

ΜΟΝΤΕΡΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Ι. *Εθνογραφική μοντερνικότητα: συνάντηση και αναγνώριση*

Στις αρχές τις δεκαετίας του 1970, ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Edward Carpenter έγραψε ένα βιβλίο για τους Εσκιμώους του Αρκτικού Καναδά. Το βιβλίο έχει τίτλο *Οι Αλήθειες των Εσκιμώων* (Eskimo Realities) και αφορά στον τρόπο με τον οποίο οι Εσκιμώοι βιώνουν και εκφράζουν τη σχέση τους με τον κόσμο. Ακολουθώντας την κλασική ανθρωπολογική μέθοδο της επιτόπιας έρευνας, ο συγγραφέας άντλησε έμπνευση και υλικό για το βιβλίο του ζώντας για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα μαζί με τους Εσκιμώους, στον Καναδά. Στο διάστημα αυτό, ο Carpenter δεν προσπάθησε να καταλάβει απλώς, αλλά να μάθει πώς ζουν οι Εσκιμώοι, όπως μαθαίνει ένα παιδί να ζει μέσα στον κόσμο: πώς σκέφτονται και πώς ενεργούν, τι φτιάχνουν και τι ονειρεύονται, συμπράττοντας αλλά και συζητώντας μαζί τους για τα πάντα. Την προσωπική και πρωτογενή αυτή γνώση μεταφέρει ο Carpenter στις *Αλήθειες των Εσκιμώων*, υποστηρίζοντας ότι ο τρόπος ζωής των ανθρώπων αυτών βρίσκεται στην αντίποδα του μοντέρνου δυτικού πολιτισμού. Σε μια ενότητα του βιβλίου,

ο συγγραφέας περιγράφει λεπτομερώς και με γλαφυρό τρόπο την πράξη της τεχνουργικής δημιουργίας στους Εσκιμώους, αντιπαραβάλλοντας την ορισμένη αυτή προσωπική εμπειρία με κάποιες δικές του, στερεότυπες απόψεις που αφορούν τη σχέση του μοντέρνου δυτικού κόσμου με την τέχνη. Ας τον παρακολουθήσουμε:

Καμιά λέξη που να σημαίνει «τέχνη» ή «καλλιτέχνης» δεν απαντάται στη γλώσσα των Εσκιμώων: γι' αυτούς υπάρχουν μόνον άνθρωποι. Ούτε, πάλι, χωρίζουν τα αντικείμενα σε χρηστικά και διακοσμητικά. Αλλά λένε: «ο άνθρωπος πρέπει να κάνει το καθετί σωστά». (Όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Carpenter, οι λέξεις «τέχνη» και «καλλιτέχνης» χρησιμοποιούνται στην παρούσα περιγραφή με την αυστηρή δυτική τους σημασία και υποδηλώνουν, αντίστοιχα, κάθε αντικείμενο που ένας δυτικός κριτικός της τέχνης θα ονόμαζε έργο τέχνης, και το δημιουργό του, στη συγκεκριμένη περίπτωση κάθε Εσκιμώο, καλλιτέχνη.)

Το σκάλισμα, γράφει ο Carpenter, όπως και το τραγούδι, δεν έχει αντικειμενική υπόσταση. Σα νιώσεις ένα τραγούδι μέσα σου, το τραγουδάς. Σα νιώσεις μια μορφή να ξεπηδάει από το ελεφαντόδοντο, την ελευθερώνεις.

Καθώς ο γλύπτης βαστάει το αδούλευτο ελεφαντόδοντο στο χέρι του, γυρνώντας το μια από δω μια από κει, ψιθυρίζει: «Ποιος είσαι; Ποιός κρύβεται εκεί μέσα;» Και τότε: «Αα, φώκια!» Ωστόσο ποτέ σχεδόν δεν ξεκινάει να σκαλίζει αμέσως, ας πούμε έναν θαλάσσιο ελέφαντα, αλλά παίρνει το ελεφαντόδοντο, το κοιτάει ερευνητικά για να βρει τη μορφή που κρύβεται μέσα

του και, αν αυτή δεν φανερωθεί αμέσως, συνεχίζει να σκαλίζει άσκοπα, έτσι, χωρίς σχέδιο, μέχρις ότου την δει, μουρμουρίζοντας ή τραγουδώντας καθώς δουλεύει. Κάποτε την αποκαλύπτει: η φώκια, η κρυμμένη φώκια, ξεπροβάλλει. Ήταν πάντα εκεί. Δεν την έφτιαξε, την ελευθέρωσε: την βοήθησε να βγει προς τα έξω.

Είδα έναν λευκό, λέει ο Carpenter, που γύρευε αναμνηστικά αντικείμενα, να παραγγέλνει να του σκαλίσουν μια φώκια και να παίρνει τελικά αντί γι' αυτή μια σκαλιστή μόρσα. Και κάποιον άλλο, που ζήτηγε μια πλήρη σειρά από πιόνια του σκακιού και, παρά τις σαφείς οδηγίες που έδωσε και που έγιναν αντιληπτές, να παραλαμβάνει, αντί γι' αυτό που παράγγειλε, μια σειρά από εντελώς διαφορετικά μεταξύ τους πιόνια. «Άχμι» – που σημαίνει δεν μπορείς να ξέρεις από πριν τι βρίσκεται μες στο ελεφαντόδοντο.

Ο Εσκιμώος γλύπτης βάσταγε μέσα στην παλάμη του ένα δόντι νεογέννητης μόρσας. Το γύρισε ελαφρά και, να, ήταν ολοφάνερο: Λίγο ακόμη και η χιονοπέρδικα (ptarmigan) θα ξεπετιόταν στην επιφάνεια. Κόβοντας λίγο εδώ, βαθουλώνοντας πιο πέρα, μίλαγε μαλακά, δίχως έπαρση· δεν ήταν απαθής, όμως η βούλησή του ήταν μαζεμένη, γεμάτη ευλάβεια: ευλάβεια για την ορισμένη μορφή.

Στη γλώσσα των Εσκιμώων δεν υπάρχουν λέξεις που να αντιστοιχούν ακριβώς στις δικές μας «δημιουργώ» ή «φτιάχνω», οι οποίες προϋποθέτουν επιβολή του ενεργητικού υποκειμένου. Ο πιο κοντινός όρος που μεταχειρίζονται οι Εσκιμώοι σημαίνει «επηρεάζω» (to work on) και εκφράζει μια μορφή βούλησης που έχει περιορισμένη ισχύ. Ο γλύπτης δεν προσπαθεί ποτέ να εξαναγκάσει το ελεφαντόδοντο να πάρει αταίριαστες

προς τη φύση του μορφές, αλλά ανταποκρίνεται στο υλικό, το οποίο με τη σειρά του αντιστέκεται, προσπαθώντας να μην χάσει την ταυτότητά του. Έτσι, όσο το ελεφαντόδοντο αντιδρά, το σκάλισμα μεταβάλλεται συνεχώς.

Σε κάποιες περιπτώσεις, οι μεγάλοι δυτικοί καλλιτέχνες έκαναν ανάλογες σκέψεις και πολλές φορές εκφράστηκαν με αντίστοιχο τρόπο. Αλλά με μια διαφορά: αποτελούσαν εξαίρεση στην ίδια τους την κουλτούρα, έχοντας καταλήξει από μόνοι τους στην ορισμένη αυτή στάση, μετά από μακρά πείρα και στοχασμό. Δεν συμβαίνει το ίδιο με τους Εσκιμώους, οι οποίοι μαθαίνουν να συμπεριφέρονται με αυτόν τον τρόπο, ακριβώς όπως μαθαίνουν να μιλάνε τη μητρική τους γλώσσα. Καθημερινώς, η στάση των Εσκιμώων έχει κοινωνικό περιεχόμενο και εκφράζεται μέσα σε κοινωνικό πλαίσιο. Και η στάση αυτή δεν αφορά μόνον τη συμπεριφορά τους προς το ελεφαντόδοντο, αλλά προς όλα τα πράγματα και ιδιαίτερα προς τους ανθρώπους: ο γονιός προς το παιδί, ο σύζυγος προς τη σύζυγο.

Εμείς σκεφτόμαστε την τέχνη ως ιδιοκτησία, και ιδιοκτησία σημαίνει εξουσία: να την κάνουμε ό,τι μας αρέσει. Η τέχνη γι' αυτούς είναι μια εφήμερη πράξη, μια σχέση. Κι αυτό που τους ενδιαφέρει περισσότερο είναι η ίδια η δημιουργική δραστηριότητα και λιγότερο το προϊόν της.

Οι σκέψεις του Carpenter για την πραγματικότητα και τη φαντασία, ορισμένως για την τεχνουργική έκφραση της συμβολικής σχέσης του Εσκιμώου τεχνίτη με τον κόσμο και τον εαυτό του, δεν είναι πρωτότυπες. Υπάρχει ωστόσο μια σύνθετη, εποπτική και στοχαστική, διά-

σταση στον περιγραφικό λόγο του συγγραφέα, η οποία, δίχως να είναι προφητική ή διαγνωστική, μεταφέρει ένα μήνυμα ευρύτερης σημασίας για τον δυτικό αναγνώστη προς τον οποίο απευθύνεται το βιβλίο: αναπαριστά μια συνθήκη ζωής και έναν τρόπο έκφρασης αυτής της συνθήκης. Πρόκειται για μια κατάσταση από την οποία πολύ δύσκολα μπορεί να ξεφύγει κανείς ή ακόμη και να διανοηθεί να αποσυνδεθεί. Ας ονομάσουμε τη συνθήκη αυτή, ακολουθώντας τον σύγχρονο θεωρητικό της ανθρωπολογίας James Clifford «εθνογραφική μοντερνικότητα» (ethnographic modernity). Εθνογραφική, γιατί ο σύγχρονος άνθρωπος, όπως ο Carpenter, βλέπει τον εαυτό του να βρίσκεται ανάμεσα σε διαφορετικούς κόσμους, σε διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις. Και μοντερνικότητα, γιατί οι πολιτισμικές και ιστορικές αυτές αντιθέσεις τείνουν να εκλείψουν, καθώς ο σύγχρονος άνθρωπος βιώνει και αναπαράγει μια όλο και περισσότερο κοινή και ομοιόμορφη συνθήκη ζωής, που συνδέεται άμεσα με την καθολική επικράτηση της δυτικής καπιταλιστικής κουλτούρας. Ο Carpenter πιστεύει ότι η συνάντηση με τους Εσκιμώους –γενικότερα, με τον πολιτισμικό Άλλο– αναγκάζει τον σύγχρονο δυτικό άνθρωπο να αναγνωρίσει ότι υπάρχουν και άλλες, εκτός από τη δική του, συνθήκες ζωής και να συνειδητοποιήσει τα όρια της μοντέρνας κατάστασης μέσα στην οποία ζει και εκφράζεται. Ο συγγραφέας θεωρεί επίσης ότι η συνάντηση αυτή ενισχύει κάθε άνθρωπο στην προσπάθειά του να ξεπεράσει τις συνειδησιακές συγκρούσεις και τα αδιέξοδα που απορρέουν από την μη δημιουργική σχέση του με τον σύγχρονο κόσμο. Με άλλα λόγια, οι *Αλήθειες των Εσκιμώων* αποτελούν για το συγγραφέα

συγκεκριμένες αλήθειες ζωής, υπαρξιακές σταθερές διαπολιτισμικού και διαχρονικού χαρακτήρα. Η περίπτωση του Εσκιμώου γλύπτη δεν είναι μια αυθαίρετη θεωρητική κατασκευή, μια πραγματοποιημένη παρουσία για την οποία ευθύνεται αποκλειστικώς ο συγγραφέας: ο γλύπτης δεν υπάρχει μόνο στην επικράτεια του κειμένου, αλλά ζει εκεί-έξω, στον κόσμο, δεν αποτελεί απλό διανόημα και αντιστέκεται με τη δική του λογική στην εμπορευματοποίηση και την ομογενοποίηση της ιστορικής του ιδιαιτερότητας. Και ακόμη, η ιστορία του γλύπτη είναι η ιστορία του ίδιου του συγγραφέα, αλλά και του καθενός από εμάς που ζει μέσα στη μοντέρνα συνθήκη και που προσπαθεί διπλά: να συμφιλιωθεί με τις επιταγές της και να επαναδιαπραγματευτεί το συμβατικό της νόημα.

