

GEORGE E. MARCUS & MICHAEL M.J. FISCHER

Το παρόν έργο πνευματικής ιδιοκτησίας προστατεύεται από τις διατάξεις του ελληνικού Νόμου (Ν. 2121/1993 όπως έχει τροποποιηθεί και ισχύει σήμερα) και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας. Απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αναπαραγωγή, ολική, μερική ή περιληπτική, ή η απόδοση κατά παράφραση ή διασκευή του περιεχομένου του βιβλίου με οποιονδήποτε τρόπο χωρίς τη γραπτή άδεια των εκδοτών.

Τίτλος πρωτοτύπου: ANTHROPOLOGY AS CULTURAL CRITIQUE:
An Experimental Moment in the Human Sciences Second Edition
Συγγραφείς: George E. Marcus and Michael M. J. Fischer

Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ΜΙΑ ΠΕΙΡΑΜΑΤΙΚΗ ΣΤΙΓΜΗ
ΣΤΙΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Μετάφραση - προλεγόμενα
ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ

Copyright ©: 1986, 1999 by The University of Chicago, All rights reserved
Copyright ©: για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις Ηριδανός, 2016



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΗΡΙΔΑΝΟΣ

Ζωοδόχου Πηγής 79, 114 73 ΑΘΗΝΑ
Τηλ./ Fax: 210 38.47.660
www.hridanos-ekdoseis.gr
e-mail: info@hridanos-ekdoseis.gr

ISBN 978-960-335-358-4

ΗΡΙΔΑΝΟΣ
ΑΘΗΝΑ 2016

Ρατσισμός 272, 360	Ταΐτινοί 125, 126
Ρεαλισμός 77-80, 111, 159, 173, 249, 254, 264, 266, 271	Ταλένσι 319, 350
Ρουάλα 233	Ταξική ανάλυση 307
Σαμόα 40, 41, 154, 156-158, 269, 289, 326-328, 330	Τεκμηριωτικός ρεαλισμός 52, 173, 264, 271
Σαουδική Αραβία 233	Τελετουργία/-ικό 58, 85, 90, 111, 118, 123, 127, 136, 139, 140, 143, 147-150, 152, 193, 200, 223, 226, 227, 303-305, 317, 351, 359
Σαραμάκα 222-225	Τέχνη 15, 20, 47, 48, 59, 115, 253, 258, 262, 267, 283, 288, 332, 333, 343, 344
Σάτιρα 289	Τόνγκα 345, 346, 350-352
Σημειωτική 63, 82, 218, 229, 245, 261, 264, 300, 303	Τόντα 103
Σολζενίτσιν, Αλεξάντρ 204	Τρόμπριαν/-βριανδοί 313
Σουρεαλισμός 48, 260-264, 271	Τροβριανδοί 102, 323
Σρι Λάνκα 133, 236, 360	Φαινομενολογία 81, 89
Στρουκτουραλισμός 55, 63, 81, 86-88, 218, 229, 311	Φεμινισμός 142, 284
Συγγένεια 85, 86, 111, 122, 123, 136, 142, 218, 220, 276, 383, 307, 310-315, 317	Φετιχισμός του εμπορεύματος 55, 198, 205
Συγκριτική μέθοδος 272	Φιλελευθερισμός 17, 19, 52, 71, 94, 106, 182, 337
Συμβολική ανθρωπολογία 63, 88, 197, 315	Φιλμ, εθνογραφικό 170, 173
Σχετικισμός 17-19, 22, 23, 70, 71, 94, 95, 105, 181, 182, 274, 275, 285, 289, 291, 340, 342	Φρόντ, Ζίγκμουντ 120, 122, 124, 127, 133, 157, 243, 256
Σχολή της Φρανκφούρτης 13, 82, 99, 253-255, 257, 259, 260, 264	Φύλο 120, 145
	Χαβάη 227, 228
	Ψυχοδυναμικά κείμενα 134, 135

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Προλεγόμενα του μεταφραστή	7
Πρόλογος των συγγραφέων	25
Εισαγωγή.....	37
I Μια κρίση αναπαράστασης στις Επιστήμες του Ανθρώπου	47
II Εθνογραφία και ερμηνευτική ανθρωπολογία.....	65
III Μετάδοση της διαφορετικής πολιτισμικής εμπειρίας: το πρόσωπο, ο εαυτός και τα συναισθήματα	118
IV Συνυπολογίζοντας την κοσμοϊστορική πολιτική οικονομία: γνώσιμες κοινότητες εντός ευρύτερων συστημάτων	176
V Ο επαναπατρισμός της ανθρωπολογίας ως κριτική τού πολιτισμού.....	239
VI Δύο σύγχρονες τεχνικές κριτικής τού πολιτισμού στην ανθρωπολογία.....	287
Ένα καταληκτήριο σημείωμα	339
Παράρτημα	345
Βιβλιογραφικές αναφορές.....	363
Ευρετήριο.....	374

καθεμία μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή στο φως της άλλης. Θα εξετάσουμε τώρα τις σημαντικότερες παλαιότερες τεχνικές κριτικής τού πολιτισμού στο ανθρωπολογικό γράψιμο, ούτως ώστε να προτείνουμε αποτελεσματικότερους τρόπους για την ενίσχυση μιας λειτουργίας η οποία είναι ριζωμένη στην εθνογραφική μέθοδο από τις απαρχές της.

