

Ο CLIFFORD GEERTZ, Ο MARSHALL SAHLINS ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΕΙΔΟΥΣ

Στη μνήμη του Ιπποκράτη (1979-2003)

- Clifford Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003
- Marshall Sahlins, *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*, εκδ. Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Το 2003 κυκλοφόρησαν στα ελληνικά *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών* του Clifford Geertz και το *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* του Marshall Sahlins από τις Εκδόσεις Αλεξάνδρεια και τις Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου αντίστοιχα. Η μετάφραση και η επιστημονική θεώρηση του πρώτου είναι του Θόδωρου Παραδέλλη. Μεταφραστής του δεύτερου είναι ο Νίκος Κούρκουλος και επιστημονικός επιμελητής και πάλι ο Θόδωρος Παραδέλλης. Στον τόμο προστέθηκε μια εισαγωγή του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη και ως επίμετρο, το άρθρο του Sahlins «Δύο ή τρία πράγματα που ξέρω για τον πολιτισμό», που μετάφρασε η Εύα Καλπουρτζή. Το εξώφυλλο και των δύο βιβλίων φιλοτέχνησε η Βάσω Αβραμοπούλου. Τα βιβλία είναι μεγάλα με όλες τις σημασίες της λέξης. Και η ποιότητα της δουλειάς των ανθρώπων που τα έκαναν προσιτά στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό είναι αξιολόγητη. Πριν από οποιοδήποτε σχόλιο, λοιπόν, ένα μεγάλο ευχαριστώ είναι χαρά και καθήκον.¹

Η Ερμηνεία των Πολιτισμών εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1973 και το *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* το 1976. Οι συγγραφείς είναι πολυγραφότατοι, εξακολουθούν να είναι παραγωγικοί, και τα βιβλία αυτά δεν είναι αναγκαστικά σημαντικότερα ή πιο ενδιαφέροντα από άλλα μεταγενέστερα έργα τους. Η σημασία τους μάλλον έγκειται στο γεγονός ότι συνέβαλαν αποφασιστικά στη δημιουργία των συνθηκών στο πλαίσιο των οποίων σήμερα θεωρούνται κλασικά και ως τέτοια, εμπνέουν σεβασμό, αλλά και αμφισβήτηση.

Επίγονοι της αμερικάνικης παράδοσης που θεμελίωσε ο Franz Boas στις αρχές του 20ού αιώνα, ο Geertz και ο Sahlins δεν υιοθέτησαν απλώς την παραδοχή ότι οι άνθρωποι είναι φύσει πολιτισμικά όντα, αλλά ανήγαγαν τον πολιτισμό στη συμβολική λειτουργία, την οποία και έθεσαν στο επίκεντρο της ανθρωπολογικής προβληματικής. Μαζί με τον David Schneider και τον Roy Wagner χαρακτηρίζονται συχνά εκπρόσωποι της αμερικάνικης «συμβολικής ανθρωπολογίας». Ωστόσο, αν συμμεριστεί κανείς την αντίληψη

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

τους ότι ανθρωπολογία είναι η μελέτη του πολιτισμού και ότι ο πολιτισμός είναι σύμβολα και συμβολικές διαδικασίες, ο όρος είναι μάλλον πλεονασμός. Ο Geertz, μάλιστα, τον θεωρεί παραπλανητικό, γιατί δημιουργεί την εντύπωση ότι η «συμβολική ανθρωπολογία» είναι μια γνωστική περιοχή ανάλογη της «οικονομικής ανθρωπολογίας», της «πολιτικής ανθρωπολογίας» ή της «ανθρωπολογίας της θρησκείας», ενώ πρόκειται για μια κριτική σκοπιά, αντικείμενο της οποίας είναι ολόκληρο το πεδίο της ανθρωπολογίας.² Τέλος, όπως κάθε ετικέτα που δηλώνει το στίγμα μιας ακαδημαϊκής «σχολής», ο όρος «συμβολική ανθρωπολογία» υπονοεί μια ομοιογένεια που μάλλον δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.³

Όπως ελπίζω θα φανεί στη συνέχεια, μεταξύ της *Ερμηνείας των Πολιτισμών* και του *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* υπάρχουν συνάφειες, αλλά και διαφορές. Διαφορετικοί επίσης είναι και οι δρόμοι που οδήγησαν τους συγγραφείς τους στη μελέτη του πολιτισμού ως συμβολικού λόγου και δράσης, αλλά και αυτοί που οι ίδιοι στη συνέχεια χάραξαν τόσο στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας όσο και μεταξύ της και άλλων κλάδων. Διαφορετικό τέλος είναι το συγγραφικό ύφος τους και η στάση τους ως προς την κατάσταση της ανθρωπολογίας σήμερα. Δεν μπορώ να ξέρω πώς θα φαινόταν στους συγγραφείς το γεγονός ότι τα καλαίσθητα εξώφυλλα με τα οποία τα βιβλία τους κυκλοφόρησαν στα ελληνικά είναι σχεδόν πανομοιότυπα. Εμένα πάντως με έβαλε σε σκέψεις, κι αυτό μου ήταν ευχάριστο.

Clifford Geertz⁴

Στις πρώτες σελίδες της *Ερμηνείας των Πολιτισμών*, ο Geertz γράφει ότι «[πιστεύει], μαζί με τον Max Weber, ότι ο άνθρωπος είναι ένα ζώο αιωρούμενο σε έναν ιστό σημασιών που το ίδιο έχει υφάνει».⁵ Η φράση αυτή παρατίθεται συχνά σε εισαγωγικά εγχειρίδια ως έμβλημα της πολιτισμικής προσέγγισης του Geertz. Προκειμένου όμως να κατανοήσει κανείς τη σημασία της, πρέπει να λάβει υπόψη τις διαρκείς υπενθυμίσεις του ότι ο μεταφορικός αυτός ιστός δεν είναι λείος και συνεκτικός – «δεν υπάρχει τίποτε πιο συνεκτικό από το παραλήρημα ενός παρανοϊκού ή από τη διήγη-

ση ενός απατεώνα»⁶ – αλλά γεμάτος τρύπες, ραφές, κόμπους και κάθε είδους ατέλειες. Η στυλιστική δεξιοτεχνία του Geertz που τόσο πολύ έχει εξυμνηθεί, το χιούμορ του και η ευρηματικότητα με την οποία αξιοποιεί την ευρύτατη λογοτεχνική του παιδεία υπηρετούν ακριβώς την ανάδειξη των αμφιβολιών ή των αμηχανιών μπροστά στις αντιφάσεις και στις περιπλοκές της δικής του ζωής στο πεδίο της έρευνας και στον ακαδημαϊκό χώρο, αλλά και της ζωής γενικότερα. Η άλλη όψη της συμπλιωτικής στάσης του απέναντι στην αβεβαιότητα είναι η διαφωνία του με τη χρήση της έννοιας της πειθαρχίας, «στην οποία ο Μισέλ Φουκώ σπήριξε τον ρητορικό του πύργο», για την ανθρωπολογία. Η ανθρωπολογία, λέει «είναι κάτι που κανείς μαθαίνει καθώς χρόνο με το χρόνο προσπαθεί να καταλάβει περί τίνος πρόκειται και πώς να το κάνει». Και, «η θεωρία της ανθρωπολογίας είναι δανεισμένη από αλλού».⁷

Η ανθρωπολογία που κατάλαβε και έκανε ο ίδιος χρωστάει στις εμπειρίες που μοιράστηκε με Ινδονήσιους και Μαροκινούς «ιθαγενείς», με συναδέλφους και με φοιτητές. Χρωστάει επίσης στην διδασκαλία του Clyde Kluckhohn και άλλων επιγόνων του Franz Boas, στην κοινωνιολογία του Talcott Parsons και στα έργα θεωρητικών που προέρχονται από διάφορους κλάδους, και κυρίως από τη φιλοσοφία. Στα κείμενά του συναντάει κανείς τακτικά τον John Dewey, τον Charles Morris, τον Charles Sanders Peirce, τον Ludwig Wittgenstein, τη Susanne Langer, τον Ernest Cassirer, τον Kenneth Burke, τον Paul Ricoeur και τον Gilbert Ryle. Όπως λέει ο ίδιος, «δεν κινείται κανείς μεταξύ σκέψεων, όσο μεταξύ των περιστάσεων και προορισμών που φέρνουν τις σκέψεις στο μυαλό».⁸

Πάντως, ο Geertz ξεπλήρωσε με το παραπάνω τα χρέη του. Οι ανθρωπολόγοι που έγιναν τόσο γνωστοί στον ευρύτερο ακαδημαϊκό χώρο όσο αυτός είναι λιγότεροι και από τα δάχτυλα της μιας χειρός. Στο πλαίσιο των κλάδων την προβληματική των οποίων ο ίδιος επηρέασε, το όνομά του παραπέμπει κυρίως στη μεταφορά του πολιτισμού ως κειμένου, στην έννοια του συμβόλου ως μονάδας νοήματος που συνίσταται σε ερμηνείες και υπόκειται σε ερμηνείες και στην αναζήτηση της «ιθαγε-

νούς σκοπιάς». Λιγότερο γνωστό είναι το έργο του για τον πολιτικό εκσυγχρονισμό των κρατών που στη δεκαετία του 1960 είχαν πρόσφατα αποκτήσει ή επρόκειτο σύντομα να αποκτήσουν την πολιτική τους ανεξαρτησία. Πριν αναφερθώ σ' αυτό, μερικά βιογραφικά δεδομένα είναι απαραίτητα.

Μετά τη θητεία του στην υπηρεσία του στο αμερικανικό ναυτικό στο τέλος του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου, κατά τη διάρκεια της οποίας μάλιστα ναυάγησε δύο φορές στον Ειρηνικό, ο Geertz έκανε λογοτεχνικές σπουδές στο Antioch College του Ohio, και στη συνέχεια μεταπτυχιακά στο διεπιστημονικό Τμήμα Κοινωνικών Σχέσεων του Harvard κοντά στον ανθρωπολόγο Clyde Kluckhohn και στον κοινωνιολόγο Talcott Parsons. Στις αρχές της δεκαετίας του 1950 πέρασε δυόμισι χρόνια έρευνας στην Ιάβα, και το 1957 επέστρεψε στην Ινδονησία και εγκαταστάθηκε στο Μπαλί. Το 1965 στράφηκε σε ένα εντελώς διαφορετικό πεδίο, το Μαρόκο, όπου και δούλεψε για μεγάλα διαστήματα έως το 1971. Το 1960 διορίστηκε στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου. Από το 1970 και μετά δίδαξε στη Σχολή Κοινωνικής Επιστήμης του Ινστιτούτου Προηγμένων Σπουδών του Πανεπιστημίου του Princeton, η οποία ήταν και δικό του δημιούργημα.

