

Σ Η Μ Ε Ι Ω Μ Α Τ Α

Περιδιαβαίνοντας πολιτισμικούς κόσμους και
εθνογραφικούς τόπους: η γοητευτική ιστορία της
αέναης αναζήτησης του «εαυτού» και του «άλλου»

Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία: Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα (σειρά: «ανθρωπολογικοί ορίζοντες»), 1999, σ. 523.

Στόχος αυτού του σημειώματος είναι η παρουσίαση του βιβλίου της Δ. Γκέφου-Μαδιανού, το οποίο πραγματεύεται την ιστορική και επιστημολογική πορεία δύο εννοιών πάνω στις οποίες συγκροτήθηκε ως επιστήμη η κοινωνική ανθρωπολογία από τα τέλη του 19ου αιώνα έως τις μέρες μας, τις έννοιες του πολιτισμού (culture) και της εθνογραφίας. Η μελέτη αναφέρεται σε μια περίοδο έντονων αναστοχαστικών αναζητήσεων στο χώρο της ανθρωπολογίας, η οποία ξεκίνησε συμβατικά κατά τη δεκαετία του 1960 και εν πολλοίς οδήγησε στην αμφισβήτηση της επιστημονικής εγκυρότητας του ανθρωπολογικού λόγου. Ύπ' αυτή την έννοια, το βιβλίο αποτελεί μια συνοπτική και κριτική ιστορία της ίδιας της ανθρωπολογίας.

δοκίμιες, τεύχος 9-10, Άνοιξη 2001, σσ. 263-276

Η κρίση της ανθρωπολογίας συνδέεται κατά κύριο λόγο με τις περιπέτειες και τους μετασχηματισμούς δύο εννοιών, του «πολιτισμού» και της «εθνογραφίας», οι οποίες συνιστούν τα βασικά αναλυτικά εργαλεία της έρευνας και της θεωρίας. Ο «πολιτισμός» και η «εθνογραφία», μαζί με την «ετερότητα», αποτέλεσαν καταστατικούς όρους για την επιστημονική συγκρότηση του κλάδου. Έτσι, ενώ ο «πολιτισμός» ορίζει ή, τουλάχιστον, όριζε το αντικείμενο της επιστήμης, η «εθνογραφία» συγκροτήθηκε ως μια ιδιαίτερη επιστημονική μέθοδος συλλογής, ανάλυσης και παρουσίασης των δεδομένων.

Από τη συγκρότησή της ως επιστήμης κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, η κοινωνική ανθρωπολογία (ή πολιτισμική ανθρωπολογία ή εθνολογία, ανάλογα με τη γεωγραφική ή χρονική συγκυρία ή και τους εκάστοτε θεωρητικούς προσανατολισμούς) ταυτίστηκε με τη μελέτη των μη δυτικών κοινωνιών, αυτών που, υπό το πρίσμα μιας πολύ συγκεκριμένης αντίληψης για την ανθρώπινη «εξέλιξη» και τον «πολιτισμό», η Δύση (αλλά αρχικά και οι ανθρωπολόγοι ως γνήσια τέκνα της) ονόμασε «πρωτόγονες». Σε αντίθεση με την κοινωνιολογία, που εξαρχής αφιερώθηκε στη μελέτη των βιομηχανικών κοινωνιών, η ανθρωπολογία εστίασε το ενδιαφέρον της στη μελέτη του κοινωνικού και πολιτισμικού βίου «απομακρυσμένων» φυλετικών κοινωνιών της Αφρικής, της Ασίας και της Ωκεανίας, που τη συγκεκριμένη περίοδο βρίσκονταν υπό την αποικιοκρατική κυριαρχία των Δυτικών. Έτσι, η διάκριση μεταξύ κοινωνιολογίας και ανθρωπολογίας αντιστοιχούσε σε έναν γεωγραφικού τύπου καταμερισμό, ο οποίος αποκρυσταλλώθηκε στην έννοια της «ετερότητας», τον τρίτο πυλώνα της ανθρωπολογίας, δίπλα στον πολιτισμό και την εθνογραφία.

Στο πλαίσιο αυτό συγκροτείται η ανθρωπολογία ως επιστήμη των «άλλων», «μη δυτικών» λαών, ενώ η «ετερότητα» ορίζεται ως «πολιτισμική διαφορά». Έτσι, αν συγχρονικά η διαφορά κοινωνιολογίας και ανθρωπολογίας έλαβε τη μορφή ενός γεωγραφικού καταμερισμού της (επιστημονικής) εργασίας, στο πλαίσιο του οποίου η ανθρωπολογία επιφορτίστηκε με τη μελέτη των «εξωτικών» κοινωνιών, στη διαχρονία φαίνεται η διαφορά να συγκροτείται στην αντιπαράθεση των εννοιών (κοινωνία) και «πολιτισμός», στις οποίες οι δύο επιστήμες έδωσαν α-

ντίστοιχα προτεραιότητα στην προσπάθειά τους να αναλύσουν τη συλλογική ζωή και τη συμπεριφορά των ανθρώπων.