VI

Δύο σύγχρονες τεχνικές κριτικής του πολιτισμού στην ανθρωπολογία

Η αποτελεσματικότητα της κριτικής εξαρτάται συχνά τόσο από τον τρόπο μετάδοσης του μηνύματός της όσο και από το ποιο είναι αυτό το μήνυμα· στα πιο υποφιασμένα κριτικά έργα, περιεχόμενο και μορφή συνδέονται αναπόσπαστα. Θα θέλαμε τώρα να στρέψουμε την προσοχή μας σε δύο τεχνικές κριτικής στην ανθρωπολογία που αξιοποιούν την εθνογραφική έρευνα στο εξωτερικό για να φωτίσουν εντόπια ζητήματα. Μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε πώς το έργο της ανθρωπολογίας αλλού μπορεί να προσφέρει τη βάση για ένα χαρακτηριστικό είδος κριτικής τού πολιτισμού η οποία αντιμετωπίζει με εξίσου ακριβή εθνογραφικό τρόπο ζητήματα των δικών μας κοινωνιών με όλες τους τις ιδιαιτερότητες, όπως έκανε και για εκείνες τις περιπτώσεις ξένων υποκειμένων που υπήρξαν το αρχικό της έναυσμα.

Και οι δύο τεχνικές –επιστημολογική κριτική και διαπολιτισμική αντιπαράθεση– είναι παραλλαγές της θεμελιώδους κριτικής στρατηγικής της αποοικείωσης. Ρήξη του κοινού νου, επιτέλεση του απροσδόκητου, ένταξη οικείων υποκειμένων σε ανοίκεια, ή ακόμη και σκανδαλιστικά, συμφραζόμενα είναι οι στόχοι αυτής της στρατηγικής προκειμένου να ανοίξει τον αναγνώστη στη συνείδηση της διαφοράς. Η αποοικείωση έχει πολλές χρήσεις πέραν της ανθρωπολογίας. Είναι μια βασική στρατηγική όχι μόνο της σουρεαλιστικής κριτικής, όπως έχουμε δει, αλλά και της καλλιτεχνικής έκφρασης εν γένει. Ο Arthur Danto (1981) έχει πρόσφατα γράψει μακροσκελώς γι' αυτή τη

λειτουργία της τέχνης, και είναι ίσως σημαντικό, συνάδοντας με τις παρατηρήσεις μας για την τρέχουσα έλξη της πολιτισμικής κριτικής σε πολλά πεδία, το ότι χρειάστηκε να το κάνει αυτή τη στιγμή. Ωστόσο, στην καλλιτεχνική έκφραση, ο κριτικός εστιασμός αναπτύσσεται μέσω ενός και μόνου εντατικού οπτικού ή λογοτεχνικού αποτελέσματος. Στην ανθρωπολογία ή άλλα αναλυτικά-περιγραφικά συστήματα λόγου, το στρατήγημα της αποοικείωσης είναι μόνο το εφιαλτήριο για πιο συστηματική και επίμονη έρευνα. Παραδείγματος χάριν, σύγχρονοι γιατροί μπορεί να παραλληλιστούν με φυλετικούς σαμάνους ως αφετηρία για μια εθνογραφική και κριτική διερεύνηση της ιατρικής πρακτικής. Ωστόσο, σε αυτό που θα ορίσουμε ως την ισχυρότερη εκδοχή τέτοιων προγραμμάτων κριτικής στην ανθρωπολογία, η αποοικείωση είναι κάτι περισσότερο από μια παγίδα της προσοχής: είναι μια διαδικασία που συνεπάγεται αναγκαστικά κριτικό αναστοχασμό των μέσων της ίδιας της αποοικείωσης – ας πούμε, συνεχίζοντας το παράδειγμά μας, εξέταση όχι μόνο τού πώς σκεφτόμαστε τους γιατρούς αλλά και του πώς σκεφτόμαστε τους σαμάνους.

