



Κουλτούρα και υλικές συνθήκες της ύπαρξης

Τι είναι η κουλτούρα;

Τι είναι η κουλτούρα; Είναι ένας τρόπος να σκέφτεται κανείς; Είναι το «μορφωτικό επίπεδο» ενός ανθρώπου, μιας ομάδας ή μιας κοινωνίας; Ή μήπως είναι ένα κοινό πλαίσιο νοημάτων, χειρονομιών, εννοιών κ.λπ. που συνέχει μια κοινωνική ομάδα; Και γιατί αυτό το ερώτημα έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία για μας, εδώ και σήμερα; Σκοπός του παρόντος άρθρου είναι να σκιαγραφήσει ένα κοινό πλαίσιο αναφοράς, μέσα από το οποίο αυτά τα ερωτήματα θα μπορέσουν να απαντηθούν.

Η προσπάθειά μας να αναπτύξουμε και να θεμελιώσουμε τέτοιου είδους γενικές έννοιες, όπως η κουλτούρα, εκκινεί από την ανάγκη της κατανόησης της ανθρώπινης δραστηριότητας και των συνθηκών της κοινωνικής ύπαρξης. Ως εκ τούτου οι έννοιες αυτές αντιστοιχούν σε υπαρκτές διαδικασίες τις οποίες προσπαθούν και να συσχετίσουν. Ωστόσο η έννοια αυτή καθαυτή δεν αναφέρεται σε κάτι το υπαρκτό —η κουλτούρα για παράδειγμα δεν είναι κάτι που υπάρχει αντικειμενικά—, αλλά σε σχέσεις που ανακαλύπτουμε ή εγκαθιδρύουμε ανάμεσα σε υπαρκτές διαδικασίες, με σκοπό να τις κατανοήσουμε, αλλά και να επεμβούμε σ' αυτές.

Η όποια κριτική ανασκευή μιας έννοιας δεν απευθύνεται στην έννοια αυτή καθαυτή, αλλά στο περιεχόμενό της, δηλαδή στο ποιες διαδικασίες περιλαμβάνει και στον τρόπο που τις συσχετίζει. Μια τέτοια κριτική αμέσως συνεπάγεται είτε την κατάρρευση της έννοιας και την υποκατάστασή της με μια άλλη, πιο δόκιμη και περιεκτική, είτε την αντικατάσταση των περιεχομένων της, οπότε και την τροποποίηση του νοήματος, του μηνύματος που φέρει κατά τη χρήση της.

Η «κοινωνιολογική» προσέγγιση της κουλτούρας

Στη σύγχρονη κοινωνία κυκλοφορούν δύο σημασίες και δύο αντίστοιχες χρήσεις της έννοιας της κουλτούρας. Η πρώτη είναι η «κοινωνιολογική» και η δεύτερη η «ανθρωπολογική». Στα πλαίσια της πρώτης, η κουλτούρα νοείται ως μόρφωση, παιδεία και καλλιτεχνική δημιουργία, ή το σύνολο των προϊόντων που προκύπτουν από τις παραπάνω ικανότη-

τες του ανθρώπου. Η χρήση αυτή εμπεριέχει απαξιωτικές συνδηλώσεις όταν εκφέρεται από τις λαϊκές τάξεις (βλ. τον απαξιωτικό όρο «κουλτουριάρας») και εξιδανικευτικές όταν ασκείται από τις μεσαίες και ανώτερες τάξεις. Μια συμπληρωματική σ' αυτή αντίληψη χειρίζεται την κουλτούρα σαν τη δυνατότητα για μόρφωση, παιδεία και τέχνη, σαν δηλαδή το πνευματικό δυναμικό των ανθρώπων και των κοινωνιών, χωρίς τα πρόσθημα του χαμηλού και του υψηλού. Αυτή η χρήση αναφέρεται κυρίως στα ανθρώπινα έργα, κυρίως τα «καλλιτεχνικά», αλλά και χειροτεχνήματα, μύθους, κτίσματα κ.λπ., ανεξάρτητα από το ποιος και πώς τα παράγει. Κοινό χαρακτηριστικό του πρώτου πλαισίου σημασιών αποτελεί η επικέντρωση στα ανθρώπινα έργα και γι' αυτό υφίσταται συχνά και μια σύγχυση ανάμεσα στην έννοια της κουλτούρας και στην έννοια του πολιτισμού.

Η δεύτερη ωστόσο εκδοχή αναδεικνύει αυτό που ονομάζουμε «λαϊκή κουλτούρα» ως ισότιμη με αυτό που ονομάζουμε (;) «λόγια κουλτούρα» και θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε σαν τη «φιλελεύθερη» εκδοχή της κουλτούρας. Η εκδοχή αυτή επιφυλάσσει μια περίοπτη θέση σ' αυτό που ονομάζεται «λαϊκός πολιτισμός» ή «λαϊκή κουλτούρα», παραμένοντας στο πεδίο των ανθρώπινων έργων και δημιουργημάτων. Έτσι εξιδανικεύεται, κατά κάποιο τρόπο, η «λαϊκή» καλλιτεχνική παραγωγή, ως γνήσια και αυθεντική δημιουργία που ανταποκρίνεται σε συλλογικές μορφές επικοινωνίας «από τα κάτω», σε αντιπαράθεση με την επίσημη, υψηλή κουλτούρα που ανταποκρίνεται σε εξατομικευμένες μορφές επικοινωνίας, οι οποίες παράγονται και επιβάλλονται στην κοινωνία «από τα πάνω».

Στους διαχωρισμούς αυτούς, που συναντώνται κυρίως στη λαογραφία και στη λογοτεχνική κριτική, έχουν ασκήσει αποτελεσματική κριτική οι μαρξιστές κριτικοί λογοτεχνίας (Reymond Williams 1994, Edward Said 1996 κ.ά.), είναι όμως μάλλον αναπόφευκτο οι διαχωρισμοί να διαιωνίζονται στο βαθμό που η κουλτούρα ορίζεται ως η πνευματική παραγωγή μιας κοινωνίας. Στο σημείο αυτό ο Reymond Williams περιγράφει εύγλωττα το περιεχόμενο της κουλτούρας, όπως αυτό προκύπτει από τη χρήση που αναφέραμε, όπως και τα περιεχόμενα που αποκλείονται από αυτή τη χρήση:

...Αντί να αντιμετωπιστεί η ιστορία της κουλτούρας ως μέρος των υλικών συνθηκών ζωής, οπτική που θα αποτελούσε το επόμενο ριζοσπαστικό βήμα, θεωρήθηκε εξαρτημένη, δευτερεύουσα, μέρος του «εποικοδομήματος»: η σφαίρα των «καθαρών» ιδεών, των πεποιθήσεων, των τεχνών, των ηθών, τα οποία καθορίζονται από την υλική βάση. Δεν πρόκειται εδώ μόνο για αναγωγή. Πρόκειται για αναπαραγωγή, σε διαφορετική μορφή, της κυρίαρχης τάσης της ιδεαλιστικής σκέψης, του διαχωρισμού δηλαδή της κουλτούρας από την υλική κοινωνική ζωή. Έτσι χάθηκαν για ένα μεγάλο διάστημα οι δυνατότητες να οριστεί η κουλτούρα ως καθοριστική κοινωνική διαδικασία που δημιουργεί συγκεκριμένους και διαφορετικούς «τρόπους ζωής», και να δοθεί έμφαση στον υλικό χαρακτήρα αυτής της κοινωνικής διαδικασίας. Η χαμένη δυνατότητα αντικαταστάθηκε στην πράξη από μια αφηρημένη, γραμμική καθολικότητα. Ταυτόχρονα, η εναλλακτική σημασία της κουλτούρας ως «πνευματική ζωή» και «τέχνη» συρρικνώθηκε σε μέρος του «εποικοδομήματος». Η ανάπτυξη της αφέθηκε σε εκείνους οι οποίοι, προσπαθώντας να την εξαυλώσουν, έσπασαν τους αναγκαίους δεσμούς της με την κοινωνία και την ιστορία και ταύτισαν, στις περιοχές της ψυχολογίας, της τέχνης και της πίστης, την έννοια της «κουλτούρας» με την ίδια την ανθρώπινη πορεία. Δεν πρέπει λοιπόν να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι αυτή η εναλλακτική σημασιοδότηση, παρόλο που δέχτηκε επικρίσεις για τα προφανέστατά της λάθη, κατέληξε στον εικοστό αιώνα να καλύψει και να

καταπνίξει τη μαρξιστική, αποφεύγοντας φυσικά να αντιμετωπίσει την πραγματική πρόκληση που υπέβρασε στην αρχική μαρξιστική προσέγγιση (R. Williams, 1994: 81).

