

Η Μαύρη Αθηνά: Αφηγήσεις στο κενό

ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΤΣΑΚΗΣ

ΣΤΟ ΕΠΙΦΑΝΕΙΑΚΑ ήρεμο πεδίο της ακαδημαϊκής ανασύνθεσης του παρελθόντος λίγες απόψεις τα τελευταία χρόνια έχουν προκαλέσει τόση αναταραχή και έχουν συγκεντρώσει τόσο ενδιαφέρον όσο εκείνες που ο Martin Bernal αναπτύσσει στο -δίτομο μέχρι στιγμής- βιβλίο του *Μαύρη Αθηνά*¹. Για την Ελλάδα, που έχει μακριά ιδεολογική παράδοση στη χρήση του παρελθόντος, η *Μαύρη Αθηνά* αποτελεί μια πρόκληση που -τηρουμένων των αναλογιών- έχει πολλά κοινά με εκείνη του Φαλμεράιερ ή της πρόσφατης «σκοπιανής πλαστογράφησης». Τον τελευταίο καιρό πληθαίνουν οι ανασυνθέσεις της ιστορίας που ένα μέρος της ελληνικής κοινωνίας, αλλά και της επιστημονικής κοινότητας, εισπράττει ως «προκλήσεις»: ας θυμηθούμε εδώ και την ευρωπαϊκή ιστορία του Duroselle, πριν από μερικά χρόνια, για την οποία πολλά είχαν τότε γραφεί².

Οι περιπτώσεις αυτές δεν αποτελούν παρά εκδηλώσεις της πολιτικής χρήσης του παρελθόντος. Όσο κι αν αυτό ακούγεται ακόμη στη χώρα μας ως η ακραία αποθέωση της σκοπιμότητας, που παραπέμπει σε άλλες εποχές και πολιτικά συστήματα και απαξιώνει αυτομάτως κάθε τέτοια προσέγγιση, η σύγχρονη διεθνής αρχαιολογική σκέψη έχει από καιρό πια ενσωματώσει την έννοια της διαχείρισης στον κύριο γνωσιοθεωρητικό εξοπλισμό της. Παράδοξο είναι ότι η ελληνική πλευρά, που συχνά υποδέχεται ανάλογες απόψεις ως προκλήσεις, δεν είναι εξίσου ευαίσθητη στην πολιτική χρήση που υιοθετείται από την ίδια, επαναλαμβάνοντας έτσι τη γνωστή και από την καθημερινή μας εμπειρία στάση του υπερευαίσθητου δέκτη που δεν εκπέμπει με ισοδύναμη ευαισθησία. Από την άποψη αυτή, τα ανάλογα περιστατικά λειτουργούν ως κάτοπτρα στα οποία η ελληνική αρχαιολογική σκέψη βλέπει -ή αποφεύγει να δει- τον εαυτό της. Έτσι, για παράδειγμα, τα αρνητικά σχόλια του αμερικανικού τύπου για το πολιτικό περιεχόμενο της έκθεσης «Το ελληνικό θαύμα: κλασική γλυπτική από την αυγή της Δημοκρατίας», ένα θέμα καταφανώς πολιτικό, ακόμη και με τη στενή έννοια του όρου, θεωρήθηκαν εδώ εκδηλώσεις μιας ανθελληνικής στάσης, προκατειλημμένης απέναντι σε μια προφανή και αυ-

ταπόδεικτη αλήθεια³. Είναι άραγε αυτή η αντίδραση ένδειξη της προσκόλλησης σε μια θετικιστική αντίληψη του παρελθόντος που μυθοποιεί τις αδιαμεσολάβητες «μαρτυρίες» προς τις οποίες οδηγεί μόνο η ουδέτερη και χωρίς αξιολογικές αναλυτικές κατηγορίες μέθοδος; Ή μήπως είναι απλά η αναντιστοιχία πομπού και δέκτη που αναφέραμε παραπάνω και η οποία οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην υποτονική κριτική, ακριβώς επειδή για πολύ καιρό πολλά έχουν θεωρηθεί δεδομένα; Όπως και να έχει το πράγμα, σε κανένα σημείο των αντιδράσεων δεν φαίνεται να υπεισέρχεται η γενικά πλέον αποδεκτή έννοια της *ερμηνείας* του παρελθόντος, της ανασύνθεσης δηλαδή με τη μεσολάβηση ιστορικών υποκειμένων του παρόντος. Ωστόσο, η έννοια αυτή θα οδηγούσε αναμφίβολα σε μετριοπαθέστερες απόψεις για την απολυτότητα του «ελληνικού θαύματος», αλλά και για την υποχρεωτική κεντρική σημασία του για τον ευρωπαϊκό και γενικότερα το δυτικό πολιτισμό⁴.

