

# Εκδοχές της έννοιας του Πολιτισμού στην Ανθρωπολογία<sup>1</sup>

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ η διάκριση μεταξύ θεωρίας και εθνογραφικής περιγραφής έχει αμφισβητηθεί, όπως και πολλές άλλες διχοτομικές διακρίσεις. Ωστόσο, στην ανθρωπολογία εθνογραφικές περιγραφές και θεωρητικές διατυπώσεις συνήθως πάντοτε συνυπήρχαν και διαπλέκονταν στα ίδια ανθρωπολογικά κείμενα. Πρόκειται κυρίως για θεωρητικές προτάσεις μικρού ή μεσαίου βεληνεκού, που αφορούν τη φύση συγκεκριμένων ή συγκεκριμένου τύπου πολιτισμικών συστημάτων, οι οποίες ωστόσο είναι απαραίτητες προκειμένου να αποκτήσει κανείς μια ρεαλιστική εικόνα των ανθρωπολογικών αντιλήψεων για τον πολιτισμό. Το θέμα είναι τεράστιο, ο χώρος περιορισμένος, και οι γνώσεις μου μερικές. Η παρουσίαση που ακολουθεί αναφέρεται μόνο σε μεγάλες θεωρίες και μεγάλες φυσιογνωμίες – τροχάδην μάλιστα, και συνοπτικά – και έτσι είναι αναγκαστικά σχηματική. Ο πρώτος σκοπός αυτού του άρθρου είναι πληροφοριακός<sup>2</sup>. Πιστεύω όμως, ότι εκτός από το ακαδημαϊκό ενδιαφέρον που παρουσιάζει, ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον πολιτισμό έχει μια ευρύτερη πολιτική και ηθική σημασία μέσα σ' ένα κόσμο που από τη μια διεθνοποιείται και γίνεται όλο και περισσότερο ομοιογενής, και από την άλλη κατακερματίζεται εν ονόματι της εθνικής-πολιτισμικής καθαρότητας – της «φυσικής», και «οικουμενικής» ανάγκης των ανθρώπων να είναι μαζί με τους «δικούς τους» και χωριστά απ' τους «άλλους».

«...εκείνο το σύνθετο σύνολο...»

Το 1871, στην πρώτη σελίδα του δίτομου βιβλίου του *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, ο E.B. Tylor (1832-1917) όρισε τον πολιτισμό ως «εκείνο το σύνθετο σύνολο που «...περιλαμβάνει τις γνώσεις, δοξασίες, τέχνες, ηθικούς κανόνες, νόμους, έθιμα, και οποιεσδήποτε άλλες ικανότητες και συνήθειες αποκτάει ο άνθρωπος ως μέλος της κοινωνίας» (Voget 1975:136). Έναν ολόκληρο αιώνα αργότερα, ο Clifford Geertz (1973a:4) επισημαίνει την ανάγκη ενός στενότερου και πιο συγκεκριμένου ορισμού, χωρίς ωστόσο να απορρίπτει εκείνον του Tylor.

Ο ορισμός του Tylor θεωρείται ο πρώτος που αποδίδει στον «πολιτισμό» το σύγχρονο περιεχόμενό του<sup>3</sup>, και έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα μακρόβιος: εξακολουθεί να παρατίθεται σε όλα σχεδόν τα σύγχρονα εισαγωγικά εγχειρίδια ανθρωπολογίας, κι όχι μόνο για ιστορικούς λόγους. Το γεγονός ότι σε κάποιο βαθμό επικαλύπτεται με ορισμένες τουλάχιστον μεταγενέστερες διατυπώσεις είναι ενδιαφέρον. Ο Tylor, όπως και οι περισσότεροι σύγχρονοί του πρωτο-ανθρωπολόγοι, θεωρούσε ότι ο πολιτισμός είναι ενιαίος και οικουμενικός (Stocking 1982a:203), και εξελίσσεται κατά στάδια (αγριότητα-βαρβαρότητα-πολιτισμός [civilization]). Αμέσως μετά τον «κλασικό» ορισμό του σημειώνει: «από τη μια η ομοιομορφία που σε μεγάλο βαθμό χαρακτηρίζει τον πολιτισμό [civilization] μπορεί να θεωρηθεί σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα ομοιόμορφης δράσης που υπακούει σε όμοιες αιτίες. Από την άλλη όμως, οι διαβαθμίσεις του μπορούν να θεωρηθούν στάδια ανάπτυξης ή εξέλιξης...» (Voget 1975:137).

Γενικά είθισται να λέγεται ότι η σύγχρονη ανθρωπολογία χτίστηκε πάνω στα ερείπια του εξελικτισμού. Οι βασικές θεωρητικές και μεθοδολογικές αρχές του έγιναν αντικείμενα έντονης κριτικής, και αντικαταστάθηκαν από άλλες που μπορούν να θεωρηθούν έως και διαμετρικά αντίθετες: Στο πλαίσιο της σύγχρονης ανθρωπολογίας οι επί μέρους πολιτισμοί μελετώνται με βάση δεδομένα που προέρχονται από επιτόπιες έρευνες. Κατά την κλασική τουλάχιστον φάση της ανθρωπολογίας, δηλαδή χοντρικά έως τη δεκαετία του '60, οι επιμέρους πολιτισμοί δεν προσεγγίζονται ως σύνολα χαρακτηριστικών με κοινή καταγωγή, που εξελίσσονται παράλληλα, αν και με διαφορετικούς ρυθμούς παντού, αλλά ως ολόκληρες τα μέρη των οποίων (π.χ. οι διάφοροι θεσμοί) εξετάζονται ως προς τη λειτουργία που επιτελούν στο γενικό πλαίσιο όπου εντάσσονται. Η σκοπιά είναι συγχρονική και όχι διαχρονική. Τέλος, η πολιτισμική ποικιλομορφία τοποθετείται στο χώρο και όχι στο χρόνο: η μεταφορά της κλίμακας των σταδίων αντικαθίσταται από κείνη του μωσαϊκού, η κάθε ψηφίδα του οποίου αντιπροσωπεύει μια μοναδική ολότητα (Keesing 1981:111-113)<sup>4</sup>.

Ωστόσο, αν ο ορισμός του Tylor εξακολουθεί να «έχει νόη-

μα», αυτό ίσως σημαίνει ότι τομή της σύγχρονης ανθρωπολογίας με την «προ-επιστημονική», εξελικτική της φάση δεν είναι απόλυτη<sup>5</sup>. Οπωσδήποτε πάντως, η μακροβιότητα του ορισμού του Tylog δεν αποτελεί ένδειξη κοινής αντίληψης των ανθρωπολόγων για τον πολιτισμό. Μάλλον, είναι σύμπτωμα της έλλειψής της – ή αντίστροφα, της συνύπαρξης πολλαπλών εναλλακτικών απόψεων που αφορούν το συγκεκριμένο ζήτημα, αλλά και το ίδιο το αντικείμενο της ανθρωπολογίας.

Θα προσπαθήσω καταρχήν να δείξω το εύρος των πολλαπλών εκδοχών της έννοιας του πολιτισμού και να τις ομαδοποιήσω. Τα κριτήρια δεν είναι βέβαια αυτονόητα. Στις σχετικές συζητήσεις αυτό που συνήθως τονίζεται είναι η διαφορά μεταξύ της ευρωπαϊκής, και ειδικά της βρετανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας, και της αντίστοιχης αμερικανικής πολιτισμικής. Είναι αλήθεια ότι με την έννοια του πολιτισμού και τις αποχρώσεις της ασχολήθηκαν κυρίως Αμερικανοί ανθρωπολόγοι. Ίσως αυτό να οφείλεται εν μέρει στο γεγονός ότι στις Η.Π.Α. ο «πολιτισμός» δεν ήταν τόσο φορτισμένος με τις σημασίες που είχε στην Ευρώπη, και που παρέπεμπαν στο «άνωτερο» ή το «υψηλό» (Voget 1975:170). Σε πολύ γενικές γραμμές, οι Αμερικανοί πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι έδωσαν μεγαλύτερη έμφαση στα σύμβολα, τις νοητικές ταξινομητικές κατηγορίες και τους κανόνες που λανθάνουν πίσω από τις εμπειρικά παρατηρήσιμες συμπεριφορές. Αντίθετα, οι κλασικοί Βρετανοί ανθρωπολόγοι εστίασαν σε εμπειρικά παρατηρήσιμες κοινωνικές δραστηριότητες, συμπεριφορές, κοινωνικές σχέσεις και θεσμούς. Ακόμα, οι Αμερικανοί μελέτησαν κυρίως επιζώντες Ινδιάνους, ενώ οι Βρετανοί παρακολούθησαν τα ζωντανά κοινωνικά συστήματα των περιοχών που αποικιοποίησαν (Bauman 1992:20, 144-145).

Η ιστορία της ευρωπαϊκής, και κυρίως της αγγλικής ανθρωπολογίας ήταν πολύ διαφορετική από εκείνη της αμερικανικής – π.χ. οι «πατέρες» της πρώτης την όρισαν ως επιστήμη και της δεύτερης ως μια μορφή ιστορίας· στην Ευρώπη η κοινωνική ανθρωπολογία διδάσκεται σε αυτόνομα τμήματα, ενώ η αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία εντάσσεται σε έναν ευρύτερο κλάδο μαζί με την αρχαιολογία και τη φυσική ανθρωπολογία. Ακόμα, σε μεγάλο βαθμό η αγγλική ανθρωπολογία απουσιάζει από την παιδεία των Αμερικανών και αντιστρόφως. Ωστόσο, αν δει κανείς τα πράγματα από πιο κοντά, ούτε η ευρωπαϊκή (ούτε καν η αγγλική ή η γαλλική) ούτε η αμερικανική ανθρωπολογία έχουν μια ενιαία θεωρία για τον πολιτισμό<sup>6</sup>.

Ο Zygmunt Bauman ταξινομεί τις αντιλήψεις για τον πολιτισμό σε τρεις κατηγορίες: διακρίνει μεταξύ της «ιεραρχικής προσέγγισης» στην οποία εντάσσει τις εξελικτικές θεωρήσεις (1992:26-39), τη «διαφοροποιητική», που εστιάζει στην πολιτισμική ποικιλομορφία (1992:39-64) και τη «γενική» που επικεντρώνεται στον πολιτισμό ως το κατεξοχήν καθολικό γνώρισμα του ανθρώπινου είδους (1992:64-86). Ο Marshall Sahlins (1976) προτείνει ένα απλούστερο σχήμα,

που αντιδιαστέλλει προσεγγίσεις του πολιτισμού ως επιφανόμενου κάποιας άλλης περισσότερο πρωταρχικής πραγματικότητας, και ως αυτόνομου φαινομένου (βλ. και Alexander 1990). Το πρόβλημα με την ταξινόμηση του Bauman είναι ότι η δεύτερη και η τρίτη προσέγγιση επικαλύπτονται σε μεγάλο βαθμό, καθώς η ύπαρξη της πολιτισμικής ποικιλομορφίας δεν αναιρεί την οικουμενικότητα κάποιας μορφής πολιτισμού (Bauman 1992:47). Έτσι, οι περισσότεροι σημαντικοί κλασικοί ανθρωπολόγοι, αλλά και νεότεροι, όπως ο Clifford Geertz, προσεγγίζουν τον πολιτισμό τόσο ως στοιχείο που διαφοροποιεί διάφορες ομάδες ανθρώπων μεταξύ τους όσο και ως γενική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης – τονίζοντας ενδεχομένως τη μία ή την άλλη διάσταση περισσότερο. Στη συνύπαρξη αυτών των δύο διαστάσεων, η οποία επιτρέπει και τη συγκριτική μελέτη επί μέρους πολιτισμικών μορφωμάτων θα αναφερθώ εκτενέστερα παρακάτω. Ο Sahlins πάλι, αντιλαμβάνεται τη διαφορά μεταξύ των προσεγγίσεων που αντιδιαστέλλει ως απόλυτη αντίθεση. Δέχεται, ωστόσο, ότι «ο πρακτικός λόγος και ο συμβολικός συνυπάρχουν στο μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπολογικής θεωρίας, χωρίς αυτό να θεωρείται αξιοπερίεργο ή σκανδαλώδες» (Sahlins 1976:103). Πάντως θεωρώ το σχήμα που προτείνει προτιμότερο, γιατί επιτρέπει να παρακολουθήσουμε καλύτερα τη διένεξη σχετικά με την αυτονομία του πολιτισμού – διένεξη που παρουσιάζει ενδιαφέρον, μολοντί η ιστορία της θυμίζει περισσότερο εκκρεμές παρά αλυσίδα λύσεων (Bauman 1992:118). Έχοντας λοιπόν κατά νου ότι είναι συχνά δύσκολο να εντάξει κανείς τις διάφορες θεωρήσεις του πολιτισμού αποκλειστικά στη μια ή στην άλλη κατηγορία, ας ξεκινήσουμε από αυτές που άμεσα ή έμμεσα ανάγουν τον πολιτισμό σε κάποια άλλα φαινόμενα ή συνθήκες.