Παρ' όλες αυτές τις επιστημάνσεις του Williams, οι πιο πολλοί μαρξιστές μελετητές που προέρχονται από το χώρο της κοινωνιολογίας, της κοινωνικής θεωρίας και της λογοτεχνικής κριτικής αντιμετωπίζουν την κουλτούρα είτε ως τη διανοητική παραγωγή μιας κοινωνίας (χωρίζοντάς την, ίσως, σε ηγεμονική ή κυρίαρχη και υπάλληλη ή «λαϊκή»), είτε ως μια σειρά πρακτικών σχέσεων και «τρόπων συμπεριφοράς», ταυτίζοντάς την αντίστοιχα με τη νοοτροπία και τη στάση σε επιμέρους τομείς της κοινωνικής ζωής. Ο Lefebvre διαχωρίζει για παράδειγμα την καθημερινότητα από την κουλτούρα (Henri Lefebvre 1988: 75-87), ενώ ο Said αφήνει να εννοηθεί ότι η «κουλτούρα» αντανάκλα την ιδεολογία (Edward Said, 1996: 32). Η θετική συνεισφορά αυτών των προσεγγίσεων έγκειται στο ότι αποκαλύπτουν πως η διανοητική παραγωγή δεν είναι αχρονική και έξω από ένα κοινωνικό πλαίσιο σχέσεων και συμφερόντων.

Η δυσκολία που προκύπτει όμως από αυτές τις προσεγγίσεις βρίσκεται στον αποκλεισμό από την έννοια της κουλτούρας των υλικών σχέσεων ή ορθότερα της υλικής φύσης των κοινωνικών σχέσεων που εμπερικλείει και τον περιορισμό της σε ένα σύνολο αντανάκλασεων, αναπαραστάσεων, σημειώνοντων, νοημάτων κ.λπ. Προσπάθειες για να ξεπεραστεί αυτή η δυσκολία κατέβαλλαν οι Bourdieu (1984), De Certeau (1984) κ.ά., οι οποίοι προσπαθούν να συνδέσουν την κουλτούρα με την καθημερινή πρακτική, τις συνήθειες κ.λπ., συναντώντας έτσι την ανθρωπολογία. Ωστόσο κι αυτές οι προσπάθειες φαίνεται να εντάσσουν τις συνήθειες και τις καθημερινές πρακτικές στο «εποικοδόμημα», διευρύνοντας απλά το περιεχόμενό του, παρά διαλύοντας την προβληματική πια σχέση του με τη «βάση» και τη «δομή».

Ανθρωπολογία και κουλτούρα

Τη δεύτερη ομάδα σημασιών και χρήσεων της έννοιας της κουλτούρας τη συναντάμε στην ανθρωπολογία. Σύμφωνα με την ανθρωπολογία, η κουλτούρα συντίθεται από τις κοινωνικές μορφές μέσω των οποίων οι άνθρωποι κατανοούν τον κόσμο και δίνουν νόημα στη ζωή τους (Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, 1999: 39-211). Η οπτική αυτή είναι σαφώς πολύ ευρύτερη από εκείνη που ορίζει την κουλτούρα ως την πνευματική ή εν γένει διανοητική παραγωγή μιας κοινωνίας. Σε πολύ γενικές γραμμές θα λέγαμε πως η διαφοροποίηση από την πρώτη ομάδα σημασιών έγκειται στο ότι δε μελετάμε πια τα αποτελέσματα, τα έργα κ.λπ. της διανοητικής παραγωγής, αλλά και τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες αυτά τα έργα παράγονται, διακινούνται και «καταναλώνονται» και, ενδεχομένως, όχι μόνο τα «πολιτισμικά» έργα.

Οι ανθρωπολόγοι, ευρισκόμενοι μπροστά σε κοινωνίες με διαφορετική, από τη δική μας, εκτίμηση στα ανθρώπινα έργα και σε κοινωνίες που η διάκριση υψηλού και χαμηλού απουσίαζε, αντιμετώπισαν εξ αρχής με μεγάλη αμηχανία την πρόκληση της εφαρμογής των κατηγοριών του πρώτου πλαισίου σ' αυτές τις κοινωνίες. Το ιστορικό των τρόπων που δοκίμαστηκαν για την υπέρβαση αυτής της αμηχανίας είναι και το ιστορικό της θεωρητικής τοποθέτησης της ίδιας της ανθρωπολογίας απέναντι στο αντικείμενό της.

Την ανθρωπολογία στον πρώτο αιώνα της ζωής της υπηρέτησαν κατά κύριο λόγο ερευνητές που προέρχονταν από την υψηλή κουλτούρα της Δύσης και ήταν ως ένα βαθμό φυσική συνέπεια να υπαχθούν οι υπό εξέταση πληθυσμοί, αρχικά και συλλήβδην, σε μια υπάλληλη και καθυστερημένη κουλτούρα, δηλαδή σε έναν τρόπο να παράγουν, να ζουν και να σκέφτονται, κατ' αρχήν ριζικά διαφορετικό και κατά δεύτερον υποδεέστερο του κανονικού ανθρώπου, δηλαδή του δυτικού ανθρώπου:

Η επινόηση και η επίκληση αυτής της ριζικής ετερότητας, που υπήρξε το πρόταγμα της ανθρωπολογίας, προϋπέθετε ένα εννοιολογικό σύμπαν, μια μορφή λόγου. Ειδικά καθώς η ιδέα μιας «κουλτούρας» αναπτύχθηκε από την μπουσσιανή παράδοση ως ένα ενιαίο σύμπαν από κοινές ιδέες και έθιμα, και η ιδέα μιας «κοινωνίας» αναπτύχθηκε από τη λειτουργιστική κοινωνική ανθρωπολογία ως ένα ενιαίο σύμπαν αυτοαναπαραγόμενων δομών, αυτές οι έννοιες [«κουλτούρα» και «κοινωνία»] προσέφεραν το πλαίσιο για τη διαμόρφωση και την επίκληση της ριζικής ετερότητας (Roger Keesing, 1994: 301).

Η αντίληψη της κουλτούρας ως ένα δίκτυο εθίμων και ιδεών ή ως αυτοαναπαραγόμενων κοινωνικών δομών υπέκρυπτε την ιδέα της ριζικής ετερότητας των «πρωτόγονων» ή «καθυστερημένων» κοινωνιών, σε σχέση με τη δική μας κοινωνία. Κατά κάποιο τρόπο αυτή η άποψη αντιστοιχεί στην πρώτη εκδοχή της αντιπαράθεσης του υψηλού και του χαμηλού πολιτισμού, μέσα στην ίδια τη δυτική κοινωνία. Ολόκληρη η δυτική κοινωνία (αυτο)αναγνωρίζεται ως η υψηλή κουλτούρα, ενώ οι μη δυτικές κοινωνίες βρίσκονται στον αστερισμό της χαμηλής κουλτούρας. Σ' αυτή την κατεύθυνση, τα έθιμα και οι ιδέες ή οι κοινωνικές δομές χρησιμοποιούνται ως πεδία σύγκρισης, ανάμεσα σε «εμάς» και τους «άλλους».

Η ιδέα της ριζικής ετερότητας, πέρα από τις εμφανείς πολιτικές της συνέπειες, υποκρύπτει και μια βαθύτερη επιστημολογική, μεθοδολογική και ιδεολογική προϋπόθεση: Το κριτήριο της ετερότητας οφείλει να έχει μια αντικειμενική διάσταση, έτσι ώστε να μπορεί πράγματι να αποτελεί κριτήριο. Έτσι η κουλτούρα αντικειμενοποιείται και ουσιαστικοποιείται, ώστε να αποτελεί κριτήριο ετερότητας. Από «ιδιότητα» και «λειτουργία», που είναι στην κοινωνιολογική προσέγγιση, μετατρέπεται σε «ουσία» στην ανθρωπολογική, σε ένα «πλαίσιο» που ο άνθρωπος εμβαπτίζεται μέσω της κοινωνικοποίησής του και προσδιορίζεται από αυτό, σε όλη του τη ζωή.

Παρ' όλη την αυστηρή και μάλλον δικαιολογημένη κριτική που δέχθηκε η ιδέα της ριζικής ετερότητας ανάμεσα σε δυτικούς και μη δυτικούς πολιτισμούς, ως ιδεολογικό εργαλείο του ιμπεριαλισμού, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε σ' αυτή την ιδέα και μια θετική συνεισφορά, στο βαθμό που μας επιτρέπει να απαλλαγούμε από την εικόνα μιας ομογενοποιημένης παγκόσμιας πραγματικότητας και μονογραμμικής εξέλιξης από τη «βαρβαρότητα» στον πολιτισμό. Το ζήτημα λοιπόν δεν είναι αν υπάρχει ή όχι ετερότητα, αλλά ποια είναι τα όρια και τα περιεχόμενά της. Έτσι το θέμα της ετερότητας δεν μπορεί να εξετάζεται χωριστά από την οικουμενικότητα: Κατανοούμε τη διαφορά όταν αναγνωρίζουμε τα κοινά χαρακτηριστικά και το αντίστροφο. Είμαστε σε θέση να ερευνούμε την ετερότητα, ακριβώς γιατί υφίσταται οικουμενικότητα, κάποια δηλαδή κοινά χαρακτηριστικά σε όλους τους πολιτισμούς και σε όλους τους τόπους. Το ζήτημα, πάντα, βρίσκεται στα περιεχόμενα και τα όρια της οικουμενικότητας ή της ετερότητας και όχι σ' αυτές τις ίδιες τις έννοιες, που είναι αυτονόητες.