Το κεντρικό επιχείρημα του Bernal, όπως αναπτύσσεται στους δύο τόμους του αμφιλεγόμενου βιβλίου του, υποστηρίζει ότι οι ρίζες του ελληνικού κλασικού πολιτισμού βρισκονται στην Αίγυπτο και τη Φοινίκη, δηλαδή σε έναν πολιτισμό αφρικανικό - σημιτικό. Πολλά από τα χαρακτηριστικά του ελληνικού πολιτισμού στη γλώσσα, τη θρησκεία, τη φιλοσοφία και την πολιτική προέρχονται από τους πολιτισμούς αυτούς και θεωρούνται κατά τον Bernal αποτέλεσμα μαζικής επίδρασης που ακολούθησε την εισβολή, την κατάκτηση και την πολιτική κυριαρχία της Ελλάδας από τους Αιγύπτιους κατά τη 2η χιλιετία π.Χ. Οι αρχαίοι Έλληνες, κατά τον Bernal, διατηρούσαν την ανάμνηση του γεγονότος αυτού, σ' αυτό που ο ίδιος ονομάζει «αρχαίο πρότυπο» για το απώτερο παρελθόν τους, ένα μείγμα ιστορικών, μυθολογικών και θρησκευτικών αντιλήψεων. Η ευρωπαϊκή σκέψη όμως του 19ου αιώνα αμφισβήτησε την αξιοπιστία αυτής της αρχαιοελληνικής ματιάς προς το παρελθόν και σκόπιμα μετέφερε το κέντρο βάρους από την Αίγυπτο προς την ίδια την Ελλάδα. Η απαξίωση των ανατολικών πολιτισμών στο σύνολό τους, αυτήν που ο Said περιγράφει τόσο καιρία στο γνω-

στό βιβλίο του⁵, και η προβολή μιας εικόνας που τόνισε ότι στους πολιτισμούς αυτούς θεωρήθηκε μη Ευρώπη, ήταν εκείνη που υποκίνησε και στηρίξε τη μεταβολή. Άρα η καθιερωμένη αντίληψη, ότι οι Αρχαίοι Έλληνες αποτελούν το θεμέλιο του ευρωπαϊκού πολιτισμού, δεν είναι, σύμφωνα πάντα με τον Bernal, παρά κατασκευή της ευρωπαϊκής αρχαιολογίας του 19ου αιώνα, που, μέσα στο πλαίσιο του ιμπεριαλιστικού φυλετισμού που κυριάρχησε εκείνη την εποχή, απέκοψε από το γενεαλογικό της δένδρο την πολιτιστική κληρονομιά μη λευκών και μη χριστιανικών λαών. Αυτή η κατασκευή ονομάζεται από τον Bernal «το άρειο πρότυπο» και είναι ακριβώς εκείνη που με τα επιχειρήματά του επιχειρεί να ανατρέψει, επανατοποθετώντας τον αφροασιατικό πολιτισμό στη θέση που θεωρεί ότι του ανήκει.

Σε πρώτη ανάγνωση, οι απόψεις του Bernal δεν φαίνονται άστοχες. Η ανάγκη για την αποδόμηση μετα-αφηγήσεων, όπως ο κλασικισμός, και η επισήμανση ότι η γνώση δομείται μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο αποτελούν πλέον διαπιστώσεις που ακούγονται από πολλές πλευρές, όχι μόνο αρχαιολογικές⁶. Από την άποψη αυτή η «Μαύρη Αθηνά» ακολουθεί έναν δρόμο που φαίνεται να οδηγεί κάπου. Πώς όμως μπορεί κανείς να μην επισημάνει ότι η αποδόμηση στρέφεται μεν -και καλά κάνει- κατά του ελληνοκεντρικού κλασικισμού του 19ου αιώνα, εξελίσσεται όμως πολύ γρήγορα σε μια νέα μετα-αφήγηση που ενσωματώνει τα κύρια στοιχεία του αφροκεντρισμού του τέλους του 20ού; Προτιμώ να αφήσω επίσης, για προφανείς λόγους, το τεράστιο και πολύμορφο ζήτημα της σχέσης της Ευρώπης με τον ελληνικό πολιτισμό, που νομίζω είναι υπερβολικά απλοϊκό να τη χαρίσουμε στους κλασικιστές κεντροευρωπαίους διανοούμενους του 19ου αιώνα, που δεν ήταν άλλωστε όλοι συστειρωμένοι γύρω από μια ενιαία κοσμοθεωρία. Εκείνο που περισσότερο ενδιαφέρει στην προκειμένη περίπτωση είναι οι κεντρικές έννοιες του επιχειρήματος που συγκροτούν αυτή τη μεταλλαγμένη μετα-αφήγηση. Κοιτώντας προσεκτικότερα τη βαθύτερη δομή τους διαπιστώνει κανείς ότι το όλο εγχείρημα πλησιάζει τα όρια της κατάρρευσης εξαιτίας των εσωτερικών του αντιφάσεων.