Οι *Αλήθειες των Εσκιμώων* είναι ένα παραδειγματικό κείμενο. Απεικονίζει ένα θεωρητικό κίνημα που εκδηλώθηκε τόσο στο χώρο της ανθρωπολογίας όσο και γενικότερα στο χώρο των επιστημών του ανθρώπου, ένα κίνημα με αντικείμενο την πολιτισμική κριτική. Ωστόσο, το συγκεκριμένο σύγγραμμα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί και υποδειγματικό, διότι έχει σαφή αξιολογικό προσανατολισμό: οι Εσκιμώοι παρουσιάζονται ως τεχνουργικά και πολιτισμικά ανώτεροι από τον μοντέρνο δυτικό άνθρωπο. Η γενική αντιδιαστολή του «πρωτογονικού» με τον «πολιτισμένο» τρόπο ζωής και η σύστοιχη με αυτήν διάκριση μεταξύ αυθεντικής και αλλοτριωμένης διαβίωσης, όπως την αποδίδει ο Carpenter, δεν αποτελούν τυχαίες ή ιδιόρρυθμες σχηματοποιήσεις. Οι συγκεκριμένοι προβληματισμοί βρίσκονται στο επίκεντρο των συζητήσεων για την εθνογραφική μοντερνικότητα από την εποχή του Montaigne

και του Rousseau. Πρόκειται, ωστόσο, για μια θεωρητική παράδοση που στηρίζεται σε μιαν ανομολόγητη παραδοχή: η εμφατική αναφορά στον Άλλο, στη διαφορά, δεν υπαγορεύεται από κάποια ανάγκη για κατανόηση της ετερότητας με στόχο την αρμονικότερη και, τελικώς, την ισότιμη από κάθε άποψη συμβίωση μαζί του. Αντίθετα, η ενασχόληση με τον Άλλο διαπνέεται από την αυτοκριτική διάθεση του μοντέρνου διανοητή να συλλάβει, να εκφράσει και να κρίνει τον εαυτό του διαμέσου του Άλλου, να αντιμετωπίσει την ίδια πολιτισμική κατάσταση σε συνάρτηση με την πολιτισμική του ετερότητα. Στο θεωρητικό αυτό σχήμα, ο πολιτισμικός Άλλος αποκτά ιστορική οντότητα μονάχα από τη στιγμή κατά την οποία αναδύεται ως ιστοριογραφικός ή μυθοπλαστικός χαρακτήρας στα κείμενα του εθνογραφικού ρεαλισμού που παράγει ο αναστοχαστικός δυτικός νους.

Οι απόψεις αυτές εκφράστηκαν με συστηματικό τρόπο στα τέλη του 19ου αιώνα σε μια νέα επιστήμη, γέννημα-θρέμμα του Διαφωτισμού, την ανθρωπολογία. Οι θεωρητικές και μεθοδολογικές τάσεις που αναπτύχθηκαν στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας ήταν ανάλογες με τις αντίστοιχες τάσεις που εκδηλώθηκαν στις κοινωνικές επιστήμες και γενικότερα σε όλες τις επιστήμες του ανθρώπου. Συγκεκριμένα, η διαμάχη μεταξύ ορθολογισμού και σχετικισμού, μεταξύ θετικής και διαλεκτικής προσέγγισης των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων ή, ειδικότερα, η διαμάχη μεταξύ δομιστικής και ερμηνευτικής θεωρίας, άφησαν έντονα ίχνη και στην ανθρωπολογία.

Η ανθρωπολογία, ως επιστήμη του ανθρώπου και του πολιτισμού, αποτελεί μοντέρνα σύλληψη και έκ-

φραση. Κατά συνέπεια, η παρουσίαση, με τούτον ή με τον άλλον τρόπο, των εννοιολογικών και μεθοδολογικών μετασχηματισμών μέσα από τους οποίους προέκυψε η σύγχρονη ανθρωπολογική πρακτική θα πρέπει να στηριχθεί σε μια κριτική περιγραφή των κυριότερων φάσεων που χαρακτηρίζουν την (ασυνεχή μάλλον, παρά συνεχή) ιστορική πορεία της ανθρωπολογίας. Τι εννοώ: Ο ανθρωπολογικός λόγος, όπως συμβαίνει με κάθε μορφή λόγου, συνδέει συμβολικά την ιστορική/πολιτισμική συνθήκη από την οποία προέρχεται, με ποικίλες, ετερομορφικές εθνογραφικές αναπαραστάσεις της συνθήκης αυτής. Για να ικανοποιεί επομένως το ορισμένο κριτήριο της κριτικής περιγραφής, η ανθρωπολογική διερεύνηση της εθνογραφικής μοντερνικότητας θα πρέπει να γίνει σε δύο επίπεδα αναφοράς: του μοντέρνου λόγου και της μοντέρνας κριτικής του.¹

Η συνάντηση του δυτικού στοχαστή με την εθνογραφική μοντερνικότητα και η αναγνώριση εκ μέρους του της πολιτισμικής διαφοράς ως βασικής συνιστώσας στη μελέτη της ίδιας πολιτισμικής κατάστασης – η συνάντηση και η αναγνώριση αυτή, είναι τα θεωρητικά ορόσημα που σηματοδοτούν την ιστορική πορεία των μετασχηματισμών του ανθρωπολογικού μοντερνισμού.

II. Όψεις του ανθρωπολογικού μοντερνισμού: Από την επιστήμη του ανθρώπου στην πολιτισμική οπτική

Η ανθρωπολογία, ο λόγος για τον άνθρωπο, είναι η επιστήμη που ασχολείται με τη γενική μελέτη του αν-

θρώπου. Η ιστορία της χρήσης του όρου είναι σύστοιχη με την ιστορία της εδραίωσης μιας νέας τάξης πραγμάτων στην Ευρώπη. Πρόκειται για τη μοντέρνα συνθήκη ζωής, που άρχισε να μορφοποιείται κατά τον «μακρό» 16ο αιώνα (μέσα 15ου – μέσα 17ου), όταν τα κέντρα της παραγωγής και της διαχείρισης πολιτικο-οικονομικής ισχύος στον ευρωπαϊκό χώρο μετατοπίστηκαν, σύμφωνα με τον γάλλο ιστορικό Fernand Braudel, από τη Μεσόγειο στις χώρες του Βορείου Ατλαντικού. Από τον 16ο αιώνα μέχρι και τα τέλη σχεδόν του 19ου αιώνα, ο όρος «ανθρωπολογία» συνδέθηκε αποκλειστικώς με τη μελέτη του ανθρώπου από βιολογικής και ψυχολογικής πλευράς. Ο όρος απέκτησε ευρύτερο περιεχόμενο μόλις κατά το τελευταίο τρίτο του 19ου αιώνα, όταν στο μέχρι τότε ισχύον γνωστικό αντικείμενο της ανθρωπολογίας προστέθηκε και η μελέτη της κοινωνικής και της πολιτισμικής διάστασης της ανθρώπινης ύπαρξης.

Η νέα, γενική, ανθρωπολογία θεμελιώθηκε πάνω στη μοντέρνα ιδέα της εξέλιξης ως προόδου. Η ιεραρχική διαβάθμιση της ανάπτυξης του ανθρώπου κατά εξελικτικά στάδια, σε βιολογικό, ψυχολογικό και σε κοινωνικο-πολιτισμικό επίπεδο, αποτελεί χαρακτηριστικό θεωρητικό γνώρισμα των στοχαστών του Διαφωτισμού. Στην ανθρωπολογία, η πληρέστερη πρώτη διατύπωση της εξελικτικής πορείας του ανθρώπου ως κοινωνικού και πολιτισμικού όντος δόθηκε από τον αμερικανό ανθρωπολόγο Lewis Henry Morgan το 1871. Ο τίτλος του βιβλίου με το οποίο καθιερώθηκε ο Morgan συνοψίζει καλά τον θεωρητικό προσανατολισμό της εξελικτικής ανθρωπολογίας: *Η Αρχαία Κοινωνία, ή έρευνες γύρω από την πορεία της ανθρώπινης προό-*

δου από την Αγριότητα, διαμέσου της Βαρβαρότητας, προς τον Πολιτισμό.

Αλλά το κυριότερο ίσως γνώρισμα της εξελικτικής ανθρωπολογίας, που φανερώνει τη συνάφεια της με τη μοντέρνα δυτική φιλοσοφία και ειδικότερα με το κίνημα του Διαφωτισμού, είναι ο γνωσιολογικός της ορθολογισμός. Η νοησιαρχική μεθοδολογία του ανθρωπολογικού εξελικτισμού στοχεύει στη συγκρότηση μιας γνώσης για την πολιτισμική εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας που να ικανοποιεί τα ορθολογιστικά αιτήματα της καθολικότητας και της αναγκαιότητας. Ο εξελικτιστικός ορθολογισμός εκφράζεται στην ανθρωπολογία καταρχήν με τη συγκρότηση ενός κανονιστικού αναλυτικού περιγράμματος, στη λογική του οποίου προσαρμόζεται η διερεύνηση των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων. Και ακόμη: τα φαινόμενα αυτά δεν εξετάζονται ως εμπειρικές, κοσμολογικές παραστάσεις κάποιων συγκεκριμένων ανθρώπων, αλλά αντιμετωπίζονται με γενικό και καθολικό τρόπο, ως διανοητικά επιτεύγματα μιας περισσότερο ή λιγότερο έλλογης ανθρωπότητας. Παρατηρητής και αποτιμητής των πάντων είναι, βεβαίως, ο επιστήμονας-ερευνητής, ο ορθός λόγος του οποίου διαμορφώνει και οριοθετεί τη λογικότητα της ορισμένης νοησιαρχικής προσέγγισης που ακολουθείται. Επομένως, οι κοινωνίες και οι πολιτισμοί που περιέχονται στο εξελικτιστικό σχήμα του Morgan, δεν έχουν άλλη επιλογή από το να υποταχτούν, εκ των πραγμάτων, στη δική του ορθολογιστική αναπαράσταση και διαχείριση του κόσμου.