Οι επιμέρους σχολές σκέψης για την κουλτούρα

Η γόνιμη συνεισφορά της ανθρωπολογικής προσέγγισης έγκειται ακριβώς σ' αυτό: στη διαλεκτική αλληλοσυσχέτιση οικουμενικών και διαφοροποιητικών χαρακτηριστικών της κουλτούρας, κάτι που δεν εξασφαλίζει η κοινωνιολογική προσέγγιση. Παρ' όλα αυτά δεν υπάρχει συμφωνία πάνω σ' αυτό το ζήτημα και η διάκριση οικουμενικού-τοπικού είναι το κυρίαρχο πεδίο διαμάχης για την ανθρωπολογία τις τελευταίες δεκαετίες. Πάνω σ' αυτό το πεδίο οικοδομούνται και οι διαφορετικές χρήσεις της έννοιας της κουλτούρας.

Κατ' αρχήν η λειτουργιστική ανθρωπολογία αντιμετωπίζει την κουλτούρα ως ένα σύνολο ιδεών, συμπεριφορών και εκδηλώσεων που υποκρύπτουν μια κοινωνική δομή κι έτσι ταυτίζεται με την κοινωνιολογία. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η συμβολική-δομική ανθρωπολογία που αναζητά τη λανθάνουσα κοινωνική δομή στους μύθους και τις αφηγήσεις των κοινωνιών που εξετάζονται. Από την άλλη πλευρά, η πολιτισμική ανθρωπολογία αντιλαμβάνεται την κουλτούρα ως ένα πλαίσιο εθίμων και συνθηθειών που προέρχονται και ανασυγκροτούν μια παράδοση, και η ερμηνευτική ανθρωπολογία, που είναι κατά κάποιο τρόπο η μετεξέλιξη της πολιτισμικής και η οποία συναντά το μεταδομισμό, χειρίζεται την κουλτούρα ως ένα πλαίσιο αναπαραστάσεων και νοημάτων που προσδίδουν ενότητα και συνοχή σε μια κοινωνική-πολιτισμική ομάδα.

Παρατιθέμενες έτσι συνοπτικά οι διάφορες προσεγγίσεις φαίνονται να είναι περισσότερο συμπληρωματικές παρά αντιτιθέμενες. Πράγματι είναι δύσκολο κανείς να καταλάβει γιατί η κουλτούρα πρέπει να είναι μόνο το ένα ή μόνο το άλλο. Ωστόσο πίσω από τις επιμέρους προσεγγίσεις βρίσκονται δύο απολύτως διακριτές τάσεις: Η μία τάση, που τέμνει την κοινωνιολογία, μεταχειρίζεται την κουλτούρα ως *αντανάκλαση* βαθύτερων «δομικών» κοινωνικών σχέσεων κι έτσι εστιάζει σε σχέσεις, συμβάντα, συμπεριφορές, πρακτικές και αποτελέσματα, αναζητώντας πάντα αυτό που εκφράζουν και σημαίνουν δηλαδή κάποιες άλλες «αιτίες», και η δεύτερη τάση μεταχειρίζεται την κουλτούρα ως *ουσία* και τρόπο ύπαρξης που επαναδρά στις σχέσεις και την κοινωνία αλλά δεν παράγεται μέσα σ' αυτές, αλλά μέσα από την παράδοση του λόγου — η κοινωνία και οι σχέσεις βιώνονται μέσα από τις αναπαραστάσεις τους στη συνείδηση. Σύμφωνα λοιπόν με την πρώτη τάση η κουλτούρα είναι ένα επιφανόμενο άλλου είδους σχέσεων, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη η κουλτούρα είναι μια μορφή συνείδησης που παράγει ή «κατασκευάζει» αυτές τις σχέσεις (John Storey 1998: 93-97).

Οι συνέπειες αυτών των διακριτών τάσεων φαίνονται καλύτερα στο μεθοδολογικό πεδίο. Είναι σαφές πως η θεωρητική προδιάθεση προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση επηρεάζει καιρία όχι μόνο το πώς θα ψάξουμε, αλλά και το τι περιμένουμε να βρούμε, μελετώντας την κουλτούρα. Ο Clifford Geertz, ο πατέρας κατά κάποιο τρόπο της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας, αναφέρει σχετικά:

Η εικόνα μιας σταθερής ανθρώπινης φύσης ανεξάρτητης από το χρόνο, τον τόπο και την περίσταση, από σπουδές και επαγγέλματα, παροδικές μόδες και επικαιρικές γνώμες, ίσως είναι μια τέτοια ψευδαίσθηση, που όποιος περιπλανιέται μ' αυτή να μην μπορεί να ξεχωρίσει αυτό που ο άνθρωπος είναι, από αυτό που πιστεύει, από τον τόπο που βρίσκεται ή από τη συγκεκριμένη του ταυτότητα. Είναι ακριβώς η επισήμανση αυτής της πιθανότητας που οδήγησε

στην ανάδυση της έννοιας της κουλτούρας και στην παρακμή της ομοιομορφοποιητικής εικόνας του ανθρώπου... Το να εισάγει κανείς την ιδέα ότι η διαφοροποίηση του εθίμου στο χώρο και στο χρόνο δεν είναι απλά θέμα εμφάνισης και ένδυσης, σπηνικού ή μεταμφίσεσης, σημαίνει ότι εισάγει την ιδέα ότι η ανθρωπότητα είναι τόσο ποικιλόμορφη στην ουσία της όσο ακριβώς και στην έκφρασή της (Clifford Geertz, 1973: 35).

Εμμέσως πλην σαφώς, ο Geertz δηλώνει πως η έννοια της κουλτούρας αναδύθηκε ακριβώς για να καταδείξει την απουσία γενικών οικουμενικών χαρακτηριστικών της ανθρωπότητας φύσης: οικουμενική λοιπόν είναι η διαφορά, η «ριζική ετερότητα».

Ο κίνδυνος του ριζικού σχετικισμού της κουλτούρας

Πριν προχωρήσουμε, θα υπενθυμίσουμε ότι η κουλτούρα δεν αντιστοιχεί σε κάτι που υπάρχει, αλλά είναι μια έννοια εργαλείο για να κατανοήσουμε και να συσχετίσουμε πράγματα που υπάρχουν. Ένα νοητικό εργαλείο, ακριβώς όπως και ένα οποιοδήποτε εργαλείο, αξιολογείται για τη δουλειά που κάνει και το σκοπό που επιτελεί και όχι απ' εαυτού.

Η χρήση της έννοιας της κουλτούρας με διαφορετικό τρόπο από την κοινωνιολογία και με διαφορετικό από την ανθρωπολογία εξηγείται ακριβώς από τον «εργαλειακό» χαρακτήρα της έννοιας. Η κοινωνιολογία, που ενδιαφέρεται κυρίως για τις πολιτισμικές διαφορές στο εσωτερικό μιας κοινωνίας, χρησιμοποιεί την κουλτούρα με ανάλογο τρόπο, γι' αυτό και την περιβάλλει με τα επίθετα υψηλή-χαμηλή, λόγια-λαϊκή, ηγεμονεύουσα και υπάλληλη. Από την άλλη μεριά, η ανθρωπολογία, που ενδιαφέρεται πρωτίστως για τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνίες, βλέπει την κουλτούρα ως διαφορά, ως τη διαφορά καθαυτή, όπως φαίνεται και στο απόσπασμα του Geertz που παραθέσαμε. Σ' αυτή, τη δεύτερη οπτική, παρόλο που μας επιτρέπει να αποφύγουμε την «ομογενοποίηση» της ανθρωπότητας φύσης, ελλοχεύει ο κίνδυνος να ομογενοποιήσουμε τις κοινωνίες και τις πολιτισμικές ομάδες που ξεετάζουμε, να ταυτίσουμε δηλαδή μια συγκεκριμένη κοινωνία με την «κουλτούρα» της, δηλαδή με τα έθιμα, τη γλώσσα, τις αναπαραστάσεις, τη μικροκλίμακα των συμπεριφορών και των πρακτικών της, αγνοώντας τις εσωτερικές της αντιφάσεις, τις εξωτερικές της αλληλεπιδράσεις με άλλες κοινωνίες και τις διαδικασίες μετασηματισμού της.

Ο παραπάνω κίνδυνος ενισχύεται στο βαθμό που θεωρούμε την κουλτούρα σαν ένα σύνολο συμβολικών μορφών έκφρασης και επικοινωνίας, είτε αυτές οι μορφές βρίσκονται στη γλώσσα είτε στις χειρονομίες και τις πρακτικές του σώματος. Είναι τελικά η κουλτούρα ένα σύνολο συμβολικών νοημάτων που γίνονται κατανοητά μόνο μέσα στο τοπικό και ιστορικό τους πλαίσιο; Ο Geertz απαντά καταφατικά σ' αυτό το ερώτημα:

...Είμαστε λοιπόν ατελή και ανολοκλήρωτα όντα, που τελειοποιούμε και ολοκληρώνουμε τους εαυτούς μας μέσω της κουλτούρας —και όχι μέσω της κουλτούρας γενικά, αλλά μέσω της κουλτούρας στις πιο ειδικές μορφές της: μορφές των Dobu ή της Ιάβας, μορφές των Hopi ή των Ιταλών, των ανώτερων ή των κατώτερων τάξεων, μορφές ακαδημαϊκές ή εμπορικές. Η σπουδαία ικανότητα του ανθρώπου για μάθηση και η πλαστικότητα του έχουν συχνά επισημανθεί, αλλά αυτό που είναι ακόμα πιο κρίσιμο είναι η ριζική εξάρτησή του από ένα

συγκεκριμένο είδος μάθησης: την απόκτηση των εννοιών, την κατανόηση και εφαρμογή συγκεκριμένων συστημάτων με συμβολικά νοήματα... (Clifford Geertz, 1973: 49).