Για τον Bernal η ιστορία είναι μια σειρά γεγονότων που η μελέτη καλείται να αποκαταστήσει μέσω μαρτυριών που προσφέρονται από τους αρχαιολογικούς κλάδους. Πλήθος τέτοιων τεκμηρίων συνιστούν το υλικό κυρίως του δεύτερου τόμου, σε βαθμό που προκαλεί αληθινό δέος. Εκτός από πρωτογενές υλικό της αποκατάστασης των γεγονότων, τα τεκμήρια έχουν και το χαρακτήρα της απόδειξης, και η αρχαιολογία, από την άποψη αυτή, γίνεται αντιληπτή κατά βάθος ως μια αποδεικτική επιστήμη. Η αποδεικτική τους όμως σημασία δεν είναι επαγωγική, όπως ο «αρχαιολογικός θετικισμός» πιστεύει, αλλά μάλλον παραγωγική, εφόσον αντιπαραβάλλονται με ένα γενικευτικό πρότυπο που κατα-

σκευάζεται θεωρητικά εκ των προτέρων - στην περίπτωση αυτή το «τροποποιημένο αρχαίο πρότυπο» που αναπτύσσεται στις σελίδες του βιβλίου. Σκοπός της παραβολής είναι να αξιολογηθεί η σχετική αλήθεια του προτύπου και η δυνατότητά του εντέλει να λύνει συγκεκριμένα προβλήματα⁷. Για όσους γνωρίζουν τα ελάχιστα των θεωρητικών εξελίξεων της τελευταίας 25ετίας στο χώρο της αρχαιολογίας, όλη αυτή η γνωστική διαδικασία δεν είναι παρά ένα πιστό διάγραμμα εφαρμογής της προσέγγισης που έγινε γνωστή με το όνομα «Νέα Αρχαιολογία», δηλαδή μιας προσέγγισης βαθιά επηρεασμένης από το νεοθετικισμό του Hempel, που κυριάρχησε στη δεκαετία του '70, αλλά δέχτηκε καταλυτική κριτική από τη δεκαετία του '80 και μετά από προσεγγίσεις με μετα-



διαδικαστικό, μεταμοντέρνο και αποδομητικό προσανατολισμό⁸. Αυτά περί αποδόμησης.

Στον πυρήνα τώρα των ιστορικών επιχειρημάτων του Bernal, όπως προτείνονται στο συγκεκριμένο έργο. Πέρα από τις επιμέρους λεπτομέρειες που ανασυγκροτούν την ιστορική πραγματικότητα της ανατολικής Μεσογείου της 2ης χιλιετίας π.Χ., το ευρύτερο αντικείμενο της ιστορικής αποκατάστασης είναι η πολιτισμική μεταβολή, ένα πεδίο που κατέχει κεντρική θέση στο νεοαρχαιολογικό πρόγραμμα. Ωστόσο η προσέγγιση που υιοθετείται δεν μοιάζει τίποτα από τα νεοαρχαιολογικά προτάγματα, όπως τη λειτουργιστική έμφαση στη διαδικασία της πολιτισμικής μεταβολής, την κατανόηση της κίνησης της ιστορίας μέσω συστημικών δομών, τη στενή σχέση ανθρώπινης δραστηριότητας και φυσικού περιβάλλοντος⁹ ή την ανθρωπολογική αντίληψη του πολιτισμού, για να αναφέρω μόνο μερικές. Αντίθετα, με ένα τεράστιο άλμα προς τα πίσω, επιστρέφει στις ιδέες του 19ου αιώνα και αναζητά την πολιτισμική μονογένεση, ενώ επανεισάγει την έννοια της διάδοσης από το κέντρο προς την περιφέρεια σε μια μονογραμμική κατεύθυνση με προσδιορισμένο περιεχό-