#### Ο πολιτισμός ως επιφανόμενο

Σύμφωνα με τον Bronislaw Malinowski, οι επί μέρους πολιτισμοί ικανοποιούν τις πανανθρώπινες πρωτογενείς ψυχοβιολογικές ανάγκες με διαφορετικούς τρόπους, προσφέρουν δηλαδή διαφορετικές λύσεις, και ταυτόχρονα δημιουργούν διαφορετικών ειδών δευτερογενείς ανάγκες. Ωστόσο όλοι επιτελούν την ίδια θεμελιώδη λειτουργία, που είναι η αντιμετώπιση των βασικών αναγκών. Στο πλαίσιο αυτό, η μορφή των εκάστοτε πολιτισμών και των επί μέρους θεσμών τους δεν είναι τίποτε άλλο από τα συσσωρευμένα αποτελέσματα των στρατηγικών που τα υποκείμενα εφαρμόζουν στην πράξη προκειμένου να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους. Πρωταρχικό καθήκον του εθνογράφου είναι να περιγράψει τα πράγματα από τη σκοπιά τους<sup>7</sup>.

Αν ο Malinowski δίνει ιδιαίτερο βάρος στις οικουμενικές ανάγκες που στοιχειοθετούν την ανθρώπινη φύση, οι Αμερικανοί εκπρόσωποι της πολιτισμικής οικολογίας, ή της οικολογικής ανθρωπολογίας ή/και του πολιτισμικού υλισμού το-

νίζουν τη σημασία της εξωτερικής φύσης – του οικολογικού περιβάλλοντος, ή των οικοσυστημάτων μέσα στα οποία οι άνθρωποι κοινωνούν<sup>8</sup>. Αντιλαμβάνονται τον πολιτισμό ως μηχανισμό προσαρμογής που απαιτούν οι εξωτερικές συνθήκες – καταρχήν οι φυσικές και στη συνέχεια αυτές που έχουν ήδη διαμορφωθεί από τους ίδιους τους ανθρώπους. Αυτήν την έννοια του πολιτισμού συναντά κανείς και στο έργο των Αμερικανών νεοεξελικτιστών, οι οποίοι αντιλαμβάνονται τον κοινωνικό μετασχηματισμό ως αποτέλεσμα αλληλεπίδρασης εξωτερικών παραγόντων – κυρίως οικολογικών και δημογραφικών – και πολιτισμικών προσαρμογών (Ortner 1984: 132-133, Sahlins 1976: 88-91, 96-102).

Οι μαρξιστές, ανάλογα με τον ιδιαίτερο προσανατολισμό



τους, αποκλείουν από την έννοια του πολιτισμού την κατανομή της εργασίας στην πρωτόγονη κοινωνία, τον τρόπο παραγωγής, την οικονομία, τις διαδικασίες της αποικιοκρατίας ή του ιμπεριαλισμού. Ειδικότερα οι εκπρόσωποι του δομικού μαρξισμού (π.χ. Godelier 1988) επεσήμαναν ότι οι ορατές κοινωνικές σχέσεις τις οποίες οι Βρετανοί ανθρωπολόγοι ταυτίζουν με την κοινωνική δομή δεν αποτελούν παρά ιθαγενή μοντέλα τα οποία συγκαλύπτουν τις ανισότητες που απορρέουν από τον τρόπο παραγωγής. Από τη σκοπιά αυτή διάφορα πολιτισμικά φαινόμενα, όπως ταξινομητικές κατηγορίες, ηθικές αξίες, κοσμοαντιλήψεις κ.λπ., ταυτίζονται με την ιδεολογία, δηλαδή με μια ψευδή αναπαράσταση του κόσμου και των σχέσεων των ανθρώπων, και εξετάζονται ως προς τη λειτουργία τους στην αναπαραγωγή των τρόπων παραγωγής.

Στο έργο του A.R. Radcliffe-Brown, που όρισε την ανθρωπολογία ως «συγκριτική κοινωνιολογία» και των Άγγλων δομολειτουργιστών, συνεχιστών της ντροκεμικής παράδοσης, τη θέση των ατομικών αναγκών παίρνουν οι ανάγκες του κοινωνικού σώματος<sup>9</sup>. Ο Radcliffe-Brown (1982) υιοθετεί τον ορισμό του Durkheim σύμφωνα με τον οποίο η λειτουργία ενός θεσμού είναι η αντιστοιχία του με τις ανάγκες του

κοινωνικού οργανισμού, και κυρίως με την ανάγκη της διατήρησης της κοινωνικής δομής, δηλαδή της μορφολογίας. Στο πλαίσιο αυτό οι κοινωνικές σχέσεις αποτελούν εκφράσεις συλλογικών παραστάσεων, οι οποίες όμως με τη σειρά τους ανάγονται στην κοινωνική μορφολογία και τις κοινωνικές σχέσεις. Εξυπακούεται ότι κοινωνική μορφολογία και συλλογικές παραστάσεις/ταξινομητικές κατηγορίες δεν ταυτίζονται. Σύμφωνα με τον Sahlins (1976:116) ο Radcliffe-Brown διατυπώνει μια κοινωνιολογική θεωρία του συμβολικού/πολιτισμικού – ο πολιτισμός ανάγεται στην κοινωνία – και όχι μια πολιτισμική θεωρία του κοινωνικού.

Σε γενικές γραμμές, οι μεταγενέστεροι Άγγλοι δομιστές (π.χ. η Mary Douglas, Edmund Leach, Rodney Needham)

θεωρούσαν ότι τα συμβολικά/πολιτισμικά φαινόμενα αντανακλούν με κάποιο τρόπο τις κοινωνικές σχέσεις και παρέχουν ένα πλαίσιο για τη διαμεσολάβηση αντιθέσεων και συγκρούσεων σε ένα συμβολικό επίπεδο. Αντίθετα, για τον Claude Levi-Strauss οι συμβολικές και οι κοινωνικές δομές ταυτίζονται στο βαθμό που απορρέουν από μια κοινή βαθιά δομή – τη δομή του ανθρώπινου νου<sup>10</sup>. Σύμφωνα με τον Levi-Strauss οι διάφοροι πολιτισμοί ταξινομούν τον κόσμο με διαφορετικούς τρόπους, ή, καλύτερα, αποτελούν οι ίδιοι εναλλακτικά ταξινομητικά συστήματα. Η πολιτισμική ποικιλομορφία οφείλεται αφενός στο γεγονός ότι οι ταξινομητικές κατηγορίες που αποτελούν τα στοιχεία των επιμέρους πολιτισμικών συστημάτων είναι συμβατικές ή αυθαίρετες. Αφετέρου οφείλεται σε εξωγενείς, π.χ. δημογραφικούς, παράγοντες οι οποίοι επηρεάζουν την ορατή κοινωνική πραγματικότητα συγκριτικά. Ωστόσο η ποικιλομορφία αυτή είναι επιφανειακή. Όσο διαφορετικές κι αν φαίνονται μεταξύ τους, οι εκφράσεις της υπακούν σε μια οικουμενική δομή, μια κοινή πολιτισμική γραμματική, που παρέχει τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους οι διάφορες ταξινομητικές κατηγορίες συγκροτούνται, συσχετίζονται μεταξύ τους και οργανώ-

νονται σε συστηματικά σύνολα. Οι ταξινομικές κατηγορίες είναι μεν αυθαίρετες, αλλά οργανώνονται πάντοτε σε ζεύγη δυαδικών αντιθέσεων, τα οποία συσχετίζονται μεταξύ τους αναλογικά. Για παράδειγμα, στις τοτεμικές κοινωνίες οι (πολιτισμικά προσλαμβανόμενες) ομοιότητες, διαφορές και σχέσεις μεταξύ διαφορετικών ζωικών και φυτικών ειδών παρέχουν ένα «λεξιλόγιο» με βάση το οποίο οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τη φύση αλλά επίσης σκέφτονται και οργανώνουν τις μεταξύ τους σχέσεις.

Στο βαθμό που ο Levi-Strauss εστιάζει σε νοητικά μοντέλα τα οποία αποτελούνται από αυθαίρετες ταξινομικές κατηγορίες η προσέγγισή του αποδίδει στον πολιτισμό αυτονομία. Ο Levi-Strauss θεωρεί ότι η αντίθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού, άρα και η έννοια του πολιτισμού είναι η ίδια πολιτισμική. Ταυτόχρονα όμως ανάγει τις δυαδικές αντιθέσεις και τους κανόνες βάσει των οποίων αυτές συσχετίζονται και διαμεσολαβούνται στη δομή του ανθρώπινου νου. Η αναγωγή αυτή οδηγεί στην εύλογη σκέψη ότι σε τελική ανάλυση αυτές απορρέουν από τη δομή του εγκεφάλου, δηλαδή από μια πραγματικότητα βιολογική (Mac Cormack 1980:4, Sahlins 1976:122). Επί πλέον, η εκτίμησή του ότι ορισμένες δυαδικές αντιθέσεις (π.χ. άνδρας/γυναίκα, πολιτισμός/φύση) είναι οικουμενικές δημιουργεί απορίες σχετικά με το κατά πόσο οι ταξινομικές κατηγορίες τις οποίες στοιχειοθετούν είναι αυθαίρετες: Αν, όπως υποστηρίζει ο Levi-Strauss, η ανταλλαγή των γυναικών αποτελεί οικουμενικό φαινόμενο, πώς είναι δυνατό η επιλογή τους ως μέσων ανταλλαγής (και η επιλογή των ανδρών ως φορέων της ανταλλαγής) να είναι αυθαίρετη; (βλ. Mac Cormack 1980:17-20, Μπακαλάκη 1994:45-47, Ortner 1994).

#### Ο πολιτισμός ως αυτόνομο φαινόμενο

Για τον Franz Boas (1848-1952)<sup>11</sup>, «πατέρα» της αμερικανικής ανθρωπολογίας και τους περισσότερους από τους μαθητές του, ο πολιτισμός παίζει καθοριστικό ρόλο στην οργάνωση της ανθρώπινης ζωής και τη συγκρότηση της εμπειρίας. Ο Boas σπούδασε γεωγραφία και φυσικές επιστήμες στη Γερμανία. Μετά την πρώτη επιτυχία έρευνά του στην Αρκατική, όπου πήγε στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα προκειμένου να μελετήσει τις επιπτώσεις των εκεί κλιματολογικών συνθηκών στην ανθρώπινη ζωή, σταμάτησε να χρησιμοποιεί την έννοια του πολιτισμού με τη σημασία που είχε στο πλαίσιο της εξελικτικής θεωρίας, και τη χρησιμοποιούσε κυρίως για να αναφερθεί στον τρόπο της ζωής συγκεκριμένων ομάδων και κοινωνιών. Προτιμούσε πάντως τον όρο «κοινωνική παράδοση», και αναφερόταν συχνά στο «πνεύμα ενός λαού» («genius of a people»), προσπαθώντας πάντοτε να ορίσει αυτήν τη ρομαντική έννοια με όρους άλλους από αυτούς που αναφέρονται σε φυλετικά χαρακτηριστικά (Stocking 1982a:214). Σύμφωνα με την προσέγγισή του η ανθρώπινη εμπειρία δεν διαμεσολαβείται απλώς, αλλά εξαρτάται – συ-

γκροτείται με βάση – νοητικές κατηγορίες και πρακτικές, στάσεις και τάσεις, που οι άνθρωποι υιοθετούν αυθόρμητα και μόνο εκ των υστέρων εκλογικεύουν, και που ποικίλλουν από εποχή σε εποχή και από τόπο σε τόπο. Έτσι ήδη από το 1896 επιστημαίνει ότι φαινομενικά παρόμοιες ή όμοιες πολιτισμικές μορφές – π.χ. διάφορες μάσκες, ή τύποι συγγενειακής οργάνωσης – έχουν διαφορετική σημασία, ανάλογα με την παράδοση στην οποία εντάσσονται, το συγκεκριμένο συνολικό νοητικό σχήμα που ρυθμίζει τη σχέση των ανθρώπων με τη φύση και μεταξύ τους καθώς και τους εμπέδους θεσμούς<sup>12</sup>.

Όπως και ο ίδιος ο Boas, οι πολυάριθμοι μαθητές του έδωσαν ιδιαίτερο βάρος στην τεμηρίωση της πολιτισμικής ποικιλομορφίας σε ένα εμπειρικό επίπεδο. Ο όρος πολιτισμικός σχετικισμός, που χρησιμοποιείται συχνά για να χαρακτηρίσει τον προσανατολισμό της αμερικανικής ανθρωπολογίας αναφέρεται στη θεωρητική αρχή ότι τα διάφορα φαινόμενα που οι εθνογράφοι καταγράφουν είναι κατανοήσιμα και αξιολογήσιμα μόνο από τη σκοπιά του εκάστοτε πολιτισμού (Stocking 1982a). Με βάση αυτή την αρχή πολλοί Αμερικανοί ανθρωπολόγοι, όπως η Margaret Mead, η Ruth Benedict και ο Edward Sapir υποστήριξαν ότι η κατανόηση της πολιτισμικής διαφοράς και η ανοχή της αντιπροσωπεύει μια ανθρωπιστική αξία πολύτιμη για την επίλυση συγκρούσεων στο σύγχρονο κόσμο (Voget 1975:369).