Η κριτική προσέγγιση και η αμφισβήτηση των εννοιών αυτών δεν αφορά μόνο την ιστορία της ίδιας της ανθρωπολογίας ως γνωστικού κλάδου αλλά συνδέεται και με ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές. Η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, η εμπλοκή των τοπικών κοινωνιών σε ολόένα και μεγαλύτερης κλίμακας εξελίξεις, η αστικοποίηση, η μετανάστευση, η στροφή των δυτικών ανθρωπολόγων στη μελέτη των δικών τους κοινωνιών καθώς και η εμφάνιση «ιθαγενών» ανθρωπολόγων στις πρώην αποικίες αλλά και στη Δύση συνιστούν ορισμένες όψεις των μεταβολών που είχαν αποτέλεσμα το αίτημα για μια ανανέωση του θεωρητικού και μεθοδολογικού οπλοστάσιου της ανθρωπολογίας. Με άλλα λόγια, η «ανάμειξη» των πολιτισμών λόγω της μετανάστευσης και η διεύρυνση της επικοινωνίας μεταξύ γεωγραφικά απομακρυσμένων περιοχών φαίνεται να καθιστά προβληματική την κατασκευή του «άλλου» και τη διάκριση από τον «εαυτό». Ένα αντίστοιχο ζήτημα μοιάζει να θέτει και ο «επαναπατρισμός» της ανθρωπολογίας οίκοι. Από την άλλη, η στροφή προς τη μελέτη σύνθετων και αστικοποιημένων περιοχών θέτει το ζήτημα νέων μεθοδολογικών εργαλείων για την ανακάλυψη των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών πρακτικών, που είναι πλέον πολλαπλές και διάχυτες στο χώρο. Μια τέτοια προσέγγιση όμως δεν αρκεί, αφού παρουσιάζει την αμφισβήτηση του παραδοσιακού ανθρωπολογικού λόγου μόνο ως αίτημα «εκσυγχρονισμού» και προσαρμογής στη νέα κοινωνική πραγματικότητα. Αντίθετα, η συγγραφέας αποδεικνύει πως οι αμφισβητήσεις αυτές είναι κυρίως αναγνώριση των ίδιων των επιστημολογικών αντιφάσεων στις οποίες θεμελιώθηκε η ανθρωπολογία και οι νέες εξελίξεις μας διευκόλυναν να συνειδητοποιήσουμε.

Όπως αναφέραμε ήδη, η έννοια του πολιτισμού (culture) αποτέλεσε το βασικό αναλυτικό εργαλείο-κατηγορία για τη συγκρότηση και την προσέγγιση του ανθρωπολογικού αντικειμένου. Η συγγραφέας, αναγνωρίζοντας τη δυσκολία σαφούς ορισμού της έννοιας, θεωρεί πως το «σημαντικό είναι να αποκαλύψουμε το εύρος και την επικάλυψη των νοημάτων ανάμεσα στις διάφορες εκδοχές του όρου στις ποικίλες ιστορι-

κές, γεωγραφικές και κοινωνικές συνάφειές του». Έτσι, η ασάφεια και η εννοιολογική σύγχυση του πολιτισμού (culture) οφείλεται εν μέρει στη συχνή αλληλοεπικάλυψή του με τον όρο «Πολιτισμός» (civilization). Εδώ πρέπει να τονίσουμε πως η διαφορά των δύο όρων δεν αφορά μόνο το σημασιολογικό τους εύρος. Αντίθετα, οι δύο αυτοί όροι, διαφορετικής φιλοσοφικής προέλευσης ο καθένας, εκφράζουν δύο διαφορετικές αξιολογικού τύπου αντιλήψεις για την ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών και την ανθρώπινη φύση.

Η έννοια του «Πολιτισμού» εκφράζει την αντίληψη του Διαφωτισμού περί σταδιακής ανάπτυξης και παραπέμπει σε μια εξελικτική αντίληψη της ιστορίας. Στο πλαίσιο αυτό η πορεία του ανθρώπινου πολιτισμού αντιστοιχεί σε μια μονογραμμική εξέλιξη που αναπαρίσταται με τη μορφή ιεραρχικής κλίμακας, στην ανώτερη βαθμίδα της οποίας τοποθετείται ο ευρωπαϊκός πολιτισμός, με κύρια χαρακτηριστικά την ανάπτυξη της τεχνολογίας, του βιομηχανικού καπιταλισμού και (σε επίπεδο πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης) την εμφάνιση του έθνους-κράτους και της έννοιας του πολίτη.

Από την άλλη, η έννοια πολιτισμός (culture/kultur) προέρχεται από τον γερμανικό ρομαντισμό και «αποτελεί μια αναλυτική κατηγορία της ανθρωπολογίας που έχει χρησιμοποιηθεί για να εξετάσει μορφές και πρότυπα ανθρώπινης συμπεριφοράς». Σύμφωνα με τη συγγραφέα, «όσο η ανθρωπολογία απομακρυνόταν από τον εξελικτισμό, τόσο η έννοια της κουλτούρας απομακρύνεται από αυτή του ενός Πολιτισμού. Στο βαθμό μάλιστα που οι ανθρωπολογικές θεωρίες ρητά ή άρρητα θεωρούν τον «δυτικό πολιτισμό» ανώτερο, περισσότερο σύνθετο και μοντέρνο, η έννοια του Πολιτισμού συνεχίζει να ασκεί επίδραση σε αυτή των πολιτισμών και έτσι η δεύτερη έννοια αποτελεί απισχνωμένη εκδοχή της πρώτης».