μενο. Πρόκειται για γνωστές έννοιες που χρησιμοποιήσε εκτεταμένα η αρχαιολογία του Montelius (1899) και του Kossina (1911), και απέρριψε η Νέα Αρχαιολογία, επισημαίνοντας τον επίπεδο και σχηματικό τρόπο με τον οποίο οι έννοιες αυτές περιγράφουν το πολιτισμικό φαινόμενο, συχνά από την πλευρά ενός ήπιου λειτουργισμού¹⁰.

Ο νοσταλγικός ιστορικισμός που προτείνεται ως ιστορία από τον Bernal αναζητά τις αρχικές καταγωγές σε μία και μοναδική, και γ'αυτό προνομιά, πηγή. Μόνο ο εντοπισμός της πηγής θεωρείται η αληθινή εξήγηση του πολιτισμικού φαινομένου και αποδίδει την πραγματική του ουσία. Η εξελικτική μονογραμμικότητα αποτελεί εξήγηση: ο ελληνικός πολιτισμός

ανάγεται στον αφροασιατικό, κατά συνέπεια η ουσία του είναι αφροασιατική. Ο αφροασιατικός πολιτισμός είναι η «εξήγηση» του ευρωπαϊκού, είναι ο λόγος ύπαρξής του, καθώς εκείνος αποτελεί την αρχική μορφή, το αρχέτυπο της μεταγενέστερης εξέλιξης. Δεν χρειάζεται να επιμείνει κανείς περισσότερο για να αποδείξει ότι οι απόψεις αυτές αντανάκλουν τις εξελικτικές και ντιφουζιονιστικές ιδέες του 19ου αιώνα. Όμως θα πρέπει να επισημανθεί η απουσία προβληματισμού για το περιεχόμενο των όρων που χρησιμοποιούνται ως αναλυτικές κατηγορίες, απουσία που στην μετα-νεοαρχαιολογική εποχή του τέλους του 20ού αιώνα φαίνεται περιέργη. Ποιο είναι άραγε το περιεχόμενο ενός πολιτισμού, και πολύ περισσότερο το περιεχόμενο ενός πολιτισμού που συνοδεύεται από εθνολογικό χαρακτηρισμό; Είναι πράγματι ο αφροασιατικός ή ακόμα και ο ελληνικός πολιτισμός τόσο αυτονόητος και απλή έννοια ώστε να θεωρείται ταυτόσημος με τη γλώσσα ή με όψεις του υλικού πολιτισμού; Και δεν συζητώ βέβαια την εφαρμογή της μεθόδου σε φαινόμενα που σχετίζονται με την ιδεολογία, όπως η θρησκεία ή η μυθολογία. Η ανθρωπολογία ήδη από την εποχή του Boas έχει καταδείξει κάθε απλοϊκή συγκριτική εξελικτική προσέγγιση που πιστεύει ότι μπορεί να

ανάγει το ένα φαινόμενο στο άλλο σε μια αλυσίδα που οδηγεί στο υπέρτατο, ή απλά στον αρχικό πολιτισμό και παρακάμπτε έτσι την κατανόηση του πολιτισμού, στην οποία ποτέ με τον τρόπο αυτό δεν καταλήγει. Η παρατήρηση δεν είναι τόσο απλή όσο φαίνεται. Είναι γνωστή η αδυναμία της αρχαιολογικής έρευνας να στηρίξει εθνολογικές αποκαταστάσεις κάθε είδους στη βάση όψεων του υλικού πολιτισμού. Η αδυναμία δεν εντοπίζεται στην αδυναμία των ερευνητών ή των θεωρητικών τους εργαλείων, αλλά είναι ακριβώς η αντανάκλαση της βαθύτερης φύσης του πολιτισμικού φαινομένου, που δεν μπορεί να γίνει κατανοητό έξω από τις συγκεκριμένες του κοινωνικές συσχετίσεις, καθώς αποτελεί ένα γεγονός που οι άνθρωποι διαπραγματεύονται και μεταβάλλουν συνεχώς στη