Ανεξάρτητα από την ουσιοκρατική ή την αναγωγική χρήση της έννοιας της κουλτούρας, φαίνεται εντέλει να υφίσταται μια άρρητη ομοφωνία για τα περιεχόμενά της, μια ομοφωνία που περιορίζει την κουλτούρα στις πίστεις, τα νοήματα και τα συμβολικά συστήματα. Μια ομοφωνία που, όπως σημειώνει κι ο Williams, σπάει τους δεσμούς της κουλτούρας με την κοινωνία και την ιστορία και μέσα από τις περιοχές της ψυχολογίας, της γλώσσας και της πίστης την ταυτίζει με την ανθρώπινη εξέλιξη. Η κουλτούρα γίνεται μια τεράστια σούπα όπου μέσα της κολυμπούν τα νοήματα, οι ιδέες και οι έννοιες.

Προς μια εναλλακτική χρήση της έννοιας της κουλτούρας

Υπάρχει όμως κάτι που μένει απ' έξω από αυτή την οπτική. Αν οι άνθρωποι κατανοούν τον εαυτό τους και τον κόσμο, μέσω των εννοιών και των συμβόλων που έχουν μια ειδική νοηματοδότηση μέσα στο δικό τους κόσμο, τότε πώς είναι δυνατόν αυτός ο κόσμος να γίνει κατανοητός από άλλους που δεν ανήκουν σ' αυτόν και που προφανώς χρησιμοποιούν άλλα σύμβολα και άλλες έννοιες; Αυτό είναι το πρώτο ερώτημα αλλά όχι το μείζον, μιας και υποτίθεται ότι η ανθρωπολογία επινοεί μεθόδους για να το υπερβεί (αν και στις περισσότερες περιπτώσεις το παρακάμπτει). Το θεμελιώδες —αν και συναφές— ερώτημα είναι άλλο: Εάν οι άνθρωποι, όπως υποστηρίζει ο Geertz, γίνονται άνθρωποι, δηλαδή κοινωνικά και όχι απλά βιολογικά όντα, μέσω της εκμάθησης των εννοιών και των συμβολικών συστημάτων που προφανώς προϋπάρχουν στην κοινωνία, τότε πώς αλλάζουν και πώς μετασχηματίζονται αυτά τα συστήματα; Πώς δηλαδή γίνεται δυνατή η εξέλιξη;

Για να υπερβούμε τα αδιέξοδα που γεννούν τα παραπάνω ερωτήματα, πρέπει αναγκαστικά να υπερβούμε την αντίληψη που θέλει την κουλτούρα ένα *πλαίσιο* μέσα στο οποίο εμβαπτίζομαστε και το οποίο είμαστε αναγκασμένοι να μάθουμε και να κατανοήσουμε ώστε να γίνουμε μέρος του. Κατά τον ίδιο τρόπο θα πρέπει να εγκαταλείψουμε και την ιδέα του ετοιμοδομήματος, δηλαδή της κουλτούρας ως πνευματικής ζωής κ.λπ., μιας και οι έννοιες και τα νοήματα και τα συμβολικά συστήματα δεν μπορούν να είναι δευτερογενές αποτέλεσμα της κοινωνικής ύπαρξης αλλά συστατικό στοιχείο της. Αυτό που πράγματι χρειάζομαστε είναι μια εναλλακτική ως προς και τις δύο προσεγγίσεις αντίληψη της κουλτούρας.

Σε μια τέτοια προσπάθεια μας βοηθά το να κρατήσουμε τις γόνιμες προσεγγίσεις της ανθρωπολογίας όπως η παρακάτω: «Ο λαογράφος καταγράφει την παράδοση και προσεγγίζει την πραγματικότητα ως κείμενο. Όπως ο αρχαιοθές, βρίσκεται εντελώς έξω από το κείμενο που αρχαιοθετεί. Ο ανθρωπολόγος, αντίθετα, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του ερευνητικού του πεδίου και δεν μπορεί ποτέ να διανοηθεί ότι είναι δυνατή η γνώση από τα έξω. Το γεγονός ότι μοιράζεται την εμπειρία του με άλλους τον κάνει μέρος του χώρου που μελετά» (Kirsten Hasting, 1998: 341). Το ότι ο μελετητής της κουλτούρας αποτελεί και ο ίδιος με κάποιο τρόπο μέρος της, είναι μια καλή αφετηρία για την απεμπλοκή της έννοιάς της ως εξωτερικής ουσίας και οντότητας:

Έχει υποστηριχτεί ότι στη μεταμοντέρνα κατάσταση δεν υπάρχουν πια «ιθαγενείς», πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πολιτισμικές νησίδες για να μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι είναι ιθαγενής τους... Αυτό φυσικά ισχύει μόνο αν θεωρήσουμε την κουλτούρα [ως] οντότητα. Αν επανορίσουμε την κουλτούρα ως *ιδιαίτερη οπτική*, αφήνουμε περιθώριο για διαφορετικό συμπέρασμα: όλοι είμαστε ιθαγενείς σε κάποιο κόσμο. Συνεπώς όλοι οι άνθρωποι αποτελούν πιθανά αντικείμενα ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος (Hasturp, ό.π., σ. 349, υπογράμμιση δική μου).

Η κουλτούρα ως *ιδιαίτερη οπτική* υποβάλλει την ιδέα ότι όλοι οι άνθρωποι φέρουν μια *ιδιαίτερη κουλτούρα*. Όμως τι είδους είναι αυτή η οπτική και κατ' επέκταση η κουλτούρα;

Παρά την προφανή παγκοσμιοποίηση υπάρχουν ακόμα μέρη στον κόσμο όπου οι άνθρωποι βρισκονται «οίκοι», με την έννοια ότι γνωρίζουν τον κοινωνικό χώρο, έστω κι αν δεν τον κατανοούν πραγματικά. Και αυτό είναι το θέμα: η διαφορά ανάμεσα στο «γνωρίζω» και το «κατανοώ» ισοδυναμεί με τη διαφορά ανάμεσα στην εσωτερική και άρρητη γνώση του «ιθαγενούς» αφενός, και την εξωτερική και ρηματοποιημένη κατανόηση του «ειδικού» αφετέρου... «Γνωρίζουμε» τον κοινωνικό χώρο μόνο ως συμμετέχοντες, με κεντρική σκοπιά τη δική μας. Το επόμενο όμως βήμα είναι να τον «κατανοήσουμε» επιπλέον ως αποστασιοποιημένοι αναλυτές (Hasturp, ό.π., σ. 349-350).

Η διαφορά ανάμεσα στο γνωρίζω και στο κατανοώ προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα για το τι είδους *ιδιαίτερη οπτική* συνιστά η κουλτούρα. Η κουλτούρα συνίσταται σε μια οπτική του κόσμου την οποία κανείς γνωρίζει και θεωρεί ως δεδομένη, χωρίς να είναι απαραίτητο και να κατανοεί:

Οι ιθαγενείς φωνές ποτέ δε λένε ολόκληρη την ιστορία για τον κόσμο, διότι ακριβώς η «σκοπιά του ιθαγενούς» δεν είναι παρά μια σκοπιά. Αυτό συνδέεται με το γεγονός ότι, σε γενικές γραμμές, η «κουλτούρα» δεν είναι κάτι για το οποίο ομιλούμε, αλλά μια θέση από την οποία ομιλούμε, είναι αυτό με το οποίο βλέπουμε, σπάνια όμως αυτό που βλέπουμε (Hasturp, ό.π., σ. 352-353).

Ανακεφαλαιώνοντας ως εδώ, βλέπουμε ότι η κουλτούρα μπορεί να νοηθεί ως:

α./ μια *ιδιαίτερη οπτική* του κόσμου που όλοι οι άνθρωποι φέρουν, β./ η οπτική αυτή δεν περιέχει μια κατανόηση για το πώς λειτουργεί ο κόσμος, αλλά μια συνολική εικόνα για το πώς είναι ο κόσμος, τις περισσότερες φορές άρρητη και εσωτερικευμένη, γ./ η οπτική αυτή προσδιορίζει μια *θέση* από την οποία βλέπουμε τον κόσμο και έναν *τρόπο* με τον οποίο τον βλέπουμε, και όχι αυτό που βλέπουμε. Το θέμα τώρα, αν δεχτούμε πως ο κάθε άνθρωπος φέρει αυτή την *ιδιαίτερη συνολική οπτική* του κόσμου και βρίσκεται σε μια θέση από την οποία την εξασκεί, είναι να δούμε το πώς συγκροτούνται οι οπτικές και οι θέσεις των ανθρώπων.

Περιβάλλον, τρόποι διαβίωσης και καταμερισμός εργασίας

Η αλήθεια είναι πως η γνώση του κόσμου χωρίς την απαραίτητη κατανόησή του προϋποθέτει ένα πλέγμα εμπειριών μέσα σ' αυτό τον κόσμο και αντίστοιχες σταθερές μορφές αλληλεπίδρασης μαζί του. Η θέση μας εξαρχής είναι πως, ανεξάρτητα από τις ποικίλες οπτικές και αλληλεπιδράσεις με τον κόσμο που έχει γεννήσει και που γεννά η ανθρώπινη εξέλιξη, ο τρόπος που παράγονται αυτές οι οπτικές και αλληλεπιδράσεις είναι ο ίδιος για όλους τους ανθρώπους, για όλες τις εποχές και για όλες τις κοινωνίες.