Λέγεται συχνά ότι αν υπάρχει μια βασική θεωρητική αρχή που διαπερνά το έργο του Boas, αυτή είναι η επιφύλαξη προς οποιαδήποτε γενική θεωρία ή και συγκεκριμένη ερμηνεία. Ο Sahlins (1976:77) του προσάπτει ένα ολίστημα συμμετρικά αντίστροφο προς αυτό που καταλογίζει στον Malinowski. Ενώ ο δεύτερος προσπάθησε να ανακαλύψει τα «πραγματικά» κίνητρα των ιθαγενών και ανέλαβε την ευθύνη να ερμηνεύσει τις συμπεριφορές του με όρους κατανοητούς στο δυτικό του κοινό, ο Boas αποτύπωνε απλώς τα λόγια, τα έργα και τις ερμηνείες τους σα νάταν ο ίδιος ένα λευκό χαρτί ή μια μαγνητοταινία. Ανάλογες κριτικές στον Boas είχαν ασκήσει παλιότερα και μερικοί από τους επιφανέστερους μαθητές του, όπως ο Alfred Kroeber, ο Clyde Kluchohn και ο Leslie White, οι οποίοι μάλιστα υποστήριξαν ότι η κατεύθυνση που έδωσε στην ανθρωπολογία δεν επέτρεψε τη συγκρότηση μιας επιστημονικής θεωρίας για τον πολιτισμό, ή και την εμπόδιζε (Stocking 1982a:202, 212). Ωστόσο, η αρνητική διατύπωση των περισσότερων προτάσεών του δεν τις καθιστά λιγότερο θεωρητικές. Ήδη στο πρώτο βιβλίο του *The Central Eskimo* που εκδόθηκε το 1888, συμπεραίνει ότι όσο μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι ο τρόπος της ζωής των Εσκιμώων οφείλεται στο περιβάλλον τους, άλλο τόσο μπορεί να πει ότι εξακολουθεί σε πείσμα του (Harris 1968:266). Έκτοτε στράφηκε εναντίον όλων των ντετερμινισμών της εποχής του.

Ένθετος πολέμιος του εξελικτισμού, ήταν επίσης αρνητής, αλλά λιγότερο φανατικά, της θεωρίας της διάχυσης (Stocking 1982a:205). Ο Boas θεωρούσε ότι πρωταρχικό κα-

θήκον των ανθρωπολόγων είναι η λεπτομερής μελέτη πολιτισμικών ολότητων, και διαφώνουσε με την αντίληψη ότι η μελέτη του ανθρώπου θα έπρεπε ή θα μπορούσε ποτέ να είναι μια επιστήμη που αποβλέπει στη διατύπωση νόμων και γενικεύσεων. Υποστήριζε μια ιδιογραφική, ιστοριογραφική προσέγγιση, αλλά τόνιζε ότι η μελέτη της ιστορίας των πολιτισμικών μορφών και της διάδοσής τους δεν μπορεί να οδηγήσει σε συμπεράσματα σε ό,τι αφορά τη σημασία τους. Τέλος, συνέβαλε στην καταπολέμηση του ρατσισμού στον ακαδημαϊκό χώρο αλλά και γενικότερα, ασκώντας συστηματικά κριτική στην αντίληψη ότι οι πολιτισμοί και οι γλώσσες των ανθρώπων αντανακλούν βιολογικά και ειδικά φυλετικά χαρακτηριστικά. Υποστήριζε ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν τις ίδιες νοητικές ικανότητες, και ότι ο τρόπος σκέψης και δράσης τους καθορίζεται από τον πολιτισμό τους. Μ' αυτήν την έννοια, θεωρούσε τους ανθρώπους περισσότερο αντικείμενα παρά υποκείμενα του πολιτισμού (Bauman 1992:51).

Σύμφωνα με την εκτίμηση του Stocking, (1982a:33) παρ' ότι ο Boas δεν πρότεινε ένα συγκροτημένο ορισμό για τον πολιτισμό, δημιούργησε το πλαίσιο μέσα στο οποίο ο όρος απόκτησε τη σύγχρονη σημασία του. Το θεωρητικό «κενό» ανέλαβαν να καλύψουν οι μαθητές του. Ορισμένοι απ' αυτούς μετέτρεψαν τις αρνητικές θεωρητικές διατυπώσεις του δασκάλου τους σε θετικές προτάσεις, και υποστήριξαν ότι ο πολιτισμός συνιστά αυτόνομο φαινόμενο, το οποίο αποτελεί και το αντικείμενο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας. Έτσι για τον Alfred Kroeber ο πολιτισμός, όπως και η γλώσσα, υπερβαίνει το επίπεδο της ορατής συμπεριφοράς των ατόμων και αντιπροσωπεύει ένα «υπεροργανικό» (superorganic) επίπεδο, ή μάλλον μια διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, που ξεπερνάει την οργανική και την ατομική ψυχική, και άρα δεν μπορεί να αναχθεί σ' αυτές. Ακόμα, οι πολιτισμικές κατηγορίες, π.χ. οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι ταξινομούν τους συγγενείς τους, δεν αντανακλούν τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των συγγενών, αλλά συνιστούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτές βιώνονται και ερμηνεύονται (Voget 1975:367).

Την αυτονομία του πολιτισμού υποστήριξε επίσης ο Leslie A. White. Κατά την άποψή του ο πολιτισμός ανταποκρίνεται σε μια αντικειμενική πραγματικότητα, η οποία παράγεται από τη δυνατότητά μας να αποδίδουμε συμβολικά νοήματα σε πράγματα και γεγονότα – δυνατότητα που χαρακτηρίζει αποκλειστικά το ανθρώπινο είδος. Για τον White λοιπόν, κύριο αντικείμενο της μελέτης του πολιτισμού, για την οποία πρότεινε τον όρο «πολιτισμολογία» (culturology), δεν είναι η ανθρώπινη συμπεριφορά, που αποτελεί αντικείμενο της ψυχολογίας, αλλά οι σχέσεις μεταξύ των συμβόλων που έχουν μια αντικειμενική και αυτόνομη ύπαρξη. Ο White θεωρούσε ότι ο πολιτισμός μπορεί να μελετηθεί από τρεις ανεξάρτητες σκοπιές: την ιστορική, τη λειτουργιστική και την εξελικτική. Κατά τη γνώμη μου σημαντικότερη ήταν η τελευταία (Voget 1975:376-377).

Γενικά οι περισσότεροι κλασικοί Αμερικανοί θεωρητικοί του πολιτισμού δεχόταν τη διάκριση μεταξύ της κοινωνικής πραγματικότητας και των κανόνων που τη διέπουν – μεταξύ ιδεατής και πραγματικής συμπεριφοράς. Αντίθετα όμως με τον Kroeber ή τον White, οι οποίοι σε τελική ανάλυση απέδιδαν τις κοινωνικές μορφές σε ιδεατά πρότυπα, άλλοι, όπως ο Ralph Linton, έδωσαν μεγαλύτερη βαρύτητα στη μελέτη της συμπεριφοράς, θεωρώντας ότι ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει μια αφαιρετική έννοια, και ότι η πρόσβαση σε πολιτισμικές κατηγορίες προϋποθέτει την παρατήρηση των ορατών όψεων της ζωής των ανθρώπων (Voget 1975:385). Τέλος, ο ίδιος ο Linton, αλλά πριν από αυτόν η Ruth Benedict και ο Edward Sapir εστίασαν στη σχέση μεταξύ πολιτισμού και ατόμου, θεωρώντας τα άτομα τόσο φορείς όσο και ενεργούς εκφραστές, αντικείμενα και υποκείμενα των πολιτισμών τους. Γενικότερα, οι τρόποι με τους οποίους ο πολιτισμός επηρεάζει τη συγκρότηση του χαρακτήρα ή της ψυχοσύνθεσης ήταν το ιδιαίτερο ζήτημα που απασχόλησε τους ανθρωπολόγους της σχολής «πολιτισμός και προσωπικότητα» – «culture and personality» – (π.χ. Margaret Mead, Cora Dubois, Abram Kardiner). Σε γενικές γραμμές η προσέγγισή τους αποτελεί μια σύνθεση της μοαζιανής αντίληψης για τον πολιτισμό ως παράγοντα που συγκροτεί/διαμεσολαβεί την ανθρώπινη εμπειρία και της ψυχαναλυτικής θεωρίας, ειδικότερα μιας φρομμικής εκδοχής της, η οποία επικεντρώνεται στο συνειδητό μέρος του ψυχισμού και στην αυτονομία του ατόμου (Heald, Deluz, Jacopin 1994:4). Παρά το γεγονός ότι η σχολή αυτή είναι χαρακτηριστικά αμερικανική, η σύγκλησή της με την προσέγγιση του Malinowski (βλ. 1976), σύμφωνα με την οποία ο πολιτισμός παρέχει το πλαίσιο για την έκφραση και την ικανοποίηση ατομικών βιοψυχικών αναγκών είναι προφανής. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι στην προσπάθειά του να «δοκιμάσει» την ψυχαναλυτική θεωρία στα νησιά Τρόμπριαντ – προσπάθεια που τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι στην μητροπολιτική αυτή κοινωνία δεν υπάρχει οιδιπόδειο σύμπλεγμα, αλλά οι «κρίσιμες» σχέσεις έλξης και επιθετικότητας του αγοριού είναι προς την αδελφή του και προς τον αδελφό της μητέρας του – ο Malinowski (1976) επίσης εστιάζει στο συνειδητό μέρος του ψυχισμού, δηλαδή στην «προσωπικότητα» (βλ. Παραδέλλης 1976:23-26).

Μετά το 1960 οι κληρονόμοι της μοαζιανής παράδοσης επιδίδονται όλο και περισσότερο στην προσπάθεια να κατανοήσουν ιθαγενείς έννοιες και νοητικές ταξινομικές κατηγορίες και να ορίσουν τον πολιτισμό ως σύστημα συμβόλων ή σημασιών. Χρησιμοποιώντας μοντέλα και τεχνικές από το χώρο της γλωσσολογίας, οι εκπρόσωποι της γνωσιολογικής (cognitive) ανθρωπολογίας (π.χ. Conklin, Frake, Spradley) ασχολήθηκαν με τη χαρτογράφηση γνωστικών πεδίων, προσπάθησαν δηλαδή να αναλύσουν τους τρόπους που οι άνθρωποι προσλαμβάνουν τον κόσμο και οργανώνουν τις γνώσεις τους γι' αυτόν, ομαδοποιώντας και διαφοροποιώντας κατηγο-

ρίες ανθρώπων, δραστηριοτήτων, αντικειμένων, κ.λπ. Αντίθετα, ο Clifford Geertz, θεμελιωτής της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας έδωσε μεγαλύτερο βάρος στη μελέτη των τρόπων με τους οποίους ο πολιτισμός δίνει σχήμα και μορφή στην ανθρώπινη εμπειρία συνολικά, και λιγότερο στο πώς οργανώνει τη γνώση τους. Στον Ward Goodenough, που ταύτιζε τον πολιτισμό με τις γνώσεις που οι άνθρωποι πρέπει συνειδητά ή ασυνείδητα να διαθέτουν προκειμένου να φέρουν εις πέρας διάφορες πολιτισμικές πρακτικές, ο Geertz (1973α:12) απαντά ότι η γνώση δεν είναι πάντοτε ταυτόσημη με την πράξη.

Συνεχιστής της παράδοσης του Boas, αλλά και επηρεασμένος από τον Max Weber, τον Talcott Parsons, τον Paul Ricoeur και τον Ludwig Wittgenstein, ο Geertz θεωρεί ότι «πολιτισμός είναι ο ιστός των σημασιών με βάση τις οποίες οι άνθρωποι ερμηνεύουν την εμπειρία τους και οργανώνουν τη δράση τους» (Keesing 1981:74). Η μεταφορά που αργότερα χρησιμοποιεί για τον πολιτισμό είναι αυτή του κειμένου. Ιθαγενείς και εθνογράφοι ερμηνεύουν συνεχώς, και μάλιστα ερμηνεύουν ερμηνείες ερμηνειών ερμηνειών... κ.ο.κ. Δουλειά των εθνογράφων είναι να συλλάβουν την «ιθαγενή σκοπιά» (βλ. Geertz 1976), δηλαδή να «διαβάσουν» τα σύμβολα με βάση τα οποία οι άνθρωποι προσλαμβάνουν και βιώνουν τον κόσμο τους ώστε να καταφέρουν να συνομιλήσουν μαζί τους, ώστε στη συνέχεια να περιγράψουν την εμπειρία τους με «πυκνό» τρόπο: να καταλάβουν π.χ. τη διαφορά μεταξύ ενός κλεισίματος του ματιού που γίνεται αθέλητα ή από τικ και μιας εμπρόθετης κίνησης που έχει σημασία ή μιας παρωδίας τέτοιας κίνησης, μιας πρόβας μπροστά στον καθρέφτη, κ.ο.κ. (Geertz 1973α:6-7)<sup>13</sup>.