Λόγω της εμπειρίας του στο Τμήμα Κοινωνικών Σχέσεων του Harvard, ο Geertz είχε από την αρχή της καριέρας του μια θετική στάση απέναντι στη διεπιστημονική συνεργασία και την ομαδική έρευνα. Άλλωστε, στις επιτόπιες έρευνές του συνοδευόταν πάντοτε από την επίσης ανθρωπολόγο τότε σύζυγό του Hilda. Παρότι το ζεύγος αναγκάστηκε να αυτονομηθεί από τη διεπιστημονική ομάδα μεταπτυχιακών φοιτητών ως μέλη της οποίας επισκέφτηκαν για πρώτη φορά την Ινδονησία, η προοπτική του διεπιστημονικού διαλόγου δεν έπαψε ποτέ να γοητεύει τον Geertz.⁹ Η πρόσκληση να συμμετάσχει στη διεπιστημονική Επιτροπή για τη Συγκριτική Μελέτη των Νέων Κρατών (Committee for the Comparative Study of New Nations) παράλληλα με τα καθήκοντά του ως καθηγητή στο Τμήμα Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Σικάγου ήταν λοιπόν μια πρόκληση την οποία δέχτηκε με ενθουσιασμό. Τα «νέα κράτη», πενήντα τον αριθμό ήδη και αυξανόμενα διαρκώς, «σχεδόν όλα στην Ασία και στην Αφρική, σχεδόν όλα αδύναμα, ασταθή, φτωχά και φιλόδοξα, φαινόταν να προσφέρουν ένα ολόκληρο νέο πεδίο έρευνας», και ο Geertz αισιοδοξούσε ότι η μελέτη τους θα συνέβαλε στη χάραξη μιας «έξυπνης πολιτικής».¹⁰ Κατά τη διάρκεια της θητείας του ως μέλους της Επιτροπής, εξέδωσε έξι μονογραφίες,¹¹ και μεταξύ του 1959 και του 1971 δημοσίευσε επίσης μια σειρά δοκίμια που αργότερα συμπεριλήφθηκαν στην *Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Όπως οι μονογραφίες, αφορούσαν και αυτά τα «νέα κράτη» και ιδιαίτερα την Ινδονησία: «Τελετουργία και κοινωνική αλλαγή: Ένα Ιαβανικό παράδειγμα» (1959), «Εσωτερική μεταστροφή' στο σύγχρονο Μπαλί» (1964), «Πολιτική του παρελθόντος, πολιτική του παρόντος. Σημειώσεις σχετικά

με τη χρήση της ανθρωπολογίας στην κατανόηση των νέων κρατών» (1967), «Μετά την επανάσταση: Η μοίρα του εθνικισμού στα νέα κράτη» (1971) και «Η πολιτική της σημασίας» (1972).

Τόσο τα δοκίμια όσο και τα βιβλία βασίζονται σε επιτόπια έρευνα που προηγήθηκε της απόπειρας του πραξικοπήματος εναντίον του Σουκάρνο το 1965, δηλαδή της έναρξης μιας σειράς αιματηρών επεισοδίων που στοίχισαν τη ζωή σε εκατοντάδες χιλιάδες Ινδονήσιους. Η συγκρατημένη αισιοδοξία για την έκβαση του μετασχηματισμού της Ινδονησιακής κοινωνίας, που ο Geertz εκφράζει ορισμένες φορές, οφείλεται στο ότι ήλπιζε ότι η καταστροφή την οποία φοβόταν θα μπορούσε να αποφευχθεί. Επίσης, θεωρούσε ότι οι συγκρούσεις που απειλούσαν την Ινδονησία και τα «νέα κράτη» γενικότερα ήταν ανάλογες εκείνων που οι δυτικές δημοκρατίες γνώρισαν, αλλά κατάφεραν να ξεπεράσουν. Δυστυχώς, οι μετέπειτα εξελίξεις στην Ινδονησία και αλλού διέψευσαν τις ελπίδες του. Ακόμα, τροφοδότησαν αμφιβολίες σχετικά με την πολιτική οξυδέρκειά του και, σε ορισμένες περιπτώσεις τουλάχιστον, καχυποψία ως προς τα αίτια του ελλείμματός της.

Ξεκινώντας από τη διάκριση μεταξύ κοινωνίας και πολιτισμού του Parsons, και θεωρώντας ότι οι πολιτισμικές αντιλήψεις επηρεάζουν τη δράση των ανθρώπων και συνεπώς, εμμέσως τουλάχιστον, την κοινωνική δομή, ο Geertz πίστευε ότι τόσο τα αίτια των πολιτικών, οικονομικών και κοινωνικών κρίσεων από τις οποίες υποφέρουν τα «νέα κράτη» όσο και οι διέξοδοι απ' αυτές πρέπει να αναζητηθούν στον πολιτισμό. Στο δοκίμιο «Η ιδεολογία ως πολιτισμικό σύστημα» (Ε.Π. 1964)¹² υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές εντάσεις στην Ινδονησία οφείλονται στην κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών, την αποδυνάμωση των θεσμών και ιδίως των συμβόλων και των τελετουργικών διαδικασιών που αποτελούσαν το θεμέλιο της κοινωνικής αλληλεγγύης στα χωριά, τη συνακόλουθη πολιτικοποίηση της διάκρισης μεταξύ μουσουλμάνων και μη και τη συνεχή όξυνσή της, και στην αδυναμία των ανθρώπων να βρουν κοινά σημεία που θα τους επιτρέψουν κοινούς προσανατολισμούς. Η ιδεολογία λοιπόν αποτελεί αντίδραση, αλλά και αντίδοτο σε ένα κενό νοήματος. Η δυνατότητα των «νέων κρατών» να αντεπεξέλθουν εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τη δυνατότητα των πολιτικών ηγετών τους να πληρώσουν το κενό αυτό: να συγκροτήσουν μια νέα πολιτική ιδεολογία η οποία θα ανταποκρίνεται στην αυτονόμηση των νέων κρατών από την αποικιοκρατία, αλλά κυρίως, να επιτύχουν την αυτονόμηση της πολιτικής από τους κοινωνικούς, οικονομικούς και θρησκευτικούς θεσμούς που διαμεσολαβούσαν την άσκησή της στο πλαίσιο της παραδοσιακής κοινωνίας. Όσο για τους κοινωνικούς επιστήμονες, ο ρόλος τους δεν είναι να αποκαλύψουν τον ψευδή χαρακτήρα των αναπαραστάσεων της πραγματικότητας που θα στοιχειοθετήσουν αυτές τις αναδυόμενες ιδεολογίες, αλλά να τις αναγνωρίσουν ως συστήματα συμβόλων, η αξιοπιστία των οποίων έγκειται στη δυνατότητά τους να λειτουργήσουν ως χάρτες που θα καθοδηγήσουν

τους ανθρώπους στις διαδρομές τους προς τη συλλογικότητα και την αλληλεγγύη.

Διαβάζοντας το δοκίμιο «Η θρησκεία ως πολιτισμικό σύστημα» (Ε.Π. 1966) αντιλαμβάνεται κανείς ότι τόσο το γεγονός ότι ο Geertz εναποθέτει ελπίδες στην ιδεολογία όσο και το ότι οι ελπίδες αυτές είναι συγκρατημένες οφείλεται στο ότι τη θεωρεί υποκατάστατο της θρησκείας. Η ισχύς της θρησκείας, δηλαδή της προοπτικής από τη σκοπιά της οποίας «αυτός που θα γνωρίζει πρέπει πρώτα να πιστέψει»,¹³ θεμελιώνεται στη δυνατότητα των θρησκευτικών συμβόλων να συνοψίζουν και να ενσωματώνουν ερμηνείες της ανθρώπινης ζωής, και ιδιαίτερα των βασάνων που αυτή επιφυλάσσει, οι οποίες ανάγονται στην ίδια τη φύση του σύμπαντος, αλλά και στις δυνάμεις στις οποίες αυτό υπόκειται. Οι θρησκευτικές τελετουργίες που καθιστούν τους μετέχοντες πιστούς απαντούν σε ερωτήματα σχετικά με το δέον και το είναι των πραγμάτων και συγχωνεύουν εικόνες του κόσμου όπως οι άνθρωποι τον φαντάζονται και όπως τον βιώνουν. Οι απαντήσεις που δίνουν είναι έγκυρες γιατί αποτελούν μέρος της τελετουργικής διαδικασίας, η οποία με τη σειρά της αποτελεί μέρος της υπερανθρώπινης τάξης εν ονόματι της οποίας διεξάγεται. Τα σύμβολα της θρησκείας και της τελετουργίας, λοιπόν, δεν είναι μόνο αντικείμενα ερμηνείας, αλλά επίσης και κυρίως πηγές ερμηνειών του εαυτού και του κόσμου – μοντέλα που αναπαριστούν την πραγματικότητα έτσι ώστε να φαίνεται εύλογη και που ταυτόχρονα προδιαγράφουν το είδος της δράσης που ενδείκνυται στο πλαίσιο της και επιτρέπουν στα υποκείμενα να νιώσουν τα κίνητρα ως προς τα οποία η δράση αυτή φαίνεται αναγκαία. Η θρησκεία, δηλαδή, παρέχει πρότυπες εικόνες του κόσμου, αλλά και πρότυπα δράσης μέσα σ' αυτόν, και με τον τρόπο αυτόν υπόσχεται να κάνει τον ανθρώπινο πόνο υποφερτό. Από τη σκοπιά της, το σημαντικό ερώτημα «είναι, παραδόξως, όχι πώς να αποφεύγουμε τα δεινά, αλλά πώς να δεινοπαθούμε...».¹⁴

Για τους μπαλινέζους, μια μερική τουλάχιστον απάντηση στο ερώτημα δίνει η επίγνωση ότι η ουσία της ταυτότητας των ανθρώπων δεν έγκειται στη μοναδικότητά τους και στις ατομικές τους περιπέτειες, αλλά στη θέση που κατέχουν μέσα σε ένα αχρονικό σύμπαν. Σύμφωνα με το δοκίμιο «Πρόσωπο, χρόνος και συμπεριφορά στο Μπαλί» (Ε.Π. 1966), στην επίγνωση αυτή συμβάλλει το γεγονός ότι οι εναλλακτικές επονομασίες που χρησιμοποιούνται για τον προσδιορισμό των προσώπων αναφέρονται στη θέση που αυτά κατέχουν σε κυκλικές αλληλουχίες γεννήσεων και σε γενιές που επίσης διαδέχονται η μια την άλλη κυκλικά, υπογραμμίζουν τη συμβολή τους στη διαιώνιση της κοινότητάς τους και αναδεικνύουν το βαθμό της σχέσης τους με θεότητες, αντανάκλαση της οποίας είναι η θέση των ανθρώπων στην κοινωνική ιεραρχία. Αν οι επονομασίες αυτές ακυρώνουν την ατομικότητα, το «μεταλλασσόμενο» ημερολόγιο ακυρώνει τη ροή του χρόνου. Οι δέκα κύκλοι διαφορετικής διάρκειας από τους οποίους αποτελείται κυλούν ταυτόχρονα και αποδίδουν στις ημέρες