Είπαμε παραπάνω πως η κουλτούρα είναι μια θέση από την οποία βλέπουμε. Η θέση αυτή όμως βρίσκεται μέσα στον κόσμο, είναι μια θέση υλική, σχετίζεται με άλλες θέσεις και προσδιορίζεται από ένα πλέγμα δραστηριοτήτων, υλικών δραστηριοτήτων σε σχέση με το περιβάλλον και τους άλλους. Μ' αυτή την έννοια η ιδιαίτερη σχέση ενός ανθρώπου με το περιβάλλον του καθορίζει τη θέση του μέσα σ' αυτό. Όμως από τι εξαρτάται αυτή η σχέση; Εξαρτάται από την ιδιομορφία του ίδιου του περιβάλλοντος από τη μια, και από τις δυνατότητες και τις δεξιότητες που αποκτά κανείς για να επιβιώνει επιτυχώς μέσα σ' αυτό. Οι δυνατότητες αυτές δεν προσδιορίζονται προφανώς και αποκλειστικά από την επιτυχία της συμβολικής αναπαράστασης του περιβάλλοντος, αλλά από την ανάπτυξη της υλικής του εκμετάλλευσης κι αυτή η ανάπτυξη επιτυγχάνεται με τη συνεργασία πολλών ανθρώπων μαζί, μέσα από ένα σύστημα θέσεων, που στην ουσία δεν είναι τίποτ' άλλο από ένα σύστημα καταμερισμού εργασίας.

Η θέση λοιπόν από την οποία βλέπουμε, είναι η ίδια θέση μέσω της οποίας συμμετέχουμε στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας και κερδίζουμε τη ζωή μας. Όχι της αφηρημένης εργασίας, όχι της εργασίας σαν αναλυτική κατηγορία, αλλά της συγκεκριμένης εργασίας ως τρόπου διαβίωσης, με συγκεκριμένες απαιτήσεις, δεξιότητες και απολαβές, σε συγκεκριμένο τόπο, με συγκεκριμένες μορφές και σχέσεις και σε συγκεκριμένο οικολογικό περιβάλλον, είτε αυτό είναι το δάσος του Αμαζονίου είτε η Νέα Υόρκη. Η συγκεκριμένη εργασία είναι ακριβώς εκείνο το πεδίο, όπου ο κάθε άνθρωπος δεν είναι απαραίτητο να κατανοεί απόλυτα τι ακριβώς κάνει, αλλά απλά να το κάνει σωστά. Στις περισσότερες των περιπτώσεων μάλιστα αυτό το πεδίο οικειοποιείται από τους ανθρώπους μέσω της άμεσης κοινωνικής εμπειρίας, και όχι μέσω της εκμάθησης κάποιου συμβολικού συστήματος: Ο βοηθός μαθαίνει την τέχνη παρατηρώντας το μάστορα να τη διεξάγει, ο μάστορας δεν εξηγεί ούτε ερμηνεύει αυτό που κάνει, αλλά απλά το δείχνει στο βοηθό και ο βοηθός με τη σειρά του, μέσα από ένα πλαίσιο κινήτρων συμμετοχής και αναγνώρισης στην ομάδα των μαστόρων και στην ευρύτερη κοινωνία, προσπαθεί να ξεπεράσει το μάστορα εισάγοντας καινοτομίες στην τέχνη τους (Μάνος Σπυριδάκης, 2000: 120-124). Το σχήμα αυτό διευρύνεται και με την «εκμάθηση» δραστηριοτήτων και δεξιοτήτων που δε φαίνονται από πρώτη άποψη να είναι εργασιακές (παιχνίδι, τέχνη κ.λπ.), αναπλάθουν ωστόσο την ίδια διαδικασία: παρατήρηση, συμμετοχή, κίνητρα αναγνώρισης, καινοτομία.

Αν και το παράδειγμα φαίνεται κάπως γενικό, υποδηλώνει ωστόσο την ύπαρξη μιας κοινωνικής σχέσης, την οποία δε φαίνεται να χαρακτηρίζει καμιά «ριζική εξάρτηση από την απόκτηση εννοιών» και καμιά ριζική εξάρτηση από την «κατανόηση και εφαρμογή συγκεκριμένων συστημάτων με συμβολικά νοήματα», όπως θα ήθελε ο Geertz (βλ. παραπάνω,

υπογραμμισμένο απόσπασμα). Αυτό βέβαια δε σημαίνει πως καμιά απολύτως εξάρτηση δε χαρακτηρίζει αυτή τη σχέση. Το αντίθετο, κάθε συγκεκριμένη εργασιακή διαδικασία εξαρτάται από τρία διακριτά επίπεδα σχέσεων:

α./ μια συγκεκριμένη μορφή έμμεσης ή άμεσης αλληλεπίδρασης με τη φύση και το περιβάλλον, με σκοπό την υλική διαβίωση, που περιλαμβάνει δεξιότητες, κατανομή διανοητικής και νευρομυϊκής ενέργειας, γνώσεις και εμπειρία των μέσων αυτής της αλληλεπίδρασης.

β./ μια εσωτερική ιεραρχία θέσεων και σχέσεων δύναμης, που εξυπηρετούν τη συγκεκριμένη εργασία και που δεν είναι απαραίτητο να είναι ανταγωνιστικές μεταξύ τους, με την έννοια ότι η ενδυνάμωση μιας θέσης (με νέες δεξιότητες ή γνώσεις) δε σημαίνει ταυτόχρονα την αποδυνάμωση μιας άλλης θέσης, αλλά την ταυτόχρονη ενδυνάμωση όλων των θέσεων (σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση η ιεραρχία θα είναι ανταγωνιστική).

γ./ μια εξωτερική ιεραρχία θέσεων και σχέσεων δύναμης που χαρακτηρίζει τη σχέση όλων των φορέων της συγκεκριμένης εργασίας με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας και τις υπόλοιπες δραστηριότητες και ομάδες στις οποίες επίσης μετέχουν, ιεραρχία που προσφέρει κίνητρα και αντενέργειες και που επίσης δεν είναι απαραίτητο να είναι ανταγωνιστική, στο βαθμό που η ενδυνάμωση μιας ομάδας συγκεκριμένης εργασίας δε σημαίνει αυτόματα την αποδυνάμωση μιας άλλης, αλλά την ενδυνάμωση του συνόλου της κοινωνίας (σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση η ιεραρχία θα είναι ανταγωνιστική).

Αυτά τα τρία επίπεδα σχέσεων θεωρούμε ως τα οικουμενικά χαρακτηριστικά της κουλτούρας, που συγκροτούν και ανασυγκροτούνται ως συνεχές από ένα σύστημα συγκεκριμένης εργασίας, ένα διπλό σύστημα θέσεων εσωτερικού και εξωτερικού καταμερισμού της εργασίας και μια ενιαία παράσταση του κόσμου που ανατροφοδοτεί αυτό το σύστημα με κίνητρα αναγνώρισης, συμμετοχής, αξιολόγησης και «παραγωγικότητας» (Σωτήρης Δημητρίου 1996: 31-38). Τα συμβολικά συστήματα, οι έννοιες και οι αξίες δεν μπορούν να ξεχωριστούν από τις υλικές δραστηριότητες και τον καταμερισμό εργασίας, όχι μόνο γιατί «παράγονται» και αναπαράγονται μέσα σ' αυτές τις διαδικασίες, αλλά και γιατί επιστρέφουν σ' αυτές, παράγονται για αυτές και αλλάζουν μαζί μ' αυτές.

Για να δώσουμε ένα παράδειγμα από τη δική μας κουλτούρα, για το τι εννοούμε εσωτερικός και εξωτερικός καταμερισμός εργασίας, αναφέρουμε τη θέση ενός νεοεισερχόμενου γιατρού σε ένα μεγάλο ίδρυμα υγείας. Ο διευθυντής και οι παλαιότεροι γιατροί είναι πιθανόν να τον αντιμετωπίζουν υποτιμητικά ή καχύποπτα, να του αναθέτουν τις πιο χρονοβόρες και υποδεέστερες εργασίες, ενώ και οι ασθενείς που βρίσκονται μέσα στο ίδρυμα θα τον εμπιστεύονται πολύ λιγότερο από τους παλαιότερους και φέροντες κάποιο τίτλο γιατρούς. Όσοι όμως βρίσκονται εκτός του ιδρύματος επιφυλάσσουν στη θέση γιατρός μια πολύ προνομιούχα, σχεδόν θεοποιητική αντιμετώπιση (Σ. Δημητρίου 1999: 85-100), ανεξάρτητα από τη βαθμίδα στην οποία βρίσκεται στο εσωτερικό της ιεραρχίας. Τη θέση αυτή την εντάσσουν στο ευρύτερο σύστημα θέσεων γιατρός-ασθενής, όπου όλοι είναι δυνάμει ασθενείς, αλλά κανείς τους δυνάμει γιατρός. Ο συγκεκριμένος γιατρός του παραδείγματος βιώνει ταυτόχρονα τη συμμετοχή σ' έναν εσωτερικό καταμερισμό στον οποίο βρίσκεται «χαμηλά» και τη συμμετοχή σ' έναν εξωτερικό στον οποίο βρίσκεται «ψηλά». Το χαμηλά και το ψηλά δεν είναι απλά ένα ζήτημα κοινωνικής αναγνώρισης ή «αναπαραστάσεων της κουλτούρας», συνεπάγεται συγκεκριμένες ευθύνες, υποχρεώσεις και πρακτικά καθήκοντα:

πρέπει να είναι ημίθεος για τους απέξω και ταυτόχρονα μετριοφρων, υπομονετικός και πειθαρχημένος για τους από μέσα. Η ασυμμετρία αυτή (που μπορεί να είναι αντίστροφη σε άλλες περιπτώσεις) πιθανόν να οδηγεί το νέο γιατρό σε «εσωτερικές συγκρούσεις» που ο ίδιος δεν κατανοεί, μιας και δεν απορρέουν άμεσα από τη θέση του ως —φορέα συγκεκριμένων δεξιοτήτων και γνώσης— γιατρού, αλλά από τη θέση του στο συγκεκριμένο καταμερισμό εργασίας — από τις σχέσεις του με τις άλλες θέσεις. Οι αναπαραστάσεις διαπλέκονται με ένα σύστημα υλικών επιδιώξεων και σχέσεων στο οποίο ο καθένας μετέχει από μια θέση που γνωρίζει πολύ καλά γιατί τη βιώνει, χωρίς να είναι απαραίτητο και να την κατανοεί, αφού, όπως εύστοχα σημειώνει η Hastig, συμμετέχει με κεντρική σκοπιά τη δική του. Δε βλέπει, συνήθως, από τις άλλες ή και (γιατί όχι) από όλες τις δυνατές σκοπιές του συγκεκριμένου καταμερισμού.

Ανάλογες σχέσεις εμφανίζονται παντού όπου υφίσταται εσωτερική διάρθρωση μιας διαδικασίας εργασίας και συμμετοχή της εργασίας αυτής στον ευρύτερο κοινωνικό καταμερισμό, δηλαδή σ' όλες τις κοινωνίες, τις ομάδες και τις δραστηριότητες των ατόμων. Η συμμετρία ή ασυμμετρία αυτών των σχέσεων, η ελαστικότητα ή ανελαστικότητα των θέσεων και η κινητικότητα από τη μία θέση στην άλλη, είναι και τα κριτήρια για να διακρίνουμε τις διάφορες κουλτούρες και όχι το υψηλό και το χαμηλό, ή το προηγμένο και το καθυστερημένο, που είναι κατηγορίες της δικής μας κουλτούρας. Όσο κι αν ψάχνουμε τις άλλες κουλτούρες με τις κατηγορίες της δικής μας, τελικά ανακαλύπτουμε ξανά και ξανά τη δική μας, χωρίς μάλιστα να κατανοούμε ούτε τη δική μας.

Διανοητική και χειρωνακτική εργασία, τυπική και άτυπη εργασία

Η προσέγγιση που προτείνουμε εγείρει πολλά νέα ερωτήματα, τα οποία δεν μπορούμε να τα απαντήσουμε φυσικά όλα στο παρόν άρθρο. Μπορούμε ωστόσο να προβούμε σε ορισμένες αναγκαίες διευκρινίσεις: Κατ' αρχήν όταν λέμε «συγκεκριμένη διαδικασία εργασίας» δεν εννοούμε κατά κανέναν τρόπο και αποκλειστικά τη χειρωνακτική εργασία κατ' αντιπαράθεση με τη διανοητική. Όπως σημειώνει ο Gramsci, δεν υφίσταται ανθρώπινη δραστηριότητα που να μην είναι παράλληλα και διανοητική:

Όταν κάποιος κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε διανοούμενους και μη διανοούμενους, αναφέρεται σε κάτι πραγματικό μόνο με την έννοια της άμεσης κοινωνικής λειτουργίας, της επαγγελματικής κατηγορίας των διανοουμένων, δηλαδή κάποιος έχει στο μυαλό του την κατεύθυνση στην οποία η συγκεκριμένη επαγγελματική τους δραστηριότητα κατευθύνεται, είτε προς μια διανοητική επεξεργασία είτε προς μια νευρομυϊκή προσπάθεια. Αυτό σημαίνει πως παρόλο που κανείς μπορεί να μιλήσει για διανοούμενους, δεν μπορεί να μιλήσει για μη διανοούμενους, γιατί μη διανοούμενοι δεν υπάρχουν... Δεν υπάρχει ανθρώπινη δραστηριότητα από την οποία οποιαδήποτε μορφή διανοητικής συμμετοχής μπορεί να αποκλειστεί: Ο Homo faber δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον Homo sapiens. Κάθε άνθρωπος εντέλει, πέρα κι από την επαγγελματική του δραστηριότητα, διεξάγει κάποιου είδους διανοητική δραστηριότητα, δηλαδή είναι ένας φιλόσοφος, ένας καλλιτέχνης, ένας άνθρωπος του γούστου, συμμετέχει σε μια συγκεκριμένη σύλληψη του κόσμου, διαθέτει μια συνειδητή γραμμή ηθικής καθοδήγησης και συνεπώς συνεισφέρει στη διατήρηση μιας αντίληψης του κόσμου ή στο μετασχηματισμό της, δηλαδή στην επινόηση νέων τρόπων σκέψης (Antonio Gramsci 1971: 9).

Οι επισημάνσεις του Gramsci μας υποχρεώνουν να προβούμε και σε μια δεύτερη θεμελιώδη διευκρίνιση: όταν λέμε συγκεκριμένη εργασία, δεν εννοούμε ένα συγκεκριμένο επάγγελμα, αλλά την εργασία ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, που και τον προσδιορίζει κοινωνικά και συνεισφέρει στον ευρύτερο κοινωνικό καταμερισμό, αλλά μπορεί να μην αναγνωρίζεται σαν επάγγελμα. Το πιο χτυπητό παράδειγμα σ' αυτό το σημείο προσφέρει η εργασία της μητέρας-νοικοκυράς: Δεν αναγνωρίζεται σαν επάγγελμα, αλλά περιέχει: α) πολλές και σκληρές επαναλαμβανόμενες καθημερινές εργασίες, β) έννοιες, διαλέκτους και κώδικες που σχετίζονται μ' αυτές τις εργασίες, τα εργαλεία, τους στόχους, τα αντικείμενα, γ) ένα εσωτερικό σύστημα θέσεων και αντίστοιχες σχέσεις ιεραρχίας και δύναμης στο ζωτικό χώρο όπου η εργασία της μητέρας-νοικοκυράς διεξάγεται — αποφασιστική αρμοδιότητα στα παιδιά, ιεραρχία δύναμης από γιαγιά σε μητέρα και από μητέρα σε κόρη κ.λπ., δ) μια σχέση με ένα εξωτερικό σύστημα θέσεων, δηλαδή με τον ευρύτερο κοινωνικό καταμερισμό και με τους άλλους, που ρυθμίζεται από έναν ηθικό-πρακτικό κώδικα, για το τι επιτρέπεται και τι δεν επιτρέπεται να κάνει μια μητέρα-νοικοκυρά έξω από το νοικοκυριό της, αλλά και τι επιτρέπεται και τι δεν επιτρέπεται να κάνουν οι άλλοι μέσα σ' αυτό, ε) μια ιδεολογική νομιμοποίηση και συγκάλυψη του συγκεκριμένου χαρακτήρα της εργασίας της μητέρας-νοικοκυράς, δηλαδή εργασία και ανάπτυξη δεξιοτήτων, αποκλειστική απασχόληση χωρίς απολαβές, μέσω των ιδεολογημάτων της μητρότητας, της σεξουαλικής και επιθυμητικής παραίτησης — βλ. άνω μέρος σύλληψη κ.λπ.

Παρόλο που όλοι είμαστε εξοικειωμένοι με την παραπάνω εικόνα, σπάνια μπορούμε να δούμε πέρα από το τελευταίο στη σειρά επίπεδο, βλέπουμε δηλαδή μόνο την εικόνα της κουλτούρας και όχι τις διαδικασίες συγκρότησης αυτής της εικόνας. Κι αυτό γιατί βλέπουμε την ιδέα και την έννοια «μητέρα-νοικοκυρά», δηλαδή βλέπουμε το «ιερό καθήκον» να προσδιορίζει το φορέα του και όχι η συγκεκριμένη υλική δραστηριότητα. Ο τρόπος που βλέπουμε καταλήγει να εμποδίζει την αλλαγή του συγκεκριμένου καταμερισμού, της εργασίας της μητέρας-νοικοκυράς ως αποκλειστικής και άμισθης απασχόλησης, πολύ περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη «φυσική» και αντικειμενική προϋπόθεση. Παίρνουμε την αναπαράσταση του κόσμου σαν τον κόσμο τον ίδιο. Δε βλέπουμε το προφανές, ότι όλοι οι άνθρωποι ζουν μέσα από συγκεκριμένους υλικούς τρόπους διαβίωσης. Ακόμα και οι «διανοούμενοι» που στο σύγχρονο κόσμο φαίνεται να διαβιώνουν αποκλειστικά μέσα από την επεξεργασία λέξεων και εννοιών (φυσικά κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο εάν κάποιος δεν τους πλήρωνε γι' αυτό), δε βρίσκονται έξω από έναν καταμερισμό εργασίας και ένα σύστημα θέσεων, αλλά, το αντίθετο, βρίσκονται πολύ μέσα, αφού με τις λέξεις τους και τις έννοιές τους επιζητούν να επηρεάσουν τον καταμερισμό εργασίας, διατηρώντας ή μετασχηματίζοντας συγκεκριμένες αντιλήψεις για τον κόσμο.