Μια κεντρική αναλυτική κατηγορία της εξελικτικής ανθρωπολογίας, «οι πρωτόγονοι», αποτέλεσε το κύριο ερευνητικό αντικείμενο της νεοσύστατης επιστή-

μης μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και για πολλούς ανθρωπολόγους εξακολουθεί να παραμένει μέχρι σήμερα. Σπεύδω να επισημάνω ότι η ανθρωπολογική έννοια του «πρωτόγονου» είναι καταρχήν μια μοντέρνα θεωρητική κατασκευή και επομένως η χρησιμοποίηση του όρου στην περιγραφή διαφορετικών (από τα μοντέρνα και δυτικά) πολιτισμικών φαινομένων απαιτεί μια ανυστηρή επιστημολογική και κοινωνικο-ιστορική οριοθέτηση.

Δεν πρέπει να λησμονούμε, επίσης, ότι ο γνωσιολογικός ορθολογισμός της εξελικτικής ανθρωπολογίας ήταν από ιστορική και, σε πολλές περιπτώσεις, και ιδεολογική άποψη, ένα φαινόμενο σύστοιχο με τον αποικιοκρατικό ιμπεριαλισμό του μοντέρνου δυτικού κόσμου. Ο «ευγενής άγριος» των στοχαστών του Διαφωτισμού, ο φερόμενος ως πρόγονος του μοντέρνου δυτικού ανθρώπου, ήταν, αν τον δούμε από μια άλλη οπτική γωνία, ο δούλος που δούλευε στις φυτείες του δυτικού κεφαλαιοκράτη ή ο ιθαγενής που βρισκόταν κάτω από την απόλυτη εξουσία του δυτικού αποικιοκράτη. Στην πρώτη περίπτωση, τη στοχαστική, ο «πρωτόγονος» είναι μια συμβολική αναπαράσταση, μια ιδέα, ενώ στη δεύτερη, την ιστορική, είναι μια πραγματική οντότητα. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια από τις βασικότερες αντιφάσεις της μοντέρνας εποχής, μια αντίφαση που απετέλεσε κομβικό σημείο αναφοράς για την πρόταξη ορισμένων –μαρξιστικών κυρίως– εκφράσεων ενός ριζοσπαστικού μοντερνισμού, ενός κριτικού δηλαδή τρόπου αντιμετώπισης της μοντέρνας συνθήκης. Εννοώ τη διάσταση ανάμεσα στη θεωρία και στη πράξη, ανάμεσα στο δέον και το είναι, η οποία βρίσκεται στην καρδιά της αμφισημίας του μοντέρνου λό-

γου. Ας μην ξεχνάμε ότι το ουμανιστικό πρόταγμα του διαφωτιστικού ορθολογισμού για ελευθερία, ισότητα και αδελφосύννη στην ανθρωπότητα βρίσκεται σε ριζική αντίθεση με τον ιστορικό εξορθολογισμό του μοντέρνου δυτικού επεκτατισμού. Και ακόμη: εάν το ορθολογιστικό ιδεώδες της καθολικότητας και της αναγκαιότητας της γνώσης παραμένει, στην καλύτερη περίπτωση, ένα θετικό ουτοπικό όραμα, στη χειρότερη, όταν ο συμβολισμός αναχθεί εξ ολοκλήρου σε ρεαλισμό, μετασχηματίζεται σε ολοκληρωτική ιδεολογία, με τραγικές όπως γνωρίζουμε συνέπειες για την ανθρωπότητα.

Η μεθοδολογία της εξελικτικής ανθρωπολογίας στηρίζεται στις αρχές του μοντέρνου δυτικού ορθολογισμού. Ο εξελικτιστής δεν συγκεντρώνει ο ίδιος τα πολιτισμικά στοιχεία που αναλύει: άλλοι είναι οι συλλέκτες, άλλοι οι πληροφορητές και άλλοι εκείνοι για τους οποίους γράφει ο «ανθρωπολόγος της πολυθρόνας», όπως αποκαλέστηκε ειρωνικά από τους επικριτές του, τους σχετικιστές ανθρωπολόγους, ο εξελικτιστής ερευνητής. Η εξελικτιστική μεθοδολογία έχει ορθολογιστική διάρθρωση, που σημαίνει ότι η γνώση που παράγει και διαχειρίζεται δεν είναι εμπειριοκρατική, αλλά νοησιαρχική. Πράγματι, τα εμπειρικά δεδομένα της έρευνας δεν αποτελούν για τους εξελικτιστές γνωσιολογικά επαρκή τεκμήρια, αλλά ένα υλικό με πολλές ανακρίβειες, το οποίο αξιοποιούν οι ίδιοι εφαρμόζοντας αναλυτικά κριτήρια που είναι αυστηρώς ορθολογικά, για να διασφαλίσουν την εγκυρότητα της παραγόμενης γνώσης. Παρατηρεί λοιπόν κανείς ότι η μεθοδολογική συγκρότηση της εξελικτικής ανθρωπολογίας αντανάκλα την καθολική εξουσία που φαίνεται να έχει η λο-

γική του ερευνητή πάνω στις αλλότριες λογικές των φορέων, προσώπων και ομάδων, που συνδέονται ρητά ή υπόρρητα με τα εξεταζόμενα φαινόμενα. Ας μην το ξεχνάμε: η έννοια του «πρωτόγονου» έχει νόημα, ως θεωρητική κατασκευή, μονάχα για τον δυτικό ερευνητή. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι το αξιολογικό, θεωρητικό σχήμα του εξελικτισμού, με τις διαβαθμίσεις της αγριότητας, της βαρβαρότητας και του πολιτισμού, εάν έχει κάποια κριτική αξία, αυτή πρέπει να αναζητηθεί στο αναστοχαστικό επίπεδο της ίδιας αναπαραστατικής κατασκευής, με κύριο δηλαδή άξονα αναφοράς το μοντέρνο δυτικό ορθολογισμό.²

Στον αντίποδα του εθνοκεντρικού εξελικτισμού στην ανθρωπολογία βρίσκεται ο πολιτισμικός σχετικισμός. Σύμφωνα με την αρχή αυτή, δεν υπάρχουν απόλυτες, αλλά μόνον σχετικές πολιτισμικές αξίες. Οι δύο κυριότερες εκφράσεις του πολιτισμικού σχετικισμού στην αγγλόφωνη ανθρωπολογία εκδηλώθηκαν με το γύρισμα του αιώνα και διατήρησαν την ισχύ τους μέχρι και τη δεκαετία του 1950. Πρόκειται για την αμερικάνικη σχολή του ιστορικού μερικευτισμού (historical particularism) του Franz Boas και των μαθητών του, και για τη βρετανική σχολή του λειτουργισμού του Bronislaw Malinowski και του Evans-Pritchard. Παρά τις σημαντικές θεωρητικές και αναλυτικές διαφορές που παρουσιάζουν³, οι σχολές αυτές συγκλίνουν ως προς την ερευνητική μεθοδολογία που εφαρμόζουν: την εθνογραφική προσέγγιση συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων, μια προσέγγιση που στηρίζεται σε μακρόχρονη και επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση και μαθητεία.

Η εθνογραφική μέθοδος αποτέλεσε έναν συμβολικό άξονα γύρω από τον οποίο συσπειρώθηκαν οι σχετι-

κιστές ανθρωπολόγοι για να απορρίψουν την αυθαίρετη και υποθετική θεώρηση του πολιτισμού από τους εξελικτιστές ως μιας ενιαίας, με γενική και καθολική ισχύ, ορθολογιστικής σύλληψης.⁴ Αλλά, παρά την κριτική που άσκησε στον εξελικτιστικό ορθολογισμό, ο εθνογραφικός σχετικισμός δεν συνέβαλε ουσιαστικά στη συγκριτική μελέτη της κοινωνίας και του πολιτισμού, παραμένοντας στο στενό γνωσιολογικό επίπεδο των εθνοτοπικών ιδιοτεροτήτων και των ιστορικών τους μετασχηματισμών.⁵ Είναι θεμιτό επομένως να υποθέσει κανείς ότι η διαμάχη μεταξύ ορθολογισμού και σχετικισμού στην ανθρωπολογία δεν ήταν παρά μια περίπτωση θεωρητικής και μεθοδολογικής πόλωσης, η οποία αναπτύχθηκε με επίκεντρο τις δυο συνιστώσες αρχές του ίδιου του ανθρωπολογικού αιτήματος: τη συγκριτική μελέτη στο επίπεδο της ετερότητας και τον κριτικό αναστοχασμό στο επίπεδο της ταυτότητας.

Ένα ανθρωπολογικό παράδειγμα στο οποίο φαίνεται καθαρά η αντιπαράθεση μεταξύ ορθολογισμού και σχετικισμού είναι ο εννοιολογικός μετασχηματισμός του όρου «πολιτισμός» και των παραγώγων του. Με δεδομένο ότι ο όρος αυτός επιδέχεται σήμερα διάφορες ερμηνείες που μεταφέρουν και την πολύπλευρη ιστορική του σημασία, μπορεί κανείς να ξεκινήσει την περιγραφή των νοηματικών αποχρώσεων της έννοιας του «πολιτισμού» από την εποχή της καθιέρωσης μιας από τις βασικές σημερινές της σημασίες.

Η ορισμένη αυτή σημασία του «πολιτισμού» είναι συνυφασμένη με το πνεύμα του Διαφωτισμού: υποδηλώνει μια ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου από τη σκοπιά του ορθού λόγου και συμβολίζει την εκκο-

σμίκευση και την πρόοδο της ανθρωπότητας ως σύνολου. Ο πολιτισμός, ως καθολικό και αναγκαίο αίτημα του Διαφωτισμού, αποτελεί μια ορθολογιστική επινόηση με αυτοεπικυρωτικό για το χώρο που τον παρήγαγε ιδεολογικό χαρακτήρα: είναι η αποθέωση των ιδεωδών της δυτικής μοντερνικότητας, ένα συνολικό επίτευγμα του ανθρωπίνου πνεύματος, με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα την εξύψωση της ηθικής και της αισθητικής συνείδησης από την μια πλευρά, και την οικονομοτεχνική και επιστημονική πρόοδο από την άλλη. Με γενική και καθολική ισχύ για ολόκληρη την ανθρωπότητα, η ορισμένη έννοια του πολιτισμού συνδέθηκε, από τους μοντέρνους δυτικούς ορθολογιστές, με μια μονόδρομη διαδικασία ιστορικής πραγμάτωσης που οδηγούσε από κάποια κατώτερα σε άλλα ανώτερα μορφώματα. Αυτό είναι και το εννοιολογικό και ιδεολογικό στίγμα του εξελικτισμού στην ανθρωπολογία που είχε ως κυριότερο θεωρητικό εκφραστή του τον βρετανό Edward Tylor.