Τα σύμβολα αυτά που αποτελούν μονάδες ή οχήματα του πολιτισμού δεν βρίσκονται στο μυαλό των μεμονωμένων ατόμων, αλλά οι άνθρωποι τα μοιράζονται από κοινού – η συγγραφή, πρόσληψη και χρήση των συμβόλων είναι δημόσια κοινωνικά γεγονότα – και μ' αυτήν την έννοια ο πολιτισμός αποτελεί μια αντικειμενική πραγματικότητα. Ωστόσο, αντίθετα με τον Koeber ή τον White, ο Geertz δεν δέχεται ότι ο πολιτισμός είναι μια δύναμη στην οποία μπορεί να αποδοθεί αυτό ή εκείνο το φαινόμενο, αλλά συνιστά ένα κοινό πλαίσιο ερμηνειών. Διαφωνεί επίσης με αυτούς (π.χ. τον George Peter Murdock) που ταυτίζουν τον πολιτισμό με τη συμπεριφορά, χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζουν τη σημασία της εμπειρικής μελέτης της. Ο πολιτισμός και η κοινωνική δομή είναι αφαιρετικές έννοιες που αναφέρονται στα ίδια φαινόμενα. Όμως, ενώ ο πολιτισμός αφορά τα πρότυπα για την οργάνωση της δράσης, η κοινωνική δομή αναφέρεται στην εκάστοτε μορφή αυτής της δράσης, δηλαδή στα δίκτυα των κοινωνικών σχέσεων και στα γεγονότα, που ο ανθρωπολόγος μπορεί να παρατηρήσει και να προσπαθήσει να κατανοήσει. Έτσι ο πολιτισμός δεν αντανάκλα την κοινωνική δομή, αλλά τη συγκροτεί, όπως συγκροτεί και τα βιώματα του καθενός από μας. Η θρησκεία π.χ. (Geertz 1973β) συνιστά

πολιτισμικό σύστημα όχι γιατί αφορά τυποποιημένες συμπεριφορές, αλλά γιατί παρέχει ένα μοντέλο του κόσμου και ένα πρότυπο για το πώς οι άνθρωποι μπορούν να υπάρξουν σ' αυτόν – ένα λεξιλόγιο με βάση το οποίο οι άνθρωποι βιώνουν τη δυστυχία και την προσδοκία της λύτρωσης.

Αξίζει να επισημάνουμε εδώ ότι τον κυρίαρχο ρόλο του πολιτισμού στην ανθρώπινη ζωή τονίζει ο Geertz επίσης σε μια σειρά άρθρων (1964, 1973γ, 1973δ), όπου εξετάζει δεδομένα που αφορούν τη φυλογενετική, βιολογική εξέλιξη του ανθρώπου και την παράλληλη εξέλιξη του πολιτισμού. Εκεί υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι δημιουργήματα του πολιτισμού με μια πολύ κυριολεκτική έννοια: η ίδια η βιολογική μας υποδομή, όπως εξελίχθηκε από την εποχή των αναστραλοπιθήκων, είναι αποτέλεσμα προσαρμογής στις απαιτήσεις του φυσικού περιβάλλοντος, αλλά και μιας πραγματικότητας πολιτισμικής, η οποία διαμορφώθηκε από τη χρήση των εργαλείων, της φωτιάς και των συμβόλων που οι πρόγονοί μας χρησιμοποιούσαν για να επικοινωνήσουν. Τα κείμενα αυτά είναι λιγότερο γνωστά στο ευρωπαϊκό κοινό, πιθανότατα γιατί στην Ευρώπη η κοινωνική ανθρωπολογία δεν συνδέθηκε ποτέ με τη φυσική. Σ' αυτά πάντως, ο τρόπος που αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό πλησιάζει εκείνο των Αμερικανών πολιτισμικών οικολόγων – ο ανθρώπινος τρόπος προσαρμογής στο περιβάλλον – και θυμίζει την έμφαση των μαρξιστών στα εργαλεία.

Πολύ κοντά στον Geertz βρίσκεται ο David Schneider (1976), ο οποίος επίσης ορίζει τον πολιτισμό ως σύστημα συμβόλων και σημασιών. Ακολουθώντας τον Parsons, θεωρεί ότι ο πολιτισμός παρέχει στους ανθρώπους τα μέσα για να συγκροτήσουν νοητικά την πραγματικότητά τους ως ένα γενικό πλαίσιο στο οποίο κατά καιρούς ενσωματώνονται νέα σύμβολα και σημασίες. Ωστόσο, ο Schneider διαφέρει από τον Geertz ως προς το ότι εξαιρεί από τον πολιτισμό τους κανόνες της κοινωνικής δράσης (norms), τους οποίους εντάσσει στο κοινωνικό σύστημα. Ο πολιτισμός παρέχει γενικές προτάσεις και αξιώματα για τη φύση του κόσμου και τη θέση των ανθρώπων σ' αυτόν, ενώ οι κοινωνικοί κανόνες αφορούν συγκεκριμένες συμπεριφορές που ενδείκνυνται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Για παράδειγμα, ο πολιτισμός ορίζει τι είναι οι άνθρωποι, τι είναι οι θεοί και τι τα φαντάσματα, ενώ οι κοινωνικοί κανόνες προδιαγράφουν τη συμπεριφορά απέναντί τους. Ο πολιτισμός καθορίζει την κοινωνική δράση μόνο με μια πολύ γενική έννοια: οι μορφές της δράσης είναι πολλαπλές και δεν αντιστοιχούν μία προς μία προς τα πολιτισμικά σύμβολα και τις σημασίες, οι οποίες έχουν ένα καθολικότερο χαρακτήρα, μια μεγαλύτερη εμβέλεια, και διέπουν διάφορους θεσμούς και τομείς της ζωής.

Σήμερα, ο κατηγορηματικότερος ίσως εκφραστής της θέσης ότι ο πολιτισμός αποτελεί αυτόνομο, μη αναγώγιμο φαινόμενο είναι ο Marshall Sahlins. Θεωρεί (1976) ότι δεν είναι δυνατό να αναχθεί ο πολιτισμός σε κάποια πρωταρχική παρα-

ματικότητα εξωτερική προς αυτόν, όπως η βιολογία<sup>14</sup>, η φύση, η κοινωνική οργάνωση ή ο τρόπος παραγωγής, ούτε να θεωρηθεί μέσο για την ικανοποίηση αναγκών που υπάρχουν έξω από αυτόν. Ο πολιτισμός δεν έχει αίτιο τον πρακτικό λόγο, αλλά είναι ο ίδιος παραγωγός πρακτικών λόγων, τοπικών, πολλαπλών και πολυάριθμων. Οι λόγοι αυτοί δημιουργούν ανάγκες και τις ικανοποιούν με τρόπους που δεν είναι ποτέ οι μοναδικοί δυνατοί. Έτσι π.χ. ο Sahlins (1976:166-204) υποστηρίζει ότι οι πολιτισμικές ταξινομήσεις των φασμάτων στις δυτικές κοινωνίες είναι αυτές που οργανώνουν την παραγωγή των υλικών αγαθών, και όχι αντίστροφα. Η παραγωγή του κρέατος δηλαδή, αποτελεί την απτή έκφραση μιας πολιτισμικής λογικής σύμφωνα με την οποία τα εντό-



σθια είναι κατώτερα του κρέατος, και το κρέας του βοδιού ανώτερο του σκύλου. Αντίστοιχα, η παραγωγή ρούχων είναι ταυτόχρονα παραγωγή υλικών αντικειμένων και ιεραρχικών ταξινομήσεων μεταξύ ανθρώπων, καταστάσεων και δραστηριοτήτων.

Ο Sahlins (1976:106), που στη δεκαετία του '60 ήταν ένας από τους κυριότερους εκφραστές του νεοεξελικτισμού, θεωρεί ότι μόνον ο ίδιος υιοθετεί μια αμιγώς πολιτισμική λογική, και καταλογίζει στον Geertz και στον Schneider ότι διαφοροποιώντας το κοινωνικό από το συμβολικό, τη δράση από τα νοητικά πρότυπα και τις αξίες, αποδυναμώνουν την έννοια του πολιτισμού. Εκ πρώτης όψεως η κριτική του μοιάζει μ' αυτήν που ασκεί στον Geertz ο Jack Goody (1993:10), ο οποίος επισημαίνει ότι η θεωρία του εισάγει προβληματικές διακρίσεις μεταξύ υλικού και ιδεατού, συμβολικού και μη, περιεχομένου και μορφής των ανθρώπινων σχέσεων. Ωστόσο, ο Goody μιλάει ρητά από τη σκοπιά μιας «ευρωπαϊκής ανθρωπολογίας», σύμφωνα με την οποία ο πολιτισμός δεν ταυτίζεται με τη συμπεριφορά, αλλά αποτελεί μάλλον την εθμική συνιστώσα της, αυτή που δίνει στις κοινωνικές σχέσεις το περιεχόμενό τους.

Ο Sahlins επιμένει ότι αποστρέφεται οποιονδήποτε αναγωγισμό. Ωστόσο, όπως και οι άλλοι κληρονόμοι της μποαζιανής παράδοσης, ίσως δεν αποφεύγει εντελώς την αναγωγή του πολιτισμού σε βιοψυχικούς παράγοντες στο βαθμό που αναγνωρίζει την πολιτισμική ποικιλομορφία ως το μοναδικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης.

*Προεκτάσεις, κριτικές, αναθεωρήσεις και άλλες προεκτάσεις*

Έχοντας δώσει, ελπίζω, μια εικόνα του φάσματος των αντιλήψεων για τον πολιτισμό, θα προσπαθήσω να εξετάσω τη σημασία που οι διαφορές μπορεί να έχουν ως προς την εθνογραφική πρακτική. Με δεδομένο ότι το μεγαλύτερο μέρος

της δουλειάς των ανθρωπολόγων αφιερώνεται στην εθνογραφία, οι εκάστοτε θεωρίες που ακολουθούν σχετικά με τη φύση του πολιτισμού δεν επηρεάζουν πάντοτε στον ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο τις επιλογές τους ως προς το εμπειρικό υλικό που συγκεντρώνουν και τους τρόπους που το επεξεργάζονται. Οι εθνογραφίες των δομολειτουριστών για παράδειγμα, συνήθως αρχίζουν με ένα κεφάλαιο για το περιβάλλον, και συνεχίζουν με περιγραφές της οικονομίας, του συστήματος συγγένειας, της πολιτικής και τέλος της θρησκείας. Κεντρικό ζήτημα συνήθως είναι η σχέση και η λειτουργία των επιμέρους θεσμών μεταξύ τους και στο πλαίσιο της συγκεκριμένης κοινωνικής ή πολιτισμικής ολότητας – π.χ., πώς οι συγγενειακές σχέσεις οργανώνουν την οικονομική ζωή, ή πώς η τελετουργία εξυπηρετεί πολιτικές σχέσεις. Ζητήματα που αφορούν τη φύση του πολιτισμού γενικά συνήθως απουσιάζουν.

Ωστόσο, παρ' ότι τα εθνογραφικά κείμενα εστιάζουν στη μελέτη μιας μόνο κοινωνίας ή πολιτισμού, η αντίληψη ότι οι διαφορετικοί πολιτισμοί αποτελούν εναλλακτικές εκφράσεις ή/και μορφές διαχείρισης μιας ή περισσότερων οικουμενικών συνθηκών τροφοδοτεί την πεποίθηση ότι είναι με-

ταφράσιμοι ο ένας στον άλλον και συγκρίσιμοι μεταξύ τους με βάση ορισμένα κοινά ανθρωπολογικά εννοιολογικά εργαλεία, όπως «μονογραμμικές ομάδες καταγωγής», «ανταλλαγή» ή «τελετουργία». Έτσι για παράδειγμα, μπορεί οι δομολειτουργιστές ανθρωπολόγοι (και όχι μόνο) να επιμένουν στις ιδιαιτερότητες του συστήματος συγγένειας που συνάντησαν στο δικό τους ερευνητικό πεδίο, ή να θεωρούν ότι βασική τους αποστολή είναι να θυμίζουν στους συναδέλφους συναφών κλάδων το εύρος της ποικιλομορφίας των συγγενειακών συστημάτων, αλλά σε γενικές γραμμές συμφωνούν ότι έχουν προστά τους «μονογραμμικές συγγενειακές ομάδες», «οικονομίες» ή «τελετουργίες». Από αυτή τη σκοπιά, η μελέτη ενός πολιτισμού και η συγκριτική θεώρηση (όπως αντίστοιχα η «διαφοροποιητική» και η «γενική» προσέγγιση του πολιτισμού, που διακρίνει ο Bauman) αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος. Η αντίληψη αυτή βασίζεται στην προϋπόθεση ότι τα ανθρωπολογικά δεδομένα μπορούν να μεταφραστούν σε μια κοινή ανθρωπολογική γλώσσα. Η Marilyn Strathern (1988) παρομοιάζει το νου των ανθρωπολόγων με μικρόκοσμο όπου συνυπάρχουν αναπαραστάσεις διαφόρων πολιτισμών.