Η ένταση ανάμεσα στις δύο έννοιες έλκει την καταγωγή της από τη σκέψη του Χέρντερ. Σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, ο πολιτισμός (culture) ορίζεται ως η θεμελιώδης εκείνη διαδικασία η οποία δημιουργεί πολλούς και ποικίλους πολιτισμούς σε διαφορετικά έθνη και εποχές, καθώς και πολιτισμούς διαφόρων κοινωνικών και οικονομικών ομάδων μέσα σε ένα συγκεκριμένο έθνος. Ο Χέρντερ ορίζει τον πολιτισμό ως

«ανθρώπινη (πνευματική) ανάπτυξη» έναντι της υλικής ανάπτυξης που ήταν το αποτέλεσμα του «Πολιτισμού» (civilization). Στο πλαίσιο αυτό, σύμφωνα με τον Ουίλιαμς, ο όρος μετατρέπεται σε ουσιαστικό στη γερμανική γλώσσα και πλέον σήμαινε την ύπαρξη ενός ξεχωριστού «πνεύματος» που χαρακτήριζε τον τρόπο ζωής ενός συγκεκριμένου λαού. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, από τις σύγχρονες εκδοχές του όρου που αναφέρει ο Ρ. Ουίλιαμς, εκείνη που μας απασχολεί εδώ είναι αυτή που ορίζει τον πολιτισμό ως «συνολικό και ιδιαίτερο τρόπο ζωής μιας ομάδας ανθρώπων, ενός λαού ή μιας συγκεκριμένης περιόδου» με βάση ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά. Έτσι τον οικειοποιείται η ανθρωπολογία, καθώς παραπέμπει στην έννοια του «τρόπου ζωής».

Αυτός που πραγματικά εισήγαγε την έννοια πολιτισμός στην ανθρωπολογία, επηρεασμένος από τον γερμανικό ρομαντισμό, και τη συστηματοποίησε ως βασικό αναλυτικό της εργαλείο είναι ο Φ. Μπόας. Για τον Αμερικανό ανθρωπολόγο, ο πολιτισμός αποτελούσε ένα αυτοτελές, συνεκτικό και περιγεγραμμένο όλο. Ο ίδιος απορρίπτει τον εξελικτισμό αλλά και την «ορθολογικότητα» του πολιτισμού. Στην κατεύθυνση του πολιτισμικού σχετικισμού θεωρεί ότι τα διάφορα πολιτισμικά στοιχεία πρέπει να προσεγγίζονται ανεξάρτητα από τις αρχές της λογικής και της χρησιμότητας και πάντα μέσα στην (πολιτισμική) συνάφειά τους γιατί μόνο τότε αποκτούν νόημα. Έτσι, όλα εκείνα τα στοιχεία που αποτελούν έναν πολιτισμό δεν συνιστούν απλώς ένα σύνολο, αλλά συναρθρώνονται με έναν συγκεκριμένο κάθε φορά τρόπο σύμφωνα με το «κοινό πνεύμα». Αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα πως οι πολιτισμοί αποτελούν σύνολα με δικά του το καθένα στοιχεία, που, παρότι δανεισμένα με τυχαίο τρόπο από άλλους πολιτισμούς, προσαρμόστηκαν και συγκροτήθηκαν σύμφωνα με το «πνεύμα των ανθρώπων» του συγκεκριμένου πολιτισμού. Έτσι θεωρεί ότι ο κάθε πολιτισμός αποτελεί «απόλυτα ομοιογενές όλο» με ένα και μοναδικό πνεύμα και με σαφή όρια.

Με τον Μπόας και την αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, σύμφωνα με τη συγγραφέα, περνάμε από το στερεότυπο της αναπαράστασης του κόσμου ως κλίμακας στη μεταφορά/στερεότυπο του γεωγραφικού χάρτη, όπου οι φυλετικές κοινωνίες αντιμετωπίζονται ως διαφορετικά σύνολα, με διαφορετικούς κανόνες κοινωνικής δράσης, υπαγο-

ρευμένους από αντίστοιχους ηθικούς κανόνες. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία στην προσέγγιση του Μπόας είναι η έμφασή του στη *suis generis* φύση του πολιτισμού, ο οποίος, σύμφωνα με τον Αμερικανό ανθρωπολόγο, μπορεί να γίνει κατανοητός με βάση τις δικές του αρχές της διάχυσης και της ενσωμάτωσης. Το στοιχείο που συγκροτεί και συνέχει τα διάφορα πολιτισμικά μορφώματα κατά τη συνεχή διαδικασία αλληλοδανεισμού και ενσωμάτωσης στο εσωτερικό πολιτισμικό περιβάλλον του κάθε πολιτισμού είναι το «πνεύμα των ανθρώπων» που, σύμφωνα με τον Μπόας, αποτελεί την οργανωτική αρχή των πολιτισμικών χαρακτηριστικών και ταυτίζεται με την πολιτισμική παράδοση.