Μια εναλλακτική χρήση της έννοιας του «πολιτισμού» οφείλεται στον φιλοσοφικό σχετικισμό του Johannes Gottfried Herder και χρονολογείται από τα τέλη του 18ου αιώνα. Ο Herder απέρριψε τη γενική και καθολική Ιστορία του πολιτισμού υποστηρίζοντας ότι δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για έναν ενιαίο πολιτισμό της ανθρωπότητας, αλλά μόνο για διαφορετικούς πολιτισμούς ορισμένων λαών και σε ορισμένες εποχές. Η σχετικιστική στροφή στη χρήση του όρου «πολιτισμός» από τον ενικό στον πληθυντικό αριθμό, ως «πολιτισμοί», πραγματοποιήθηκε και στις τρεις πρωτόρες χώρες του διαφωτιστικού κινήματος –Γαλλία, Βρετανία και Γερμανία– μέσα από μια διαδικασία επα-

νασημασιοδότησης του όρου *culture*, σε αντιδιαστολή με τον όρο *civilization*. Η γενική σημασία και των δύο όρων είναι βέβαια ταυτόσημη: «πολιτισμός». Ωστόσο, τη διαμάχη μεταξύ ορθολογιστικής και σχετικιστικής προσέγγισης των πολιτισμικών φαινομένων, δεν την αποδίδει η εννοιολογική ιστορία του όρου *civilization*, αλλά του όρου *culture*.

Η απόδοση των όρων αυτών στην ελληνική γλώσσα είναι ιδιαίτερα δύσκολη υπόθεση. Μια λύση, ίσως η προτιμότερη, είναι να διατηρήσουμε την ετυμολογική τους δομή, χρησιμοποιώντας τα ουσιαστικά «πολιτισμός» και «κουλτούρα» για να μεταφράσουμε τις λέξεις *civilization* και *culture*, και το κοινό επίθετο «πολιτισμικός» για να αποδώσουμε τις αντίστοιχες ιδέες και πρακτικές.⁶

Η ανθρωπολογία μετά τον εξελικτισμό, δηλαδή η ανθρωπολογία του 20ού αιώνα, ακόμη και ορισμένες τάσεις νεοεξελικτισμού της δεκαετίας του '40 και του '50, δεν κάνουν πλέον λόγο για «πολιτισμό» ή «πολιτισμούς», αλλά μόνο για «κουλτούρα» και για «κουλτούρες». Ο όρος περιλαμβάνει το σύνολο των ιδεών, ενεργειών και συμπεριφορών ορισμένων προσώπων, καθώς και τα συγκεκριμένα υλικά μορφώματα που συνδέονται με αυτές τις διαδικασίες σε διάφορα επίπεδα συλλογικότητας: από το επίπεδο του λαού ή του έθνους μέχρι το επίπεδο μιας ορισμένης κοινωνικής ομάδας με ιδιαίτερη συμβολική παράδοση.

Ο εθνογραφικός σχετικισμός επιδιώκει επομένως να παρουσιάζει, με τη μέθοδο της περιγραφής, την ιδιαιτερότητα του τρόπου ζωής και, βεβαίως, της πνευματικής και υλικοτεχνικής έκφρασης ενός κοινωνικού συνόλου σε μια ορισμένη εποχή. Μια βασική θεωρητι-

κή επίπτωση του εθνογραφικού σχετικισμού είναι, καταρχήν τουλάχιστον, η ιδεολογική εξίσωση της μοντέρνας δυτικής κουλτούρας (και όχι του δυτικού πολιτισμού ως ανωτάτου επιτεύγματος της ανθρωπότητας, πράγμα που απορρίπτεται ως αλαζονική και ιμπεριαλιστική ιδέα) με άλλες μη δυτικές, μοντέρνες ή παραδοσιακές κουλτούρες.

Αλλά όπως συμβαίνει με όλα τα θεωρητικά και μεθοδολογικά υποδείγματα, ο εθνογραφικός σχετικισμός έλυσε ορισμένα προβλήματα και δημιούργησε άλλα. Συχνά, οι δυτικοί ανθρωπολόγοι περιέγραψαν τις μη δυτικές κουλτούρες ως εξωτικά πολιτισμικά μορφώματα και οι ίδιοι συμπεριφέρθηκαν ως άτομα με διχασμένη προσωπικότητα: πασχίζοντας από τη μια να ερευνήσουν και να κατανοήσουν σε βάθος την κουλτούρα που μελετούσαν, δίχως, από την άλλη, να εξετάζουν κριτικά τις αντιφάσεις που προέκυπταν από την υπέρθεση της δικής τους κουλτούρας πάνω στη μη δυτική κουλτούρα που ερευνούσαν. Αυτή είναι και η περίπτωση του Carpenter, του αμερικανού ανθρωπολόγου, ο οποίος περιγράφει με τόση ευαισθησία και λεπτομέρεια την κουλτούρα των Εσκιμώων, αντιπαραβάλλοντάς την με μια εξ αρχής πολύ γενική και υποθετική εικόνα της τεχνουργικής δημιουργίας στον μοντέρνο δυτικό κόσμο. Θέλω να πω: ενώ ο Carpenter αναδεικνύει, εξιδανικεύοντας και εξωτικοποιώντας, τον Άλλο που περιγράφει, την ίδια στιγμή υποβαθμίζει τη δυτική τεχνουργική και εμμέσως την πολιτισμική παράδοση, παρουσιάζοντάς την ανεπαρκώς ως μια ατομικιστική συνθήκη ζωής, συνυφασμένη με έναν εργαλειώκο ορθολογισμό. Η προνομιακή μεταχείριση του Άλλου σε σχέση με τον Ίδιο από τον Carpenter δεν είναι τυ-

χαία: αποτελεί χαρακτηριστικό σύμπτωμα του ανθρωπολογικού σχετικισμού μέχρι και τη δεκαετία του 1950, και εξακολουθεί με διάφορους τρόπους να ισχύει μέχρι και σήμερα.

Αλλά η αξιολογική αυτή προσέγγιση δεν αποτελεί παρά μια αντιστροφή του αξιολογικού υποδείγματος που ακολούθησαν οι εξελικτιστές. Να το πω αλλιώς: η στάση του Carpenter εκφράζει παραδειγματικά το ένα σκέλος ενός ανομολόγητου αξιολογικού δυισμού που είναι συνυφασμένος με έναν γνωσιολογικό δυισμό, με συνιστώσες αρχές τον ορθολογισμό και το σχετικισμό. Και βέβαια, αν η υπόθεση που κάνω επαληθευθεί, η ορισμένη δυστική συνθήκη —είναι προφανές— θα αποτελέσει ένα σοβαρό εμπόδιο για την κριτική και τη συγκριτική μελέτη των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων. Ωστόσο, παρά τα προβλήματα που δημιούργησε, ο πολιτισμικός σχετικισμός υπήρξε μια ιδιότυπη μορφή ανθρωπολογικού μοντερνισμού που προετοίμασε το έδαφος για τη συνάντηση του εθνογραφικού ρεαλισμού με την κριτική σκέψη. Η συνάντηση αυτή χρονολογείται από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 και είχε ως αποτέλεσμα τον σχηματισμό ενός κριτικού ανθρωπολογικού μορφώματος, της «νέας εθνογραφίας».

III. Η νέα εθνογραφία ως αναγκαιότητα: συμβίωση και διάλογος

Να ξεκινήσουμε με το ερώτημα: είναι δυνατόν να υπάρξει μια κριτική εθνογραφία και σε ποιο ευρύτερο ιστορικό και εννοιολογικό πλαίσιο θα πρέπει να τοποθετηθεί ως ειδικότερο μόρφωμα; Όπως είδαμε, η πολι-

τισμική ανθρωπολογία είναι ένα γνήσιο τέκνο του δυτικού Διαφωτισμού. Η γενεαλογική αυτή σχέση επιτρέπει καταρχήν να υποθέσει κανείς ότι η Ιστορία της ανθρωπολογίας εκφράζει τη μοντέρνα συνθήκη αλλά και ότι εκφράζεται παράλληλα από αυτήν. Με άλλα λόγια, μπορεί η ανθρωπολογία να έχει ως στόχο της τη μελέτη άλλων, μη δυτικών κοινωνιών, αλλά για να καταφέρει να υπηρετήσει όχι μόνο τον τύπο αλλά και την ουσία της προγραμματικής της γνωσιολογικής προοπτικής, είναι υποχρεωμένη να αντιμετωπίσει το αντικείμενο της σε σχέση με την ιστορική συνθήκη που την γέννησε και ως προς την οποία ξεδιπλώνεται. Θέλω να πω: για να είναι επιστημολογικά και μεθοδολογικά συνεπής με τους προγραμματικούς της στόχους είτε ως επιστήμη του πολιτισμού είτε ως πολιτισμική οπτική, η ανθρωπολογία μόνο ως κριτικός λόγος μπορεί να υπάρξει. Είναι λοιπόν εννοιολογικά εφικτό να παρακολουθήσει κανείς τη διαμάχη μεταξύ του επιστημονικού ορθολογισμού και της σχετικιστικής οπτικής στην ανθρωπολογική θεωρία ως μια συγκεκριμένη και ειδική, και όχι αφηρημένη και γενική, έκφραση των μεταμορφώσεων του μοντέρνου λόγου. Ο ανθρωπολογικός λόγος που στηρίζεται στην εθνογραφική περιγραφή προσφέρεται ως πρωτογενές και συνεπώς μη μεταφράσιμο υλικό, για να δει κανείς τις αντιφάσεις και τα αδιέξοδα στα οποία οδηγείται η πολωμένη αλλά και πολωτική έλλογη νοητικότητα του μοντέρνου δυτικού πολιτισμού. Το πνεύμα της εθνογραφικής μοντερνικότητας το εκφράζει επαρκώς ο ανθρωπολογικός μοντερνισμός: από την μια πλευρά, αποκαλύπτει τον πολιτικοοικονομικό κατακερματισμό των παραδοσιακών κοινωνικών και πολιτισμικών συνόλων με την εξά-

πλωση του δυτικού καπιταλισμού και, από την άλλη, ομοιογενοποιεί και αφομοιώνει, μέσα από μια ορθολογιστική διαδικασία, που στοχεύει στη γενική και καθολική ένταξη των κομματιών που διαχειρίζεται σε μια νέα ιδεολογική ενότητα, αδιαφορώντας για την ιδιαίτερη ιστορική και πολιτισμική ταυτότητα των κομματιών αυτών.

Όπως γνωρίζουμε, από τη δεκαετία του '70 έχει ξεκινήσει ένας διάλογος γύρω από τη νέα —όπως ισχυρίζονται ορισμένοι παράγοντες των επιστημών του ανθρώπου— συνθήκη ζωής, τη μεταμοντέρνα κατάσταση. Ο διάλογος αυτός συνεχίζεται. Δεν θα υπεισέλθω εδώ στα αιτήματα και στις πολεμικές των αντιμαχόμενων παρατάξεων. Ούτε θα σχολιάσω τη θεωρητική θεμελίωση των αιτημάτων που προσδιορίζουν τη μεταμοντέρνα κατάσταση. Θα περιοριστώ στη σύγχρονη, ως προς τις γενικότερες αυτές εξελίξεις, ανθρωπολογική δραστηριότητα.