διάρκεια της κοινωνικής τους ζωής και γι' αυτό είναι κάθε φορά διαφορετικό και μοναδικό. Απέναντι σε μια παραδοσιακή αρχαιολογία που λειτουργεί ως γενεαλογική μεταφορά και σε μια νεοαρχαιολογική δομική αντίληψη που αναζητά μακροπρόθεσμες διαδικασίες με λειτουργικό περιεχόμενο, η σύγχρονη μετα-νεοαρχαιολογική, μεταδιαδικαστική προσέγγιση τονίζει τη σημασία του βραχυπρόθεσμου, της ανθρώπινης μεσολάβησης και πράξης¹¹. Πάνω στην ανθρώπινη πράξη, προσδιορισμένη με τον τρόπο αυτό, στηρίζεται η κατασκευή κάθε ανθρώπινης παράδοσης, εκείνης που ο Bourdieu έχει ονομάσει *habitus*¹². Γι' αυτό το λόγο και η ιστορία έχει *ασυνέχειες*, τουλάχιστον όσες έχει *συνέχειες*.

Η αντίληψη του πολιτισμού ως μιας διακριτής και ομοιογενούς ενότητας που διατηρεί τα αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της ώστε να μπορεί να αναγνωριστεί στο χώρο και το χρόνο, στοιχείο κεντρικό της παραδοσιακής αρχαιολογίας, δεν φαίνεται να έχει βρει πειστική θεωρητική στήριξη. Περιέχει ασφαλώς, παρόλο που δεν φαίνεται να την αντιλαμβάνεται με ενάργεια, την έννοια της ταυτότητας, πολιτισμικής, εθνολογικής, κοινωνικής ή άλλης, αν και η έμφαση δίνεται συνήθως

στο εθνοτικό μέρος. Όμως, όπως έχει παρατηρήσει ο Wolf, δεν είναι δυνατό να αντιληφθούμε τα πολιτισμικά μορφώματα ως ενοποιημένες σταθερές ολότητες, αλλά μόνον ως σύνολα ιδεών και πρακτικών που επιλεκτικά ενεργοποιούνται από ανθρώπινα υποκείμενα κάτω από δεδομένες συνθήκες¹³. Άλλωστε, σύμφωνα με την πολύ χρήσιμη και διεισδυτική ανάλυση του Barth, ο πολιτισμός δεν αποτελεί έναν κατάλογο πεπερασμένων χαρακτηριστικών, σε σχέση με τα οποία οι άνθρωποι καθορίζουν την ιδιοπροσωπία τους, αλλά περισσότερο ένα νοητό όριο, ένα μεταφορικό σύνορο, προς τους άλλους. Δεν είναι λοιπόν τα σταθερά και αντικειμενοποιημένα πολιτιστικά χαρακτηριστικά που προσδιορίζουν τις ανθρώπινες ομάδες και τους πολιτισμούς, αλλά η διατήρηση αυτών των ευέλικτων ορίων¹⁴.

Ίσως δεν είναι απαραίτητο να προχωρήσει κανείς σε λεπτομερέστερη παράθεση επιχειρημάτων απέναντι σε μια προσέγγιση που διαγράφει την αναλυτική θεωρητική παράδοση του συνόλου σχεδόν του 20ού αιώνα. Θα πρέπει όμως να σημειώσω ότι υπεύθυνος για τη διαγραφή αυτή δεν είναι τόσο ο ίδιος ο Bernal, όσο ένα μεγάλο μέρος της κλασικής αρχαιολογίας, που έχει αποφύγει να παρακολουθήσει την εξέλιξη της θεωρητικής σκέψης, και δεν έχει παρά ελάχιστα συμμετάσχει σε αυτήν. Κλεισμένη σε μια φαντασιακή αυτάρκεια που απωθεί τη μεταβολή, κινείται στο δικό της δρόμο μέσα σε ένα κλειστό σύστημα που υποκρίνεται ότι δεν μελετά πολιτισμούς, πράξεις δηλαδή ανθρώπων μέσα σε κοινωνικές σχέσεις, αλλά αντικείμενα. Είναι αυτός ο λανθάνων φετιχισμός, που προσλαμβάνεται ως «επιστημονική αντικειμενικότητα», εκείνος που δίνει τον ειδικό χαρακτήρα του υποδείγματος, και περιορίζει το είδος και την ποιότητα των αποδεικτικών επιχειρημάτων¹⁵. Δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότερες επιθέσεις κατά των απόψεων του Bernal στηρίχτηκαν σχεδόν αποκλειστικά στην παράθεση «δεδομένων», εμπειρικών δηλαδή παρατηρήσεων που θεωρούνται ότι έχουν αυτόνομη αποδεικτική αξία, ανεξάρτητη από άλλες συσχετίσεις, όπως άλλωστε ισχύει και για τα περισσότερα από τα επιχειρήματα του ίδιου του συγγραφέα¹⁶. Όμως, η νηφάλια εξέταση του διαλόγου του συγγραφέα και των επικριτών του αποδεικνύει ότι κανένας αριθμός τέτοιου είδους επιχειρημάτων ή αντεπιχειρημάτων δεν κρίνει τελεσίδικα τη διαφορά των απόψεων. Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή, τα τεκμήρια αυτού του είδους είναι αμφίσημα και η σημασία τους διαμορφώνεται μέσα από ερμηνευτικές διαδικασίες από τις οποίες δεν είναι δυνατό να αποχωριστεί ο παρατηρητής, ακριβώς επειδή αποτελεί και αυτός μέρος της ερμηνείας. Οι μαρτυρίες που σώζονται από τον αρχαίο κόσμο δεν είναι «διαφανείς» ώστε να επιτρέπουν την αυτόματη πρόσβαση στο παρελθόν. Από την άποψη αυτή, η υποστήριξη της ελληνικής καταγωγής του ευρωπαϊκού πολιτισμού υποπίπτει στο ίδιο θεωρητικό σφάλμα. Μοιράζεται εξίσου μιαν απόλυτη έννοια του πολιτισμού, τον