Αποοικείωση μέσω επιστημολογικής κριτικής ανακύπτει από την ίδια τη φύση του παραδοσιακού ανθρωπολογικού έργου: τη μετάβαση στην περιφέρεια του ευρωκεντρικού κόσμου όπου οι συνθήκες υποτίθεται ότι είναι πολύ διαφορετικές και απαιτούν σοβαρή αναθεώρηση του τρόπου με τον οποίον σκεπτόμαστε τα πράγματα προκειμένου να συλλάβουμε αυτό που με ευρωπαϊκούς όρους είναι η εξωτική πραγματικότητα. Η πρόκληση για τη σοβαρή κριτική τού πολιτισμού είναι να φέρει τις εννοήσεις που έχουν κερδηθεί στην περιφέρεια πίσω στο κέντρο για να διαλύσει τους καθιερωμένους μας τρόπους σκέψης και εννοιοποίησης. Συχνά το εγχείρημα αυτό γίνεται αντιληπτό ως απλώς φαντασμαγορικό, εκκεντρικό ή χαριτωμένο,

αντί κάτι το οποίο έχει βαρύνουσες συνέπειες, πειστικότητα ή διεισδυτικότητα. Η σάτιρα παίζει βεβαίως τον ρόλο της, αλλά πιο σοβαρά αποτελέσματα του εν λόγω εγχειρήματος μπορούν να επιτευχθούν αν μπορέσει ν' αλλάξει τις βάσεις επί των οποίων συνήθως διαφοροποιούμε τον εαυτό μας (στο κέντρο) από τους άλλους (στην περιφέρεια). Ζούμε σε μια πολιτισμικά οικοδομημένη πραγματικότητα και όχι σε μια «φυσική» όπως ζουν εκείνοι: και από τη στιγμή που αναγνωρίζεται μια θεμελιώδης ενότητα ανάμεσα σ' εμάς και εκείνους, υπάρχει μια πιο έγκυρη βάση για να εξεταστούν εν συνεχεία οι ουσιώδεις διαφορές.

Η αποοικείωση μέσω της διαπολιτισμικής αντιπαράθεσης λειτουργεί σε ένα πολύ πιο κυριολεκτικά εμπειρικό και λιγότερο έμμεσο επίπεδο από την αποοικείωση μέσω επιστημολογικής κριτικής. Προσφέρει επίσης ένα πιο δραματικό, αναμφίλογο είδος πολιτισμικής κριτικής. Είναι ένας συνδυασμός της εθνογραφίας στο εξωτερικό με την εθνογραφία οίκοι. Η ιδέα είναι να χρησιμοποιήσουμε τα ουσιώδη δεδομένα ενός άλλου πολιτισμού για να αναδιφήσουμε σε μια ειδική πραγματικότητα οίκοι που χρειάζεται να υποβληθεί σε κριτική. Αυτή είναι η κλασική τεχνική αποοικείωσης που εφάρμοσε πρωτοποριακά η Margaret Mead, και είναι το συχνότερα χρησιμοποιούμενο μέσο για να αναδειχθεί ο πολιτισμικός σχετικισμός. Η Margaret Mead αντιπαρέβαλε τις παρατηρήσεις της για την εφηβεία στη Σαμόα και για την εφηβεία στην Αμερική προκειμένου να δείξει στους Αμερικανούς πως η εφηβεία δεν είναι απαραίτητο να είναι μια περίοδος άγχους και εξέγερσης, ότι το άγχος και η εξέγερση των αμερικανών εφήβων έχει κοινωνικά και πολιτισμικά αίτια τα οποία θα μπορούσαν να εξαλειφθούν.

Ελάχιστη τέτοια πολιτισμική αντιπαράβολή, σε ανεπτυγ-

μένη κλίμακα, συναντάει πλέον κάποιος, αν καν συναντάει, στην ανθρωπολογία. Και ο λόγος είναι ότι απαιτεί ισόποση εθνογραφία σ' εμάς και σε αυτούς, ισχυρά συνδεδεμένη. Από το ξεκίνημα της εθνογραφίας και μέχρι τις ημέρες μας, είτε σοβαρή εργασία η οποία είχε γίνει στο εξωτερικό επιστρατευόταν για να φωτίσει εντόπια ζητήματα που ήταν γνωστά μέσω γενικών εντυπώσεων, ατύπως ή, στην καλύτερη περίπτωση, από δευτερογενείς πηγές· είτε μπορεί να είχε επιτελεστεί σοβαρή εντόπια εθνογραφία χωρίς καθόλου παράλληλη αναφορά σε αντίστοιχη εργασία στο εξωτερικό ή έστω με κάποια περιπτωσιακή, χάριν αποσαφήνισης και μόνο, αναφορά σε τέτοια εργασία· είτε ακόμα μπορεί να είχαν διενεργηθεί παράλληλες εθνογραφίες εδώ και στο εξωτερικό χωρίς να έχουν επιχειρηθεί ισχυρές συνδέσεις μεταξύ τους. Η πρώτη είναι η περίπτωση της Margaret Mead. Η τελευταία είναι η περίπτωση, για παράδειγμα, του W. Lloyd Warner τού οποίου οι μελέτες *Βορειοαμερικάνικη πόλη* διαποτίζονται μόνο κατά έναν πολύ αόριστο τρόπο από την προγενέστερη, εξίσου εντυπωσιακή, δουλειά του με τους αυστραλιανούς Αβορίγινες. Μια ενδιάμεση περίπτωση αποτελούν οι διαπολιτισμικές μελέτες πάνω στην ανατροφή των παιδιών που διηύθυναν ο John και η Beatrice Whiting, στις οποίες το ίδιο ερευνητικό πρόγραμμα εφαρμόζεται σε κοινότητες στο εξωτερικό όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες, αλλά εδώ όλες οι αποοικειωτικές τεχνικές είναι καταπνιγμένες και το δυναμικό πολιτισμικής κριτικής σχεδόν εξαφανίζεται. Για μια ισχυρή μορφή διαπολιτισμικής αντιπαράθεσης, εκείνο που χρειάζεται είναι άρα δυαδικά προγράμματα εθνογραφίας εξίσου επικεντρωμένα στο δικό του πλαίσιο αναφοράς το καθένα, και εξίσου δεσμευμένα στην κριτική τού πολιτισμού. Ως κληρονομιά τού μεγάλου οράματος της ανθρωπολογίας του δέκατου ένατου αιώνα, το συγκριτικό εύρος οιοδήποτε ειδικού