διαφορετικά ονόματα. Το ημερολόγιο ρυθμίζει την τακτότητα της τελετουργικής και της κοινωνικής ζωής, προσδιορίζει δηλαδή το συνδυασμό των ονομάτων που καθιστούν διαφορετικές χρονικές στιγμές ευοίωνες για διαφορετικές δραστηριότητες. Η έντονα τελετουργική, σχεδόν θεατρική ή χορευτική και πάντως άκρως επιτηδευμένη συμπεριφορά που χαρακτηρίζει την μπαλινέζικη κοινωνικότητα στο σύνολό της προϋποθέτει και αναπαράγει τις μπαλινέζικες πολιτισμικές κατηγορίες του υποκειμένου και του χρόνου, καθώς εγκυβάζει τους ανθρώπους σε μια διαρκή εκδραμάτιση της αντίστασης στη χρονικότητα και στην ατομικότητα, ή αντίστροφα, της επίγνωσης ότι οι μεταβολές της εγκόσμιας ζωής είναι ασήμαντες. Οι πολιτικές διαστάσεις της θεατρικότητας ή οι θεατρικές διαστάσεις της πολιτικής είναι και το θέμα μιας μεταγενέστερης ιστορικής εθνογραφίας του Geertz.¹⁵

Στην καθημερινή τους ζωή οι μπαλινέζοι αποστρέφονται οτιδήποτε παραπέμπει στη ζωικότητα, συμπεριλαμβανομένων των θυμικών εκφράσεων που αντιβαίνουν σε ένα πρωτόκολλο συμπεριφοράς σύμφωνα με το οποίο ο εαυτός πρέπει πάντοτε να εμφανίζεται ατάραχος. Παρόλα αυτά, αφιερώνουν ώρες στοργικής φροντίδας στα κοκόρια, τα αντιμετωπίζουν ως προέκταση του εαυτού τους και πιο συγκεκριμένα του γεννητικού οργάνου τους, και πέφτουν σε παροξυσμό όταν τα βλέπουν να αλληλοσπαράζονται στις κοκορομαχίες. Ο όρος «βαθύ παιχνίδι» τον οποίο ο Geertz δανείζεται από τον Jeremy Bentham για τον τίτλο του δοκιμίου του για την κοκορομαχία (Ε.Π. 1972), αναφέρεται σ' εκείνα τα παιχνίδια που είναι τόσο σοβαρά ώστε δεν είναι καν παιχνίδια. Σύμφωνα με την περιγραφή του, κατά τη διάρκεια των κοκορομαχιών, οι άνδρες βιώνουν μια τεράστια διέγερση την οποία θεωρούν απόλυτα εύλογη χωρίς μάλιστα καθόλου να τη συνδέουν με την προοπτική του χρηματικού κέρδους που επιφυλάσσεται στους ιδιοκτήτες των νικηφόρων κοκόρων και όσων έχουν στοιχηματίσει υπέρ τους. Για τον Geertz, η κοκορομαχία είναι μια ιστορία που οι μπαλινέζοι διηγούνται στους εαυτούς τους και που έχει θέμα τους ίδιους. Αν αντιπροσωπεύει τη ζωή, όπως τη βιώνουν, αυτό οφείλεται στο ότι οι επιμέρους αγώνες εγγράφονται στο πλαίσιο της κυκλικής αλληλοδιαδοχής περιόδων κατά τις οποίες ο χρόνος είναι «πλήρης» γιατί σφραγίζεται από σημαντικά γεγονότα, και περιόδων κατά τις οποίες ο χρόνος είναι «κενός». Οι κοκορομαχίες είναι σημαντικά γεγονότα γιατί ο χρόνος στον οποίο διεξάγονται είναι «πλήρης», και ο χρόνος είναι «πλήρης» γιατί κατά τη διάρκειά του διεξάγονται κοκορομαχίες.

Με λίγα λόγια, ο «πλήρης» χρόνος της κοκορομαχίας βρίσκεται στον αντίποδα του «κενού» χρόνου και αποτελεί πρίσμα για την κατανόηση της φύσης της καθημερινότητας. Οι αγώνες εκθέτουν τους θεατές τους στην επίγνωση ότι η βία, που τόσο απεύχονται, αποτελεί συστατικό στοιχείο του κόσμου και του εαυτού τους και ότι, όσο απαραίτητη κι αν είναι, η άσκηση στην ηπιό-

τητα και την αταραξία ίσως δεν αρκεί για να αποτρέψει την εκδήλωσή της. Το ίδιο ισχύει για τις τελετουργικές αναπαραστάσεις της μάχης μεταξύ της κακιάς τρομακτικής μάγισσας και του καλοκάγαθου αδέξιου δράκου στην οποία ο Geertz αναφέρεται επανειλημμένα στα δοκίμιά του. Η μάχη καταλήγει πάντοτε σε ισοπαλία και η όλη τελετουργία σε συλλογικό παροξυσμό.

Ο Geertz διευκρινίζει ότι η κοκορομαχία δεν αποτελεί κλειδί της μπαλινέζικης ζωής, αλλά ένα πρίσμα μέσα από το οποίο αναδεικνύονται οι λανθάνουσες εντάσεις της και οι κίνδυνοι που την απειλούν. Σε μια σημείωση του δοκιμίου μάλιστα, εξηγεί ότι το να θεωρήσει κανείς ότι για τον αλληλοσφαγιασμό σαράντα με ογδόντα χιλιάδων από τα δύο εκατομμύρια των κατοίκων της πρωτεύουσας του Μπαλί το 1965 έφταιγαν οι κοκορομαχίες, θα ήταν ανόητο. Παρατηρεί, ωστόσο, ότι εκ των υστέρων, έστω, «η ανησυχία που η κοκορομαχία εκφράζει για το γενικό σχήμα της μπαλινέζικης ζωής δεν στερείται παντελώς λόγου...».¹⁶

Ο όρος «πυκνή περιγραφή», που ο Geertz δανείζεται από τον φιλόσοφο Gilbert Ryle και χρησιμοποιεί ως τίτλο του σχετικού δοκιμίου –ο υπότιτλος είναι «Προς μια ερμηνευτική θεωρία του πολιτισμού»– αναφέρεται στην εθνογραφική αφήγηση που αποτυπώνει τις σημασίες που αποδίδουν στα πράγματα οι «ιθαγενείς», που ερμηνεύει δηλαδή τις ερμηνείες τους. Σύμφωνα με τον Geertz, λοιπόν, το πρώτο πράγμα που πρέπει να γνωρίζουν οι εθνογράφοι είναι ότι όχι μόνον η καταγραφή των δεδομένων, αλλά και η ίδια η εθνογραφική παρατήρηση είναι μια ερμηνευτική διαδικασία. Αντί να προσπαθούν να εκμαιεύσουν μυστικά, ή να γίνουν οι ίδιοι ιθαγενείς, δεν έχουν παρά να προσπαθήσουν να κατανοήσουν τα σύμβολα που οι ιθαγενείς χρησιμοποιούν. Το αποτέλεσμα στο οποίο μπορούν να προσβλέπουν είναι ότι μετά από πολλή προσπάθεια, θα καταφέρουν να κατακτήσουν ένα επίπεδο πολιτισμικής εγγραμματοσύνης που θα επιτρέψει στους «ιθαγενείς» να τους κατατάξουν στην κατηγορία εκείνων με τους οποίους, στοιχειωδώς τουλάχιστον, μπορεί κανείς να συνεννοηθεί.¹⁷

Στον πρόλογο της *Ερμηνείας των Πολιτισμών*, ο Geertz εξηγεί ότι η «Πυκνή περιγραφή» είναι το μόνο κείμενο που έγραψε με αφορμή την έκδοση του τόμου, σε «μια προσπάθεια εντέλει να π[ρ]ο-έλεγε[ρ]» στα υπόλοιπα κείμενα που είχαν προηγουμένως δημοσιευτεί αλλού. Αν όντως το δοκίμιο αυτό αναδεικνύει μια κεντρική ιδέα που δεσπόζει σε ολόκληρο το βιβλίο, αυτή είναι ότι οι σκέψεις των ανθρώπων δεν βρίσκονται κρυμμένες στο κεφάλι τους, αλλά ενσωματώνονται σε σύμβολα που κυκλοφορούν δημόσια. «Η ανθρώπινη σκέψη είναι εξ ολοκλήρου κοινωνική: κοινωνική σε ό,τι αφορά την καταγωγή της, κοινωνική στις λειτουργίες της, κοινωνική στις εφαρμογές της. Κατά βάση, το σκέπτεσθαι είναι δημόσια δραστηριότητα – το φυσικό του ενδιαίτημα είναι η αυλή του σπιτιού, η αγορά και η πλατεία της πόλης». Είναι οι πρώτες προτάσεις του «Πρόσωπο, χρόνος και συμπεριφορά στο Μπαλί».¹⁸

Από τη σκοπιά αυτής της παραδοχής, η «πυκνότητα» μιας περιγραφής είναι συνάρτηση της δυνατότητας του εθνογράφου να μεταφέρει τις ερμηνείες (και τις ερμηνείες των ερμηνειών) που ενσωματώνονται σε πρακτικές και αντικείμενα τα οποία στοιχειοθετούν τον αντικειμενικό κόσμο των «ιθαγενών», στον οποίο φιλοξενείται προσωρινά ο ίδιος. Συνεπώς το γεγονός ότι στις σελίδες της «κοκορομαχίας», αλλά και πολλών άλλων εθνογραφικών κειμένων του Geertz, δεν συναντά κανείς αναφορές σε συγκεκριμένους πληροφορητές, ούτε «ιθαγενείς» που μιλούν σε πρώτο πρόσωπο, δεν συνεπάγεται ότι ο ίδιος αντιφάσκει με τον εαυτό του ή ότι το δοκίμιο για την «πυκνή περιγραφή» επιχειρεί εκ των υστέρων να εξωραΐσει τα υπόλοιπα.

Marshall Sahlins

Ο Sahlins πήρε το διδακτορικό του από το Πανεπιστήμιο Columbia το 1954. Τη χρονιά εκείνη ξεκίνησε να διδάσκει στο Πανεπιστήμιο του Michigan, όπου και παρέμεινε μέχρι το 1973. Έκτοτε είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου. Η εθνογραφική έρευνά του επικεντρώθηκε στην Πολυνησία και κυρίως στο Φίτζι και τη Χαβάη, αλλά το έργο του περιλαμβάνει πολλά θεωρητικά κείμενα καθώς και συγκριτικές προσεγγίσεις του δυτικού πολιτισμού.