Αντίθετα, η έμφαση στην πολιτισμική ποικιλομορφία και τον σχετικισμό και η εμμονή στην απόδοση της ιθαγενούς σκοπιάς δυσκολεύει το εγχείρημα της σύγκρισης, καθώς η επιλογή των κριτηρίων με βάση τα οποία οι επιμέρους πολιτισμοί ή θεσμοί ταξινομούνται και συγκρίνονται παύει να είναι αυτονόητη. Από αυτήν την άποψη, η «μοναδικότητα» των διαφόρων φαινομένων είναι συνάρτηση της μερικότητας της ανθρωπολογικής προσέγγισης (Bauman 1992:48, 59). Αν π.χ. οι έννοιες του σώματος, των συναισθημάτων, της συγγένειας ή της οικονομικής ανταλλαγής είναι όντως τόσο ποικιλόμορφες, τότε δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν εναλλακτικές εκδοχές μιας κοινής κατηγορίας που εκφράζει κάποιος ανθρωπολογικός όρος, και άρα να συγκριθούν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η στροφή των ανθρωπολόγων από την προσπάθεια να τεκμηριώσουν τις σχέσεις των φύλων σε διάφορες κοινωνίες στην παραδοχή ότι οι τρόποι με τους οποίους οι ανδρικές και οι γυναικείες εμπειρίες κατασκευάζονται είναι τόσο ποικιλόμορφες, ώστε δεν είναι δυνατό να θεωρούμε το φύλο, τους άνδρες και τις γυναίκες οικουμενικές κατηγορίες (βλ. Μπακαλάκη 1994).

Πράγματι, οι περισσότεροι μελετητές που υιοθετούν μια πολιτισμική, κονστρουκτιβιστική, θεώρηση παραιτούνται από το εγχείρημα της σύγκρισης, και όταν το αναλαμβάνουν, τείνουν να τονίζουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των κατασκευών που πραγματεύονται και άρα τη διαφορά τους από άλλες εθνογραφικά τεκμηριωμένες τέτοιες. Από τη σκοπιά αυτή ιδιαίτερα ενδιαφέροντα είναι η κριτική που επισημαίνει ότι θεμελιώδεις έννοιες της ίδιας της ανθρωπολογίας και των κοινωνικών επιστημών γενικότερα, όπως το άτομο, η κοινωνία ή ο πολιτισμός δεν είναι οικουμενικές, αλλά αποτελούν

πολιτισμικά προσδιορισμένες κατασκευές. Συνεπώς οι σημασίες αυτών των εννοιών όταν χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν τον μη δυτικό κόσμο δεν είναι αυτονόητες (Strathern 1994). Κατά την έκφραση του Schneider (1976:213), δεν θάπρεπε να ρωτάμε πώς οι Μπόγκο Μπόγκο χρησιμοποιούν τη διάκριση μεταξύ φύσης και πολιτισμού, αλλά αν υιοθετούν μια τέτοια διάκριση καταρχήν. Πάντως, εφόσον, ανεξάρτητα από τον ιδιαίτερο χώρο έρευνάς τους, οι ανθρωπολόγοι συνομιλούν με συναδέλφους τους, είναι αδύνατο να αποφύγουν τελείως τη χρήση ενός κοινού λεξιλογίου και άρα τις λανθάνουσες συγκρίσεις που αυτή συνεπάγεται. Επί πλέον, σε τελική ανάλυση, η θεώρηση των επιμέρους πολιτισμών ως μοναδικών, μη «μεταφράσιμων» ολότητων δεν υπονομεύει μόνο το εγχείρημα της σύγκρισης, αλλά και της ίδιας της εθνογραφικής περιγραφής (Spiro 1990). Στο επίπεδο της εθνογραφίας η σημαντικότερη ίσως συνέπεια της αντίληψης ότι ο πολιτισμός είναι σύστημα σημασιών είναι η εκτίμηση ότι και η ίδια η εθνογραφική πράξη και οι ανθρωπολογικές αναλύσεις αποτελούν κι αυτές πολιτισμικές πρακτικές, δηλαδή κατασκευές (βλ. Clifford και Marcus 1986). Πράγματι η ανθρωπολογία γίνεται όλο και περισσότερο αυτοαναφορική ή αναστοχαστική – οι ανθρωπολόγοι ασχολούνται σχεδόν εξίσου με τις δικές τους αναπαραστάσεις, με το πώς οι ίδιοι κατασκευάζουν ή θάπρεπε να κατασκευάζουν τα αντικείμενά τους, όσο με την περιγραφή «άλλων» πολιτισμών (βλ. Παπαταξιάρχης (1992:39-44). Ωστόσο, η στροφή στην αυτοαναφορικότητα, το ενδιαφέρον δηλαδή για το πώς οι ανθρωπολόγοι προσλαμβάνουν και ερμηνεύουν τους άλλους έχει τις ρίζες της επίσης σε κριτικές που άρχισαν να διατυπώνονται από τη δεκαετία του '70 και που αναφέρονται στον πολιτικό χαρακτήρα της ανθρωπολογικής γνώσης. Οι κριτικές αυτές καταρχήν αφορούν το ρόλο της ανθρωπολογίας στην αναπαραγωγή της δυτικής ηγεμονίας στον αποικιακό και τον μετα-αποικιακό κόσμο, και εκφράζονται κυρίως από τη σκοπιά του μαρξισμού, της θεωρίας των παγκόσμιων συστημάτων και του φεμινισμού. Κοινή διαπίστωση είναι ότι η ανθρωπολογική εμμονή στην πολιτισμική διαφορά συμβάλλει στη συγκάλυψη ανισοτήτων: μεταξύ των τάξεων, της Δύσης και της Ανατολής, των ανδρών και των γυναικών. Οι αμφισβητήσεις αυτές συμπίπτουν με μια στροφή σε νέες περιοχές και αντικείμενα – όλο και περισσότεροι ανθρωπολόγοι μελετούν «σύνθετες» κοινωνίες, συχνά μάλιστα δυτικές. Στις αμφιβολίες για τις δυνατότητες της ανθρωπολογίας να αποδώσει την πραγματικότητα των αποικιοκρατούμενων προστίθενται αυτές που αφορούν τις δυνατότητες της να συλλάβει την πολυπλοκότητα και τις εσωτερικές αντιθέσεις των «σύνθετων» κοινωνιών.

Σε μεγάλο βαθμό, οι αδυναμίες ή οι δυσκολίες της ανθρωπολογίας να αντεπεξέλθει στις νέες προκλήσεις αποδίδονται στο γεγονός ότι η ίδια η έννοια του πολιτισμού παραπέμπει σε ολόκληρες διακριτές, ομοιογενείς στο εσωτερικό τους, συ-

νεκτικές και στατικές, που ταυτίζονται με κάποια οριοθετημένη γεωγραφική περιοχή (βλ. Bauman 1992:55). Ανθρωπολόγοι επηρεασμένοι από τη θεωρία των παγκόσμιων συστημάτων τονίζουν ότι η πολιτισμική φυσιογνωμία των «άλλων» είναι σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα της επιβολής του δυτικού πολιτισμού διά της αποικιοκρατίας (π.χ. Wolf 1982, Minz 1985, Leacock και Etienne επιμ. 1980). Άλλοι παρατηρούν ότι σε ένα μεταμοντέρνο κόσμο δεν είναι δυνατό να μιλάει κανείς για οριοθετημένες κοινωνίες ή πολιτισμούς, αλλά είτε για έναν πλανητικό πολιτισμό στον οποίο όλοι με κάποιο τρόπο συμμετέχουν (π.χ. Hannerz 1992), είτε για δρώμενα υποκείμενα που συμμετέχουν σε ετερόκλητα δίκτυα που υπερβαίνουν συγκεκριμένα τοπικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα (Appadurai 1988, 1991)<sup>15</sup>.

Επίσης, η πρόσληψη του πολιτισμού ως συνεκτικής ολότητας συγκαλύπτει ίσως τις διαφορές, συγκρούσεις και ιεραρχίες μεταξύ ανθρώπων που «ανήκουν» στον ίδιο πολιτισμό. Ακόμα επισημαίνεται ότι η έννοια του πολιτισμού συμβάλλει στην «ετεροποίηση» των άλλων καθώς ενθαρρύνει την πρόσληψή τους ως παθητικών εκτελεστών κανόνων και μιμητών προτύπων. Αντικείμενο κριτικής αποτελεί επίσης η αντίληψη ότι η ανθρωπολογία συνιστά μια οικουμενική γλώσσα στην οποία μπορούν να μεταφραστούν διαφορετικά πολιτισμικά φαινόμενα. Η αντίληψη αυτή είναι δυτικοκεντρική εφόσον εξυπονοεί ότι ο δυτικός πολιτισμός είναι ανώτερος και περισσότερος σύνθετος, και γι' αυτό μπορεί να λειτουργήσει ως πλαίσιο για την κατανόηση όλων των άλλων (Strathern 1988). Ακόμη αμφισβητείται η ίδια η έννοια της πολιτισμικής διαφοράς ως ανθρωπολογική κατασκευή που δεν υπηρετεί την κατανόηση των άλλων, αλλά νομιμοποιεί τη θέασή τους από μια ιεραρχικά ανώτερη θέση (Tyler 1986). Ορισμένοι ανθρωπολόγοι βρίσκουν τις κριτικές αυτές υπερβολικές. Ο Melford Spiro (1990), για παράδειγμα, παρατηρεί ότι στην ακραία δυσπιστία προς το δυτικό λόγο στον οποίο εντάσσεται η ανθρωπολογία λανθάνει ένας αντίστροφος εθνοκεντρισμός: από μια νοσταλγική, ουτοπιστική ή πριμιτιβιστική σκοπιά αναδεικνύεται η «ετερότητα» του δυτικού πολιτισμού.

Οι παραπάνω κριτικές πάντως, βρίσκουν επίσης αντίλογους, που θεμελιώνονται σε μια πολιτισμική λογική. Στην άποψη που τονίζει τη σημασία της δυτικής διεξόδου στη συγκρότηση των άλλων αλλά και της αδυναμίας της ανθρωπολογίας να δώσει δυναμικές περιγραφές κοινωνιών σε διαδικασίες μετασχηματισμού, ο Sahlins (1981, 1985) αντιτάσσει ότι ο τρόπος με τον οποίο οι μη δυτικοί προσλαμβάνουν το δυτικό κόσμο και εκτιμούν τις συνέπειες της συνάντησης μαζί τους δεν είναι ενιαίος. Τα συμβάντα της ιστορίας προσλαμβάνονται, ερμηνεύονται και, ως ένα βαθμό τουλάχιστον, κατασκευάζονται με πολλούς τρόπους. Αυτοί δεν αποτελούν αυτονόητες αντιδράσεις σε εξωτερικά ερεθίσματα, αλλά εκπορεύονται από την εκάστοτε πολιτισμική λογική σύμφωνα με την οποία τα ερεθίσματα αυτά ερμηνεύονται και αξιολογού-

νται. Την αντίληψη αυτή συμμερίζεται και η Sherry Ortner (1995), η οποία ασκεί κριτική σε αναλύσεις που αντιμετωπίζουν τις ποικίλες αντιστάσεις μη δυτικών κοινωνιών στις δυτικές παρεμβάσεις ως απλές αντιδράσεις σε εξωτερικά ερεθίσματα. Κατά τη γνώμη της οι αναλύσεις αυτές υποτιμούν το πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οι αντιστάσεις των ανθρώπων συγκροτούνται, και υποβαθμίζουν επίσης την ετερογένεια, τις συγκρούσεις, και άρα τη σημασία της πολιτικής στο εσωτερικό μη δυτικών κοινωνιών. Ως προς το τελευταίο σημείο συμφωνεί επίσης ο Said (1989:212), ο οποίος όμως πιστεύει ότι η ανθρωπολογική έννοια του πολιτισμού εμπεριέχει αυτή καθαυτή μια στερεοτυπική αντίληψη για τους «ιθαγενείς». Η έμφαση της Ortner στην εσωτερική διαφοροποίηση μη δυτικών κοινωνιών αντανακλά μια γενικότερη τάση των ανθρωπολόγων μετά το '70, δηλαδή μια στροφή στη μελέτη των πολιτισμικών πρακτικών όπως αυτές διαφοροποιούνται ανάλογα με τα ιδιαίτερα συμφραζόμενα που τις καθορίζουν ή/και με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά – ηλικία, φύλο, τάξη κ.λπ. – όσων συμμετέχουν σ' αυτές. Πάντως, η εθνογραφική έμφαση στη διαφοροποίηση δεν απαντά στο θεωρητικό ζήτημα που αφορά την εσωτερική ποικιλομορφία αλλά και την οριοθέτηση των πολιτισμών – το πού σταματάει ο ένας και πού αρχίζει ο άλλος (βλ. Goody 1993).

