Anthropology* 31/5 (1990), σ. 489-534. Για μια ενδιαφέρουσα κριτική των αναπαραστάσεων των κυνηγών-συλλεκτών που προηγείται της διαμάχης, βλ. M. L. Pratt, «Fieldwork in Common Places», στο J. Clifford / G. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1986, σ. 27-50. Για επισκοπήσεις της διαμάχης, βλ. Barnard, *Anthropology and the Bushman*, ό.π., σ. 97-112· A. Kuper, *The Chosen Primate*, ό.π., σ. 72-73· D. Stiles, «The Hunter-Gatherer "Revisionist" Debate», *Anthropology Today* 8/2 (1992), σ. 13-17.
 40. Βλ. ενδεικτικά, Cl. Lévi-Strauss, «The Concept of Primitiveness», στο Lee / DeVore (επιμ.), *Man the Hunter*, ό.π., σ. 349-352.
 41. Βλ. ενδεικτικά, J. Woodburn, «African Social Organization: Is it Best Understood as a Product of Encapsulation?», στο Ingold κ.ά. (επιμ.), *Hunters and Gatherers*, ό.π., σ. 31-65.
 42. Βλ. ενδεικτικά, J. Solway / R. Lee, «Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History», *Current Anthropology* 31/2 (1990), σ. 109-146· R. Lee / M. Guenter, «Oxen or Onions? The Search for Trade (and Truth) in the Kalahari», *Current Anthropology* 32/5 (1991), σ. 592-601· R. Lee, «Art, Science, or Politics?», ό.π.
 43. Ingold, «Για τις κοινωνικές σχέσεις», ό.π., σ. 221-222.
 44. Βλ. ενδεικτικά, T. Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Λονδίνο 1973· A. Kuper, *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι*, μτφρ. Χ. Μιχαλοπούλου-Βεϊκου, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994 (π.έ. 1983), σ. 177-208.
 45. Βλ. ενδεικτικά, N. Bird-David, «Beyond "The Hunting and Gathering Mode of Subsistence": Culture-sensitive Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-gatherers», *Man (N.S.)* 27 (1992), σ. 19-44.
 46. Βλ. R. Lee / R. Hitchcock / M. Bieselee (επιμ.), *The Kalahari San: Self-Determination in the Desert*, στο *Cultural Survival Quarterly* 2002 (ειδικό τεύχος). Για την ακτιβιστική δράση ανθρωπολόγων

- στην Καλαχάρι, βλ. M. Bieseke, «The Kalahari People's Fund: The Activist Legacy of the Harvard Kalahari Research Group», στο Solway (επιμ.), *The Politics of Egalitarianism*, ό.π., σ. 131-148.
47. Η άποψη ότι ο όρος «ιθαγενείς» είναι ουσιοκρατικός, έξωθεν επιβεβλημένος και αποπνέει εξωτισμό θεμελιώνεται σε μεγάλο βαθμό στην «αναθεωρητική» κριτική· βλ. A. Kuper, *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, επιμ. Β. Καντσά, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007 (π.έ. 2005, σ. 347-376. Για μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα εναλλακτική άποψη, βλ. A. Barnard, «Kalahari Revisionism, Vienna and the "Indigenous Peoples" Debate», *Social Anthropology* 14/6 (2006), σ. 1-16.
48. Haraway, «Remodelling the Human Way of Life», ό.π.
49. N. Bird-David, «Beyond "The Original Affluent Society"», ό.π., σ. 26. Βλ. επίσης, J. Solway, «"The Original Affluent Society": Four Decades On», στο του ίδιου (επιμ.), *The Politics of Egalitarianism*, ό.π., σ. 65-78. Για τις πολιτικές διαστάσεις του «πρωτογονισμού», βλ. A. Alain κ.ά., *Αναρχισμός / Πρωτογονισμός: Μια διαμάχη*, μτφρ. Σ. Κουρούκλης / Κ. Δεσποινιάδης, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2009.
50. Βλ. Lee, «Πρόλογος», ό.π., σ. 24-25.
51. Βλ. Θ. Κουραβέλος, «Για τις κοινωνίες μοιράσματος και τις προεκτάσεις τους για μας σήμερα», στο του ίδιου (επιμ.-μτφρ.), *Κοινωνίες μοιράσματος*, ό.π., σ. 277-290.
52. Για επιχειρήματα που αμφισβητούν την οικουμενικότητα των οικείων κοινών τόπων ως προς τις έννοιες της κοινωνίας, του ατόμου και του εαυτού, βλ. Ingold, «Για τις κοινωνικές σχέσεις», ό.π., από όπου και το παράθεμα, σ. 246. Βλ. και A. Μπακαλάκη, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της κοινωνικότητας ως σύνθεσης και διαίρεσης», στο Μ. Θεοδωροπούλου (επιμ.), *Θέρμη και φως: Αφιερωματικός τόμος στη μνήμη του Α.-Φ. Χριστίδη*, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 561-572.

ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΗΦΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ

Η προσπάθεια ψηφιοποίησης και ευρετηρίασης όλων των σελίδων και όλων των κειμένων που φιλοξένησε το περιοδικό *Ο Πολίτης* ξεκίνησε το 2006. Ο Άγγελος Ελεφάντης, ιδρυτής και εκδότης του *Πολίτη*, και οι συνεργάτες του ενέταξαν αυτή την επιθυμία στο ευρωπαϊκό πρόγραμμα «Κοινωνία της Πληροφορίας», με σκοπό ό,τι γράφτηκε στα 32 χρόνια ζωής του περιοδικού να αναρτηθεί στο διαδίκτυο και να είναι προσβάσιμο σε όλους. Το πρόγραμμα δεν ολοκληρώθηκε τότε, παρ' ό,τι είχε γίνει μεγάλο μέρος της δουλειάς.

Τα Αρχεία Σύγχρονης Κοινωνικής Ιστορίας (ΑΣΚΙ) αναλαμβάνουν να ολοκληρώσουν εκείνη τη μισοτελειωμένη προσπάθεια και να αναρτήσουν στον δικό τους κόμβο τον ψηφιοποιημένο *Πολίτη*. Υπάρχουν όμως εκκρεμότητες: η αποπληρωμή της πρώτης φάσης της εργασίας και η ολοκλήρωσή της. Κι επειδή τα οικονομικά των ΑΣΚΙ δεν είναι ανθηρά –όπως δεν ήταν και του *Πολίτη*– απευθύνονται στους φίλους των ΑΣΚΙ και στους φίλους του περιοδικού. Το ποσόν που απομένει μόνο ιλιγγιώδες δεν είναι: 8.000-10.000 ευρώ!

Τον... οβολόν του μπορεί να καταθέσει όποιος επιθυμεί είτε απευθείας στα ΑΣΚΙ είτε στον τραπεζικό λογαριασμό των Αρχείων (ALPHA BANK 362002101016233) συμπληρώνοντας οπωσδήποτε τα στοιχεία του, είτε με ταχυδρομική επιταγή στη διεύθυνση των ΑΣΚΙ (Πλατεία Ελευθερίας 1, 10553 Αθήνα).