Είναι ευτύχημα ότι η ελληνική έκδοση του *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* συνοδεύεται από μια κατατοπιστικότερη εισαγωγή του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη, που εντάσσει το βιβλίο στο συνολικό έργο του Sahlins και παράλληλα ξεναγεί τον αναγνώστη σε μερικά από τα κυριότερα ρεύματα της ανθρωπολογικής σκέψης. Το περιεχόμενο της εισαγωγής δικαιώνει απόλυτα τον τίτλο της: «Μαθήματα ανθρωπολογίας». Αντίθετα από τον Geertz, ο οποίος εξ αρχής αφιερώθηκε στη μελέτη του πολιτισμού, το ενδιαφέρον του Sahlins για τον πολιτισμό ήταν αποτέλεσμα μιας ριζικής μεταστροφής. Από την εποχή των σπουδών του ακόμα και έως τα μέσα τουλάχιστον της δεκαετίας του '60, ο Sahlins ήταν από τα σημαντικότερα στελέχη ενός κύκλου νέο-εξελικτιστών που συγκροτήθηκε γύρω από τους δασκάλους του, τον Julian Stewart και τον Leslie White. Στον κύκλο αυτόν συμμετείχαν επίσης ορισμένοι από τους μετέπειτα θεωρητικούς του αντιπάλους, ο κυριότερος και γνωστότερος από τους οποίους είναι ο Marvin Harris. Οι ανθρωπολόγοι αυτοί, πρόδρομοι της πολιτισμικής οικολογίας του τέλους της δεκαετίας του '60, αναζητούσαν τα αίτια των πολιτικών μετασχηματισμών των προκαπιταλιστικών κοινωνιών στις εκάστοτε υλικές και τεχνολογικές «βάσεις» τους. Η αναζήτηση αυτή θεμελιωνόταν στην παραδοχή ότι ο πολιτισμός αποτελεί ένα εργαλειώδες μέσο που υπηρετεί την προσαρμογή των ανθρώπινων κοινωνιών στο περιβάλλον. Μολονότι στην εποχή του μακαρθισμού τους ήταν δύσκολο να διεκδικήσουν να αναγνωριστούν ως μαρξιστές ή υλιστές, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο χαρακτηρισμός του «ιδεαλιστή» τον οποίο απέδιδαν στον Geertz και σε όσους άλλους

υιοθετούσαν μια πολιτισμική προσέγγιση, ήταν άκρως απαξιοτικές.

Στο πλαίσιο της δριμύτατης κριτικής που αργότερα άσκησε προς τον νεοεξελικτισμό και την πολιτισμική οικολογία, ο Sahlins σπάνια αναφέρθηκε στη δική του συμβολή στα ρεύματα αυτά. Θάλεγε κανείς ότι αποφεύγει να τη θυμάται, η τουλάχιστον να τη θυμίζει στους άλλους. Όπως εξηγεί ο Παπαταξιάρχης, στη μεταστροφή του συνετέλεσε η διαμονή του στο Παρίσι στην κρίσιμη διετία 1967-1969. Εκεί γνωρίστηκε με τον Lévi-Strauss ο οποίος και τον φιλοξένησε, μελέτησε τα έργα ευρωπαϊών ανθρωπολόγων που υιοθετούσαν την παράδοση του Emile Durkheim, και εκτέθηκε στην προβληματική των γάλλων δομιστών μαρξιστών ως προς τη σχέση μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος. Προηγουμένως, ωστόσο, ο Sahlins είχε ήδη επηρεαστεί από το έργο του οικονομικού ιστορικού Karl Polanyi για την οικονομική ανταλλαγή στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, το οποίο υιοθετεί την προβληματική που ο Marcel Mauss αναπτύσσει στο *Δώρο*. Η επιρροή αυτή αποτυπώνεται στο βιβλίο *Stone Age Economics*, το μεγαλύτερο μέρος του οποίου αποτελείται από άρθρα που είχαν ήδη δημοσιευτεί μερικά χρόνια πριν. Κεντρική του θέση είναι ότι οι προ-καπιταλιστικές οικονομίες και ειδικά εκείνες που χαρακτηρίζονται από μια απλή, λίθινη τεχνολογία, όχι μόνο δεν μπορούν να ερμηνευτούν με βάση τις αρχές της καπιταλιστικής αγοράς, αλλά συνιστούν ένα πρίσμα από τη σκοπιά του οποίου ο ιδεότυπος του οικουμηνικού Homo economicus καταδεικνύεται ως δυτικό ιδεολόγημα.¹⁹

Στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό ο Sahlins είναι ήδη γνωστός από το *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας: Μια Ανθρωπολογική Κριτική της Κοινωνιοβιολογίας*.²⁰ Το βιβλίο συγκεντρώνει μια σειρά από επιχειρήματα εναντίον του «αγοραίου» βιολογισμού, αλλά και των επιστημονικών του εκδοχών. Στο πρώτο μέρος ο Sahlins αφιερώνει μεγάλο μέρος της κριτικής του στο βιβλίο του E. O. Wilson, *Κοινωνιοβιολογία: Η Νέα Σύνθεση*, που είχε εκδοθεί μόλις ένα χρόνο πριν. Στο δεύτερο αντιστέφει την κοινωνιοβιολογική θεώρηση του πολιτισμού, αλλά και τις παραδοχές του κοινωνικού δαρβινισμού και της ηθολογίας από τις οποίες κατά τη γνώμη του αντλεί. Υποστηρίζει ότι τα πολιτισμικά φαινόμενα όχι μόνον δεν ανάγονται σε εξω-πολιτισμικές αναγκαιότητες, αλλά ο λόγος για τις αναγκαιότητες αυτές και γενικότερα για την ανθρώπινη φύση είναι ο ίδιος πολιτισμικός. Για παράδειγμα, δεδομένου ότι σε διαπολιτισμικό επίπεδο τα κριτήρια με βάση τα οποία οι συγγενείς ταξινομούνται και διαφοροποιούνται από τους μη συγγενείς παρουσιάζουν μια μεγάλη ποικιλομορφία, τα επιμέρους συγγενειακά συστήματα δεν είναι δυνατόν να θεωρηθούν προεκτάσεις ή εκφράσεις βιολογικών δεσμών. Στο πλαίσιο της σχετικής συζήτησης, ο Sahlins συμφωνεί με τον David Schneider, που λίγα χρόνια πριν είχε υποστηρίξει ότι η ίδια η έννοια του βιολογικού δεσμού είναι μια πολιτισμική κατασκευή.²¹

Το *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* και είναι κι αυτό ένα πολεμικό κείμενο. Η διαφορά του από

το *Χρήσεις και Καταχρήσεις* έγκειται στο ότι αντικείμενό του δεν είναι ένας άλλος κλάδος, αλλά η ίδια η ανθρωπολογική παράδοση. Έτσι η κριτική του βιολογικού αναγωγισμού εδώ δεν στρέφεται σε «εξωτερικούς εχθρούς», αλλά κυρίως στον λειτουργισμό του Malinowski, σύμφωνα με τον οποίο ο πολιτισμός σε τελική ανάλυση αποτελεί μέσο για την ικανοποίηση πρωτογενών και οικουμηνικών βιο-ψυχικών αναγκών. Ο Sahlins, ωστόσο, επεκτείνει την κριτική του σε μαρξιστικές ή μαρξογενείς τάσεις που ανάγουν τον πολιτισμό στον τρόπο παραγωγής, επιφυλάσσοντας ιδιαίτερα αρνητικά σχόλια για τους νεο-εξελικτιστές και τους πολιτισμικούς οικολόγους επίγονους του Lewis Henry Morgan. Επιπλέον όμως, στο στόχαστρο της κριτικής του βρίσκονται ανθρωπολογικές προσεγγίσεις τις οποίες ο ίδιος επικαλείται στο *Χρήσεις και Καταχρήσεις* προκειμένου να προσβάλει την εγκυρότητα της κοινωνιοβιολογίας. Πρώτοι και καλύτεροι ανάμεσα σ' αυτούς που παίρνουν τα σκάγια είναι ο Radcliffe-Brown και οι επίγονοί του που, πιστοί στον Durkheim, θεωρούν τον πολιτισμό επιφανόμενο της κοινωνικής δομής και μέσο για την αναπαραγωγή της. Ο Sahlins θεωρεί ότι παρά τις μεταξύ τους διαφορές, οι προσεγγίσεις αυτές συγκλίνουν ως προς το ότι οι ερμηνείες που προτείνουν είναι «πρακτικές» ή «εργαλειακές» καθώς προϋποθέτουν ότι ο πολιτισμός σε τελική ανάλυση υπηρετεί τις εξω-πολιτισμικές συνθήκες στις οποίες ανάγεται. Για τον Sahlins, οι ερμηνείες αυτές αποτελούν εναλλακτικές εκφράσεις της δυτικής πολιτισμικής λογικής και, συγκεκριμένα, του ωφελιμισμού.

Ο Sahlins παραδέχεται ότι πολλοί ανθρωπολόγοι, ανάμεσα στους οποίους περιλαμβάνονται και ορισμένοι στους οποίους ασκεί κριτική, συνειδητοποίησαν εν μέρει τα προβλήματα και τα όρια της πρακτικής λογικής και προσπάθησαν να τα υπερβούν, αλλά βρίσκει ότι η επιτυχία τους ήταν περιορισμένη. Θεωρεί λοιπόν ότι, αν και «ο αγώνας για την αναγνώριση της πολιτισμικής προοπτικής [...] θα μπορούσε να περιγραφεί [...] σαν μια προσπάθεια να απαλλαγεί η ανθρωπολογία από τη φυλακή του νατουραλισμού», η σχέση μεταξύ των «πρακτικών» και των «πολιτισμικών» προσεγγίσεων εμφανίζεται σαν μια «επαναληπτική και κυκλική αντίθεση από την οποία η ανθρωπολογία δεν κατάφερε να ξεφύγει τα τελευταία εκατό χρόνια».²² Εν τέλει φαίνεται να πιστεύει ότι ο μόνος ανθρωπολόγος που κατάφερε να «δει» τον πολιτισμό ως αυτόνομο, μη αναγώγιμο φαινόμενο, να βρει δηλαδή διέξοδο απ' αυτόν το φαύλο κύκλο, είναι ο ίδιος. Παρά το θαυμασμό που τρέφει για τον Lévi-Strauss, βρίσκει ότι, στο μέτρο που ανάγει τον ανθρώπινο νου στον ανθρώπινο εγκέφαλο, δεν καταφέρνει να υπερβεί τους περιορισμούς του νατουραλισμού. Όσο για τον Geertz, του καταλογίζει, όπως άλλωστε και του Schneider, ότι προσδίδει στην κοινωνία μια ανεξάρτητη υπόσταση, δηλαδή ότι δεν είναι αρκετά απόλυτος ή συνεπής ως προς την αναγωγή της κοινωνικής δράσης στις πολιτισμικές της προϋποθέσεις.