Τρόποι διαβίωσης και «τρόπος παραγωγής»

Αφού προσπαθήσαμε να υπερβούμε τις διακρίσεις χειρωνακτικής και διανοητικής, και τυπικής και άτυπης εργασίας, θα προσπαθήσουμε να διακρίνουμε την εργασία ως τρόπο διαβίωσης από την εργασία ως τη μορφή συμμετοχής στον ιστορικά διαμορφωμένο κοινωνικό

νικό καταμερισμό, αυτό που έχουμε συνηθίσει να αποκαλούμε τρόπο παραγωγής. Το εργαίρημα αυτό έχει ήδη δοκιμαστεί από τον Marx σε ένα πιο γενικό επίπεδο, αλλά και από άλλους μεταγενέστερους, κυρίως οικονομικούς ανθρωπολόγους, Firth, Godelier κ.ά. (Σωτήρης Δημητρίου, 1996: 183).

Αν και η έννοια «τρόπος παραγωγής» είναι μια αρκετά ταλαιπωρημένη έννοια και δημιουργεί συγχύσεις ανάλογες με αυτή της κουλτούρας, μπορεί υπό προϋποθέσεις να γίνει ένας όρος-κλειδί για την κατανόηση της κουλτούρας, εάν διευκρινιστεί.

Ο Maurice Godelier αναφέρει σχετικά:

Η καπιταλιστική κοινωνική μορφή παραγωγής ή ο καπιταλιστικός τρόπος του παράγει... καθώς εμφανίζεται sporadικά μέσα στις ευρωπαϊκές φεουδαρχικές κοινωνίες, εγκαθιδρύεται σε μια υλική βάση που δεν παρήγαγε ο ίδιος, αλλά την κληρονόμησε. Υποτάσσει διάφορες διαδικασίες εργασίας σε ποικίλους τομείς παραγωγής, όπως ακριβώς τις βρίσκει, όπως είχαν προηγουμένως αναπτυχθεί στο πλαίσιο της φεουδαρχικής κοινωνίας. Αυτό που αλλάζει, επομένως, σε τούτες τις διαδικασίες εργασίας είναι, πρώτα πρώτα, η κοινωνική μορφή της διαδικασίας εργασίας και, έπειτα, οι υλικοί παραγωγικοί συνδυασμοί, συνδυασμοί ανάμεσα σε υλικές και νοητικές παραγωγικές ικανότητες (Maurice Godelier, 1987: 43).

Η διάκριση του γενικού τρόπου του παράγει από τις συγκεκριμένες διαδικασίες εργασίας είναι θεμελιώδης για το θέμα που συζητάμε, γιατί κάθε άνθρωπος σε κάθε κοινωνία αποκτά ταυτόχρονα μία ή περισσότερες ομάδες δεξιοτήτων συγκεκριμένης εργασίας και ταυτόχρονα συμμετέχει σε ένα γενικό τρόπο ρύθμισης και αξιολόγησης της εργασίας γενικά. Στον καπιταλισμό για παράδειγμα ο γενικός τρόπος ρύθμισης υπακούει στην αρχή της εμπορευματοποίησης της εργασίας. Δεν έχει σημασία τι κάνεις, αλλά αν αυτό που κάνεις μπορεί να πουληθεί. Οι άνθρωποι ήξεραν για χιλιάδες χρόνια τις ανταλλαγές και το εμπόριο, ασκούσαν για χιλιάδες χρόνια τεχνικές παραγωγικές δραστηριότητες, ενώ για εκατοντάδες χρόνια η κατοχή της γης και των πηγών ήταν το βασικό κριτήριο ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων. Ποτέ πριν η εργασία η ίδια δεν είχε γίνει εμπόρευμα. Όμως από τη στιγμή που η εργασία έγινε εμπόρευμα σε έναν τομέα της παραγωγής, μέσα από το γενικευμένο σύστημα ανταλλαγών της κοινωνίας, αυτή η κοινωνική μορφή παραγωγής άρχισε να επιβάλλεται σε όλους τους τομείς. Δε θέλουμε να επεκταθούμε παραπέρα σ' αυτό το σημείο, παρά μόνο σε σχέση με το θέμα της κουλτούρας:

Αν υποθέσουμε ότι η κουλτούρα συμφύεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο διαβίωσης, οπότε και με συγκεκριμένες διαδικασίες εργασίας και αυτές οι διαδικασίες αναπόφευκτα στηρίζονται και δημιουργούν σχέσεις συνεργασίας και ανταλλαγών ανάμεσα στους ανθρώπους, τότε σε μια κοινωνία όπου ένα συγκεκριμένο μοντέλο σχέσεων τείνει να επιβληθεί σε όλες τις συγκεκριμένες διαδικασίες εργασίας χωρίς να τις εξαφανίζει, δεν μπορούμε να μιλάμε για μια ενιαία κουλτούρα, αλλά για *ηγεμονική κουλτούρα και υπάλληλες κουλτούρες*. Προσοχή όμως! Εφόσον έχουμε αποσυνδέσει την κουλτούρα από τις ιδέες και τα νοήματα, όταν λέμε ηγεμονική κουλτούρα και υπάλληλες κουλτούρες δεν εννοούμε ηγεμονική ιδεολογία και υπάλληλες ιδεολογίες, ούτε ηγεμονική πρακτική-συνήθεια-στάση του σώματος κ.λπ. και υπάλληλες πρακτικές-συνήθειες-στάσεις του σώματος κ.λπ. Δε χρειάζεται να μελετήσουμε και τον τελευταίο κόκκο άμμου μιας παραλίας για να αποφανθούμε αν πράγμα-

τι αυτή είναι μια αμμουδερή παραλία! (σε τέτοια σπατάλη ενέργειας μας οδηγούν οι σύγχρονες «μεταμοντέρνες» προσεγγίσεις και είναι ν' απορεί κανείς με το διανοητικό κόπο που χάνεται, μόνο και μόνο για να αναχαιτίσει μια νέα αντίληψη των κοινωνικών σχέσεων). Αυτό που εννοούμε είναι αυτό που λέει ξεκάθαρα και ο Godelier: ηγεμονική κουλτούρα σημαίνει ηγεμονική μορφή της διαδικασίας εργασίας και ηγεμονικός συνδυασμός ανάμεσα σε υλικές και νοητικές ικανότητες, δηλαδή όταν ο εσωτερικός καταμερισμός μιας συγκεκριμένης εργασίας γίνεται εσωτερικός καταμερισμός κάθε εργασίας χωρίς να την εξαφανίζει απαραίτητα ως ιδιαίτερη μορφή αλληλεπίδρασης με τη φύση. Οι υπάλληλες κουλτούρες λοιπόν θα είναι αναγκαστικά άλλου είδους εσωτερικοί καταμερισμοί, είτε παλαιότεροι που υποτάχθηκαν, είτε διαφορετικοί και απομακρυσμένοι που δεν έχουν υποταχθεί ακόμα, είτε υπό γένεση καταμερισμοί νέων μορφών εργασίας που γεννιούνται από την ανθρώπινη δραστηριότητα και εξέλιξη.

Αυτή η διάκριση δεν υπέχει χαρακτήρα αξιολόγησης. Κανείς δε λέει ότι όλες οι υπάλληλες κουλτούρες είναι «επαναστατικές» σε σχέση με την ηγεμονική, ίσα ίσα μπορεί να είναι και βαθύτατα συντηρητικές, όπως η υποκουλτούρα της μητέρας-νοικοκυράς που αναφέραμε παραπάνω. Το να είναι κανείς «από κάτω» δε σημαίνει ότι είναι και οιοσδήποτε επαναστάτης. Σχέση υποταγής δε σημαίνει αυτόματα και σχέση ανταγωνισμού ή αντίστασης. Η υποτιθέμενη αγροτική λαϊκή κουλτούρα που αντιστέκεται στον καπιταλισμό, μάλλον συνδιαλλάγεται και αφομοιώνεται από αυτόν δημιουργώντας ενδιάμεσα πολιτισμικά μορφώματα, όπως δείχνει το παράδειγμα της Ελλάδας, όπου οι πολυεθνικές συμβιώνουν με τα δημοτικά τραγούδια, την προίκα και το προξενιό, τα McDonalds με το κοκορέτσι, ο χυδαίος εθνικισμός με την κοσμοπολίτικη βραδινή διασκέδαση και το πιο άγριο πελατεϊακό σύστημα με τον αστικό εκσυγχρονισμό, ή το παράδειγμα της Ινδίας που το σύστημα των καστών μετεξελίχθηκε αλώβητο σε έναν ιδιότυπο διαφυλετικό καπιταλισμό. Κανένα σύστημα ανταγωνιστικής ιεραρχίας δεν μπορεί να αντισταθεί στον καπιταλισμό, που ανέπτυξε τέτοια τεχνολογική βάση ώστε να μπορεί να αφομοιώνει όλους τους συγγενείς του τρόπους παραγωγής.