Η άποψη αυτή του Μπόας για τη *suis generis* φύση του πολιτισμού είναι πολύ σημαντική, γιατί συνδέεται άμεσα με την υποστασιοποίηση της έννοιας (και αργότερα, με τον βρετανικό δομολειτουργισμό) και της «κοινωνίας». Αυτό που διακρίνει η Μαδιανού, τόσο στις προσεγγίσεις της αμερικανικής όσο και σε αυτές της βρετανικής ανθρωπολογίας μέχρι το 1960-1970, είναι πως ο πολιτισμός γίνεται αντιληπτός ως «πράγμα», ως οντότητα με αυτόνομη δράση η οποία κατευθύνει την ανθρωπινή συμπεριφορά και συνεπώς «έχει στόχους». Έτσι, αν και όλοι οι ανθρωπολόγοι δεν συμφωνούσαν απόλυτα μεταξύ τους για το πού εδράζεται ο πολιτισμός, στο βαθμό που νοούνταν ως συνισταμένη των επικρατέστερων μορφών συμπεριφοράς, τον προσέγγιζαν ωστόσο ως αντικείμενο και όλοι τοποθετούσαν τον «τόπο» του έξω από τα άτομα. Η αντίληψη (αλλά και η αναθεώρησή της, όπως θα δούμε) συνδέεται άρρηκτα με την εθνογραφική πρακτική, αφού ως «πράγμα» μπορούσε να μελετηθεί («απ' έξω») αντικειμενικά.

Σύμφωνα με τη συγγραφέα, η συγκεκριμένη αντίληψη του πολιτισμού ως «αντικειμένου» αρχίζει να αμφισβητείται συστηματικά με το ρεύμα της συμβολικής ανθρωπολογίας. Ο πολιτισμός δεν θεωρείται πλέον μια στατική και δεδομένη κατηγορία προδιαγεγραμμένη εκ των προτέρων αλλά προσλαμβάνεται ως διαδικασία. Το ίδιο συμβαίνει και με την έννοια της κοινωνίας, η οποία δεν προσεγγίζεται ουσιοκρατικά πλέον. Στο πλαίσιο αυτό απορρίπτεται η έννοια της δομής ως οργανωτικής αρχής τόσο της κοινωνίας όσο και του πολιτισμού.

Αν και η συμβολική ανθρωπολογία αναθεώρησε την υποστασιοποιη-

μένη εικόνα του πολιτισμού, η συγγραφέας συμφωνεί πως δεν μπόρεσε και η ίδια να διαπραγματευτεί ικανοποιητικά την ιστορία και το ζήτημα της κοινωνικής αλλαγής, στον βαθμό που (και εδώ παραπέμπει στην Όρντερ) τα σύμβολα αποσπώνται από την κοινωνική δράση. Με τον τρόπο αυτό τα συμβολικά συστήματα εμφανίζονται α-χρονικά και άρα εξοστρακίζεται κάθε δυναμική προσέγγιση. Οι συγγραφείς που ασχούν κριτική στη συμβολική ανθρωπολογία θεωρούν ότι σε αυτό ακριβώς το στοιχείο έγκειται η κύρια αδυναμία της και μάλιστα εκτιμούν ότι αυτή θεραπεύεται στο πλαίσιο της θεωρίας της πρακτικής που εισήγαγαν συγγραφείς όπως η Όρντερ, ο Μπουρντιέ και ο Σάλινς.

Σύμφωνα με την Όρντερ, η προσοχή μας θα πρέπει να επικεντρωθεί όχι μόνο στα σύμβολα-κλειδιά, αλλά και στις πράξεις των ατόμων, δηλαδή τον τρόπο που τα άτομα διαχειρίζονται τα σύμβολα για να δώσουν νόημα στη δράση τους. Ο Μπουρντιέ, ο Σάλινς και η Όρντερ εξήγησαν το πέρασμα από τη διαδικασία στη δράση δίνοντας έμφαση στο «δρων υποκείμενο» ή «φορέα της δράσης». Άλλωστε η έννοια του Habitus του Μπουρντιέ δεν αποτελεί παρά μια προσπάθεια να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ «πολιτισμικού μορφώματος» και ανθρώπινης δράσης και να συζευχθεί το κοινωνικό με το πολιτισμικό.

Παράλληλα με την αμφισβήτηση της κυρίαρχης αντίληψης για τον πολιτισμό, άλλα θεωρητικά ρεύματα, όπως οι Γάλλοι δομικοί μαρξιστές, επισημαίνουν την αυθαίρετη γενίκευση που υπονοεί η έννοια, προβάλλοντας την ανισότητα στο εσωτερικό κάθε πολιτισμικού συνόλου, και συνεπώς την πολιτική διάσταση του πολιτισμού. Η αναγνώριση της σχέσης μεταξύ πολιτικής και πολιτισμού θα οδηγήσει κατά τη δεκαετία του 1980 στην αμφισβήτηση και της ίδιας της έννοιας «πολιτισμός» ως μιας δυτικής κατασκευής και συνεπώς ως έννοιας πολιτισμικά και ιστορικά προσδιορισμένης. Στο πλαίσιο αυτό έγιναν δύο σημαντικές παραδοχές: 1. Οι ανθρωπολόγοι στο πλαίσιο της δυτικής ηγεμονίας χρησιμοποιούσαν τις δικές τους πολιτισμικά κατασκευασμένες έννοιες για να εξηγήσουν τη συμπεριφορά άλλων ανθρώπων. 2. Η απουσία ιστορικής προσέγγισης στην ανθρωπολογία έδινε την εντύπωση ότι η έννοια του πολιτισμού παγιωνόταν και ότι τα χαρακτηριστικά της καθιλώνονταν στο χρόνο, γεγονός που καθιστούσε τις διαφορές, ανισό-

τητες ή συγκρούσεις στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας αθέατες επειδή θεωρούνταν ανύπαρκτες.