Το 1986 κυκλοφόρησε στις ΗΠΑ ένα βιβλίο με τίτλο «Η ανθρωπολογία ως πολιτισμική κριτική». Οι συγγραφείς, οι ανθρωπολόγοι G. Marcus και M. Fischer, ισχυρίζονται ότι η ανθρωπολογία από τη δεκαετία του 1970 μέχρι σήμερα βρίσκεται σε μια πειραματική φάση, με κυριότερο αίτημα τον αναστοχασμό και βασική μεθοδολογία την πολιτισμική κριτική. Η σύγχρονη κριτική ανθρωπολογία αποτελεί, όπως υποστηρίζουν οι ίδιοι συγγραφείς, μια συγκεκριμένη προσπάθεια για την αντιμετώπιση ενός ευρύτερου προβληματισμού που δεν αφορά μόνο στον ειδικότερο χώρο των κοινωνικών επιστημών, αλλά καλύπτει την ευρύτερη επικράτεια των επιστημών του ανθρώπου. Οι συγγραφείς,

ορισμένως, ομιλούν για μια γενική κρίση στο επίπεδο της αναπαράστασης, στο επίπεδο του ίδιου του λόγου: επισημαίνουν την ανικανότητα των εκπροσώπων των επιστημών του ανθρώπου να παραστήσουν επαρκώς τη σύγχρονη πραγματικότητα. Τονίζουν ακόμη ότι η κρίση της αναπαράστασης είναι μια κρίση που συνδέεται με την ορθολογιστική αντίληψη της εμπειρικής πραγματικότητας, καθώς και με την υποταγή της περιγραφής στην ανάλυση. Βλέπουν λοιπόν το πρόβλημα της αναπαράστασης σαν ένα πρόβλημα περιγραφής και αναζητούν ένα μεθοδολογικό σχήμα που θα ικανοποιεί το κριτικό αίτημα μιας πληρέστερης, δηλαδή καταλληλότερης, περιγραφής, με κριτήριο το σεβασμό της πολυμορφίας τόσο της περιγραφόμενης πραγματικότητας όσο και των διαφορετικών όψεων της πραγματικότητας του περιγράφοντος. Οι συγγραφείς ισχυρίζονται ότι ένα μεθοδολογικό σχήμα που ικανοποιεί τις ορισμένες προϋποθέσεις της κριτικής πολιτισμικής περιγραφής είναι ο «εθνογραφικός αναστοχασμός».

Η εθνογραφική περιγραφή με αντικείμενο την ανθρωπολογική σύγκριση δεν αποτελεί πρωτοποριακή ιδέα. Όπως είδαμε, η εθνογραφική γνώση υπήρξε η μεθοδολογική απάντηση του ανθρωπολογικού σχετικισμού στην ορθολογιστική προσέγγιση του πολιτισμού ως μιας μονόδρομης εξελικτικής διαδικασίας. Η αξιοποίηση ωστόσο της πολιτισμικής ετερότητας μέσα από μια ρητά διατυπωμένη και επιμελώς επιδιωκόμενη αναστοχαστική προοπτική, είναι όντως πρόσφατο και πρωτότυπο φαινόμενο.

Η ριζοσπαστική μοντερνιστική κριτική, την οποία υπηρετεί η νέα εθνογραφία, δεν εξαλείφει αλλά τροποποιεί μόνον τον παραδοσιακό εθνογραφικό ρεαλι-

σμό: η περιγραφόμενη πραγματικότητα δεν είναι ενιαία, γενική και καθολική, αλλά σχετική και με πολλές όψεις. Όπως και με το ζήτημα του «πολιτισμού», η νέα εθνογραφία περιγράφει σχετικές αλήθειες και πειραματίζεται με νέους τρόπους αναπαράστασης: όχι όμως στη βάση ενός έτσι κι αλλιώς γενικευτικού και, συνεπώς, προβληματικού δυισμού, με άνισα ιδεολογικά σκέλη – «εμείς» και «αυτοί», συλλήβδην «εμείς» και συλλήβδην «αυτοί» ή συλλήβδην το ένα σκέλος και λεπτομερώς το άλλο. Εάν ο πολιτισμικός σχετικισμός των αρχών του αιώνα ήταν ένας απλοϊκός γενικευτισμός, στη μορφή της νέας εθνογραφίας ο σχετικισμός βρίσκει την πλήρη του δικαίωση ως ριζοσπαστική πολιτισμική κριτική.

Η κριτική εθνογραφία αναγνωρίζει τα επιστημολογικά και μεθοδολογικά όρια της λογικής του εκφραστικού μέσου που χρησιμοποιεί. Ωστόσο, συμφιλιώνεται με τη διαλογική προοπτική μιας συμβολικής διαχείρισης αυτών των ορίων, καταφεύγοντας συχνά στην αλληγορική περιγραφή για να ξεφύγει από την πολιτική επικράτεια της μονολογικής κυριολεξίας και μεταφοράς. Το εθνογραφικό κείμενο είναι πολυφωνικό, οι δε φωνές που περικλείει δεν εναρμονίζονται για να συνθέσουν ένα κοινό, ενορχηστρωμένο σύνολο πολιτισμικής κριτικής. Στην ιδανική περίπτωση, ο εθνογραφικός Άλλος δεν είναι πλέον ένα αναλυτικό δεδομένο στα χέρια του ορθολογιστή κοινωνικού επιστήμονα, αλλά ένας ισότιμος εταίρος, οι στοχασμοί του οποίου για τον κόσμο και την αναπαράσταση της σχέσης του με τον κόσμο μεταφέρονται από τον εθνογράφο με πλήρη επίγνωση των προβλημάτων που παρουσιάζει η μετάφραση από τη μια πολιτισμική πραγματικότητα στην άλλη.

Στόχος της νέας εθνογραφίας είναι η κριτική προ-

σέγγιση των πολιτισμικών φαινομένων: η «ανοικείωση» (defamiliarization) από τη θεωρούμενη ως φυσική και αμετάβλητη αίσθηση της κουλτούρας ως μιας πραγματοποιημένης (reified) αφηρημένης έννοιας. Η επιστημολογική κριτική της κουλτούρας γενικότερα ή του μοντέρνου δυτικού πολιτισμού ειδικότερα, έχουν απασχολήσει στοχαστές που ακολούθησαν κυρίως το μαρξιστικό κριτικό υπόδειγμα. Η νέα εθνογραφία, όπως την περιγράφουν οι Αμερικανοί ανθρωπολόγοι Marcus, Fischer, Ortner, Clifford και Crapanzano μεταξύ πολλών άλλων, οφείλει πολλά στην κριτική σχολή της Φραγκφούρτης, ιδιαιτέρως στον Marcuse και τον Benjamin, αλλά και σε άλλους θεωρητικούς μαρξιστές, όπως ο Antonio Gramsci και, τελευταία, ο Raymond Williams. Αλλά τη διαδικασία της ανοικείωσης από τη συμβατική αντίληψη της κουλτούρας ανέπτυξαν μεταξύ άλλων, στον ευρύτερο χώρο των επιστημών του ανθρώπου, και οι υπερρεαλιστές, προτείνοντας μια ανορθολογική διαχείριση των δεδομένων της κοινής πραγματικότητας με στόχο την απομυθοποίησή τους και, παράλληλα, την απελευθέρωση των ονειρικών παραστάσεων.

Τόσο όμως η μαρξιστική προσέγγιση της κουλτούρας όσο και η υπερρεαλιστική υπήρξαν κατά κανόνα δυτικοκεντρικές και, σε μεγάλο βαθμό, ιδεολογικές μόνον ή υφολογικές παρεμβάσεις. Με την εθνογραφική προοπτική της πολιτισμικής κριτικής ως αναστοχαστικής προσέγγισης των διαφορετικών όψεων της πραγματικότητας, επιδιώκεται η αναπαράσταση και η ερμηνεία συγκεκριμένων πολιτισμικών φαινομένων σε αλληλεξάρτηση με τις πολιτικές και οικονομικές συνθήκες της παραγωγής, της χρήσης και της κατανάλωσής

τους, καθώς επίσης και με τις διαδικασίες της νομιμοποίησης ορισμένων, αντί άλλων, ερμηνειών ως ορθοδόξων και, επομένως, αυθεντικών.

Οι σημαντικότερες εκφράσεις της πολιτισμικής κριτικής στην ανθρωπολογία από το 1960 μέχρι σήμερα αναπτύσσονται γύρω από δύο κυρίως άξονες: τον ερμηνευτικό και τον πολιτικοοικονομικό. Η συγκεκριμένη διάκριση ακολουθεί κατά κάποιον τρόπο την κλασική διχοτόμηση της κριτικής θεωρίας σε ιδεαλιστική και υλιστική. Η ερμηνευτική σχολή ασχολείται κυρίως με τις συμβολικές διαδικασίες μέσα από τις οποίες παράγονται οι έννοιες και τα νοήματά τους, και με το πώς επαναπροσδιορίζονται οι ερμηνείες των συμβατικών εννοιολογικών σχημάτων κατά τη μορφοποίησή τους μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα. Αντίθετα, η πολιτικοοικονομική προσέγγιση κάνει λόγο για παραγωγή και κατανάλωση αγαθών ως εμπορευμάτων μέσα σε μια ευρύτερη, παγκόσμια πλέον, κεφαλαιοκρατική αγορά και μέσα από μια ανάλογη ιδεολογία. Ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της τάσης αυτής είναι ότι δεν περιορίζει την οπτική της στο στενό πλαίσιο μιας ορισμένης κοινωνίας, θεωρώντας την ως ένα κλειστό και αυτόνομο σύστημα. Αντίθετα, οι εκφραστές της ορισμένης προσέγγισης εξετάζουν μια συγκεκριμένη κοινωνία ή, εναλλακτικά, συγκεκριμένες ιδέες, ενέργειες και συμπεριφορές προσώπων και ομάδων που διαχειρίζονται μια κοινή γνώση και μια κοινή γλώσσα, θεωρώντας το ερευνητικό τους αντικείμενο σαν ένα κομβικό σημείο μέσα σε ένα εκτεταμένο δίκτυο επικοινωνιών και πολιτικοοικονομικών πρακτικών.

Η νέα εθνογραφία είναι η συνισταμένη των δύο

αυτών προσεγγίσεων, μια σύνθεση με ορισμένη προοπτική: να περιγράψει όσο γίνεται πιο πυκνά, πιο λεπτομερώς, τις όψεις της πολυδιάστατης πραγματικότητας που αναπλάθει. Η νέα εθνογραφική πρόταση δεν έχει θεωρητική αλλά μεθοδολογική διάρθρωση, με σχετικιστική δομή, που επιτρέπει τη φαινομενολογική υπέρθεση (με γνώμονα τη διατήρηση της διακριτότητας) ενός μεγάλου αριθμού θεωρητικών προσεγγίσεων, με θετικιστικό ή διαλεκτικό προσανατολισμό, που προέρχονται από όλο το κοινωνικό φάσμα και όχι μόνον από τους ειδικούς επιστήμονες ή τεχνοκράτες.⁷ Ο φαινομενολογικός ιστός που δικτυώνει τις διάφορες κοινωνικές θεωρίες στηρίζεται στην περιγραφή και την ανάλυση της πραγματικότητας ως μιας κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής. Την άποψη αυτή εισήγαγε στις κοινωνικές επιστήμες η φαινομενολογική κοινωνιολογία με κύριους εκφραστές της τον Alfred Schutz και τους Peter Berger και Thomas Luckmann, οι οποίοι επηρέασαν σημαντικά τον θεμελιωτή μιας από τις κυριότερες σχολές της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας στις ΗΠΑ, τον ανθρωπολόγο Clifford Geertz. Η νέα εθνογραφία στηρίζεται στο φαινομενολογικό μεθοδολογικό κορμό της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας του Geertz αλλά έχει ευρύτερη κριτική προοπτική και δυναμική: ο Άλλος παύει να είναι μια ερμηνευτική μόνον οντότητα, ένα ιδεαλιστικό συμβολικό μόρφωμα, και αναδύεται ως μια έμπρακτη και ενσώματη παρουσία – διεκδικεί δηλαδή την αυτοπαρουσίασή του, με τις δικές του αντιφάσεις και τις δικές του επιλογές.