εθνογραφικού έργου όφειλε να είναι μεγάλο, αν όχι παγκόσμιο, αλλά στην πράξη περιορίζεται δραστικά σε ελεγχόμενη σύγκριση – ένας συγκεκριμένος πολιτισμός συγκρίνεται με άλλους παρόμοιους στην περιοχή του. Αυτός ο έμπρακτος περιορισμός του φάσματος σύγκρισης που ανέκυψε από την αποκλιμάκωση της ανθρωπολογικής πρακτικής έχει κάνει τις τεχνικές της διαπολιτισμικής αντιπαράβολής αντιπαραθετικές και δυαδικές. Ενώ το πνεύμα του σχετικισμού λέει ότι ο τρόπος μας είναι ένας μεταξύ πολλών άλλων, στην πράξη αναπτύχθηκε εντός του εθνογραφικού παραδείγματος από συγκρίσεις μεταξύ πολύ περιορισμένων συνόλων πολιτισμών. Στην πραγματικότητα, ενώ η δίκην Ιανού φύση κάθε εθνογραφικού προγράμματος επικεντρώνεται σε έναν δυαδισμό τύπου εμείς-αυτοί, η ουσιαστική διενέργεια ενός κριτικού προγράμματος ενέχει πολλαπλές αναφορές σε άλλους πολιτισμούς. Αυτές αναπόφευκτα παρεισδύουν ως η τρίτη προοπτική, όπως την έχουμε ονομάσει, στη διαδικασία της σύγκρισης και προφυλάσσουν τον βασικό δυαδικό χαρακτήρα της εθνογραφικής κριτικής τού πολιτισμού από το να ενδώσει σε απλουστευτικές κρίσεις τύπου καλύτερο-χειρότερο αναφορικά με τις δύο πολιτισμικές συνθήκες που αντιπαράβάλλονται. Το λιγότερο που μια τέτοια κριτική τού πολιτισμού απαιτεί, είναι οιοδήποτε δυαδικά οικοδομημένο πρόγραμμα κριτικής να διέπεται και να περιπλέκεται θεμιτά από μια ιδέα της κοινής ικανότητας για επικοινωνία και της από κοινού συμμετοχής σε ένα παγκόσμιο σύστημα.

Εξετάζοντας λεπτομερέστερα τις δύο παραπάνω τεχνικές κριτικής, θα διακρίνουμε ισχυρότερες και ασθενέστερες εκδοχές της καθεμίας. Εκείνο που διαφοροποιεί τις ασθενέστερες από τις ισχυρότερες εκδοχές είναι ο τρόπος με τον οποίον χειρίζονται τη μεθοδολογική ή προθετική αφέλεια που απαιτούν οι περισσότερες συγκριτικές, διαπολιτισμικές έρευνες. Σε μία,

κλασική σήμερα, συζήτηση που παρουσίασαν στο *Κλειστά συστήματα και ανοιχτά πνεύματα* (1964), ο Max Gluckman και ο Eli Devons αντιμετώπισαν το πρόβλημα της εδραίωσης του εθνογραφικού εγχειρήματος ειδικά σε κοινωνίες με πλούσια προϋφιστάμενη λόγια έρευνα. Υποστήριξαν την αξία ενός ορισμένου είδους αφέλειας ώστε να μπορέσει ο εθνογράφος να εισέλθει στο πεδίο με ανοιχτό πνεύμα, σχετικά ελεύθερος από προϋδεάσεις και αξιώματα των ήδη εδραιωμένων ερευνητικών συμβάσεων. Υπάρχουν δύο τρόποι προσφυγής σε αυτή τη μεθοδολογική αφέλεια. Στη μία, ο ανθρωπολόγος ως κριτικός της δικής του κοινωνίας την κάνει να εμφανίζεται όσο το δυνατόν πιο ξένη αποκλείοντας κάθε προηγούμενη οικειότητα και προσποιούμενος πως εισέρχεται σε ένα εντελώς άγνωστο περιβάλλον. Ενώ αυτή η προσποιητή αφέλεια μπορεί να δώσει ένα αποτέλεσμα αποοικειώσης, αίρει το πλεονέκτημα του αυτοαναστοχαστικού ανθρωπολόγου να λειτουργεί ως πληροφορητής τού εαυτού του· η κριτική που αναπτύσσεται με αυτό τον τρόπο, πέρ' από το ίδιο το αποοικειωτικό αποτέλεσμα, παραμένει αναγκαστικά ρηχή. Δεν ξεκινάει από αυτό που πραγματικά ο ανθρωπολόγος γνωρίζει, και κάνει ελάχιστη χρήση εκείνου που οι ανθρωπολόγοι γνωρίζουν από άλλους πολιτισμούς.