ποίο θεωρεί ότι έχει ενιαίο και αμετάβλητο νόημα για όλους, έτσι ώστε να είναι δυνατή η μεταφορά του.

Οι απόψεις του Bernal όμως δεν συνάντησαν επιστημονικό αντίλογο από την ελληνική πλευρά, ακόμη και από την πλευρά εκείνη που αισθάνεται σε ανάλογες περιπτώσεις ότι δέχεται επίθεση. Ευρωπαίοι και κυρίως Αμερικανοί ήταν εκείνοι που ανέλαβαν την υποστήριξη της καταγωγής του κλασικού πολιτισμού¹⁷, και τα ανακλαστικά της ελληνικής πλευράς δεν υπήρξαν τόσο έντονα τη φορά αυτή, ίσως επειδή η *Μαύρη Αθηνά*, στην αφοκεντρική της διάσταση, άγγιξε πολύ πιο ευαίσθητες χορδές από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού. Ίσως ακόμη επειδή η ελληνική αρχαιολογία είχε ήδη από το 19ο αιώνα εφησυχάσει κάτω από την προστασία εννοιών που διαμορφώθηκαν σε μεγάλες ευρωπαϊκές παραδόσεις, κυρίως βέβαια τη γερμανική, και δεν είχε ποτέ αισθανθεί έντονη την πίεση να διεκδικήσει και να κατακτήσει μια θέση στον ευρωπαϊκό χώρο, όπου, όπως εύστοχα έχει παρατηρήσει ο Herzfeld, της είχε ανατεθεί ο προνομιακός ρόλος του διαχειριστή ενός μυθικού πολιτισμικού προγόνου¹⁸. Δεν πρέπει βέβαια να περάσει απαρατήρητο το πολιτικό περιεχόμενο της «συμφωνίας» αυτής, που η Ελλάδα αισθάνεται σήμερα πως έχει λόγους να θεωρεί ότι τείνει να αθετηθεί. Όπως επίσης δεν πρέπει να περάσει απαρατήρητη η βαθύτερη σχέση του φιλελληνικού ρομαντικού βλέμματος που καθόρισε την εικόνα της νεότερης Ελλάδας και του εθνικισμού του 19ου αιώνα: και οι δύο συζήτησαν για την ταυτότητα και τη διαφορά, χάραξαν σταθερά όρια και όρισαν αναλλοίωτες στο χρόνο και το χώρο ενότητες, καθόρισαν δηλαδή και καθορίστηκαν από αυτό που ονόμασα κλασικό αρχαιολογικό υπόδειγμα. Μόνο μέσα στο πλαίσιο του συγκεκριμένου υποδείγματος, κάθε αμφισβήτηση της μυθικής καταγωγής δεν μπορεί παρά να εκλαμβάνεται ότι ακυρώνει τη συμπληρωματική μυθική διάσταση του επιχειρήματος, τη «νοερή κοινότητα» του έθνους. Στο ίδιο πλαίσιο, άλλωστε, πρέπει να τοποθετηθεί και η γενικότερη αντίδραση ενός μέρους της ελληνικής κοινωνίας προς κάθε συζήτηση που επιχειρεί να αμφισβητήσει κάποιες από τις αδρανείς και στερεότυπες ελληνοκεντρικές θέσεις¹⁹, έστω και αν, όπως στην περίπτωση του Bernal, η αμφισβήτηση στηρίζεται σε σαθρό υπόβαθρο²⁰. Όμως στα τέλη του 20ού αιώνα, στην εποχή των πολυπολιτισμικών προσδιορισμών, η έννοια μιας ενιαίας, αναλλοίωτης και υπερέχουσας πολιτισμικής πραγματικότητας που περιγράφεται μέσα από τα ιδεολογήματα πολιτισμικής συνέχειας δεν φαίνεται καθόλου πειστική, και το σπουδαιότερο, ηχεί ολοένα και περισσότερο επαρχιακά εσωστρεφής και απομονωμένη από το διεθνή προβληματισμό. Από την άλλη μεριά, οι αναδυόμενοι εθνικισμοί διεκδικούν για δικό τους λογαριασμό τη δικιά τους μυθολογία, ακολουθώντας ένα γνωστό από παλιά δρόμο, που διασταυρώνεται ωστόσο με τους δρόμους που ένα μέρος της ελληνικής αρχαιολογίας ακολουθεί με προσήλωση