Αταξικές κοινωνίες και κουλτούρα

Η έννοια του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής έχει νόημα εκεί όπου μια συγκεκριμένη μορφή εργασιακής διαδικασίας επιβάλλεται σε όλες τις υπόλοιπες, οπότε δεν έχει νόημα και λόγο ύπαρξης στις αταξικές κοινωνίες, όπου δεν εμφανίζεται η διάκριση ηγεμονικής και υπάλληλης κουλτούρας και όπου δε φαίνεται μια συγκεκριμένη μορφή εργασιακής διαδικασίας να κυριαρχεί πάνω στους υλικούς τρόπους διαβίωσης. Στην περίπτωση αυτή μπορούμε να κρατήσουμε την έννοια του τρόπου παραγωγής μόνο ως ένα γενικό τρόπο κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας που συναντάται σε πολλές διαφορετικές κοινωνίες. Το μαρξιστικό σχήμα του τρόπου παραγωγής ισχύει για τον καπιταλισμό και πιθανά τη φεουδαρχία, αλλά δεν ισχύει για το σύνολο της ανθρωπότητας. Στις αταξικές κοινωνίες οι εργασιακές δραστηριότητες ρυθμίζονται από τη σχέση περιβάλλοντος-δεξιοτήτων και όχι από την επιβολή μιας μορφής εσωτερικού καταμερισμού σ' αυτούς που τις ασκούν. Δεν

υφίσταται ασυμμετρία ανάμεσα σε εσωτερικό και εξωτερικό καταμερισμό εργασίας. Βέβαια είναι εξαιρετικά δύσκολο για κάποιον να διανοηθεί πώς μια τέτοια μορφή κοινωνικής οργάνωσης μπορεί καν να υπάρξει, στην πραγματικότητα όμως αυτή η μορφή υπάρχει για χιλιάδες χρόνια και εξακολουθεί να υπάρχει δίπλα μας.

Η μελέτη των λεγόμενων πρωτόγωνων κοινωνιών από τους δυτικούς συνοδεύτηκε από δύο ισχυρές προκαταλήψεις: Πρώτον, αγνοήθηκαν οι διαφορές ανάμεσα στις διάφορες κοινωνίες και χαρακτηρίστηκαν όλες πρωτόγονες ή αρχαϊκές, ενώ στην πραγματικότητα άλλες διαπνέονταν από ανταγωνιστικές ιεραρχίες και μορφές ταξικής οργάνωσης και άλλες όχι. Δεύτερον και σημαντικότερον, θεωρήθηκαν αυτές οι κοινωνίες σαν το αρχικό στάδιο ενός συνολικού εξελικτικού σχεδίου της ανθρωπότητας (η γνωστή χεγκελιανή σύλληψη της παγκόσμιας ιστορίας), οπότε και αντιμετωπίστηκαν ως απολίθωμα και μακρινοί πρόγονοι, περίπου κατά τον ίδιο τρόπο με τους πιθήκους, τα ποντίκια και τα πρώτα αμφίβια. Ειδικά αυτή η δεύτερη προκατάληψη δεν έχει εκλείψει ακόμα.

Εάν προσπαθήσουμε να εγκαταλείψουμε την αντίληψη του κόσμου ως ένα νομοτελείακό εξελικτικό σχέδιο της ανθρωπότητας, στο ανώτερο στάδιο του οποίου βρίσκεται η δική μας κουλτούρα (πράγμα ιδιαίτερα δύσκολο, μιας και χιλιάδες μυαλά δούλεψαν για τη συγκρότηση της αντίληψης αυτής και εκατομμύρια κεφάλια κόπηκαν για τη συντήρησή της), θα δούμε πως οι «πρωτόγονες» και «καθυστερημένες» κοινωνίες των τροφουσλλεκτών κτηνιών, παρόλο που για πάνω από δυο χιλιάδες χρόνια δε ζούσαν απομονωμένες από γειτονικές κοινωνίες με κοινωνική ιεραρχία και διαφορετικό «τρόπο παραγωγής», γεωργικό, κτηνοτροφικό, εμπορικές ανταλλαγές κ.λπ., ούτε αφομοιώθηκαν ούτε καταστράφηκαν από αυτές, αλλά ούτε από τις πολιτισμικές και εμπορικές ανταλλαγές με την αποικιοκρατία και τους λευκούς επικυρίαρχους. Αντίστοιχα δε μετεξελίχθηκαν στο ανώτερο στάδιο, σύμφωνα με το υποτιθέμενο κοσμικό σχέδιο. Οι «πρωτόγονες» αταξικές κοινωνίες έδειξαν τη μεγαλύτερη αντοχή στην καπιταλιστική λαίλαπα, γιατί πιθανότατα διέθεταν και διαθέτουν μια δική τους κουλτούρα με την έννοια που παρουσιάσαμε παραπάνω, δηλαδή έναν τέτοιο καταμερισμό υλικών τρόπων διαβίωσης και αντίστοιχες αξίες για τις κοινωνικές σχέσεις και τις σχέσεις με τη φύση, που δεν μπορούσε να αφομοιώσει ούτε να υποτάξει ο καπιταλιστικός τρόπος του παράγειν, παρά μόνο όπου χρειαζόταν να τον καταστρέψει. Όπως σημειώνει ο Δημητρίου: «η απλή επαφή με άλλους τρόπους παραγωγής και η υιοθέτηση τεχνολογίας δεν προκαλούν διάβρωση... Το ουσιαστικό για την κοινωνική αλλαγή είναι η μετατροπή των κοινωνικών σχέσεων» (Σωτήρης Δημητρίου, *ό.π.*, σ. 126, για περισσότερες λεπτομέρειες για την κοινωνία των τροφουσλλεκτών κτηνιών στο ίδιο, σ. 102-206).

Θα πρέπει να αλλάξουμε την αντίληψή μας για την πορεία της ανθρωπότητας, εάν θέλουμε πράγματι να την κατανοήσουμε και όχι απλά να την καθοδηγούμε. Όπως δείχνουν τα πράγματα, είναι δυνατόν να την καθοδηγούμε χωρίς να την κατανοούμε, μόνο που σ' αυτή την περίπτωση δεν κατανοούμε και προς τα πού την οδηγούμε. Ο δυτικός άνθρωπος βρίσκεται στην ίδια απόσταση με τους βιολογικούς προγόνους που βρίσκεται οποιοσδήποτε άλλος άνθρωπος πάνω στον πλανήτη. Υπάρχουν διαφορετικές πορείες που συνεχίζονται παράλληλα και όχι μια πορεία με καθυστερημένα και προηγμένα στάδια. Το ζήτημα είναι αν μπορούμε να μάθουμε κάτι από ανθρώπους και κοινωνίες που ακολούθησαν άλλη πορεία από τη δική μας, και όχι να τους εντάξουμε με τη βία στις δικές μας υλικές και νοητικές κατηγορίες.

Η θεώρηση της κουλτούρας ως η συμμετοχή σε ένα σύστημα θέσεων που είναι ταυτόχρονα και ένα σύστημα καταμερισμού της εργασίας αλλά και ένα σύστημα αξιών, μας επιτρέπει να θέτουμε τα άτομα, τις ομάδες, τις κοινωνίες και τους τρόπους παραγωγής σε ένα κοινό αναλυτικό πλαίσιο, πράγμα που σημαίνει πως μπορούμε να θέσουμε και τη δική μας κουλτούρα και τον εαυτό μας στο ίδιο πλαίσιο κατανόησης και μετασχηματισμού.

Βιβλιογραφία

- BOURDIEU PIERRE, 1984, *Distinctions: A social critique of the judgement of taste*, Routledge, London.
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ ΔΗΜΗΤΡΑ, 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- DE CERTEAU MICHEL, 1984, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΣΩΤΗΡΗΣ, 1996, *Η εξέλιξη του ανθρώπου - IV Αρχές της κοινωνικής οργάνωσης*, Καστανιώτης, Αθήνα.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΣΩΤΗΡΗΣ, 1999, Βιοϊατρική και Ορθολογισμός, περ. *Ουτοπία*, τ. 36, σ. 85-100.
- GEERZ CLIFFORD, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GODELIER MAURICE, 1987, *Η Θεωρία της Μετάβασης στον Μαρξ*, Gutenberg, Αθήνα.
- GRAMSCI ANTONIO, 1971, *A Selection from Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart, London.
- HASTRUP KIRSTEN, 1998, *Ίθαγενής Ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους; στο Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επ.), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- KEESING ROGER, 1994, *Theories of Culture Revisited*, στο *Assesing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed.), Mc Graw-Hill, New York.
- LEFEBVRE HENRI, 1988, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death*, στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg (ed.), Macmillan Education, Hampshire-London.
- SAID EDWARD, 1996, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, Νεφέλη, Αθήνα.
- ΣΠΥΡΙΔΑΚΗΣ ΜΑΝΟΣ, 2000, *Η Μαστοριά ως Λαϊκή Κουλτούρα*, περ. *Διαβάξω*, τ. 404, σ. 120-124.
- STOREY JOHN, 1998, *Structuralism and Poststructuralism*, στο *Cultural Theory and Popular Culture*, John Storey (ed.), Prentice Hall, London.
- WILLIAMS RAYMOND, 1994, *Κουλτούρα και Ιστορία*, Γνώση, Αθήνα.