Ο Sahlins επιμένει: οι επινοήσεις που στοιχειοθετούν τον εκάστοτε πολιτισμό δεν υπαγορεύονται από πρακτικές αναγκαιότητες, αλλά υπαγορεύουν οι ίδιες τις ανάγκες στις οποίες εκ των υστέρων εμφανίζονται ως αυτονόητες απαντήσεις. Δηλαδή: το μυστικό της αναπαραγωγής και του μετασχηματισμού των πολιτισμικών πρακτικών έγκειται στη δραστικότητα τους ως μηχανισμών παραγωγής, αναπαραγωγής και μετασχηματισμού των αναγκών τις οποίες φαίνονται να υπηρετούν. Οι παραπάνω παραδοχές ισχύουν εξίσου για όλους τους πολιτισμούς. Η ιδιαιτερότητα του δυτικού πολιτισμού, ωστόσο, έγκειται στην αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να αναζητεί διαρκώς την ικανοποίηση αναγκών οι οποίες απορρέουν από τη φύση του, αλλά και να βρίσκεται διαρκώς αντιμέτωπος με περιορισμούς που απορρέουν από το πεπερασμένο των φυσικών πόρων και άλλων μέσων στη διάθεσή του και από τις διεκδικήσεις των άλλων. Ο Sahlins, λοιπόν, επιστρατεύει τη θεωρία του για τον πολιτισμό στην κριτική του ωφελιμισμού, που συνιστά την κυρίαρχη ιθαγενή θεωρία για τον εαυτό και την κοινωνία στο πλαίσιο της ευρωαμερικανικής σκέψης.²³

Πιο συγκεκριμένα, στην κριτική του καπιταλισμού που ο Sahlins διατυπώνει στο τελευταίο κεφάλαιο του *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*, «La pensée bourgeoise: Η δυτική κοινωνία ως πολιτισμός», υποστηρίζει ότι στις Ηνωμένες Πολιτείες η παραγωγή και η κατανάλωση των εμπορευματικών αγαθών, και ιδίως του κρέατος και του ρουχισμού, δεν υπαγορεύονται από πρακτικές ανάγκες, αλλά οργανώνονται με βάση τις πολιτισμικές κατηγορίες που τα αγαθά αντιπροσωπεύουν, δηλαδή τις συμβολικές αξίες που τους αποδίδονται στο πλαίσιο του διατροφικού και του ενδυματολογικού σημειωτικού συστήματος. Με λίγα λόγια, οι αμερικανοί, και οι δυτικοί γενικότερα, είναι τόσο δέσμιοι του συμβολισμού που διέπει το οικονομικό, ώστε δεν τον αναγνωρίζουν καν.

Σύμφωνα με τον Παπαταξιάρχη για τον Sahlins, το *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* αποτέλεσε αφετηρία μιας επαναπροσέγγισης ζητημάτων που τον είχαν απασχολήσει στο παρελθόν, και που αφορούν τους μετασχηματισμούς των προκαπιταλιστικών κοινωνιών ή, αλλιώς, την ιστορία των λαών χωρίς ιστορία».²⁴ Εστιάζοντας στο παρελθόν της Πολυνησίας, ο Sahlins στοχάζεται πάνω στο γενικότερο ζήτημα της σχέσης μεταξύ της πολιτισμικής δομής και των ιστορικών συμβάντων. Σε γενικές γραμμές, η θέση που υποστηρίζει είναι ότι ακόμα και όταν είναι απροσδόκητα, όπως ήταν για τους Πολυνησίους η έλευση του Captain Cook στα νησιά τους, τα συμβάντα της ιστορίας εγγράφονται σε κάποια πολιτισμικά πλαίσια στο εσωτερικό των οποίων αποκτούν νόημα, καθίστανται δηλαδή αντικείμενα ερμηνείας και ενδεχομένως αποκαθίστανται στη συνείδηση των ανθρώπων ως μοχλοί των μετασχηματισμών που επακολούθησαν. Στους επικριτές του, που του καταλογίζουν ότι υποτιμά την ορθολογικότητα των

Πολυηθισμών και ταυτόχρονα υποβαθμίζει το μέγεθος των δεινών που υπέφεραν εξαιτίας του δυτικού επεκτατισμού, ο Sahlins απαντά ότι ο ρόλος της ανθρωπολογίας δεν είναι να τεκμηριώσει ή να ερμηνεύσει τις διαδικασίες που συνετέλεσαν στην καθυπόταξη ή στην αντίσταση των μη δυτικών πληθυσμών στους δυτικούς εξερευνητές, κατακτητές, ή αποικιοκράτες, αλλά να μελετήσει τις διαφορετικές πολιτισμικές κατηγορίες μέσω των οποίων οι επιμέρους «νησίδες» πολιτισμού παράγουν διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας, οι οποίες θεμελιώνονται σε διαφορετικές αντιλήψεις για την ίδια τη φύση της ιστορίας και του χρόνου, της επανάληψης και της αλλαγής.²⁵ Στα ζητήματα αυτά αναφέρεται μεγάλο μέρος του άρθρου «Δύο ή τρία πράγματα που ξέρω για τον πολιτισμό» (1999), που συνοδεύει το *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* ως επίμετρο.

Η μετριοπαθής φράση με την οποία τελειώνει το επίμετρο, «προσπάθησε απλώς να π[ει] δύο ή τρία πράγματα που ξέρ[ει] για τον πολιτισμό, υιοθετώντας τη στρατηγική ότι αν π[ει] αρκετά, δύο ή τρία μεταξύ αυτών μπορεί να είναι σωστά», δύσκολα διαλύει την εντύπωση ότι ο Sahlins είναι βέβαιος ότι η αμφισβήτηση της πολιτισμικής προσέγγισης γενικά και της δικής του ειδικότερα συμβάλλει στην υπονόμευση της ίδιας της ανθρωπολογίας.²⁶ Η στάση του απέναντι στα πολλαπλά ρεύματα, από τη σκοπιά των οποίων η παραδοχή ότι η ανθρωπολογία αρχίζει και τελειώνει με τη μελέτη του πολιτισμού δεν είναι αυτονόητη, είναι πολύ διαφορετική από εκείνη του Geertz. Θεωρώντας σημείο των καιρών τη διάσπαση της ανθρωπολογίας σε πολλές επιμέρους εξειδικεύσεις, θεωρητικές κατευθύνσεις και ιδεολογικές τάσεις, ο Geertz ομολογεί ότι, με βάση τη δική του εμπειρία, πιστεύει πως μέσα σ' αυτήν την ανακατωσούρα ένας πολιτισμικός, κοινωνικός, συμβολικός ή ερμηνευτικός ανθρωπολόγος θάπρεπε να αισθάνεται σαν στο σπίτι του. Και προσθέτει: «Ενδιαφέροντες καιροί, ένα επάγγελμα που αλλάζει διαρκώς: Ζηλεύω όσους ετοιμάζονται να κληρονομήσουν».²⁷

...και η πολιτισμική δημιουργικότητα του ανθρώπινου είδους

Ακόμα και όταν δεν αναφέρονται ρητά στις προσεγγίσεις του Geertz και του Sahlins, οι κριτικές που αναφέρονται στις βλαβερές συνέπειες της υποστασιοποίησης της έννοιας του πολιτισμού και της πολιτισμικής διαφοράς δεν είναι δυνατό παρά να τις αφορούν. Οι κριτικές αυτές που εκπορεύονται από διαφορετικές αφετηρίες και εξακολουθούν να εμπλουτίζονται με νέα επιχειρήματα είναι πολλές, και μια διεξοδική επισκόπησή τους ξεφεύγει από τα όρια αυτής της παρουσίασης.²⁸ Πάντως, οι απαντήσεις στις κριτικές που διατυπώνονται ρητά ή λανθάνουν στα μεταγενέστερα έργα του Geertz και του Sahlins δεν είναι πολύ διαφορετικές από τις θέσεις που συγκροτούν τον πυρήνα της *Ερμηνείας των Πολιτισμών* και του *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* τις οποί-

ες οι κριτικές αμφισβητούν. Κοινός παρονομαστής τους είναι η ιδέα ότι τα ζητήματα που η πολιτισμική προσέγγιση θεωρείται ότι υποβαθμίζει, και πρώτα και καλύτερα μεταξύ αυτών οι σχέσεις εξουσίας και ανισότητας στο εσωτερικό αλλά και μεταξύ των κοινωνικών μορφωμάτων, δεν είναι δυνατό να κατανοηθούν, παρεκτός αν μελετηθούν ως προς τα νοήματα που φέρουν και με τα οποία συνδέονται στο πλαίσιο του εκάστοτε συμβολικού συστήματος στο οποίο εγγράφονται.

Η ιδέα αυτή που συνοψίζει την κατά Geertz και Sahlins εκδοχή του πολιτισμικού σχετικισμού, έχει και μια άλλη όψη, η οποία αφορά ένα ζήτημα που κάποτε βρισκόταν στο επίκεντρο της ανθρωπολογικής προβληματικής, αλλά τώρα ελάχιστα συζητιέται. Το ζήτημα αυτό έχει να κάνει με τη φύση του ανθρώπινου είδους ή αλλιώς, με τα γνωρίσματα και τις διαστάσεις της πολιτισμικής δημιουργικότητας που το χαρακτηρίζει. Αυτό γιατί στο έργο του Geertz και του Sahlins, ή τουλάχιστον στα δύο βιβλία που μας απασχολούν, η έμφαση στην πολιτισμική διαφορά αναδεικνύει τον πολιτισμό ως οικουμενική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, και αντίστροφα. Με τα λόγια του Geertz «το να είσαι άνθρωπος ...δεν σημαίνει να είσαι ο Κάθε Άνθρωπος, αλλά το να είσαι ο συγκεκριμένος άνθρωπος, και βέβαια, οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους: 'Άλλοι αγροί', λένε οι Ιαβανοί, 'άλλες ακρίδες'²⁹». Στο πλαίσιο αυτό, το κρίσιμο ζήτημα δεν είναι οι διαφορές των επιμέρους πολιτισμών μεταξύ τους, αλλά η διαφορά του πολιτισμού από τη φύση και τα ομολογία της: η διαφορά των ανθρώπων από τα ζώα και η διάκριση μεταξύ βιο-ψυχικής υπόστασης και ανθρώπινης υπόστασης από τη μια, και της κοινωνικής και πολιτισμικής από την άλλη.