από το 19ο αιώνα. Αν επιχειρήματα όπως αυτό της *Μαύρης Αθηνάς* έχουν κάποια αξία, θα πρέπει να την αναζητήσουμε στην αυτογνωσία που επιβάλλει η αμφισβήτηση παραδεδομένων, και στην αναθεώρηση αδιέξοδων επιχειρημάτων προς μια άλλη κριτική κατεύθυνση που επικοινωνεί με την εποχή της και συμφιλιώνεται με αυτήν. Αυτό άλλωστε είναι το σταθερό ζητούμενο των ανθρωπιστικών σπουδών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol I, *The Fabrication of Ancient Greece*, Rutgers University Press, New Jersey, 1987, Vol II, *The Archaeological and Documentary Evidence*, Free Association Press, London, 1991. Επίσης Martin Bernal, «Ελλάδα, αρία ή μεσογειακή;» *Αρχαιολογία* 27 (1988): 6-10. Πλήθος σχολίων, απόψεων και κρίσεων για το θέμα μπορεί να βρει κανείς στο Internet.
2. Μανόλης Ανδρόνικος, *Ελληνικός Θησαυρός*, Εκδόσεις Καστανιώτης, Αθήνα, 1993, σσ. 179-188.
3. Βλ. π.χ. άρθρο του R. Hughes, «The Masterpiece Road Show», περιοδικό TIME, Ιανουάριος 1993.
4. Για την έννοια της ερμηνείας στις επιστήμες του ανθρώπου βλ. H. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, University of California, Berkeley, 1977, H. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1975, P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Translated by J. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Για την ερμηνεία στην ανασύνθεση του παρελθόντος και ειδικότερα στην αρχαιολογία, βλ. Ian Hodder, «Interpretative Archaeology and its Role» *American Antiquity* 56 (1991): 7-18, Harald Johnsen & Olsen Bjornar, «Hermeneutics and archaeology: on the philosophy of contextual archaeology» *American Antiquity* 57 (1992): 419-436, John C. Barret, «Contextual archaeology» *Antiquity* 233 (1987): 468-473, Ian Hodder et al. (eds), *Interpreting archaeology*, Routledge, London, 1995.
5. Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books 1978. Ελληνική Μετάφραση: *Οριενταλισμός*, (Ελλ. Μετάφραση Φώτης Τερζάκης) Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα, 1996.
6. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. (Ελλ. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης) Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα, 1987, και για την αρχαιολογία, Michael Shanks and Chris Tilley, «Archaeology Into the 1990's.» *Norwegian Archaeological Review* 22, 1 (1989): 1-12. Ian Hodder, «Theoretical Archaeology: A Reactionary View» in *Symbolic and Structural Archaeology*, edited by Ian Hodder, 1-16. Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Michael Shanks and Chris Tilley, *Social Theory and Archaeology*, Polity Press, Cambridge, 1987. Ian Hodder, «Post-Modernism, Post-Structuralism and Post-Processualism» in *The Meaning of Things*, edited by Ian Hodder, 64-78. Unwin Hyman, London, 1989.
7. Bernal, *ό.π.* Vol I, σσ. 7-10, Vol II, σσ. 11-12.
8. Βλ. για παράδειγμα, L. Binford, «Archaeology as Anthropology» *American Antiquity* 28 (1962): 217-22. P.J. Watson et al, *Explanation in*