Οι παραπάνω κριτικές και αμφισβητήσεις οδήγησαν σε κάποιες αναθεωρήσεις. Σε ένα πρόσφατο άρθρο της η Strathern (1995) υποστηρίζει ότι ο πολιτισμός δεν μπορεί παρά να παραπέμπει σε ολόκληρες και να τροφοδοτεί ουσιοκρατικές αντιλήψεις για την ταυτότητα, εκτός εάν αναφέρεται σε κοινωνικές σχέσεις στο πλαίσιο των οποίων τα δρώμενα υποκείμενα ομαδοποιούνται και διαχωρίζονται σε διάφορα συμφραζόμενα ανάλογα με την ηλικία, το φύλο, την κοινωνική τάξη κ.λπ. Τα δρώμενα υποκείμενα και οι ασύμμετρες σχέσεις που συνάπτουν στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτισμικών συμφραζόμενων βρίσκονται στο επίκεντρο της θεωρίας της πρακτικής (βλ. Ortner 1984:144-160). Σε γενικές γραμμές ο όρος πρακτική αναφέρεται στους (συχνά αντιφατικούς) λόγους και τα (συχνά ρευστά) όρια μέσα στα οποία τα υποκείμενα βιώνουν τον κόσμο, ερμηνεύουν, δρουν, συγκρούονται και φτιάχνουν ιεραρχικά συμμετρικές ή/και ασύμμετρες σχέσεις. Η θεωρία της πρακτικής απαντά σε πολλαπλές εκδοχές. Αυτές πάντως, συναιρούνται στην παραδοχή ότι η κοινωνία και ο πολιτισμός παράγονται και αναπαράγονται μέσω της εμπρόσθετης δράσης των υποκειμένων, η οποία ωστόσο διαμορφώνεται μέσα σε κάποια πολιτισμικά όρια και σύμφωνα με ορισμένες αντιλήψεις που αφορούν τη φύση του κόσμου και τη θέση των υποκειμένων μέσα σ' αυτόν. Από αυτή τη σκοπιά κεντρικό ερώτημα είναι πώς η δράση των υποκειμένων ανταποκρίνεται σε μια εικόνα της πραγματικότητας που διαγράφεται ως φυσική και αναπόφευκτη<sup>16</sup>. Η θεώρηση του πολιτισμού ως πράξης, «αντικειμενοποιημένης υποκειμενικότητας», που προτείνει



ο Bauman, (1992:155) εμπίπτει στη γενική αυτή προσέγγιση. Κατά τον Bauman, μια τέτοια αντίληψη για τον πολιτισμό, που υποσκελίζει την αντίθεση μεταξύ του αντικειμενικού και του υποκειμενικού επιτρέπει την ταυτόχρονη διερεύνηση του πραγματικού και του πιθανού ή/και του υπερβατικού, ή/και το ευκαίριου – του δέοντος και του είναι.

Σήμερα η θεωρία της πρακτικής είναι κυρίαρχη προσέγγιση – κατά την Ortner (1984:158), σύμβολο ανθρωπολογίας της δεκαετίας του '80. Τη χρησιμοποιούν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό πολλοί ανθρωπολόγοι (π.χ. Sahlins, Ortner, Rosaldo 1994), οι οποίοι ωστόσο εξακολουθούν να αναφέρονται στον πολιτισμό ως το πλαίσιο εκείνο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι φαντάζονται, σχεδιάζουν και δρουν. Πάντως, ο θεμελιωτής της Pierre Bourdieu (1977), προτιμάει τον όρο «habitus», τον οποίο ορίζει ειδικότερα ως «σύστημα επίκτητων προδιαθέσεων», που λειτουργούν ως κατηγορίες με βάση τις οποίες τα υποκείμενα προσλαμβάνουν και αξιολογούν ή ως ταξινομητικές αρχές καθώς επίσης και ως αρχές βάσει των οποίων οργανώνεται η δράση» (Brightman 1995:535). Οπωσδήποτε οι πολλαπλές αμφισβητήσεις της χρησιμότητας του όρου, οι κριτικές που αφορούν τις παλιές συνδηλώσεις του και οι προτάσεις για αναθεώρηση είχαν αποτέλεσμα τη μείωση της συχνότητας με την οποία ο «πολιτισμός» (όχι όμως και το επίθετο «πολιτισμικό») εμφανίζονται στα ανθρωπολογικά γραπτά (Brightman 1995:510). Ταυτόχρονα όλο και περισσότεροι ανθρωπολόγοι μιλούν για διαφορετικά «πολιτισμικά συμφραζόμενα» στο εσωτερικό μιας κοινωνίας. Επίσης η έμφαση στα «δρόντα υποκείμενα» είχε ως αποτέλεσμα την ευρύτατη χρήση του όρου «ταυτότητα», ο οποίος μάλιστα συχνά δεν αποσαφηνίζεται. Τέλος, πολλοί ανθρωπολόγοι χρησιμοποιούν τον φουκωτικό όρο «λόγος» (discourse) για να αναφερθούν σε ιδέες για τη φύση του κόσμου και την αλήθεια των πραγμάτων οι οποίες τροφοδοτούν και τροφοδοτούνται από πρακτικές και σχέσεις εξουσίας, χωρίς αναγκαστικά να υποστηρίζουν, τουλάχιστον ρητά, ότι ο πολιτισμός πρέπει να εγκαταλειφθεί. Υπάρχουν όμως και ριζοσπαστικότερες απόψεις. Έτσι η Lila Abu Lughod (1991) γράφει ρητά «εναντίον του πολιτισμού», γιατί πιστεύει ότι η χρήση του όρου οδηγεί σε ουσιολογικές προσεγγίσεις, εξυπηρετεί την υποστασιοποίηση των διαφορών μεταξύ των ανθρώπων και την κατασκευή της ετερότητας των άλλων, και δεν βοηθάει στο να καταλάβουμε πώς συγκεκριμένοι άλλοι άνθρωποι ζούνε τη ζωή τους ή πώς τη διηγούνται. Αντίστοιχα, ο Joel Khan (1989:18-22) παρατηρεί ότι η καταχώρηση των ανθρώπων σε έναν πολιτισμό είναι τόσο αυθαίρετη και παραπλανητική όσο η καταχώρησή τους σε μια φυλετική ομάδα. Ο μόνος τρόπος για να «διασωθεί» ο πολιτισμός ως αντικείμενο της ανθρωπολογικής έρευνας είναι να αντιμετωπιστεί όπως η «φυλή», δηλαδή ως ιθαγενής κατασκευή.

Εκ πρώτης όψεως οι απόπειρες επαναπροσδιορισμού του

πολιτισμού ή οι εξαγγελίες θανάτου του ως αναλυτικής έννοιας αντιπροσωπεύουν μια νέα ανθρωπολογική (ή μετα-ανθρωπολογική) αντίληψη, που συγκρούεται με μια παλιά και κατεστημένη. Ωστόσο, εύκολα μπορούμε να συσχετίσουμε τις σύγχρονες απόψεις και συζητήσεις με παλιότερες. Ο Robert Brightman (1995), υποστηρίζει ότι στις παροτρύνσεις για έμφαση στις στρατηγικές των δρώντων υποκειμένων σίγουρα αναγνωρίζει κανείς ιδέες του Malinowski αλλά και του Sapir. Με αφορμή τις αντιρρήσεις για την πρόσληψη του πολιτισμού ως συνεκτικής ολότητας θυμάται τις επιφυλάξεις του Boas ως προς τη σχέση μεταξύ μορφών και σημασιών αλλά και τις επιστημονικές του ίδιου και των μαθητών του για τη σημασία των «πολιτισμικών δανείων» και του συγκριτισμού. Η ιδέα της επιστροφής στις κοινωνικές σχέσεις και διαντιδράσεις θυμίζει τη θεώρηση του Radcliffe-Brown και του Murdock. Η έμφαση σε σχέσεις εξουσίας ή ηγεμονίας ανακαλεί κεντρικά ζητήματα μαρξιστικών προσεγγίσεων – ο Schneider (1994:424) διερωτάται αν το συμπέρασμα των νεότερων θεωρήσεων είναι ότι ο Μαρξ πέθανε, αλλά ο Φουκώ ζει. Ο Brightman συμπεραίνει ότι οι προτάσεις για τον επαναπροσδιορισμό του πολιτισμού διατυπώνονται σαν η έννοια αυτή στο παρελθόν να είχε ένα ενιαίο περιεχόμενο, ενώ στην πραγματικότητα αυτό που απορρίπτονται είναι ορισμένες μόνον από τις προγενέστερες εκδοχές της. Παρά τις επαναλαμβανόμενες επιστημονικές για τη σημασία της ιστορικής διάστασης στην ανθρωπολογία οι σύγχρονες κριτικές απόψεις για τον πολιτισμό είναι ανιστόρητες. Επικαλύπτει μεταξύ των σημασιών του «πολιτισμού» στο πλαίσιο της θεωρίας της πρακτικής και παλιότερων εκδοχών του όρου επισημαίνει και ο Kahn (1989).

Οι θεωρήσεις του πολιτισμού, «παλιές» και «νέες» εμπεριέχουν οι ίδιες ρητές ή λανθάνουσες απαντήσεις στο ερώτημα του τι συνιστά πολιτισμική αλλαγή. Υιοθετώντας κανείς μια δομιστική σκοπιά ή την οπτική του Schneider αλλά και του Sahlins, θα αναγνώριζε ίσως περισσότερες συνέχειες μεταξύ «παλιών» και «νέων» αντιλήψεων παρά ασυνέχειες. Από την άλλη, οι ανθρωπολόγοι που διατυπώνουν αναθεωρήσεις και κριτικές τονίζουν περισσότερο τη σύγκρουσή τους με ένα κατεστημένο παρά την ένταξή τους στο πλαίσιο του. Όπως παρατηρεί ο Brightman (1995:540-541), ο πολιτισμός είναι κεντρικό σύμβολο αυτού του πλαισίου, δηλαδή της ανθρωπολογικής παράδοσης. Από τη σκοπιά της ίδιας της νεότερης οπτικής, λοιπόν, της θεωρίας της πρακτικής, η φιλοδοξία, η δυνατότητα ή και το αίσθημα καθήκοντος να αποδώσει κανείς στο σύμβολο αυτό ένα νέο περιεχόμενο – όπως ενδεχομένως και η προσπάθεια να διασώσει το παλιό – συνιστά μια στάση που μπορεί να θεωρηθεί ηγεμονική ή αντι-ηγεμονική, αλλά πάντως πρέπει να ερμηνευθεί σε συνάρτηση με το πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται – την ακαδημαϊκή ιεραρχία.

Το ζήτημα της πολιτισμικής ετερότητας δεν έχει μόνο ακαδη-

μαϊκή σημασία. Θα ήταν λοιπόν σκόπιμο να διερωτηθούμε αν και σε ποιο βαθμό οι διάφορες αντιλήψεις για τον πολιτισμό εμπεριέχουν ή οδηγούν από μόνες τους σε κάποιες πολιτικές ή ηθικές στάσεις προς τους «άλλους». Φοβάμαι πως κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Η πρόσληψη του πολιτισμού ως οικουμενικού φαινομένου το οποίο εμφανίζεται σε πολλαπλές συγκρίσιμες μεταξύ τους εκδοχές μπορεί να τροφοδοτήσει την επιβολή με λόγια και έργα όσων έχουν την εξουσία να ορίζουν το οικουμενικό μέσο στο οποίο οι «άλλοι» αναγκαστικά συγχωνεύονται. Πρόκειται για μια αντιμετώπιση «ανθρωποφαγική» (Bauman 1992:197, 1995:197). Από την άλλη όμως, η πίστη στην οικουμενικότητα μπορεί επίσης να οδηγήσει σε στάσεις εμπάθειας ή στη συναίσθηση ευθύνης που προκύπτει από την



επίγνωση ότι οι άνθρωποι συνυπάρχουμε (προσωρινά) σε ένα κοινό κόσμο (βλ. Norris 1995). Ο καταμερισμός των ανθρώπων σε επιμέρους πολιτισμούς και η θεώρησή τους ως διακριτών ολότητων, οι οποίες είναι δύσκολο ή αδύνατο να μεταφραστούν ή μια με τους όρους της άλλης μπορεί να τροφοδοτήσει μια καταναλωτική, «γευσισγνωστική» στάση απέναντι στο «εξωτερικό» (Bauman 1995:123-124). Εξίσου εύλογο όμως μπορεί να εμπνεύσει σεβασμό και επιθυμία κατανόησης της διαφοράς, όπως πίστευαν οι σχετικιστές κλασικοί πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι. Ακόμα η ίδια αντίληψη μπορεί να δικαιολογήσει την αδιαφορία για αυτούς που τις τύχες τους θα ήταν αδύνατο να μετρήσουμε με τα δικά μας μέτρα, το φόβο απέναντί τους, το φονταμενταλισμό (Strathern 1995) και την τάση να αποβάλουμε αυτούς που το «δικό μας» κοινωνικό σώμα δεν μπορεί να «χωνέψει» (Bauman 1995:180). Η πανταχού παρούσα έμφαση στην αποσπασματικότητα της κοινωνικής ζωής και των ταυτοτήτων φαίνεται απλώς να υπογραμμίζει την πολλαπλότητα των διαφορών και των συμφραζομένων που μπορούν να δικαιολογήσουν τη μια ή την άλλη από τις προηγούμενες στάσεις. Τέλος, η αναγνώριση μιας πρακτικής, μιας αξίας ή μιας έννοιας ως πολιτισμικής κατα-

σκευής παραπέμπει εξίσου στον αυθαίρετο ή συμβατικό της χαρακτήρα όσο και στο γεγονός ότι λειτουργεί δεσμευτικά για τους ανθρώπους. Συνεπώς μια τέτοια αναγνώριση μπορεί να συμβάλλει τόσο στην αίσθηση των «δρώντων υποκειμένων» ότι μπορούν να αλλάξουν τον κόσμο τους όσο και στην αίσθηση του εγκλωβισμού – τόσο στο όραμα μιας συνύπαρξης όσο και στην ανάγκη μιας απόστασης ασφαλείας από όσους δεν είναι «δικοί μας».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μια πρώτη μορφή αυτού του κειμένου διαβάστηκε στο διήμερο σεμινάριο του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου

Αθηνών με θέμα «Ιστορία και Κουλτούρα». Ευχαριστώ τον καθηγητή Αντώνη Λιάκο και τα μέλη του σεμιναρίου για την πρόσκληση και για τα σχόλιά τους στη συζήτηση που ακολούθησε.