Επίτηδες λοιπόν άφησα τα δοκίμια «Η επίδραση της έννοιας του πολιτισμού στην έννοια του ανθρώπου» και «Η ανάπτυξη του πολιτισμού και η εξέλιξη της νόησης» του Geertz (Ε.Π. 1966). Γενικά ο Geertz δυσπιστεί προς ανθρωπολογικές προσεγγίσεις που δεν βασίζονται σε εθνογραφική έρευνα προκειμένου να ερμηνεύσουν συγκεκριμένους πολιτισμούς, αλλά αποσκοπούν στη διατύπωση νόμων ή γενικεύσεων που αφορούν ολόκληρο το ανθρώπινο είδος. Αυτή άλλωστε είναι και η αιχμή της κριτικής που διατυπώνει στο δοκίμιο «Ο εγκεφαλικός άγριος: Σχετικά με το έργο του Claude Levi-Strauss» (Ε.Π. 1967). Ωστόσο, το συγκεκριμένο ζήτημα στο οποίο τα δύο δοκίμια εστιάζουν αφορά πράγματι ολόκληρο το ανθρώπινο είδος. Συγκεκριμένα αφορά την ανθρώπινη βιολογική υποδομή ως προϋπόθεση της πολιτισμικής δημιουργικότητας, αλλά και αντίστροφα, την πολιτισμική δραστηριότητα ως προϋπόθεση της ανάπτυξης του είδους *Homo sapiens*. Το συμπέρασμα στο οποίο ο Geertz καταλήγει και στα δύο συνοψίζεται στην παραδοχή ότι οι άνθρωποι είναι φύσει πολιτισμικά όντα, η οποία αποτελεί και το θεμέλιο της πολιτισμικής του προσέγγισης. Ο Geertz εξηγεί ότι η βιολογική υποδομή των σύγχρονων ανθρώπων δεν είναι μόνο προϋπόθεση της πολιτισμ-

κής δημιουργικότητας, αλλά και παράγωγό της. Αυτό, γιατί από φυλογενετική άποψη, η ίδια η διαδικασία της επιλογής που συνετέλεσε στην ανθρώπινη βιολογική υποδομή δεν ήταν μόνο φυσική, αλλά και πολιτισμική, εφόσον το περιβάλλον μέσα στο οποίο εμφανίστηκε ο *Homo sapiens* είχε ήδη μετασχηματιστεί μέσω της χρήσης της φωτιάς, των εργαλείων και των συμβόλων που είχαν εφεύρει οι πρόγονοί του. Με λίγα λόγια, ο πολιτισμός δεν εμφανίστηκε μονομιάς, δεν προστέθηκε δηλαδή στο ανθρώπινο είδος αφού αυτό απέκτησε την ανατομία και τη φυσιολογία που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη μορφή του, αλλά αποτελούσε ήδη συνθήκη της ζωής των προγονικών του εκδοχών, η οποία και συνετέλεσε αποφασιστικά στη διαδικασία της βιολογικής εξέλιξης.³⁰ Όπως επισημαίνει ο Geertz στον πρόλογο της *Ερμηνείας των Πολιτισμών*, το 1973 οι χρονολογήσεις των απολιθωμάτων στις οποίες αναφέρονται τα σχετικά δοκίμια είχαν ήδη «οπισθοχωρήσει στο χρόνο», και σήμερα εξακολουθούν ακόμα να οπισθοχωρούν.³¹ Ωστόσο, η γενική του προβληματική παραμένει έγκυρη, και οπωσδήποτε συνιστά θεμέλιο λίθο της πολιτισμικής του προσέγγισης.

Η προβληματική αυτή αμφισβητεί ρητά την προσέγγιση που κυριαρχούσε στην αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, σύμφωνα με την οποία η οργανική υποδομή, ο ψυχισμός, η κοινωνικότητα και η πολιτισμική δημιουργικότητα των ανθρώπων αντιστοιχούν σε τέσσερα διακριτά, ιεραρχικά διαστρωματωμένα επίπεδα. Σύμφωνα με τον Geertz, όχι μόνο το καθένα απ' αυτά δεν είναι δυνατό να αναχθεί στο αμέσως «κατώτερό» του, και εν τέλει στο βιολογικό, αλλά ο πολιτισμός συνιστά ένα πρίσμα για την κατανόηση των μετασχηματισμών που ο ίδιος επέφερε ως προς την ανθρώπινη βιολογική υποδομή. Στο επίκεντρο αυτών των μετασχηματισμών βρίσκεται η δυνατότητα των ανθρώπων να παράγουν και να χρησιμοποιούν σύμβολα. Όπως είδαμε, η παραγωγή και η χρήση συμβόλων είχε ως προϋπόθεση τη βιολογική υποδομή του γένους *Homo*, αλλά ταυτόχρονα συνέβαλε στον μετασχηματισμό της.

Στο «Θρησκεία ως πολιτισμικό σύστημα» ο Geertz, δέχεται ότι ο ορισμός του συμβόλου «[δ]εν είναι εύκολη υπόθεση, διότι το 'σύμβολο', όπως και ο 'πολιτισμός', αναφέρεται σε ένα μεγάλο φάσμα πραγμάτων...» Στη συνέχεια, εξηγεί ότι για τον ίδιο, σύμβολο είναι ο,τιδήποτε μπορεί να «χρησιμεύει ως φορέας μιας αντίληψης – η συγκεκριμένη αντίληψη είναι η 'σημασία' του συμβόλου». Και αμέσως παρακάτω: τα σύμβολα «αποτελούν απτές διατυπώσεις αντιλήψεων, αφαιρέσεις από την εμπειρία αποκρυσταλλωμένες σε αισθητές μορφές, συγκεκριμένες ενσάρκωσεις ιδεών, στάσεων, κρίσεων, πόθων ή πεποιθήσεων».³² Όπως τα γονίδια, τα σύμβολα αποτελούν φορείς ενός κώδικα ο οποίος μορφοποιεί τα εκάστοτε αισθητηριακά ερεθίσματα, παρέχει τους όρους της μετάφρασής τους σε κοινωνικά δεδομένα και αποτελεί τη βάση του προγράμματος της εκάστοτε κοινωνικής συμπεριφοράς.

Αντίθετα από τα γονίδια όμως, τα σύμβολα και τα συμπλέγματα τα οποία στοιχειοθετούν αποτελούν «εξωτερικές ή συμβολικές πηγές πληροφοριών». Οι πηγές αυτές αποδίδουν σημασίες στην κοινωνική και ψυχολογική πραγματικότητα, αλλά ταυτόχρονα αποκτούν οι ίδιες σημασίες στο πλαίσιο της πραγματικότητας που τα ίδια διαμορφώνουν. Όπως επισημαίνει ο Ingold όμως, ο Geertz άλλοτε θεωρεί ότι ο πολιτισμός δεν διακρίνεται από τη συμπεριφορά, και από τη σκοπιά αυτή επικρίνει τον Ward Goodenough που αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως το πρόγραμμα που λανθάνει πίσω από τη συμπεριφορά, και άλλοτε υποστηρίζει ο ίδιος κάτι παρόμοιο:³³ για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Geertz, «Θα ήταν προτιμότερο να συλλάβουμε τον πολιτισμό...ως ένα σύστημα μηχανισμών ελέγχου...(αυτό που οι μηχανικοί των ηλεκτρονικών υπολογιστών ονομάζουν 'πρόγραμμα') για τη ρύθμιση της συμπεριφοράς». Στο ίδιο πνεύμα, παρατηρεί ότι το να συγχέει κανείς τα σύμβολα με τα αναφερόμενά τους είναι ανάλογο με το να μπερδεύει το δάχτυλο που δείχνει το φεγγάρι με το ίδιο το φεγγάρι³⁴ – πράγμα που ενδεχομένως σημαίνει ότι ο ίδιος συγχέει τη διαδικασία του δείχνει με την αναφορά σε κάτι μέσω ενός συμβόλου.

Ο συσχετισμός ενός αφηρημένου συστήματος κανόνων ή σημασιών που στοιχειοθετεί μια δομή με τα απτά γεγονότα της κοινωνικής διαδικασίας είναι ένα ζήτημα που παιδεύει και εξακολουθεί να παιδεύει πολλούς ανθρωπολόγους. Η θέση του Geertz ως προς το ζήτημα δεν είναι σαφής, στο μέτρο που η επιμονή του στο γεγονός ότι τα σύμβολα είναι δημόσια και βρίσκονται μέσα στην κοινωνική πρακτική, δεν τον εμποδίζει να θεωρεί ότι βρίσκονται επίσης πίσω απ' αυτήν. Αν η πολιτισμική του προσέγγιση έχει κάποια ισχύ, αυτή σίγουρα δεν έγκειται στο ότι βασίζεται σε αυστηρούς ορισμούς και τυπολογίες που αφορούν το συμβολικό. Η διαπίστωση αυτή, ωστόσο, ισχύει και ως προς την προσέγγιση του Sahlins. Όπως και στην περίπτωση του Geertz, το γεγονός ότι ο Sahlins «παίζει» με πολλές σημασίες του συμβολικού οφείλεται στο ότι θεωρεί ότι τα σύμβολα είναι το άπαν του πολιτισμού. Το ότι ούτε ο ένας ούτε ο άλλος ελέγχει απόλυτα αυτά τα «παιχνίδια», και πάντως και οι δύο φαίνονται να αδιαφορούν για τις τεχνικές τους λεπτομέρειες, σημαίνει ίσως ότι η προσέγγισή τους ως προς τα σύμβολα είναι η ίδια συμβολική: στα σύμβολα δεν αποδίδουν μόνο σημασίες, αλλά επίσης, αξία.

Όπως σωστά παρατηρεί ο Παπαταξιάρχης η θεώρηση του Sahlins ως προς τον πολιτισμό μοιάζει με εκείνη του Schneider: «Ο πολιτισμός είναι συστημικός και εμφανίζεται περισσότερο στατικός και «δεδομένος» και πολύ λιγότερο διαδικαστικός». Το κρίσιμο ερώτημα που θέτει είναι «[α]πό τι αποτελείται ο κόσμος;»³⁵ Αντλώντας από τη γλωσσολογική θεωρία του Ferdinand de Saussure, ο Sahlins υποστηρίζει ότι ο κόσμος, όπως εμφανίζεται στους ανθρώπους, δηλαδή από τη σκοπιά των επιμέρους πολιτισμών, αποτελείται από σύμβολα, τα οποία,