Archaeology: An Explicitly Scientific Approach, Columbia University Press, New York, 1971. Για τη γενική κριτική των απόψεων της Νέας Αρχαιολογίας του Binford, βλ. Shanks & Tilley 1989, Ian Hodder. «Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic» in *Ideology, Power and Prehistory*, edited by Daniel Miller and Christopher Tilley, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, Ian Hodder, «Postprocessual Archaeology» in *Advances in Archaeological Method and Theory*. Vol. 8, edited by M.B. Schiffer, 1-26. New York: Academic Press, 1985, Ian Hodder, *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, Hodder 1989, T. Patterson, «History and the post-processual archaeologies» *MAN N.S.* 24 (1989): 555-566, Shanks & Tilley 1987, Sander van der Leeuw, «Whispers from the context of real life» *Archaeological Dialogues* 2 (1994): 133-164.

9. Πρβλ. το αξίωμα της μπινφορδιανής Νέας Αρχαιολογίας «πολιτισμός είναι το έξω-σωματικό μέσο προσαρμογής του ανθρώπου». Για εισαγωγή στις έννοιες αυτές βλ. Γ. Χ. Χουρμουζιάδης, *Το νεολιθικό Διμήνη*, Βόλος, 1979.
10. C. Renfrew, *Approaches to Social Archaeology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1984, C. Renfrew, *The emergence of civilisation*, Methuen, London, 1982, C. Renfrew & J. Cherry (eds), *Peer polity interaction and socio-political change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Γενικότερη παρουσίαση των θέσεων της νέας (διαδικαστικής, όπως έχει επικρατήσει πια να ονομάζεται) αρχαιολογίας και της παλαιότερης ιστορικής-πολιτισμικής που κατάγεται από τον Montelius και τον Cossina βλ. Bruce Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Στην ελληνική βιβλιογραφία βλ. Κ. Κωτσάκης, «Σύγχρονη αρχαιολογία: ρεύματα και κατευθύνσεις» *Αρχαιολογία* 20 (1986): 52-58.
11. John C. Barrett, *Fragments from Antiquity: An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC*, Blackwell, London, 1994.
12. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
13. «In the course of action these cultural sets are forever assembled, dismantled, and reassembled». Eric Wolf, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982, σ. 391.
14. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.
15. Michael Shanks, *Classical Archaeology of Greece*, Routledge, London, 1996.
16. Βλέπε σειρά άρθρων στους τόμους 3,1 και 3,2 (1990) του περιοδικού *Journal of Mediterranean Archaeology*, όπου περιλαμβάνονται και απαντήσεις του Martin Bernal. Επίσης John R. Lenz, «Ancient Histories and Modern Humanities» *Free Inquiry* 13,4 (1993): 54-55.
17. Mary R. Lefkowitz, *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New Republic and Basic Books, New York, 1996. Επίσης, Mary R. Lefkowitz and Guy MacLean Rogers (eds.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1996.
18. Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 1-27.
19. Βλ. για παράδειγμα τα ζητήματα που θέτει η πρόσφατη αντιπαράθεση του Χ. Γιανναρά με τον Αντώνη Λιάκο στην εφημερίδα *Καθημερινή* (24.8.97) και *Το Βήμα* (5.10.97), αντίστοιχα. Βλ. επίσης άρθρο του Δ. Τζιόβα, «Το μήνυμα του Οδυσσέα» *Το Βήμα*, 3.3.1996.
20. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα βιβλία του Bernal δεν έχουν μεταφραστεί στη χώρα μας· μεταφράστηκε όμως ο αντίλογος, της M. Lefkowitz. Αποκαλυπτική επίσης είναι η αλλαγή του τίτλου που συνιστά μοναδική πρωτοτυπία, εφάμιλλη της καλής εποχής του κινηματογράφου στη χώρα μας: *Η Μαύρη Αθηνά. Μύθοι και Πραγματικότητα. Οι παραποιήσεις του αφοκεντρισμού*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1997. (Αγγλικός τίτλος: *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*).