Η άλλη, πιο ουσιώδης μορφή μελετημένης αφέλειας είναι να αναπτύσσει ο ανθρωπολόγος μια κριτική της δικής του κοινωνίας βασισμένη σε αυτό που γνωρίζει ως ειδικός σε μιαν άλλη κοινωνία αντί σε ό,τι γνωρίζει από τη δική του. Αυτό οδηγεί σε μια πλουσιότερη κριτική, αλλά επίσης αποδυναμώνεται από την αυτοεπιβεβλημένη αφέλεια όσον αφορά τις οικείες του συνθήκες. Όσο η εθνογραφία στο εξωτερικό γίνεται πλουσιότερη, και δεν υπάρχει πλέον σίγουρο, θεωρούμενο ως δεδομένο αντικείμενο για την εθνογραφία, γίνεται όλο και πιο

σημαντικό να εξετάζονται τα εντόπια πρότυπα με εξίσου βαθιά και διαφοροποιημένη κατανόηση όπως εκείνα του εξωτερικού. Όπως υποστηρίξαμε όταν συζητούσαμε την εθνογραφία στο εξωτερικό, ο αυτοαναστοχασμός που είναι κοινό μοτίβο σε αυτά τα πειράματα έχει εγείρει τέτοια ερωτήματα σχετικά με το οικείο πολιτισμικό υπόβαθρο του εθνογράφου που, όταν επαναπατρίζει τα ενδιαφέροντά του, απαιτείται να βλέπει τα μέλη της δικής του κοινωνίας κατά τρόπο εξίσου προβληματικό με τα ξένα υποκείμενά του. Έτσι, καθώς μελετά τον άλλον, ο ίδιος ο οικείος πολιτισμός του εθνογράφου αρχίζει να γίνεται αντικείμενο διερώτησης με νέους τρόπους. Αυτό θα έπρεπε να οδηγεί σε ισχυρότερες μορφές κριτικής απ' ό,τι εδώ προτείνουμε.

Πρέπει να είναι σαφές ότι ασθενέστερα και ισχυρότερα είδη πολιτισμικής κριτικής δεν σημαίνει καλύτερα και χειρότερα, παρότι θα θέλαμε όντως να προωθήσουμε την ανάπτυξη ισχυρότερων μορφών κριτικής. Θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι μέχρι σήμερα η πιο αποτελεσματική μορφή κριτικής τού πολιτισμού που έχει προσφέρει η ανθρωπολογία είναι ουσιαστικά σατιρική. Διασημότερο παράδειγμα είναι ίσως το «Nacirema» (1956) του Horace Miner: το «American» συλλαβισμένο ανάποδα. Υιοθετώντας μια ουδέτερη συμπεριφορική γλώσσα, εκκενωμένη από κάθε πολιτισμική αναγνώριση, ο Miner κάνει την καθημερινή αμερικανική συμπεριφορά να φαντάζει αστεία αλλόκοτη. Είναι αλήθεια ότι εδώ γίνεται μια ταχυδακτυλουργία και το εγχείρημα έχει κάτι από κατεργασία, ωστόσο το στιγμιαίο αποτέλεσμα είναι μια έκλαμψη αποοικειωτικής αναψυχής. Υπάρχει ένα ολόκληρο συγγραφικό είδος αναφορικά με αμερικανικές ιδέες, θεσμούς και έθιμα που υποβάλλει με παιγνιώδη τρόπο ζωή σε φυλετικές ή εξωτικές κοινωνίες (βλ., για παράδειγμα, την πρόσφατη περιγραφή του

Κογκρέσου από τον Weatherford ως Φυλές στον λόφο, 1981, και τη μελέτη των Latour και Woolgar στη Ζωή του εργαστηρίου, 1979, όπου χρησιμοποιούνται ρητές ανθρωπολογικές μεταφορές για την επιστημονική κοινότητα). Η χρήση εθνογραφικού υλικού από τον Veblen για να προκαλέσει εκνευρισμό στις αμερικανικές μεσαίες τάξεις είναι ίσως το κλασικό μοντέλο. Αυτό το είδος πολιτισμικής κριτικής μπορεί να γίνει περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικό και με περισσότερο ή λιγότερο σοβαρή κριτική πρόθεση. Ωστόσο, πιστεύουμε ότι, οσοδήποτε ελλειμματικές κι αν είναι, υπάρχουν σημερινές προσπάθειες που ορίζουν ισχυρότερες εκδοχές αποοικειώσης οι οποίες θα μπορούσαν να αναπτυχθούν σε πολύ πιο δραστική κριτική τού πολιτισμού.