Σύμφωνα με τη συγγραφέα, οι κύριες τάσεις αμφισβήτησης της έννοιας του πολιτισμού, όπως την εισήγαγε η κλασική ανθρωπολογία, συνενώνονται στο επιστημονικό πρόγραμμα του ρεύματος της πολιτισμικής κριτικής. Το ρεύμα αυτό «απομακρύνεται αποφασιστικά από κάθε ουσιοκρατική αντίληψη της κοινωνίας και απορρίπτει τις θετικιστικές προσεγγίσεις στη μελέτη των πολιτισμικών συστημάτων». Ασκήει κριτική σε οποιαδήποτε «αντικειμενική» πρόσληψη του πολιτισμού ή της κοινωνίας υποστηρίζοντας ότι η εθνογραφική γνώση είναι «υποκειμενική» και άρα τα ανθρωπολογικά κείμενα πρέπει να είναι αναστοχαστικά, να περιλαμβάνουν δηλαδή την αναστοχαστική περιγραφή των συνθηκών παραγωγής τους με σαφή αναφορά στον ίδιο τον εθνογράφο. Αναγνωρίζεται έτσι ότι τα κείμενα εμπεριέχουν πολιτική και αποκτά απήχηση η αντίληψη σύμφωνα με την οποία η θεώρηση του κόσμου δεν μπορεί παρά να είναι μερική: «οι αλήθειες για τις κοινωνίες που υπηρετούν οι ανθρωπολόγοι είναι πάντα «μερικές»».

Η κριτική στην έννοια του πολιτισμού αναδεικνύει την προβληματικότητα εννοιών όπως η «ετερότητα», η οποία, όπως έχει αναφερθεί, αποτέλεσε ένα από τα θεμέλια της επιστημολογικής συγκρότησης της ανθρωπολογίας. Όπως μας λέει η Δ. Μαδιανού, «στο βαθμό που το βασικό εργαλείο της κατασκευής του ‘άλλου’ είναι ο πολιτισμός, η αμφισβήτηση αυτής της έννοιας σημαίνει πως είναι δύσκολο να αποδείξουμε πως ο κόσμος είναι φτιαγμένος από ‘άλλους’. Ο ορισμός του ‘άλλου’ προϋποθέτει πως μπορούμε να θέσουμε πολιτισμικά σύνορα».

Η απόρριψη, όμως, της ολιστικής άποψης για τον πολιτισμό καθώς και των υποτιθέμενων σταθερών χαρακτηριστικών της έννοιας αυτής έχει συνέπεια την κατάργηση των «πολιτισμικών συνόρων», με αποτέλεσμα να είναι δύσκολο να περιγράψουμε ξεκάθαρα τους όρους «εμείς»/«άλλοι». Η αναγνώριση της πολλαπλότητας των πολιτισμών οδηγεί στην ανάδειξη της έννοιας της ταυτότητας ως βασικής αναλυτικής κατηγορίας. Μέσα στην προοπτική αυτή αμφισβητείται η έννοια του πολιτισμού ως ομοιογενούς, ισότιμης και συνεκτικής κατηγορίας και

αντικαθίσταται από αυτή της πολυπολιτισμικότητας που «αποτέλεσε τον όρο-κλειδί για τη μελέτη των ταυτοτήτων που από την δεκαετία του 1970 και μετά εμφανίζονται πολλαπλές, ιδιαίτερα κινητικές και προσωπικές, αναστοχαστικές και συνεχώς ανανεούμενες».

Οι διαδικασίες που προπεριγράψαμε θέτουν για τη συγγραφέα δύο σημαντικά ζητήματα: 1. Το ζήτημα της εκπροσώπησης ενός πολιτισμού. Ποιος εκπροσωπεί έναν πολιτισμό και κατά πόσο έχουν αυτό το δικαίωμα οι ανθρωπολόγοι προκειμένου για έναν «άλλον» πολιτισμό; (κυρίως Σαίντ) 2. Το ερώτημα αυτό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την αναζήτηση του τι σημαίνει ένας «άλλος» πολιτισμός. Είναι πιο σημαντικές οι πολιτισμικές από τις κοινωνικοοικονομικές ή τις ιστορικοπολιτικές διαφορές; Όλα αυτά παραπέμπουν σε μια «πολιτική» θεώρηση του πολιτισμού: αναγνωρίζεται πως όπου υπάρχει πολιτισμός, υπάρχει και πολιτική (Ουίλιαμς).

Η κριτική στην έννοια του πολιτισμού είχε σοβαρές συνέπειες στη δεύτερη κεντρική έννοια της ανθρωπολογίας που διαπραγματεύεται το παρόν βιβλίο, αυτή της εθνογραφίας. Κατ' αρχήν, θα πρέπει να τονίσουμε πως η συγκεκριμένη έννοια έχει ένα διττό περιεχόμενο στο βαθμό που δηλώνει αφενός την ερευνητική μέθοδο της ανθρωπολογίας και αφετέρου τα αποτελέσματα της ανθρωπολογικής έρευνας.