IV. Η νέα εθνογραφία ως προοπτική: από τον Δία στον Ερμή

Ένας από τους σημαντικότερους εκφραστές της νέας εθνογραφίας, ο αμερικανός ανθρωπολόγος και κριτικός της λογοτεχνίας Vincent Caranzano παρομοιάζει τον εθνογράφο με τον μυθικό Ερμή. Οι δύο χαρακτήρες, γράφει ο Caranzano, αντιμετωπίζουν ένα κοινό πρόβλημα. Όμως ο εθνογράφος δεν είναι Ερμής: δεν διαθέτει ούτε την καπατσοσύνη του θεού ούτε την ικανότητα του για παραπλάνηση. Αλλά ποιο είναι το πρόβλημα του εθνογράφου;

Πρέπει να κάνει το μήνυμά του πιστευτό. Μα αυτό που μεταφέρει είναι κάτι ξένο και αλλόκοτο, ασυνήθιστο και εξωτικό, κάτι άγνωστο – κοντολογίς, κάτι που αμφισβητεί την εμμονή σε μίαν αρχή, σε μία πίστη. Ο εθνογράφος είναι αναγκασμένος να χρησιμοποιήσει όλα τα πειστικά τεχνάσματα που διαθέτει για να καταφέρει τους αναγνώστες του να αποδεχτούν την αλήθεια του μηνύματός του. Όμως, λες και η ρητορική αυτή στρατηγική να ήταν μια παραπλανητική τακτική, ούτε που της δίνει σημασία. Κι επαίρεται ότι τα κείμενά του εκφράζουν μίαν αλήθεια που μιλάει από μόνη της – μια καθολική αλήθεια που δεν χρειάζεται ρητορική υποστήριξη. Τα λόγια του είναι διάφανα, ειλικρινή. Παρ' όλ' αυτά, δεν έχει τη σιγουριά που έχει ο Ερμής. Όταν ο Ερμής πήρε τη θέση του αγγελιαφόρου των θεών, υποσχέθηκε στο Δία ότι δεν θα λέει ψέμματα: δεν υποσχέθηκε ότι θα λέει όλη την αλήθεια. Ο Δίας κατάλαβε, ο εθνογράφος, όχι ακόμη.

Η νέα εθνογραφία αποτελεί μια ανθρωπολογική πρόταση ριζοσπαστικού σχετικισμού με κριτικό προσανατολισμό. Ο εθνογράφος δεν αντιμετωπίζει τα φαινόμενα που περιγράφει ως πληροφοριακά δεδομένα, ως ειδήσεις, αλλά ως πραγματωμένες διαδικασίες ή ως διαδικασίες υπό πραγμάτωση. Προβληματίζεται με τη ρητορική δυναμική του ίδιου του περιγραφικού λόγου και οριοθετεί επιστημολογικά την προκύπτουσα κειμενική κατασκευή. Η κριτική προοπτική της νέας εθνογραφίας αποκαλύπτει πώς ο εθνογραφικός λόγος μεταφέρει —μεταφράζει και μεταμορφώνει, συχνά παραμορφώνοντας— τη συνθήκη της ετερότητας και τον ετερόμορφο λόγο που διαχειρίζεται. Αποκαλύπτει δηλαδή μια πολλαπλή αυθαιρεσία του παραδοσιακού εθνογραφικού λόγου, που εκλογικεύεται και νομιμοποιείται από την προγραμματική πρόθεση του ορθολογιστή ερευνητή που ενεργεί ως υπερ-εθνικός επιστήμονας: να ανακαλύψει και να διατυπώσει την κρυμμένη αλήθεια των λόγων που περιγράφει, να τους βγάλει από τη λήθη της αφάνειας και της ανυπαρξίας.

Πρόκειται για ένα αλαζονικό πρόταγμα, που είναι συνυφασμένο με μια υποκριτική συμπεριφορά. Στην πραγματικότητα, αυτό που επιχειρείται είναι μια συστηματική οικειοποίηση της ιστορικής ιδιαιτερότητας του Άλλου από τον εθνογράφο, που καταξιώνεται έτσι μέσα στην ίδια, δυτική, παράδοση στο πλαίσιο της οποίας κινείται, ως μοναδικός σωτήρας, γνώστης και εξηγητής του αλλότριου. Όσο ο εθνογράφος συμβιώνει και συνεργάζεται, στο πεδίο της έρευνας, με τους ανθρώπους για τους οποίους γράφει, θεωρεί τον εαυτό του σύγχρονό τους και αποδέχεται την ιστορικότητά τους ως συγχρονικότητα. Σαν αρχίσει όμως να γράφει,

να αναπλάθει τη σχέση του μαζί τους, ξαναγυρνάει στη δική του, ορθολογιστική αντίληψη της μιας Ιστορίας και του ενός πολιτισμού. Και, όπως γράφει και ο ανθρωπολόγος Johannes Fabian, ο μη κριτικός συγγραφέας-εθνογράφος αποστερεί τους εταίρους της εθνογραφικής σχέσης από το δικαίωμα να εκφράσουν οι ίδιοι και, τελικώς, από το να έχουν, τη δική τους μοντέρνα Ιστορία: τα αλλότρια αναπλάθονται μόνο για να γίνουν ο καθρέφης μέσα στον οποίο ο συγγραφέας και οι αναγνώστες στους οποίους απευθύνεται αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους, υποτάσσοντας την ταυτότητα του Άλλου στην ετερότητα του Ίδιου.

Πολιτισμική λήθη και εθνογραφική αλήθεια, λοιπόν. Αλλά για ποιον και σε σχέση με τι; και με ποια κριτήρια; και ακόμη: με ποιες αντιστάσεις; Ένα από τα βασικότερα αιτήματα της νέας εθνογραφίας είναι η περιστολή του αλαζονικού σφετερισμού που επιτελεί ο εθνογράφος ως διαχειριστής της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των ανθρώπων για τους οποίους γράφει.⁸ Στη νέα εθνογραφία, ο πολιτισμικός Άλλος δεν παρουσιάζεται ως αφηρημένη έννοια ή ως πραγματοποιημένη αναλυτική κατηγορία, αλλά αναδεικνύεται ως ένα ορισμένο υποκείμενο με δική του φωνή και οπτική μέσα στην περιγραφή. Την ενιαία, γενική και καθολική, λογική του γράφοντος διαδέχεται ένα πλέγμα διαφορετικών λογικών, στο οποίο η λογική του συγγραφέα διαπλέκεται από τον ίδιο με άλλες λογικές, που διατήρουν στη διαπλοκή την τεχνοτροπική και νοηματική τους ιδιαιτερότητα, την ιστορικότητά τους.

Η νέα εθνογραφία δίνει λοιπόν ιδιαίτερη έμφαση στη ρητορικότητα του περιγράφοντος και του περιγραφόμενου λόγου. Ωστόσο, δεν αποσκοπεί σε μια πλή-

ρη —θυμηθείτε τον Ερμή— χαρτογράφηση των σχετικών τάσεων και επιλογών, στο πλαίσιο μιας ορισμένης κουλτούρας και εποχής. Ο στόχος του νέου εθνογράφου είναι άλλος: να εξετάσει ορισμένες ρητορικές τάσεις και επιλογές ως συγκεκριμένες διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι άνθρωποι με τη βοήθεια του περιγραφικού λόγου (τόσο στην καθημερινή ζωή όσο και σε τελετουργικές ή οιονεί τελετουργικές περιστάσεις) επαναδιαπραγματεύονται τα συμβατικά συμβολικά όρια της ίδιας της ύπαρξής τους: πώς δηλαδή επαναπροσδιορίζουν ρητορικά τη δομική σχέση μεταξύ μορφής και περιεχομένου στο επίπεδο του νοήματος. Η προβληματική αυτή ανιχνεύεται στο εξής πραγματικό πλαίσιο ρητορικής δράσης: στην προσπάθειά τους να πείσουν το υπαρκτό ή φανταστικό κοινό στο οποίο απευθύνονται, οι πράττοντες καταφεύγουν στις πολιτισμικά κυρίαρχες «δομές της αίσθησης», για να χρησιμοποιήσω τον γνωστό όρο του Williams, προκειμένου να νομιμοποιήσουν τις επιλογές τους, επαναπροσδιορίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο αισθητικά και πολιτικά την ιδεολογική και πρακτική χρησιμότητα και συνεπώς την ισχύ των κοινών συμβολικών οργάνων αλλά και παραστάσεων που χαρακτηρίζουν μια ορισμένη κουλτούρα σε μια ορισμένη εποχή. Με άλλα λόγια, η νέα εθνογραφία επιδιώκει να περιγράψει το λόγο του πολιτισμικού Άλλου μαζί με τα συμβολικά συμφραζόμενα της επιτέλεσής του, στο πλαίσιο πάντοτε της εθνογραφικής συγκυρίας που οδηγεί στην αναπαράστασή του. Η μεθοδολογική τεχνική που ακολουθεί ο εθνογράφος για να αποδώσει τη λεπτή, δομημένη αλλά και δομούσα, συμβολική διάσταση του πολύπτυχου λόγου που χρησιμοποιεί, στηρίζεται στην

ποιητικότητα του περιγραφικού λόγου ως μιας προκύπτουσας δυναμικής. Με τον όρο «ποιητικότητα» εννοώ τη συνθήκη της έμπρακτης έκφρασης του λόγου ως *είναι* και ως *γίνεσθαι*.

Ο κριτικός εθνογράφος βρίσκεται πλέον στα ίχνη του Ερμή. Προς το παρόν, όμως αναλύσκεται σε μια προσπάθεια ιχνηλασίας: πειραματίζεται με τα όρια της λογικής και της τέχνης του. Ως μαθητευόμενος μάγος της ερμηνευτικής, ο εθνογράφος αναγνωρίζει στο πρόσωπο του παιχνιδιάρη θεού τον τοτεμικό του πρόγονο και σπεύδει να τον αναζητήσει. Η εξέλιξη αυτή σηματοδοτεί την ενσυνείδητη –αν θέλει να είναι κριτική– χρήση της ρητορικής πλευράς του λόγου ως μιας αισθητικά και πολιτικά νομιμοποιητικής διαδικασίας.⁹

Η δομική θεώρηση της συμβολικής διαδικασίας μπορεί να διευρύνει σημαντικά τους ορίζοντες τόσο της εθνογραφικής περιγραφής όσο και της πολιτισμικής κριτικής. Με μια βασική προϋπόθεση: οι δομικές σχέσεις να μην αντιμετωπίζονται ως θεωρητικές κατηγορίες, δηλαδή ως γενικές και καθολικές, αφηρημένες έννοιες, αλλά ως βιωμένες και τελεστικά επαναπροσδιοριζόμενες διαδικασίες που δεν αναπαριστάνουν μόνο τη συναλλακτική σχέση μεταξύ ανθρώπων ή μεταξύ ανθρώπων και αγαθών, και να περιλαμβάνουν και τους ίδιους τους φορείς της σχέσης, όλες τις συναλλασσόμενες πλευρές, καθώς και τα αγαθά της συναλλαγής.