Παραδείγματα αποοικειοποίησης μέσω επιστημολογικής κριτικής

Αυτή η τεχνική κριτικής αναπτύχθηκε πλουσιότερα στην πρόσφατη ανθρωπολογία από εκείνους τους ερευνητές και δασκάλους οι οποίοι, στη δεκαετία τού 1960, άρχισαν να εισάγουν νέες οπτικές της έννοιας του πολιτισμού στην οποία βασιζόταν ανέκαθεν η αμερικανική ανθρωπολογία. Οι προσπάθειες αυτές πυροδοτήθηκαν από την εισαγωγή ερμηνευτικών προοπτικών, την οποία συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 2, που χρησιμοποιήθηκαν για ν' αλλάξουν τον τρόπο με τον οποίον γράφονταν οι εθνογραφικές εκθέσεις. Δυστυχώς, όπως έχουμε δει, η κεντρική γραμμή αντιπαράθεσης κατέληξε να χαραχθεί απλουστευτικά ανάμεσα στους αυτοαποκαλούμενους συμβολικούς ανθρωπολόγους (τους νέους θεωρητικούς του πολιτισμού που υπερασπίζονται τη μελέτη του νοήματος και της «γηγενούς οπτικής γωνίας» ως κεντρικό αντικείμενο της ανθρωπολογικής έρευ-

νας) και τους υλιστές (οι οποίοι διατηρούν μια παραδοσιακότερη επικέντρωση στη συμπεριφορά, τη δράση και τα συμφέροντα, δηλαδή, στα ανυποχώρητα πολιτικά και οικονομικά ζητήματα που εξηγούν την κοινωνική ζωή παντού). Πράγματι, μια αδυναμία των θεωρητικών του πολιτισμού είναι το ότι δεν κατάφεραν να χειριστούν ζητήματα πολιτικής οικονομίας, είτε επειδή τους φαίνονταν άσχετα με τα ενδιαφέροντά τους είτε επειδή οι προσπάθειές τους να το κάνουν παρέμειναν ένα περιθωριακό, ανολοκλήρωτο κομμάτι του έργου τους. Λόγω της δεσμευτικότητας που έχει στη δυτική σκέψη η σημασία της πολιτικής, της οικονομίας και του ατομικού συμφέροντος ως θεμελιωδών εξηγητικών σχημάτων για ό,τι συμβαίνει στην κοινωνική ζωή, οποιαδήποτε προσπάθεια υπεράσπισης της δύναμης των συμβόλων, ανεξαρτήτως του πόσο πειστική, είναι καταδικασμένη να παίρνεται αψήφιστα εάν δεν χειριστεί με σοβαρότητα ή δεν αναδιατυπώσει υλιστικές εξηγήσεις. Όπως ένα μείζον καθήκον για τους μελετητές των θεωρητικών τού πολιτισμού της δεκαετίας τού '60 είναι να κάνουν τις ερμηνευτικές προοπτικές εξηγήσιμες με όρους πολιτικής οικονομίας και ιστορίας, έτσι κι ένα μείζον καθήκον της επιστημολογικής κριτικής που έχει προσφέρει η ανθρωπολογία είναι να πραγματευθεί άμεσα και με νέους τρόπους την υλιστική και ωφελιμιστική ροπή της δυτικής σκέψης σε εξηγήσεις της κοινωνικής ζωής.

Ανάμεσα στους πλέον διακεκριμένους από τους θεωρητικούς τού πολιτισμού είναι ο Clifford Geertz, ο David Schneider, η Mary Douglas και ο Marshall Sahlins. Καθένας τους, βασιζόμενος σε εργασία στο εξωτερικό, έχει προσφέρει αυτό που θα ονομάζαμε επιστημολογική κριτική στον τρόπο με τον οποίον εμείς –τόσο οι κοινωνικοί επιστήμονες όσο και οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή– σκεφτόμαστε την κοινωνία και

τον πολιτισμό. Επιλέξαμε εδώ ένα πρόσφατο έργο καθενός από αυτούς τους στοχαστές. Εγείρουν τις επιστημολογικές τους κριτικές με μια ποικιλία τρόπων: ευρύτερες θεωρητικές προτάσεις (Sahlins)· περιθωριακά κεφάλαια σε εθνογραφικές μελέτες άλλων πολιτισμών (Geertz)· προσπάθειες να μελετηθεί ο αμερικανικός πολιτισμός μέσω από μεθόδους που αναπτύχθηκαν στη μελέτη άλλων πολιτισμών (Schneider)· και έργα που αντιμετωπίζουν ρητά ζητήματα της στιγμής (Douglas). Έχουν κυμανθεί από «υψηλή» κριτική τού πολιτισμού απευθυνόμενη σε διανοούμενους μέχρι μια πιο βατή πολιτισμική κριτική με σκοπό να ξανασκεφτούμε τον τρόπο που η κοινωνική επιστήμη βλέπει κάποια ιδεολογία-εν-δράσει. Οι συγγραφείς αυτοί έχουν ασκήσει ως τώρα μεγάλη επιρροή ως κριτικοί τού πολιτισμού, όχι μόνο μεταξύ των άλλων ανθρωπολόγων αλλά και ευρύτερα μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων και των κοινωνικών σχολιαστών στην αναμόρφωση των τρόπων με τους οποίους βλέπουν τα αντικείμενά τους.