όπως τα γλωσσικά σημεία, έχουν μια αυθαίρετη ή συμβατική σχέση με τα φαινόμενα στα οποία αναφέρονται και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να αναχθούν σ' αυτά ή έστω να θεωρηθούν αναπαραστάσεις ή μετασηματισμένες εκδοχές τους. Ο πολιτισμός λοιπόν, αντιπροσωπεύει ένα σημειωτικό σύστημα στο πλαίσιο του οποίου η σημασία και η αξία των επιμέρους στοιχείων συνίσταται στις διαφορές τους από τα υπόλοιπα. Παραπέμποντας στο δάσκαλό του Leslie White, ο Sahlins δηλώνει κατηγορηματικά: «Το σύμβολο είναι 'η αρχή και η βάση της ανθρώπινης συμπεριφοράς'».³⁶ Σύμφωνα με τον White όμως, ο οποίος άλλωστε ήταν ντετερμινιστής ως προς την τεχνολογία, στα σύμβολα περιλαμβάνονται τα τεχνήματα και τα εργαλεία, γιατί η παραγωγή τους συνιστά μια συμβολική διαδικασία, αλλά και γιατί τα ίδια τα αντικείμενα αντιπροσωπεύουν τις αξίες και τις χρήσεις τους. Από τη σκοπιά της θεώρησης αυτής η συμβολική λειτουργία εμπλέκει όχι μόνο τη μεταφορά ή την αυθαίρετη συσχέτιση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου, αλλά και τη μετωνυμία. Έτσι, ενώ ο Sahlins υπενθυμίζει διαρκώς το αυθαίρετο της σημασίας των συμβόλων, θεωρεί ότι οι ταξινομικές κατηγορίες που οι άνθρωποι χρησιμοποιούν για να σκεφτούν τον κόσμο, «δεν μπορούν εντούτοις να θεωρηθούν μη αιτιολογημένες... Υπάρχουν ήδη στην κοινωνική πράξη».³⁷ Δέχεται επίσης ότι το «συμβολικό» δεν διακρίνεται από το «πραγματικό»: «Το πολιτισμικό [δηλαδή το συμβολικό] απορροφά το βιολογικό και περικλείει το κοινωνικό».³⁸ Αν, όπως νομίζω, «απορροφά» και «περικλείει» εδώ δεν σημαίνει «μετασηματίζει», αλλά «έχει ήδη μετασηματίσει», τότε το «συγκροτούμενο» που η φύση αντιπροσωπεύει ως προς το «συγκροτούν» του πολιτισμού είναι «αυτό που έχει ήδη συγκροτηθεί».³⁹ Από τη σκοπιά αυτή, η μεταφορά του πολιτισμού ως γλύπτη και της φύσης ως γλυπτού, θα ήταν ίσως πιο εύστοχη από τη μεταφορά της φύσης ως μαρμάρου και του πολιτισμού ως γλύπτη την οποία χρησιμοποιεί ο Sahlins. Η τελευταία θα μπορούσε ίσως να αφορά μια αρχική στιγμή που ανταποκρίνεται στην ξαφνική εμφάνιση του πολιτισμού. Ωστόσο, από τη σκοπιά των δοκιμών του Geertz για τη σχέση μεταξύ της ανθρώπινης βιολογικής δομής και του πολιτισμού, μια τέτοια στιγμή ανήκει μάλλον στη σφαίρα της επιστημονικής φαντασίας.

Αν οι παραπάνω παρατηρήσεις είναι σωστές, θα μπορούσαν ίσως να αποτελέσουν μια βάση για την αμφισβήτηση της κυρίαρχης ερμηνείας σύμφωνα με την οποία ο Geertz και ο Sahlins αντιλαμβάνονται τη σχέση μεταξύ του πολιτισμού και της φύσης ως ομολογή της σχέσης μεταξύ υποκειμένου-φορέα δράσης και αντικειμένου-πεδίου δράσης. Θα έλεγα δηλαδή, ότι αν και οι δύο συγγραφείς συμμερίζονται την αντίληψη αυτή, ταυτόχρονα την προβληματοποιούν, ή τουλάχιστον δίνουν στον αναγνώστη αφορμές να σκεφτεί γι αυτήν κριτικά. Για τον Geertz, σε τελική ανάλυση, στην κατηγορία του συμβόλου περιλαμβάνονται όχι μόνον οι συμβολικές σημασίες που επιβάλλονται στην πραγματικότητα και την ερμηνεύουν,

αλλά και όλες εκείνες οι επινοήσεις που είναι απαραίτητες προϋποθέσεις για την ανθρώπινη επιβίωση και που χωρίς τις οποίες οι άνθρωποι θα ήταν ατελή ή ημιτελή ζώα. Παρότι η προσέγγισή του μπορεί να θεωρηθεί μια εκδοχή της θεωρίας της κατασκευής, πρόκειται για μια εκδοχή που δεν αντιβαίνει στην παραδοχή ότι, προκειμένου οι άνθρωποι να αποδώσουν σημασίες στον κόσμο, πρέπει ήδη να κατοικούν σ' αυτόν, αλλά ούτε και στην επίγνωση ότι σε ένα φαινομενολογικό επίπεδο οι σημασίες αυτές ανακαλύπτονται ή αποκαλύπτονται μάλλον, παρά κατασκευάζονται.⁴⁰ Αν, όπως βεβαιώνει ο Geertz, «δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση ανεξάρτητη από τον πολιτισμό», η άλλη όψη της πολιτισμικής δημιουργικότητας του ανθρώπινου είδους είναι η εξάρτηση των ανθρώπων από τα δημιουργήματά τους.⁴¹ Ο Geertz τη διαπιστώνει πολύ συχνότερα και την τονίζει πολύ περισσότερο από ότι ο Sahlins. Από τη σκοπιά του ζητήματος αυτού πάντως, η τελευταία παράγραφος του *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Ακροθιγώς έστω, αναφέρεται στις καταστροφικές συνέπειες της δυτικής αδιαφορίας ή άγνοιας ως προς τον πολιτισμικό χαρακτήρα της μεταφοράς σύμφωνα με την οποία η φύση είναι το αντικείμενο και ο πολιτισμός το υποκείμενο, δηλαδή της αναγωγής της μεταφοράς αυτής στην ίδια τη φύση: η συμβολική παραγωγή μεταμφιέζεται ως διαδικασία αύξησης της παραγωγής και της παραγωγικότητας. «[Π]ρος όφελος αυτής της αύξησης [καταστρέφεται] κάθε άλλη μορφή ανθρώπινης ύπαρξης, που η διαφορά της από μας έγκειται όχι μόνο στο γεγονός ότι ανακάλυψε άλλους κώδικες ύπαρξης, αλλά και τρόπους να πετύχει ένα σκοπό που εξακολουθεί να μας διαφεύγει: την εκ μέρους της κοινωνίας κυριαρχία της κοινωνικής κυριαρχίας πάνω στη φύση».⁴²

Με λίγα λόγια, τόσο για τον Geertz όσο και για τον Sahlins, ο πολιτισμός δεν επιτρέπει απλώς στους ανθρώπους να είναι δημιουργικοί, αλλά τους εμπλέκει σε σχέσεις εξάρτησης ως προς τα παράγωγα της δημιουργικότητας στην οποία ο ίδιος συνίσταται. Όπως όλα τα πράγματα, η εξάρτηση υπόκειται σε ερμηνείες και συμβολοποιήσεις. Όταν όμως η εξάρτηση κοιτάζει τον εαυτό της στον καθρέφτη και βλέπει κυριαρχία, τα πράγματα γίνονται επικίνδυνα. Το γεγονός ότι στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας ζητήματα που αφορούν την ανθρώπινη φύση έχουν πάψει εδώ και δεκαετίες να συζητούνται δεν έχει εμποδίσει την ευρύτατη χρήση της μεταφοράς του ανθρώπου-κατασκευαστή, της έννοιας του «δρώντος υποκειμένου» και άλλων όρων στους οποίους λανθάνει η αίσθηση ότι οι άνθρωποι προσδιορίζονται από την κυριαρχία την οποία ασκούν στα όσα μετασηματίζουν ή συγκροτούν δια του πολιτισμού, των συμβόλων ή των λόγων. Μεταξύ άλλων, τα βιβλία του Geertz και του Sahlins μας προσκαλούν να προβληματιστούμε για το εύλογο αυτής της αίσθησης – όσο είναι ακόμα καιρός.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θερμές ευχαριστίες στον Γιώργο Αγγελόπουλο, στην Εύα Καλπουρτζή και τον Θόδωρο Παραδέλλη για τις παρατηρήσεις τους στην πρώτη εκδοχή του κειμένου, στην Έφη Βουτυρά και τον Άκη Παπαταξιάρχη που με βοήθησαν να βελτιώσω την τελική του μορφή, και στις μεταπτυχιακές φοιτήτριες του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης για τα όσα έμαθα προσπαθώντας να τις μάθω κάτι για τον Geertz και τον Sahlins.

2. C. Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades one Anthropologist*. Κέμπριτζ Μασ.: Harvard University Press, 1996, σ. 114.

3. S. Ortner, «Theory in anthropology since the 1960s» *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166, 1984.

4. Για την παρουσίαση του έργου του Geertz συμβουλευτήκα τα βιβλία του A. Kuper *Culture: The Anthropologists' Account*. Κέμπριτζ Μασ.: Harvard University Press, 2000 και του F. Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Κέμπριτζ: Polity Press, 2002, καθώς και το *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* του Geertz.

5. Clifford Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2003 (πρώτη έκδοση στα αγγλικά 1973), σ. 17.

6. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 29.

7. C. Geertz, *After the Fact...*, σ. 96-97.

8. C. Geertz, *After the Fact...*, σ. 134.

9. Η βασική μονογραφία του Geertz για το Μαρόκο είναι προϊόν της συνεργασίας του με τη σύζυγό του και με τον Lawrence Rosen, που έκανε επιτόπια έρευνα στο Μαρόκο ως μεταπτυχιακός φοιτητής: *Meaning and Order in Moroccan Society*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press. Η έκδοση συνοδεύεται από ένα φωτογραφικό δοκίμιο του Paul Hyman.

10. C. Geertz, *After the Fact...*, σ. 112.

11. C. Geertz, *Religion of Java*. Γκλένκο, Ιλ.: Free Press, 1960· *Agricultural Involution*. Μπέρκλεη: University of California Press, 1963· *Peddlers and Princes*. Σικάγο: University of Chicago Press, 1963· *Social History of an Indonesian Town*. Κέμπριτζ Μασ.: MIT Press, 1968 και *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1968.

12. Τα αρχικά παραπέμπουν στην *Ερμηνεία των Πολιτισμών* και η χρονολογία στην πρώτη δημοσίευση του δοκιμίου.

13. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 116

14. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 110.

15. C. Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth Century Bali*. Πρίνστον: Princeton University Press, 1980.

16. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 469, σημ. 43.

17. Στην ερμηνευτική διάσταση της εθνογραφικής περιγραφής αναφέρεται επίσης το μεταγε-

νέστερο βιβλίο του *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Νέα Υόρκη: Basic Books: 1980. Το πρώτο και γνωστότερο από τα δοκίμια που περιλαμβάνει, «From the native's point of view», παραθέτει παραδείγματα που εικονογραφούν τη διαφορά των σημασιών που αποδίδονται στο πρόσωπο και την ατομική ταυτότητα στην Ιάβα, το Μπαλί και το Μαρόκο. Στο *Works and Lives*, Κέμπριτζ: Polity Press, 1988, ο Geertz επιχειρεί μια ερμηνευτική, κειμενική προσέγγιση στο έργο ορισμένων από τους σημαντικότερους ανθρωπολόγους – του Levi-Strauss, του Bronislaw Malinowski, του E. E. Evans-Pritchard και της Ruth Benedict. Υποστηρίζει ότι οι εθνογραφίες τους δεν αποτελούν απευθείας αντανάκλασεις της ζωής των ιθαγενών, αλλά επανερμηνείες της. Εξίσου όμως, τα κείμενά τους δεν αποτυπώνουν απευθείας τα πρωτογενή βιώματα των συγγραφέων τους στο πεδίο. Όπως τα λογοτεχνικά κείμενα, οι εθνογραφίες συγκροτούνται μέσω συμβολισμών, μεταφορών και ρητορικών σχημάτων. Ακριβώς αυτά τα τεχνάσματα είναι εκείνα που προσδίδουν στις περιγραφές τους αυθεντία και ρεαλισμό.

18. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 351.

19. Βλ. M. Sahlins, *Stone Age Economics*. Λονδίνο: Tavistock, 1972. Το πιο γνωστό από τα δοκίμια του βιβλίου έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Βλ. M. Σάλινς, «Η πρώτη κοινωνία της αφθονίας». *Αντιθέσεις* 5, 1981.

Παρόμοια με την προσέγγιση του Sahlins στους τροφοσυλλεκτικούς και θηρευτικούς πληθυσμούς είναι και αυτή που προτείνει ο Jean Baudrillard. Βλ. J. Baudrillard, *Ο Καθρέφτης της Παραγωγής ή η Κριτική Αυταπάτη του Ιστορικού Υλισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1990, (πρώτη έκδοση στα γαλλικά 1973). Σήμερα, η θεώρηση του Sahlins σύμφωνα με την οποία η ζωή των τροφοσυλλεκτών ήταν κάθε άλλο παρά αγώνας για επιβίωση, αλλά αντίθετα κυλούσε σε συνθήκες αφθονίας, είναι σε γενικές γραμμές αποδεκτή. Για κριτικά σχόλια και συγκριτικά εθνογραφικά παραδείγματα, βλ. N. Bird-David, «Beyond 'the original affluent society': A culturalist reformulation». *Current Anthropology* 33: 25-47, 1992 και T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 2000, σ. 27-76.

20. M. Sahlins, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας: Μια Ανθρωπολογική Κριτική της Κοινωνιοβιολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1997 (πρώτη έκδοση στα αγγλικά 1976). Βλ. και A. Μπακαλάκη, «Εισαγωγή: Βιολογία, πολιτισμός και η αναζήτηση της ανθρώπινης φύσης». Στο M. Sahlins, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας...*, σ. 9-34.

21. Βλ. M. Sahlins, *Χρήσεις και Καταχρήσεις της Βιολογίας...*, σ. 63. D. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*. Ήνγκλγουντ Κλιφς: Prentice-Hall, 1968, και D. Schneider, «What is kinship all about?» στο P. Reining (επιμ.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*.

Anthropological Society of Washington 1972, σ. 32-63.

22. M. Sahlins, *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2003 (πρώτη έκδοση στα αγγλικά 1976), σ. 166.

23. Βλ. και M. Sahlins, «The sadness of sweetness: The native anthropology of western cosmology». *Current Anthropology* 37, 1996, σ. 395-415.

24. Βλ. E. Παπαταξιάρχη, «Μαθήματα ανθρωπολογίας». Στο M. Sahlins, *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*, σ. 166.

Για μια διεξοδική παρουσίαση του ύστερου έργου του Sahlins, βλ. E. Παπαταξιάρχη, «Συναντήσεις στον Ειρηνικό: Δομή και συμβάν στην ανθρωπολογική ιστορία». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998, σ. 235-272. Στο έργο αυτό περιλαμβάνονται οι ακόλουθες μονογραφίες του Sahlins: *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*. Av Άρμπορ: University of Michigan Press, 1981· *Islands of History*. Σικάγο: University of Chicago Press, 1985· *How «Natives» Think: About Captain Cook for Example*. Σικάγο: University of Chicago Press, 1995· *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Σικάγο: University of Chicago Press, 2004. Βλ. επίσης M. Sahlins και P. Kirch, *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*. Σικάγο: University of Chicago Press, 1992 και M. Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*. Νέα Υόρκη: Zone Press, 2000.

25. Για τις απόψεις του κυριότερου αντιπάλου του Sahlins, βλ. G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Πρίνστον: Princeton University Press, 1992. Για την ανταπάντηση του Sahlins, βλ. M. Sahlins, *How «Natives» Think...* Για τα σχόλια του Geertz πάνω στη διαμάχη, βλ. C. Geertz «Culture war». *Available Light: Anthropological reflections on Philosophical Topics*. Πρίνστον: Princeton University Press, 2000, σ. 97-107.

26. M. Sahlins, «Επίμετρο: Δύο ή τρία πράγματα που ξέρω για τον πολιτισμό». Στο M. Sahlins, *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος* (πρώτη δημοσίευση 1999), σ. 344. Για τις εκτιμήσεις του Sahlins ως προς την κατάσταση της ανθρωπολογίας και της κοινωνικής θεωρίας γενικότερα, βλ. επίσης M. Sahlins, «What is anthropological Enlightenment? Some lessons of the twentieth century». *Annual Reviews in Anthropology* 28: i-xxvii, 1999 και M. Sahlins, *Waiting for Foucault, Still*. Σικάγο: Prickly Paradigm Press, 2002 (πρώτη έκδοση 1993).

27. Βλ. C. Geertz, «An inconstant profession: Anthropological life in interesting times». *Annual Reviews in Anthropology*, 2002, σ. 14.

28. Για μια κριτική επισκόπηση των ανθρωπολογικών προσεγγίσεων στον πολιτισμό βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από την Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική*

Κριτική. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999. Για την έννοια της πολιτισμικής κατασκευής βλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας». *Τοπικά Β*. Αθήνα: Ε.Μ.Ε.Α. Νήσος, σ. 197-216, 1996. Για μια εισαγωγική παρουσίαση ορισμένων από τις σημαντικότερες συζητήσεις σχετικά με την έννοια του πολιτισμού στην ανθρωπολογία βλ. Α. Μπακαλάκη, «Εκδοχές της έννοιας του πολιτισμού στην ανθρωπολογία». *Σύγχρονα Θέματα* 62, 1997, σ. 55-68. Για μια πρόσφατη εφ' όλης της ύλης κριτική στην πολιτισμική ανθρωπολογία βλ. Α. Kuper, *Culture...* Οι σελίδες 75-121 και 159-200 είναι αφιερωμένες στον Geertz και στον Sahlins.

Για τις ιδεολογικές και πολιτικές χρήσεις της έννοιας του πολιτισμού βλ. J. Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*. Λονδίνο: Sage Publications, 1995 και V. Stolcke, «Tackling culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe». *Current Anthropology* 36 (1), 1995, σ. 1-24.

29. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 65.

30. Από τη σκοπιά μιας τέτοιας θεώρησης ο M. Godelier διαφωνεί με τον Lévi-Strauss και ειδικότερα με την ιδέα ότι ο έναρθρος λόγος εμφανίστηκε μονομιάς, που λανθάνει στη θεωρία του για τη συμβολική διάσταση και καταγωγή της κοινωνίας. Βλ. M. Godelier, *Το Αίνιγμα του Δώρου*. Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg, 2003 (πρώτη έκδοση στα γαλλικά 1996), σ. 53-57. Παρότι η θέση του Geertz για τη διαλεκτική σχέση μεταξύ της ανθρώπινης βιολογικής υποδομής και της ιδιότητας των ανθρώπων ως παραγωγών πολιτισμού αφορά τη φυλογενετική διαδικασία, έχει κατά τη γνώμη μου ενδιαφέρουσες προεκτάσεις ως προς τη διάκριση μεταξύ των ανθρώπων ως οργανισμών από τη μια και ως φορέων πολιτισμικών υποκειμένων από την άλλη. Η διάκριση αυτή αποτέλεσε τον θεμέλιο λίθο της ανθρωπολογίας των γυναικών που συγκροτήθηκε κατά τη δεκαετία του 1970, και της μεταγενέστερης ανθρωπολογίας του φύλου αλλά και της ανθρωπολογικής μελέτης του σώματος.

Για μια παρουσίαση της προβληματικής σχετικά με το κοινωνικό και το βιολογικό φύλο βλ. Α. Μπακαλάκη, «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων». Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1994, σ. 13-74 και Ε. Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας», στο Ε. Παπατα-

ξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Καστανιώτης, 1992, σ. 11-98. Για μια κριτική της προβληματικής, βλ. Α. Μπακαλάκη, «Βιολογικό σώμα – κοινωνικό σώμα: Όψεις και συνεπαγωγές από την πλευρά της ανθρωπολογίας». *Εντός, Εκτός και επί της Ψυχιατρικής* 3. Θεσσαλονίκη: Α΄ Ψυχιατρική Κλινική Α.Π.Θ. University Studio Press, 2003, σ.115-130, και Α. Μπακαλάκη, «Για το κοινωνικό φύλο στην ανθρωπολογία και την ελληνική εθνογραφία», υπό δημοσίευση. Για μια παρουσίαση ανθρωπολογικών προσεγγίσεων που αμφισβητούν την ιδέα ότι το σώμα είναι ένα εξω ή προ-πολιτισμικό δεδομένο από μια φαινομενολογική σκοπιά βλ. Ε. Παπαγαρουφάλη, *Δώρα Ζωής μετά Θάνατον: Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2002, ιδίως σ. 36-52.

31. Για μια σχετικά πρόσφατη επισκόπηση του ζητήματος στα ελληνικά βλ. R. Leaky, *Η Απαρχή του Ανθρώπινου Είδους*. Αθήνα: Εκδόσεις Κάτοππο 1996 (πρώτη έκδοση στα αγγλικά 1994).

32. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 98-99.

33. T. Ingold, *Perceptions of the Environment*, σ. 159-160.

34. Βλ. C. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 56 και 439, σημ. 7.

35. Βλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Μαθήματα ανθρωπολογίας», σ. 23.

Βλ. D. Schneider, «What is kinship all about?», σ. 38.

36. M. Sahlins, «Επίμετρο», σ. 322.

37. M. Sahlins, «Επίμετρο», σ.298.

38. M. Sahlins, «Επίμετρο», σ. 322.

39. M. Sahlins, «Επίμετρο», σ. 290.

40. Για ανθρωπολογικές προσεγγίσεις που αναδεικνύουν την υπαγωγή των ανθρώπων στον κόσμο στον οποίο κατοικούν βλ. T. Ingold, *Perceptions of the Environment*· A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 1998· R. Wagner *An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Μπέρκλεϊ: University of California Press, 2001 και J. Weiner, *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Berg, 2001.

41. Geertz, *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, σ. 60.

42. M. Sahlins, *Πολιτισμός και Πρακτικός Λόγος*, σ. 303.