Αλλά ας επιστρέψουμε στις *Αλήθειες των Εσκιμώων*. Η εθνογραφική μοντερνικότητα του Carpenter στηρίζεται σε μια δυστική αντίληψη της πολιτισμικής σχετικότητας: οικοδομείται πάνω στη βάση ενός απλοϊκού και γενικευτικού συμβολικού σχήματος, «εμείς» και

«οι άλλοι». Ο εθνογράφος αντιπαραθέτει, από την μια πλευρά, τον μοντέρνο δυτικό πολιτισμό ως μια ενιαία και καθολική συνθήκη και, από την άλλη, την πρωτογονική κουλτούρα των Εσκιμώων ως μια ορισμένη έκφραση μιας εναλλακτικής υπαρκτικής κατάστασης. Είναι προφανές, μετά από όσα ειπώθηκαν, ότι ο Carpenter δεν αναγνωρίζει –μάλλον δεν γνωρίζει καν– τον Ερμή, ή ακόμη, ότι μπορεί αντιθέτως να τον γνωρίζει πολύ καλά και να τον αποφεύγει ως επικίνδυνο σύμβουλο. Πάντως, παρά τη συγκριτική του προοπτική, ο εθνογραφικός λόγος του Carpenter δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως υπόδειγμα πολιτισμικής κριτικής και τούτο διότι είναι ποιητικά και ρητορικά, καθώς και ιστορικά και ερμηνευτικά, ανεπαρκής. Ο συγκεκριμένος λόγος είναι άλλοτε ανισοσκελής στις συγκρίσεις που επιχειρεί και άλλοτε δεν αγγίζει καν ορισμένα βασικά αιτήματα της νέας εθνογραφίας. Συγκεκριμένα:

α) *στο ποιητικό επίπεδο*: από τη μια πλευρά, γίνεται λεπτομερής εθνογραφική περιγραφή συγκεκριμένων εκφράσεων της πρωτογονικής κουλτούρας των Εσκιμώων, ενώ από την άλλη, σχηματική και υποθετική αναπαράσταση της μοντέρνας δυτικής συνθήκης.

β) *στο ιστορικό επίπεδο*: η πρωτογονική κατάσταση παρουσιάζεται ως αρχετυπική συνθήκη, άχρονη και γενική παρά την ορισμένη της εκδήλωση, που μόνη αυτή αποκτά σχετική εθνογραφική ιστορική αξία ως μια συγχρονικότητα. Αντίθετα, ο εθνογράφος αναπαράγει, έστω αποσπασματικά και με ιδιοσυγκρασιακό τρόπο, τον δυτικό πολιτισμό ως μια αδιαμφισβήτητη ιστορική πραγματικότητα.

γ) *στο ερμηνευτικό επίπεδο*: εδώ, μόνος και μοναδικός ερμηνευτής των πάντων είναι ο εθνογράφος. Ο

Carpenter αποπροσωποποιεί το λόγο των Εσκιμώνων και των δυτικών καλλιτεχνών, ανάγοντας τα πρόσωπα και τα έργα τους, το λόγο και τα βιώματα των προσώπων σε ουσιολογικές, γενικές και γενικευτικές θεωρητικές κατασκευές. Στη μεταφραστική αυτή επιλογή δεν υπάρχει παρά ένα μόνον εθνογραφικό υποκείμενο, το οποίο έχει απόλυτη εξουσία πάνω στις εξαντικειμενικευμένες αλήθειες που παρουσιάζει.

δ) *στο πολιτικο-οικονομικό επίπεδο*: ποια είναι άραγε η σχέση της ορισμένης κοινωνίας των Εσκιμώνων με τον ευρύτερο κόσμο: Ποιες είναι οι καθημερινές συνθήκες ζωής και πώς διαπλέκονται με αυτές οι συνθήκες της ξεχωριστής πράγματι –όπως προβάλλεται– τεχνουργικής πρακτικής των Εσκιμώνων; Ποια είναι τα αδιέξοδα και ποιες οι αντιφάσεις της πολιτισμικής πραγματικότητας των Εσκιμώνων που εξιδανικεύει ο εθνογράφος, στην προσπάθεια του να κατασκευάσει ένα απλοϊκό κριτικό πλαίσιο θεώρησης του μοντέρνου δυτικού πολιτισμού;

ε) *στο ρητορικό επίπεδο*: άραγε σε ποιον απευθύνεται τελικώς ο εθνογράφος ως συγγραφέας; Ποιες είναι οι παραδοχές τις οποίες έχει κάνει – παραδοχές, που οριοθετούν τη μεταφρασιμότητα των λόγων που μας μεταφέρει;

Ο εντοπισμός και η περιγραφή των «δομών της αίσθησης» σε μια κοινωνική ομάδα και σε μια ορισμένη εποχή δεν είναι δυνατό να στηριχτούν σε μια ιδιοσυγκρασιακή εθνογραφική ευαισθησία, όσο καλοπροαίρετη και πολύπτυχη κι αν είναι. Η πολιτισμική κριτική είναι μια οριακή πράξη, μια πράξη υπέρβασης. Αλλά η υπέρβαση της ίδιας πολιτισμικής συνθήκης δεν μπορεί να προέλθει από την οικειοποίηση της υπαρ-

κτικής και της εκφραστικής παρουσίας του Άλλου. Το πρόβλημα δεν είναι μόνον ηθικό και πολιτικό – σαν να μην έφταναν αυτά! Είναι πρόβλημα δυνατοτήτων: κάτι τέτοιο είναι, νομίζω, ιστορικά ανέφικτο.

Διανύουμε μια εποχή κατά την οποία ο Δίας, η κεντρική και αδιαμφισβήτητη αρχή που συμβολίζει την απόλυτη εξουσία του μοντέρνου δυτικού λόγου, αμφισβητείται έντονα από τη μερικευτική αρχή που αντιπροσωπεύει ο Ερμής. Ο διαμελισμός των συμβολικών εννοτήτων και η συνακόλουθη αυτονόμηση των αποσπασμένων μελών αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα του μοντέρνου λόγου, της μοντέρνας συνθήκης. Η μεγαλύτερη ίσως αντίφαση του Διαφωτισμού εικονίζεται στην πρακτική έκφραση του ιδεολογικού συνθήματος της Γαλλικής Επανάστασης. Οι αρχές της ελευθερίας, της ισότητας και της συναδελφοσύνης διατυπώθηκαν, αλλά δεν υλοποιήθηκαν. Αντίθετα, χρησιμοποιήθηκαν συχνά ως ιδεολογικές προφάσεις για να νομιμοποιήσουν διάφορες εκφάνσεις του μοντέρνου δυτικού επεκτατισμού. Στην εποχή του Ερμή, στην εποχή της αμφισβήτησης των αναπαραστάσεων, για να πραγματωθούν οι αρχές του δυτικού Διαφωτισμού απαιτείται πρωτίστως ο θεωρητικός και έμπρακτος σεβασμός της ιδιαιτερότητας του πολιτισμικού Άλλου. Βέβαια, ο κίνδυνος για μια ενδεχόμενη κατάλυση κάθε αξιοκρατικού και συνεπούς πλαισίου αυτοδιάθεσης και έκφρασης στην πορεία προς τη συλλογική αυτοσυνείδηση και την ισότιμη συμβίωση είναι υπαρκτός και, σύμφωνα με ορισμένους σύγχρονους στοχαστές, υποφέρουμε ήδη από τις επιπτώσεις μιας τέτοιας παρακμιακής κατάστασης.

Νομίζω ότι έχουν δίκιο σε πολλές από τις κριτικές

επισημάνσεις που έχουν κάνει, βρίσκω όμως τις γενικεύσεις τους εξίσου αλαζονικές και υποκριτικές με τις αντίστοιχες ορθολογιστικές ιδέες και πρακτικές που οι ίδιοι επικρίνουν. Αρνούμαι να παρακολουθήσω και να αποδεχτώ τις πολωμένες γενικεύσεις των μεταμοντέρνων σχετικιστών όταν ομιλούν, για παράδειγμα, περί θανάτου του λόγου και της κριτικής – γενικεύσεις, οι οποίες ηχούν στο μυαλό μου σαν μηδενιστικές μεταφορές των ορθολογιστικών προταγμάτων μέσα από μια συμβολική αντιστροφή, με ταυτολογική ωστόσο προοπτική και δυναμική.

Αλλά επιστρέψτε μου να κλείσω τον ποιητικό κύκλο που άνοιξα με μια επιστροφή στη Μυθολογία. Ο Δίας ήταν συγχρόνως ένας πανελλήνιος και ξένιος θεός: παράλληλα με την απόλυτη εξουσία που απολάμβανε μεταξύ θνητών και αθανάτων, μέσα στη συμβολική επικράτεια του σχετικού και του απόλυτου, του μερικού και του καθολικού, του ενδεχόμενου και του αναγκαίου, ήταν πάνω από όλα, νομίζω, ο προστάτης του συνειδησιακού γίγνεσθαι και των πολιτισμικών του προϋποθέσεων· ο πρώτος των θεών ήταν ο θεός της ταυτότητας και της ετερότητας. Εάν λοιπόν, ο εθνογραφικός Ερμής είναι όντως ένας πατροκτόνος ήρωας, ευελπιστώ ότι ο θάνατος του μοντέρνου δυτικού Δία είναι μόνον ένας συμβολικός θάνατος, όπως εξάλλου αρμόζει και στον τοτεμικό χαρακτήρα του παιχνιδιάρη θεού: είναι μια απαραίτητη φάση που οδηγεί στη γέννηση ενός νέου, μη εθνοκεντρικού και μονολογικού Δία. Αλλά είναι δυνατόν να υπάρξει ένας οικουμενικός, ξένιος Δίας;

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ορισμένες εννοιολογικές αποσαφηνίσεις για τους όρους που χρησιμοποιώ. Με τον όρο «μοντέρνος» αναφέρομαι καταρχάς στην ιστορική ιδιαιτερότητα και την πολιτισμική ιδιομορφία του δυτικού κόσμου μετά τον Μεσαίωνα, και συγκεκριμένα από την πτώση της Κωνσταντινούπολης στους Οθωμανούς Τούρκους μέχρι σήμερα. Θεωρώ επίσης ότι η μοντέρνα συνθήκη ζωής στον δυτικό κόσμο αποκρυσταλλώθηκε σε μια συγκεκριμένη δομικά και αναγνωρίσιμη μορφολογικά κατάσταση, στο πλαίσιο της παράλληλης δράσης, άλλοτε συμβατής και άλλοτε ασύμβατης, του βιομηχανικού καπιταλισμού και του διαφωτιστικού κινήματος.