Κανένα από τα έργα που θα θίξουμε δεν πετυχαίνει εξ ολοκλήρου, λόγω του τρόπου τής αυτοεπιβεβλημένης του αφέλειας· ωστόσο, καθένα τους υποβάλλει μια δυνητικά ισχυρότερη μορφή κριτικής τού πολιτισμού. Αφού εξετάσουμε αυτά τα έργα, θα στραφούμε στους μαθητές των θεωρητικών τού πολιτισμού και θα εξετάσουμε το φάσμα των θεμάτων που αντιμετωπίζουν με ένα παρόμοιο είδος επιστημολογικής κριτικής.

Το *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος* (1976) του Marshall Sahlins είναι μια τολμηρή κριτική της ωφελιμιστικής, υλιστικής σκέψης, όχι μόνο στην ανθρωπολογία αλλά και στον δυτικό στοχασμό γενικότερα. Υποστηρίζει πως η ανθρωπολογική έννοια του πολιτισμού αφήνει πίσω της παρωχημένους δυνάμεις όπως πνεύμα και ύλη, ιδεαλισμός και υλισμός, αντι-

στρέφοντας την υλιστική θέση και προκρίνοντας ζητήματα πολιτισμικού νοήματος έναντι πρακτικών συμφερόντων και υλικών επιδιώξεων. Τόσο η ικανοποίηση των αναγκών μέσω από την εκμετάλλευση της φύσης όσο και οι σχέσεις ατομικού συμφέροντος ανάμεσα στους ανθρώπους συγκροτούνται από συμβολικά συστήματα που έχουν τη δική τους λογική ή εσωτερική δομή. Δεν υφίσταται για τον άνθρωπο κάτι σαν αυτό που λέμε καθαρή φύση, καθαρές ανάγκες, καθαρά συμφέροντα είτε υλικές δυνάμεις, τα οποία να μην είναι πολιτισμικώς κατασκευασμένα. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υφίστανται οικολογικά είτε βιολογικά όρια, αλλά μάλλον ότι ο πολιτισμός μεσολαβεί όλες τις ανθρώπινες προσλήψεις της φύσης, και ότι μια κατανόηση αυτών των μεσολαβήσεων είναι πολύ πιο σημαντικό κλειδί για την εξήγηση των ανθρώπινων γεγονότων απ' ό,τι η απλή γνώση τέτοιων ορίων. Στην πραγματικότητα, για τον Sahlins, τα πράγματα –ο φυσικός κόσμος– είναι τόσο πολιτισμικές κατασκευές όσο και οι ιδέες, οι αξίες και τα συμφέροντα. Τιμή, απληστία, ισχύς, έρωτας, φόβος αποτελούν κίνητρα δράσης, αλλά δεν είναι απλά οικουμενικά γνωρίσματα: όλα ορίζονται και επιτελούνται μέσω πολιτισμικών μορφών οι οποίες μπορεί να διαφέρουν τεραστίως. Ο Sahlins προσάγει το ισχυρά διατυπωμένο επιχείρημά του για τον πολιτισμό ως κριτική του κύρους που απολαμβάνουν στη δυτική σκέψη οι τεχνικοί, υλιστικοί τρόποι κατανόησης.

Το καθήκον για μιαν ανθρωπολογία, λοιπόν, είναι να δώσει εκθέσεις των πολιτισμών που αποκαλύπτουν τις χαρακτηριστικές τους δομές νοήματος. Ο Sahlins αφηγείται με πολεμικό τρόπο τις αποτυχίες των ιδρυτών της σύγχρονης εθνογραφικής μεθόδου –του Boas και του Malinowski– να κάνουν κάτι τέτοιο. Ισχυρισμοί περί του αντιθέτου ποτέ δεν υπερέβησαν πραγματικά τις προϋποθέσεις του πρακτικού λόγου που

ήταν βαθιά ριζωμένες στα εννοιακά τους περιγράμματα και, ως εκ τούτου, το αγγλικό και το αμερικανικό ύφος ανθρωπολογίας που ακολούθησαν δεν έφτασαν ποτέ στην καρδιά των πολιτισμών για τους οποίους ενδιαφέρθηκαν.¹ Μη όντας σε θέση να διερευνήσει τις βαθύτερες δομές νοήματος σε άλλους πολιτισμούς, η ανθρωπολογία δύσκολα θα μπορούσε να προσφέρει μια ισχυρή και κριτική ερμηνεία των τρόπων κατανόησης στον πολιτισμό από τον οποίον αναδύθηκε.