Σύμφωνα με τη συγγραφέα, η εθνογραφική έρευνα δεν αποτελεί απλώς ένα χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί την ανθρωπολογία από τις άλλες κοινωνικές επιστήμες, αλλά σηματοδοτεί την ένταξη του ανθρωπολόγου στην επιστημονική ανθρωπολογική κοινότητα. Έτσι, η επιτόπια συμμετοχική έρευνα, κυρίαρχη σήμερα μορφή εθνογραφικής έρευνας, προσλαμβάνεται ως μια μορφή διαβατήριας τελετής, μέσω της οποίας εμβαπτίζεται ο εθνογράφος στην ετερότητα.

Κατά τη συγγραφέα, η έννοια της επιτόπιας έρευνας με συμμετοχική παρατήρηση δεν είναι δεδομένη για την ανθρωπολογία, αλλά σηματοδοτεί το πέρασμα από το στάδιο της φιλοσοφικής ενασχόλησης με την ανθρώπινη φύση στη διαπραγμάτευση και ερμηνεία της ανθρώπινης ποικιλομορφίας. Η έλλειψη γραπτών πηγών στις κοινωνίες που οι ανθρωπολόγοι μελετούσαν έπαιξε έναν σημαντικό ρόλο για την εισαγωγή

της επιτόπιας έρευνας, αφού η παρουσία του ερευνητή «εκεί» έμοιαζε πλέον ως ο μόνος τρόπος για τη συγκέντρωση πληροφοριών.

Από τα τέλη του 19ου αιώνα οι ερευνητές που εφάρμοζαν επιτόπια έρευνα διαπίστωσαν πως η ποιότητα και το βάθος του εθνογραφικού υλικού που ερχόταν στο φως ήταν ανάλογο με τη διάρκεια παραμονής και το βαθμό εμπλοκής του στην καθημερινή ζωή των μελών της υπό μελέτη κοινότητας. Η φυσική παρουσία του «εκεί» και η γνώση της εντόπιας γλώσσας πολλαπλασίαζαν για τον ανθρωπολόγο τις πιθανότητες κατανόησης των εντόπιων νοημάτων και της σημασίας των όσων διαδραματίζονταν «από τα μέσα», από την εντόπια σκοπιά. Στην προοπτική αυτή η συμμετοχική παρατήρηση αποτελεί μια στρατηγική για να αποκτήσει ο ανθρωπολόγος πρόσβαση σε δύσκολα αναγνωρίσιμες πτυχές της ανθρώπινης ζωής, που αλλιώς θα παρέμεναν απρόσιτες και άγνωστες. Το γεγονός πως ο ερευνητής είναι συνεχώς «εκεί» του επιτρέπει να παρατηρεί ό,τι συμβαίνει. Μπορεί να παρατηρήσει π.χ. κατά πόσο τα άτομα που συμμετέχουν σε μια δράση συμπεριφέρονται σύμφωνα με τους κανόνες ή δρουν αψηφώντας τους.

Η μέθοδος της συμμετοχικής παρατήρησης έφερε εξαρχής στο προσκήνιο ορισμένα επίμαχα ζητήματα του ανθρωπολογικού εγχειρήματος, τα οποία αφορούν:

1. Το γενικό επιστημολογικό ζήτημα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου.
2. Τη συνακόλουθη σχέση εξουσίας που εγκαθίσταται ανάμεσα στον παρατηρητή και τον παρατηρούμενο.
3. Το ερώτημα κατά πόσο υπάρχει παρατήρηση χωρίς κάποια προηγούμενη προκατάληψη εκ μέρους του παρατηρητή.

Το πρόβλημα της σχέσης του ερευνητή με το αντικείμενο της μελέτης του —βασικό πρόβλημα των κοινωνικών επιστημών— επιτείνεται στην ανθρωπολογία, αφού η έμφαση στην επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση σημαίνει πως η γνώση προκύπτει μέσα ακριβώς από τη σχέση παρατηρητή-παρατηρούμενου. Με αυτή την έννοια ο όρος συμμετοχική παρατήρηση αποτελεί οξύμωρο σχήμα, αφού συγκεφαλαιώνει δύο, φερόμενες ως ασυμβίβαστες, διανοητικές στάσεις: την «παρατήρηση» και τη «συμμετοχή». Το ερώτημα που προκύπτει για τη συγγραφέα είναι

πώς μπορεί να συμβιβαστεί η συμμετοχή, που απαιτεί ενός είδους κοινωνική και συναισθηματική εμπλοκή, με την παρατήρηση, που προϋποθέτει την απόσταση του ερευνητή και φαίνεται ότι εγγυάται την «αντικειμενικότητα». Ένα δεύτερο σημαντικό ερώτημα που προκύπτει είναι μέχρι ποιο βαθμό η θεωρία καθοδηγεί τη μέθοδο. Το συμπέρασμα είναι πως υπάρχει μια σχέση αλληλεπίδρασης μεταξύ των δύο. Αφενός η θεωρία καθοδηγεί το τι παρατηρούμε: τα δεδομένα είναι δεδομένα που σχετίζονται άμεσα με μια συγκεκριμένη υπόθεση εργασίας. Αφετέρου ένα μέρος της ερευνητικής διαδικασίας παραμένει μη κατευθυνόμενο. Ο εθνογράφος μέσα απ' όσα συλλέγει μπορεί να αναθεωρήσει τις υποθέσεις ή και τις θεωρίες του.