Δύο παράγωγες λέξεις του επιθέτου «μοντέρνος» παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως αναλυτικές κατηγορίες στην ιστορική και ανθρωπολογική μελέτη των όψεων του μοντέρνου: η μοντερνικότητα (modernity) και ο μοντερνισμός (modernism). Οι συγκεκριμένοι όροι εκφράζουν δύο διακριτές αλλά αλληλένδετες έννοιες. Η πρώτη σημαίνει την κατάσταση ή την ιδιότητα του μοντέρνου, ενώ η δεύτερη υποδηλώνει τον ιδιότυπο μοντέρνο τρόπο με τον οποίο παριστάνεται η μοντέρνα συνθήκη, την μορφολογική της έκφραση.

Ομιλώ επίσης για εκμοντερνισμό, και όχι για εκσυγχρονισμό, όταν αναφέρομαι στην απόδοση του αγγλικού όρου modernization: τη διαδικασία της πολιτισμικής και κοινωνικής αλλαγής, κατά την οποία οικονομικά αναπτυσσόμενες κοινωνίες υιοθετούν ορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του τρόπου ζωής των δυτικών εκβιομηχανισμένων κοινωνιών.

Ακόμη, διακρίνω σαφώς ανάμεσα στο μοντέρνο και το σύγχρονο, που μπορεί να έχει δύο διαφορετικές σημασίες: ως κάτι που υφίσταται μόνον μέσα στο παρόν, τώρα-δα, ή ως κάτι που, ανεξαρτήτως χρονικής αναφοράς, υπάρχει μαζί με κάτι άλλο, ταυτοχρόνως. Είναι επομένως δυνατόν να μιλήσουμε για μια μοντέρνα ανθρωπολογία που είναι σύγχρονη, που διδάσκεται για παράδειγμα σήμερα, το 1995, σε κάποιο πανεπιστήμιο, ή για μια μοντέρνα ανθρωπολογία που υπήρξε σύγχρονη κατά τον προηγούμενο αιώνα, με τα θεωρητικά ρεύματα, για παράδειγμα, του βιολογικού και του κοινωνικού Δαρβινισμού.

Τέλος, είναι δυνατόν να μιλήσουμε για μια μοντερνιστική και για μια μετα-μοντερνιστική προσέγγιση της μοντερνικότητας: σε μια τέτοια περίπτωση ο όρος «εκμοντερνισμός» είναι εννοιολογικά και μεθοδολογικά ασύμβατος με την υποθετική μετα-μοντερνιστική αναπαράσταση του μοντέρνου.

2. Αν και μια εξ ορισμού αναστοχαστική επιστήμη, η εξελικτιστική ανθρωπολογία δεν στράφηκε ωστόσο στο υποκείμενο του αναστοχασμού της, αλλά στο αντικείμενο της νοητικής έκφρασης του υποκειμένου της.
3. Ο ανθρωπολογικός σχετικισμός στην αμερικανική σχολή οδήγησε στη διατύπωση μιας θεωρητικής προσέγγισης των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων, που ονομάστηκε ιστορικός μερικευτισμός (historical particularism), ενώ στη βρετανική σχολή το αίτημα του σχετικισμού μετουσιώθηκε σε μια αυστηρώς αναλυτική μεθοδολογία, τον λειτουργισμό (functionalism).
4. Ο εθνογραφικός σχετικισμός του Boas και του Malinowski, καθώς και των επιγόνων τους (με εξαίρεση ίσως τους νεοεξελικτιστές μαθητές του Boas, Julian Steward και Leslie White) έδωσε μεγαλύτερη έμφαση στην παρουσίαση των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων από τη σκοπιά των ίδιων των ανθρώπων με τους οποίους συνδέονται.
5. Εάν ο ανθρωπολογικός εξελικτισμός επιδιώκει να κατασκευάσει μια γενική Ιστορία της ανάπτυξης του ανθρώπου ως κοινωνικού και πολιτισμικού όντος από τη σκοπιά του μοντέρνου δυτικού ορθολογισμού, ο ανθρωπολογικός σχετικισμός δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην προβολή της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των μη δυτικών κοινωνιών και, παράλληλα, υποβαθμίζει τη συγκριτική προοπτική: ορθότερα, αρνείται τη σύγκριση, αντιμετωπίζοντας τον μοντέρνο δυτικό πολιτισμό ως μια σταθερά – θετική ή αρνητική, αδιάφορο.
6. Η λύση να αποδοθούν και οι δύο με τον όρο “πολιτισμός”, με κεφαλαίο “Π” για το “civilization” και μικρό “π” για το “culture” δεν είναι επαρκής, διότι λειτουργεί μόνο στο επίπεδο του γραπτού λόγου. Η χρήση περιφραστικών αποδόσεων είναι δυνατή – για παράδειγμα “πολιτισμικό μόρφωμα” για την περίπτωση του “culture”, έκφραση που όμως είναι εννοιολογικά ελλειπής, εκτός ορισμένων περιπτώσεων όπου είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί επακριβώς, διότι ανάγει την ευρύτετη πολιτισμική διαδικασία σε

ένα μορφοποιητικό αποτέλεσμα. Επιπλέον, με τον τρόπο αυτό δεν επιλύεται το πρόβλημα της απόδοσης του όρου "civilization".

Ο μεταφραστικός όρος "κουλτούρα" είναι βέβαια ένας νεολογισμός με λατινική ρίζα. Το βασικότερο πρόβλημα που παρουσιάζει η υιοθέτηση του συγκεκριμένου όρου είναι ο σχηματισμός της γενικής του πληθυντικού αριθμού, που ωστόσο μπορεί να παραληφθεί, καθώς και η παραγωγή επιθέτου από την ίδια ρίζα. Στη δεύτερη περίπτωση, ο πλατιά χρησιμοποιούμενος όρος "πολιτισμικός" μπορεί να λειτουργήσει ως επιθετικός προσδιορισμός και για τις δύο έννοιες του "πολιτισμού", "civilization", και "culture", διότι το ακριβές νόημα μπορεί να προσδιοριστεί από το ουσιαστικό με το οποίο συνδέεται.

Η χρησιμοποίηση του όρου "πολιτισμικός" είναι προτιμότερη από τον συχνά απαντώμενο όρο "πολιτιστικός" – μια διάκριση που είναι εννοιολογικώς χρήσιμη αλλά σε διαφορετικό πλαίσιο επισήμανσης: με την πρώτη λέξη υποδηλώνεται μια ευρύτερη –όχι μόνο ενσυνείδητη, αλλά και ασυνείδητη ή ενδιάθετη– διαδικασία διαμόρφωσης και κοινής αντίληψης ενός ορισμένου τρόπου ζωής. Αντίθετα, ο όρος "πολιτιστικός" αποδίδει καλύτερα την έλλογη και, συνεπώς, ενσυνείδητη προσπάθεια για την επίτευξη ενός γενικού και καθολικού, ανώτερου ιδεώδους ζωής. Ο συγκεκριμένος όρος μεταφέρει την έννοια του "εκπολιτισμού" ως βελτιωτική διαδικασία του κοινωνικού τρόπου ζωής, η οποία επιτελείται σύμφωνα με κάποιο σχέδιο που στηρίζεται σε μια δεδομένη πολιτισμική κατάσταση και, επομένως, θεωρώ ότι εκφράζει πληρέστερα το μοντέρνο ορθολογιστικό νόημα του όρου "πολιτισμός", "civilization", ως εξέλιξη και πρόοδος.

7. Ένα δίκτυο διασταυρούμενων ιδεών, ενεργειών και συμπεριφορών που δεν παράγεται αυθαίρετα αλλά σύμφωνα με διάφορες και διαφορετικές συμβάσεις, οι οποίες επικυρώνονται ή επανοριοθετούνται ερμηνευτικά κατά την επιτέλεσή τους, σε συνηθισμένες και σε εξαιρετικές συνθήκες κοινωνικής πρακτικής.
8. Ο Fabian προτείνει να αντικατασταθεί η παραδοσιακή εθνογραφία των πληροφοριών από μια νέα εθνογραφία των τελεστικών διαδικασιών ή, αλλιώς, τελεστική εθνογραφία (performative ethnography). Η έμφαση στη πορεία της πραγμάτωσης ενός πολιτισμικού στοιχείου σε συνάρτηση με τα τελεστικά και κοινωνικά του συμφραζόμενα, πιστεύει ο Fabian, απηχώντας και την άποψη

πολλών υποστηρικτών της νέας εθνογραφίας, ικανοποιεί, μεθοδολογικώς τουλάχιστον, το κριτήριο της περιστολής της εξουσίας του εθνογραφικού λόγου πάνω στο εθνογραφικό του αντικείμενο. Και τελικώς, ότι η τελεστική μεθοδολογία επιτρέπει, υπό κανονικές συνθήκες, την επιστημολογική υπέρβαση του παραδοσιακού εθνογραφικού αντικειμένου.

9. Η πειραματική μορφή του ριζοσπαστικού σχετικισμού που υιοθετεί η νέα εθνογραφία στηρίζεται σε μια κατασκευαστική και διαχειριστική λογική. Είναι εύκολο να υποθέσει κανείς ότι η προβαλλόμενη ως κριτική εθνογραφική λογική δεν αποτελεί παρά μια έκφραση της εργαλειακής λογικής του βιομηχανικού και μεταβιομηχανικού καπιταλισμού. Σε μια τέτοια θέση, ωστόσο, θα αντέτεινα το επιχείρημα ότι η νέα εθνογραφία, ως κριτικός πολιτισμικός λόγος, δεν αποσυνδέεται από τη μοντέρνα συνθήκη μέσα από την οποία και σε σχέση με την οποία εκφράζεται, αλλά αναπλάθει τη σχέση της με την ίδια της την παράδοση, χρησιμοποιώντας δεδομένα και τεχνικές που δεν στοχεύουν στη νομιμοποίηση της μιας ή της άλλης μορφής ενός κυρίαρχου δυτικοκεντρικού μοντερνισμού.

Εάν λοιπόν η κατασκευαστική λογική στην οποία στηρίζεται η νέα εθνογραφία θεωρηθεί ως μια συγκεκριμένη και βασική «δομή της αίσθησης», ως προς τη μοντέρνα συνθήκη, μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει, με ιδιαίτερη προσοχή βέβαια και δίχως αναλυτικούς αναγωγισμούς, την πλούσια θεωρητική και μεθοδολογική παράδοση των δυτικών επιστημών του ανθρώπου, σχετικά με τη μελέτη της έννοιας της «δομής». Η έμφαση στη δομική δυναμική μιας συμβολικής διαδικασίας ή ενός συνόλου συμβολικών διαδικασιών, με έμφαση στην υπέρθεση ποιητικών και ρητορικών σχημάτων και σχηματισμών, διευκολύνει σημαντικά τη συγκριτική διαχείριση ετεροπολιτισμικών παραδόσεων και διυποκειμενικών επιλογών και τελικώς, την πραγμάτωση της αναστοχαστικής προοπτικής της νέας εθνογραφίας. Αλλά η ανάπτυξη της δομικής διάστασης στην τελεστική μεθοδολογία της νέας εθνογραφίας δεν προϋποθέτει αναγκαστικά και την υιοθέτηση των νοσηριαρχικών κανόνων που χρησιμοποιούν τα αναλυτικά υποδείγματα των διαφόρων σχολών του δομισμού ή του μεταδομισμού.