Ένα από τα ζητήματα που τέθηκαν εκεί αφορούσε το αν θα πρέπει να μεταφράζουμε τον όρο «culture» σε «πολιτισμό» ή «κουλτούρα». Πιστεύω ότι επί της ουσίας η διαφορά δεν είναι σημαντική. Λόγω των σημασιών και των συνδηλώσεων που συνήθως έχουν στην καθημερινή χρήση τους κανένας από τους δύο όρους δεν είναι απολύτως κατάλληλος. Η «κουλτούρα» αναφέρεται κυρίως σε «ανώτερα» πνευματικά ή καλλιτεχνικά έργα – αυτά που συγκινούν τους «κουλτουριάρηδες». Ο «πολιτισμός» αναφέρεται σε αυτά αλλά και σε άλλα, περισσότερο τεχνικά, «επιτεύγματα», και είναι χρωματισμένος από τη χρήση του σε εθνικιστικούς λόγους. Χρησιμοποιώ εδώ τον «πολιτισμό» εν μέρει για τεχνικούς λόγους – προσφέρει τη γενική πληθυντικού, «των πολιτισμών» και το επίθετο «πολιτισμικό» – αλλά επίσης γιατί έχει επικρατήσει στα ανθρωπολογικά κείμενα που γράφτηκαν ή μεταφράστηκαν στα ελληνικά και γιατί πιστεύω ότι είναι ευρύτερος. Η επιλογή αυτή ίσως ξενίζει καθώς η λέξη κουλτούρα χρησιμοποιείται συχνά στο πλαίσιο μιας λόγιας ή/και δημοσιογραφικής γλώσσας για να δηλώσει τον τρόπο της ζωής ορισμένων ανθρώπων. Ωστόσο, είναι περισσότερο συνώνυμη του αγγλικού «subculture» (υποκουλτούρα), καθώς αναφέρεται κυρίως στις ιδιαίτερες συγκεκριμένες ομάδων που υπάρχουν στο εσωτερικό ενός ευρύτερου κοινωνικού συνόλου – π.χ. «η κουλτούρα του γηπέδου» ή «των μηχανοβίων». Ακόμα η επιλογή του «πολιτισμού» είναι ίσως προβλημα-

τιχη γιατί συγκαλύπτει τις διαφορές μεταξύ της σύγχρονης ανθρωπολογικής έννοιας «culture» και αυτής που είχε ο πολιτισμός στην ελληνική λαογραφία. Αντίστροφα όμως, η επιλογή της «κουλτούρας» θα συγκαλύπτει ορισμένες επικαλύψεις και συνέχειες που υπάρχουν μεταξύ τους. Τέλος σε ορισμένα συμφοραζόμενα ο όρος «πολιτισμός» μπορεί να είναι ασαφής, καθώς είναι συνώνυμος τόσο του «culture» όσο και του «civilization». Όταν οι συγγραφείς στους οποίους αναφέρομαι χρησιμοποιούν τον δεύτερο όρο, τον παραθέτω σε αγκύλες.

2. Για μια εκτενή επισκόπηση και κριτική παρουσίαση της έννοιας του πολιτισμού και των φιλοσοφικών προεκτάσεων των διάφορων εκδοχών της στα ελληνικά βλ. Bauman 1992.

3. Λιγότερο γνωστός αλλά παρόμοιος είναι ο ορισμός που είχε δώσει το 1855 ο Γερμανός αρχαιολόγος Gustave Klemm: Ο πολιτισμός περιλαμβάνει τα «...έθιμα, τις πληροφορίες και τις δεξιότητες, την ιδιωτική και τη δημόσια ζωή σε καιρό ειρήνης και πολέμου, τη θρησκεία, την επιστήμη και την τέχνη... Δείγμα πολιτισμού είναι το κλαδί ενός δένδρου, αν σ' αυτό έχει επί τούτου δοθεί συγκεκριμένο σχήμα ...η καύση του σώματος ενός νεκρού πατέρα και η μεταβίβαση παρελθούσας εμπειρίας στη νέα γενιά» (στο Voget 1975:137).

4. Για μια κριτική του εξελικτισμού στα ελληνικά βλ. Levi-Strauss (1993). Στο βιβλίο αυτό ο Levi-Strauss χρησιμοποιεί μια άλλη μεταφορά: παρατηρεί ότι η ανθρωπότητα μοιάζει περισσότερο με παύτη που φέρνει τυχαίους συνδυασμούς στα ξάρια παρά με κάποιον που ανεβαίνει μια σκάλα.

5. Ο «εξελικτισμός» δεν ήταν μια προσέγγιση τόσο ενιαία όσο φαίνεται όταν την πλησιάζουμε από απόσταση, από την αλαζονεία της τριτογενούς σοφίας ή/και κατά κανόνα από δεύτερο χέρι. Για παράδειγμα, οι διαφορές μεταξύ της προσέγγισης του Tylog και του Lewis Henry Morgan είναι μεγάλες και δεν αφορούν μόνο τον ιδεαλισμό του ενός και τον υλισμό του άλλου. Στις ερμηνείες του Tylog σχετικά με τη μητρογραμμία, οι οποίες στηρίζονται σε στατιστικές συσχετίσεις μεταξύ συγγενειακής ορολογίας και μορφών γαμηλιακής εγκατάστασης μπορεί να αναγνωριστεί κανείς ένα πρόωμο λειτουργισμό (βλ. Auge 1982:14-24). Η μεθοδολογική αυτή καινοτομία είχε προκαλέσει επίσης το ενδιαφέρον του Franz Boas (Stocking 1982a:207).

Ο Geertz (1973:27, σημ. 5) παρατηρεί ότι οι ανθρωπολόγοι έχουν μια δυσκολία να εγκαταλείψουν ιδέες, έννοιες και θεωρητικά σχήματα ακόμα κι όταν αυτές έχουν χάσει τη φρεσκάδα και τη χρησιμότητά τους. Προηγουμένως ο Boas είχε επισημάνει ότι οι επιστήμονες δεν είναι λιγότερο δέσμοι της συνήθειας απ' ό,τι ο υπόλοιπος κόσμος (Stocking 1982a:227). Έτσι ορισμένες από τις παραδοχές των εξελικτιστών ενσωματώθηκαν, μετασημασιωμένες έστω, σε μεταγενέστερες θεωρίες. Εξελικτιστικές ιδέες λανθάνουν σε διάφορες λειτουργιστικές ή δομιστικές προσεγγίσεις, π.χ. στη διάκριση μεταξύ «ψυχρών» και «θερμών» κοινωνιών του Levi-Strauss. Τέλος το ενδιαφέρον για το μετασημασιωτισμό των κοινωνιών δεν εξέλιπε ποτέ εντελώς, και εκφράζεται κυρίως από ανθρωπολόγους επηρεασμένους από τη μαρξιστική θεωρία.

6. Για παράδειγμα, κατά τον E.E. Evans-Prichard (1987:84-86), έναν από τους σημαντικότερους Άγγλους ανθρωπολόγους, η κοινωνική ανθρωπολογία ανήκει στις ανθρωπιστικές σπουδές, έχει πολλά κοινά με την ιστοριογραφία, μελετά τις κοινωνίες ως ηθικά ή συμβολικά και όχι ως φυσικά συστήματα, ενδιαφέρεται λιγότερο για τη διαδικασία και περισσότερο για το μοντέλο, αναζητά σχήματα και όχι νόμους, ερμηνεύει περισσότερο παρά εξηγεί. Με τα παραπάνω θα συμφωνούσαν πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι, Αμερικανοί ανθρωπολόγοι, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μοιράζονται μια ενιαία αντίληψη για τον πολιτισμό (Kahn 1989:6). Επί πλέον μια τέτοια προσέγγιση χαρακτηριζεί επίσης το έργο του E.B. Tylog (Bauman 1992:203).

Το 1952 οι Αμερικανοί Alfred Kroeber και Clyde Kluchohn εξέδωσαν ένα βιβλίο (*Culture: a critical review of concepts and definitions*), όπου συγκέντρωναν και σχολίαζαν ούτε λίγο ούτε πολύ εκατόν εξήντα τέσσερις ορισμούς για τον πολιτισμό. Μεταξύ του 1920 και του 1950 δόθηκαν εκα-

τόν πενήντα επτά, από τους οποίους οι εκατό διατυπώθηκαν μεταξύ του 1940 και του 1950 (Voget 1975:383). Το 1949 στο βιβλίο του *Mirror for Man*, μέσα σε είκοσι επτά σελίδες, ο Kluchohn καταφέρει να ορίσει τον πολιτισμό κατά ένδεκα διαφορετικούς τρόπους: Ο Geertz τους παραθέτει συνοπτικά (1973a:4): 1) «ο συνολικός τρόπος ζωής ενός πληθυσμού», 2) «η κοινωνική υποθήκη το άτομο αποκτά από την ομάδα του», 3) «ένας τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι σκέπτονται, αισθάνονται, πιστεύουν», 4) «μια αφαίρεση από το επίπεδο της συμπεριφοράς», 5) «μια θεωρία που διατυπώνεται από τον ανθρωπολόγο σχετικά με το πώς μια ομάδα ανθρώπων συμπεριφέρεται στην πραγματικότητα», 6) «παρακαταθήκη συσσωρευμένης μάθησης», 7) «ένα σύνολο τυποποιημένων θέσεων πάνω σε επαναλαμβανόμενα προβλήματα», 8) «συμπεριφορές που οι άνθρωποι μαθαίνουν», 9) «ένας μηχανισμός για τη ρύθμιση της συμπεριφοράς», 11) «ένα παράγωγο της ιστορίας». Σαν να μην έφταναν όλα αυτά, σημειώνει ο Geertz, ο Kluchohn στρέφεται στις μεταφορές, και παρουσιάζει τον πολιτισμό με χάρτη, κόσκινο και καλούπι.

7. Για ένα δείγμα της προσέγγισης του Malinowski στα ελληνικά βλ. το κείμενό του για την έννοια της λειτουργίας (1982). Για μια συνολική παρουσίαση του έργου του βλ. Kuper (1994:33-83).

8. Η σχέση των κοινωνιών με το περιβάλλον τους απασχόλησε ιδιαίτερα τους Αμερικανούς ανθρωπολόγους ήδη από τις αρχές του αιώνα. Εν μέρει αυτό οφείλεται στη σχέση που υπήρχε στις Η.Π.Α. μεταξύ της πολιτισμικής/κοινωνικής ανθρωπολογίας, της αρχαιολογίας και της φυσικής ανθρωπολογίας. Η πολιτισμική οικολογία ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής στη δεκαετία του '60. Για ένα δείγμα πολιτισμικού υλισμού στα ελληνικά βλ. Harris (1989), όπου οι διατροφικές συνήθειες διαφόρων πληθυσμών εξηγούν τρόπους προσαρμογής σε βιολογικές ανάγκες και περιβαλλοντικές συνθήκες.

9. Για ένα δείγμα της προσέγγισης του Radcliffe-Brown στα ελληνικά βλ. τη μελέτη (1979) στην οποία αναλύει το φαινόμενο του τοτεμισμού προκειμένου να εικονογραφήσει την εφαρμογή της συγκριτικής μεθόδου στην κοινωνική ανθρωπολογία καθώς και το κείμενο (1982) στο οποίο αναπτύσσει τις απόψεις του για τις έννοιες της δομής και της λειτουργίας. Για μια συνολική παρουσίαση του έργου του βλ. Kuper (1994:84-132).