Η συμμετοχική παρατήρηση συνδέθηκε πολύ στενά με το δομολειτουργισμό, στο πλαίσιο του οποίου ερμηνεύθηκαν με έναν ιδιαίτερο τρόπο οι απόψεις του Ντυρκέμ σχετικά με την «επιστημονική» φύση των κοινωνικών φαινομένων. Η διαπίστωση αυτή, σύμφωνα με τη συγγραφέα, φέρνει πολύ κοντά τη συμμετοχική παρατήρηση της κλασικής ανθρωπολογίας στο θετικιστικό μοντέλο, με βάση το οποίο η διαμόρφωση των επιστημονικών θεωριών πραγματοποιείται επαγωγικά μέσω γενικεύσεων που προκύπτουν από την εμπειρική παρατήρηση. Για το δομολειτουργισμό, άλλωστε, και η συνισταμένη των κοινωνικών σχέσεων που αποτελούσε την κοινωνική δομή του συστήματος αντανακλούσε ένα είδος εμπειρικής πραγματικότητας.

Η μέθοδος της ανθρωπολογίας από την εποχή αυτή πήρε την μορφή της «επιστημονικής εθνογραφίας» η οποία είχε ως κύριο στόχο της την «αντικειμενική» γνώση. Από μεθοδολογική σκοπιά κύριος στόχος της «επιστημονικής» επιτόπιας έρευνας στάθηκε η συλλογή «δεδομένων».

Η «επιστημονική» συμμετοχική παρατήρηση θέτει μεθοδολογικά ζητήματα που σχετίζονται άμεσα με την παρουσία και την εμπλοκή του εθνογράφου στα φαινόμενα που μελετά. Το επιστημολογικό και μεθοδολογικό ζήτημα που έπρεπε να απαντηθεί ήταν πώς θα μειωθεί η επίδραση του ανθρωπολόγου ώστε να επιτευχθεί η «αντικειμενική» μελέτη αυτών των κοινωνικών φαινομένων.

Το ερμηνευτικό μοντέλο, σύμφωνα με τη συγγραφέα, επιχειρεί να καλύψει το μεθοδολογικό κενό του θετικισμού και του δομολειτουργισμού. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται με τη μετακίνηση από την «αντικειμενικότητα» στην υποκειμενική προσέγγιση, από το όλον στο μέρος, από τη «συλλογή» δεδομένων στη «δημιουργία» και την «κατασκευή» δεδομένων. Σύμφωνα με τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις, η περιγραφή των δεδομένων δεν μπορεί να είναι απόλυτα αντικειμενική, γιατί προσδιορίζεται από τη σκοπιά του ερευνητή που θεωρείται υποκειμενική. Με τον τρόπο αυτό ασκήθηκε κριτική στο θετικισμό της ανθρωπολογικής προσέγγισης, που είχε αποτέλεσμα σημαντικές αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνονται τα κοινωνικά φαινόμενα, τα οποία παύουν να θεωρούνται πλέον «πράγματα». Σύμφωνα με τους υποστηρικτές της ερμηνευτικής προσέγγισης, δεν υπάρχουν «γεγονότα» ή «συμβάντα» που να προέρχονται απευθείας από τη φύση, αφού δεν υπάρχει «καθαρή εμπειρία»: τα δεδομένα είναι πάντοτε προϊόντα κάποιου βαθμού ερμηνείας. Ο ανθρωπολόγος δεν κάνει απλή παρατήρηση αλλά ερμηνεύει το νόημα και τις σημασίες των φαινομένων που παρατηρεί.

Το συμπέρασμα που προκύπτει είναι πως η κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι «αληθινή», «αντικειμενική», και «εξωτερική» προς τα άτομα, όπως ο φυσικός κόσμος, αλλά μια πραγματικότητα που συγχροτείται από νοήματα (διαφορετικά από την παρατηρήσιμη εξωτερική συμπεριφορά). Για να καταλάβει τα υποκειμενικά αυτά νοήματα ο εθνογράφος θα πρέπει να είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται τους τοπικούς κώδικες.

Όπως αναφέραμε, η εθνογραφία, εκτός από την έννοια της ερευνητικής μεθόδου, έχει και την έννοια της παρουσίασης των ερευνητικών πορισμάτων, με άλλα λόγια την έννοια του «κειμένου». Οι εξελίξεις και οι αναθεωρήσεις της εθνογραφικής μεθόδου, αλλά και οι θεωρητικές μετατοπίσεις σχετικά με την έννοια του πολιτισμού έχουν καταλυτικές συνέπειες και στον τρόπο με τον οποίο γράφονται οι εθνογραφίες.

Σύμφωνα με τη συγγραφέα, μέχρι τη δεκαετία του 1960 οι περισσότερες εθνογραφίες εμφανίζονται ως κλειστά, γενικευτικά και ολιστικά κείμενα που παρουσίαζαν τα συμπεράσματά τους, δηλαδή «αυτά που έλεγαν και έκαναν οι εντόπιοι», με «αντικειμενικό» τρόπο. Αυτό τον

τρόπο γραφής ονομάζει ο Κλίφορντ «εθνογραφικό ρεαλισμό» και τον συνδέει με μια θετικιστική αντίληψη αυτού που ονομάζεται «κοινωνική πραγματικότητα».

Κατά τη δεκαετία του '60 αρχίζει να αμφισβητείται αυτός ο τρόπος συγγραφής εθνογραφιών. Η κριτική συνοψίζεται στα εξής σημεία:

1. Αποσιωπούνται προσωπικές απόψεις επιμέρους ατόμων μιας κοινωνίας για χάρη μιας περισσότερο γενικευτικής και ολιστικής παρουσίασης των εντοπίων, σαν «όλοι οι ιθαγενείς να είχαν την ίδια άποψη».

2. Οι κοινωνίες παρουσιάζονται ως α-χρονικές και επομένως στατικές και καθηλωμένες σε ένα «εθνογραφικό παρόν» το οποίο εμφανίζεται αμετακίνητο στο χρόνο.

3. Η αξιοπιστία και η εγκυρότητα της ανθρωπολογικής μεθόδου στη ρεαλιστική εθνογραφία φαίνεται να εξαρτάται από την αυθεντία του ανθρωπολόγου στο πεδίο της έρευνας. Αποσιωπούνται έτσι οι διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στις προσωπικές σημειώσεις του ερευνητή, την ερμηνεία αυτών των σημειώσεων και τη συγγραφή του τελικού κειμένου.

Μέσα από τις κριτικές αυτές εμφανίζεται το αίτημα της αναγνώρισης από την πλευρά των ανθρωπολόγων των παραγόντων εκείνων που παρεμβαίνουν και καθορίζουν τους όρους της ανθρωπολογικής γραφής. Με τις επισημάνσεις αυτές μετατοπιζόμαστε προς μια αναστοχαστική και κριτική εθνογραφία, όπου οι ανθρωπολόγοι είναι «υποχρεωμένοι» να καταθέτουν λεπτομερώς τις δυσκολίες που αντιμετώπισαν κατά τη διάρκεια της έρευνας. Μια τέτοια πρακτική μπορεί να δείξει πόσο ανέφικτο είναι να υπάρξει μια «αντικειμενική» και «ουδέτερη» εθνογραφική γραφή.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και το αίτημα για μια «διαλογική» εθνογραφία που θα δίνει το λόγο στους ίδιους τους κοινωνικούς δράστες. Αν και, ακόμα και στο πλαίσιο μιας τέτοιου τύπου εθνογραφίας, η εξουσία της εκπροσώπησης παραμένει στα χέρια του εθνογράφου, μιας και είναι αυτός που έχει τη δυνατότητα της τελικής επιλογής και αξιολόγησης των «διαλόγων», η εξουσία αυτή έχει γίνει πλέον φανερή και αποτελεί μέρος της εθνογραφίας.

Ένα άλλο σημαντικό ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι για ποιον γράφει ο ανθρωπολόγος και πιο συγκεκριμένα αν γράφει και για τους

πληροφορητές του. Η συγγραφέας θεωρεί το ερώτημα πολύ σημαντικό, στο βαθμό που γίνεται, με την ανάπτυξη της ανθρωπολογίας οίκου, όλο και πιο επίκαιρο. Σύμφωνα με την ίδια, «ούτε η μεταμοντερνίστικη κριτική απάντησε πλήρως, αφού τα ερωτήματά της επικεντρώθηκαν στο ποιοι μιλούν και ποιοι γράφουν και όχι στο ποιοι ακούν και διαβάζουν όσα γράφονται». Σε γενικές γραμμές, παρατηρούμε πως η εθνογραφία μετασχηματίζεται ως έννοια περνώντας από το στάδιο της περιγραφικής και ταξινομικής καταγραφής μιας εξωτικής «ετερότητας» σ' αυτό της αναστοχαστικής και εκ των έσω απεικόνισης της «εντόπιας γνώσης».

Η εθνογραφία στις νέες σύγχρονες εκδοχές της και ιδιαίτερα μετά την πολιτισμική κριτική δίνει έμφαση όχι μόνο στα αποτελέσματα της έρευνας αλλά και στη διαδικασία της και εισηγείται έτσι μια δυναμική προσέγγιση όχι του «είναι» αλλά του γίνεσθαι, αναδεικνύοντας τη συνεχώς μεταβαλλόμενη κοινωνική πραγματικότητα. Από την άλλη, η συγγραφέας επισημαίνει πως η κριτική που γνώρισε η έννοια του πολιτισμού μετά το 1960 υπέβαλε την ανθρωπολογία σε έναν συνεχή μετασχηματισμό και την υποχρέωσε κατά κάποιον τρόπο να παρακολουθεί τη μεταβαλλόμενη πραγματικότητα. Η Δ. Γκέφου-Μαδινού θεωρεί μάλιστα ότι η συνεχής αυτή ανατροφοδότηση θεωρίας και μεθόδου, που σχηματικά εκφράζεται από το δίπολο πολιτισμός και εθνογραφία, καθιστά την ανθρωπολογία μια προνομιακή επιστήμη για τη μελέτη του κοινωνικού και πολιτισμικού μετασχηματισμού, στο βαθμό που της δίνει έναν δυναμικό χαρακτήρα.