10. Για μια εισαγωγή στο έργο του Levi-Strauss στα ελληνικά βλ. την «Εισαγωγή» της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος στην *Άγρια Σκέψη* (1977).

11. Για μια συλλογή κειμένων του Boas βλ. Stocking 1982β.

12. Το 1903 ο Boas μελετά τις διαφορετικές σημασίες ενός διακοσμητικού μοτίβου, που εμφανίζεται στα παπούτσια των Αραπάχο, των Σιού και των Σοσόιν. Οι πρώτοι θεωρούν ότι το αστροειδές αυτό σχήμα αναπαριστά το άστρο της αγνής. Οι δεύτεροι βλέπουν σ' αυτό ακτινωτά φτερά, όταν το αντικρύζουν στα παπούτσια των γυναικών, και μια ιερή ασπίδα στηριγμένη σε πασσάλους, όταν το σχήμα εμφανίζεται σε αντρικά παπούτσια. Οι τρίτοι τέλος, πιστεύουν ότι παριστάνει τον ήλιο, αλλά και ένα είδος πουλιού. Ο Boas συμπεραίνει ότι η μορφή και η σημασία συνιστούν δυο ανεξάρτητες μεταξύ τους όψεις των πραγμάτων. Από μια σημειρική σκοπιά ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η επισήμανσή του ότι πολιτισμικά αντικείμενα ή φαινόμενα που φαίνονται όμοια μπορεί να έχουν διαφορετικές σημασίες όχι μονάχα στο πλαίσιο διαφορετικών παραδόσεων, αλλά και στο εσωτερικό της ίδιας (Voget 1975:329). Ταυτόχρονα όμως, η επισήμανσή του αυτή εικονογραφεί επίσης μια αντίφαση, που κατά τον Stocking ((1982a:214) χαρακτηρίζει το έργο του γενικότερα: από τη μια ο πολιτισμός προσλαμβάνεται ως άθροισμα διαφορετικών ετερόκλητων χαρακτηριστικών, και από την άλλη ως οργανικό σύνολο ή δομημένο πλαίσιο.

13. Τον όρο «πυκνή περιγραφή» και τη μεταφορά του κλεισίματος του ματιού ο Geertz δανείζεται από τον φιλόσοφο Gilbert Ryle.

14. Για την αυτονομία του πολιτισμού από τη βιολογία και τη φύση βλ. το υπό έκδοση βιβλίο του *Η Χρήση και η Κατάχρηση της Βιολογίας* (εκδ. Αλεξάνδρεια).

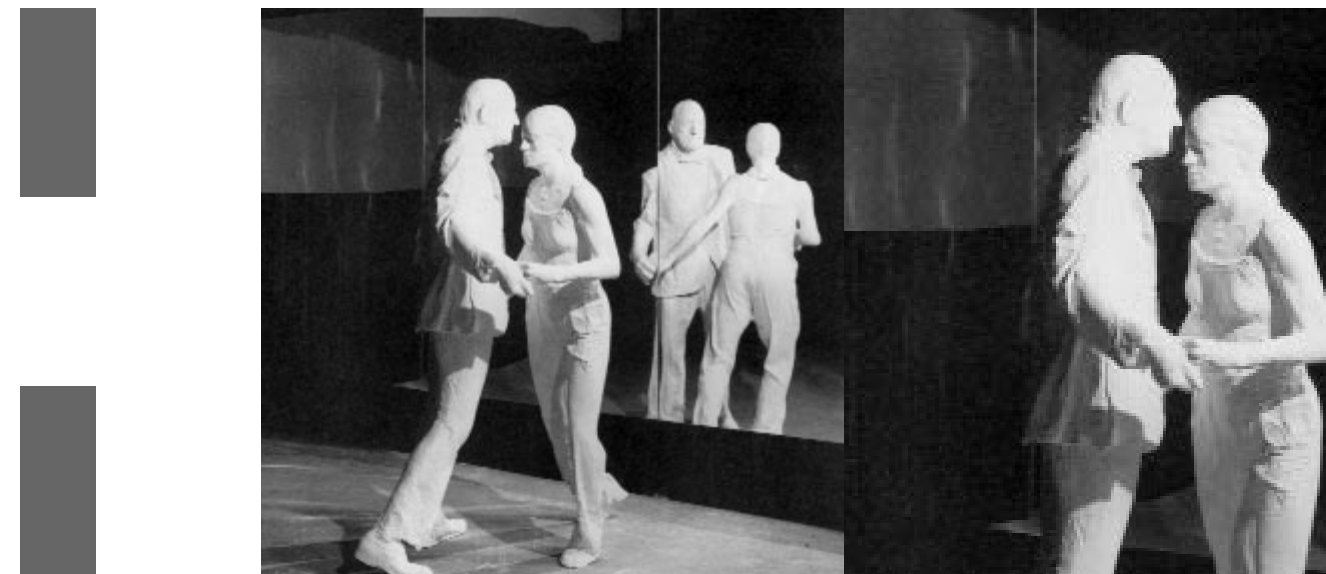
15. Ενδεικτικό του ενδιαφέροντος για το ζήτημα αυτό είναι το γεγονός

ότι το συνέδριο της Εταιρείας Κοινωνικών Ανθρωπολόγων της Κοινοπολιτείας, που έγινε στην Οξφόρδη τον Ιούλιο του 1993 με θέμα «Χρήσεις της γνώσης: οικουμενικές και τοπικές σχέσεις» οδήγησε στην έκδοση πέντε τόμων με σχετικά άρθρα.

16. Για ένα δείγμα αυτής της προσέγγισης στα ελληνικά βλ. Rosaldo 1994.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abu-Lughod, Lila 1991, «Writing against culture». Στο R. Fox, (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Σάντα Φε, Νιου Μέξικο: School of American Research Press.  
Alexander, Jeffrey C. 1990, «Analytic debates: understanding the relative autonomy of culture». Στο J. C. Alexander - S. Seidman, επιμ., *Culture and Society. Contemporary Debates*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press: 1-30.



Appadurai, Arjun 1988, «Putting hierarchy in its place». *Cultural Anthropology* 3(1):36-49 και 1991, «Global ethnoscapas: notes and queries for a transnational anthropology». Στο R. Fox, επιμ., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Σάντα Φε, Νιου Μέξικο: School of American Research Press: 191-210.

Auge, Marc 1982, *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

Bauman, Zygmunt 1992, *Ο Πολιτισμός ως Πράξη*. Αθήνα: Πατάκης και 1995, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Οξφόρδη: Blackwell.

Bourdieu, Pierre 1997, *Outline of a Theory of Practice*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

Brightman, Robert 1995, «Forget culture: replacement, transcendence, relexification» *Cultural Anthropology* 10 (4):509-546.

Clifford, James και George Marcus, επιμ. 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Μπέρκλεϋ: University of California Press.

Έβανς-Πρίτσαρντ, E.E. 1987, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Godelier, Maurice 1988, «Τρόποι παραγωγής, συγγενικές σχέσεις και δημογραφικές δομές». Στο M. Godelier, *Μαρξιστικοί Ορίζοντες στην Κοινωνική Ανθρωπολογία*, τ. 1, Αθήνα: Gutenberg: 139-177.

Geertz, Clifford 1964, «The transition to humanity». Στο S. Tax., επιμ., *Horizons of Anthropology*. Σικάγο: University of Chicago Press: 37-48.

1973a, «Thick description: toward an interpretive theory of culture». Στο Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. Νέα Υόρκη: Basis Books: 3-32.

1973β, «Religion as a cultural system». Στο Cl. Geertz, *όπ.π.*, 87-125.

1973γ, «The impact of the concept of culture on the concept of man». Στο Cl. Geertz, *όπ.π.*, 33-54.

1973δ, «The growth of culture and the evolution of mind». Στο Cl. Geertz, *όπ.π.*, 55-86.

1976, «From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding». Στο K. Basso και H.A. Selby, επιμ., *Meaning in Anthropology*. Άλμπακέρνι: University of New Mexico Press: 221-237.

Goody, Jack 1993, «Culture and its boundaries: a European view». *Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists* 1(1A): 9-32.

Hannerz, Ulf 1992, «The global ecumene as a network of networks». Στο A. Kuper, επιμ., *Conceptualizing Society*. Λονδίνο: Routledge: 34-58.

Harris, Marvin 1968, *The Rise of Anthropological Theory*. Νέα Υόρκη: Thomas Y. Crowell Co. και 1989, *Η Ιερή Αγγελάδα και ο Βδελυρός Χοίρος: Ανιγμάτα της Διατροφής και του Πολιτισμού*. Αθήνα: Τροχαλία.

Heald, Suzette με την Ariane Deluz και τον Pierre-Yves Jacopin 1994, «Introduction». Στο S. Heald και A. Deluz, επιμ., *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture*. Λονδίνο: Routledge: 1-28.

Kahn, Joel S. 1989, «Culture: demise or resurrection?». *Critique of Anthropology* 9(2): 5-25.

Keesing, Roger M. 1981, *Cultural Anthropology*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston.

Kuper, Adam 1994, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι: Η Σύγχρονη Βρετανική Σχολή*. Αθήνα: Καστανιώτης.

Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη 1977, «Ο Claude Levi-Strauss και το έργο του». Στο Cl. Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης: 9-88.

Leacock, Eleanor και Mona Etienne, επιμ. 1980, *Women and Colonization*. Νέα Υόρκη: Praeger.

Levi-Strauss, Claude 1977, *Άγρια Σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης και 1993, *Φυλές και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση.

MacCormack, Carol 1980, «Nature, culture and gender: a critique». Στο C. MacCormack και M. Strathern, επιμ., *Nature, Culture and Gender*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press: 25-43.

Malinowski, Bronislaw 1976, *Σεξουαλικότητα και Καταπίεση στην Πρωτόγονη Κοινωνία*. Αθήνα: Καστανιώτης και 1982, «Η θεωρία του λειτουργισμού». *Εποπτεία* 65:111-143.

Mintz, Sidney W. 1985, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Νέα Υόρκη: Viking Press.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα 1994, «Εισαγωγή: από την ανθρωπολογία των

- γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων». Στο Α. Μπακαλάκη, επιμ., *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ortner, Sherry B. 1984, «Theory in anthropology since the sixties». *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-165. 1994, «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;» Στο Α. Μπακαλάκη, επιμ., *ό.π.*, 78-108. 1995, «Resistance and the problem of ethnographic refusal». *Comparative Studies in Society and History*: 173-192.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος 1992, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης, επιμ., *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Καστανιώτης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου: 11-98.
- Παραδέλλης, Θεόδωρος 1976, «Προλεγόμενα». Στο Β. Malinowski, *Σεξουαλικότητα και Καταπίεση στην Πρωτόγονη Κοινωνία*. Αθήνα: Καστανιώτης: 11-36.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1979, «Η μέθοδος στην κοινωνική ανθρωπολογία». *Εποπτεία* 35:209-236. 1982, «Η έννοια της λειτουργίας στην κοινωνική επιστήμη». *Εποπτεία* 65:241-259.
- Rosaldo, Michelle 1994, «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας: σκέψεις για το φεμινισμό και τη διαπολιτισμική κατανόηση». Στο Α. Μπακαλάκη, επιμ., *ό.π.*, 185-234.
- Sahlins, Marshall 1976, *Culture and Practical Reason*. Σικάγο: University of Chicago Press. 1981, *Historical Metaphors and Mythological Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press και 1985, *Islands of History*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall και Elman Service, επιμ. 1960, *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, Edward W. 1989, «Representing the colonized: anthropology's interlocutors». *Critical Inquiry* 15:205-225.
- Schneider, David M. 1976, «Notes toward a theory of culture». Στο Κ. Basso και Η.Α. Selby, επιμ., *Meaning in Anthropology*. Αλμπάκερ: University of New Mexico Press: 197-220 και 1994, «Responses to Anna Grimshaw and Keith Hart's 'Anthropology and the crisis of the intellectuals'». *Critique of Anthropology* 14(4): 419-424.
- Spiro, Melford E. 1990, «On the strange and the familiar in recent anthropological thought». Στο J. Stigler, R. Shweder και G. Herdt, επιμ., *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press: 47-61.
- Stocking, George W. Jr. 1982α, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Σικάγο: University of Chicago Press και 1982β, *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn 1988, «Commentary: concrete topographies». *Cultural Anthropology* 3(1): 88-96 και 1994, «Ούτε φύση, ούτε πολιτισμός: η περίπτωση Hagen». Στο Α. Μπακαλάκη, επιμ., *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια: 109-184 και 1995, «The nice thing about culture is that everyone has it». Στο M. Strathern, επιμ., *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. Λονδίνο: Routledge: 153-175.
- Tyler, Stephen 1986, «Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document». *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Voget, Fred W. 1975, *A History of Ethnology*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston.
- Wolf, Eric 1982, *Europe and the People without History*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.