Οπλισμένος με μια πιο λεπτή αναλυτική τεχνική, ο Sahlins ασκεί μια οξύτατη κριτική του υλιστικού σκέπτεσθαι στη Δύση.

1. Ο Sahlins υποστηρίζει ότι ο Malinowski, παρά τον διακηρυγμένο του σκοπό να εκμαιεύσει την ιθαγενή οπτική γωνία (καταγράφοντας αυτόχθονα κείμενα για να συλλάβει στον μέγιστο δυνατό βαθμό τον ζωντανό πλούτο του ιθαγενούς λόγου), και παρά τις λειτουργιστικές του προσπάθειες να πάει πίσω από τις τοπικές ιδεολογικές εξηγήσεις τού γιατί γίνονται τα πράγματα όπως γίνονται (εξετάζοντας το πώς διαφορετικά τμήματα της κοινωνίας έχουν έμμεσες ή αλληλοσυνδεόμενες επιδράσεις σε άλλα τμήματα της κοινωνίας), άφησε εν πάση περιπτώσει το έργο της μετάφρασης να συσκοτίζει τις ιδιόζουσες πολιτισμικές λογικές των ιθαγενών συστημάτων. Αυτός ο συσκοτισμός σχετιζόταν άμεσα με την προσπάθεια του Malinowski να δείξει στους αναγνώστες του ότι φαινομενικώς ανόητα έθιμα ήταν κατανοήσιμα και ορθολογικά με ευρωπαϊκούς όρους. Το αποτέλεσμα ήταν να προσαρμόζει τον υπό περιγραφήν πολιτισμό στην πολιτισμική λογική της Ευρώπης, αντί να διατηρεί τη δική του λογική. Ο Boas έπασχε από το αντίθετο πρόβλημα: προσπαθώντας να αποδώσει το πολιτισμικό σύστημα των λαών που μελετούσε, να επιτρέψει στα δεδομένα να διαταχθούν από μόνα τους χωρίς να τους επιβάλει μια εξωτερική διάταξη, κατέληγε με μιαν άτακτη μάζα δεδομένων. Η διαδικασία τού Boas περιόριζε τον ανθρωπολόγο σε μηχανή καταγραφής, και το απορρέον κείμενο σε ένα ανερμήνευτο συμπλήρωμα· η διαδικασία τού Malinowski υπερερμήνευε, αναδημιουργώντας τον ιθαγενή κατά την εικόνα του οικείου πολιτισμού τού συγγραφέα. Η λύση για να αποφευχθούν τέτοια πολιτικά διλήμματα είναι να δειχθούν οι λογικές δομικές επινοήσεις που κάνουν έναν πολιτισμό συστηματικό. Ο Sahlins ξεκινάει με τον παραδοσιακό εθνογραφικό τρόπο, φιλοτεχνώντας περιγραφές εξωτικών τόπων, κι εργάζεται με τον παραδοσιακό τρόπο της ανθρωπολογικής ειδημοσύνης αναλύοντας εκ νέου κλασικά έργα έτσι ώστε να τα κάνει να φέρουν στο φως νέες διοράσεις.

Ύστερα, σε ένα κατοπινό κεφάλαιο, εφαρμόζει τη δική του εκδοχή στρουκτουραλιστικής ανάλυσης στην αστική κοινωνία για να καταδείξει την εγκυρότητα της επιστημολογικής του κριτικής στην καρδιά ακριβώς αυτού του ραγδαία επεκτεινόμενου και διαρκώς οξυνόμενου πρακτικού λόγου ως ευνοούμενου τρόπου σκέψης. Επιλέγει στρατηγικά την τροφή, την ενδυμασία και τα χρώματα – πράγματα οικεία τα οποία συνήθως δεν σκεφτόμαστε ότι είναι οργανωμένα σε αυστηρές ταξινομήσεις ή κώδικες. Δείχνοντας όμως ότι αυτές οι ταξινομήσεις δομούν τον κόσμο επί του οποίου ενεργεί το ωφελιμιστικό, υλιστικό σκέπτεσθαι, ζητάει να μετατοπίσει αυτό το ύφος σκέψης από τη θέση κύρους ή κοινής λογικής που ενέχει για τους αναγνώστες του, και με τον τρόπο αυτό να το αποοικειώσει στα μάτια τους. Με αυτή την έννοια λέμε ότι ο Sahlins έχει γράψει ένα έργο κριτικής τού πολιτισμού.

Η εκ μέρους μας καλλιέργεια των σιτηρών και η κτηνοτροφία θα άλλαζαν, το ίδιο και το διεθνές μας εμπόριο, αν κυρίως τρώγαμε σκύλους. Με αυτή την έννοια, τα κόστη ευκαιρίας τού οικονομικού μας υπολογισμού είναι δευτερεύοντα ή παράγωγα των ταμπού μας αναφορικά με το ποια είδη ζώων είναι βρώσιμα και ποια όχι. Ομοίως, η μπριζόλα παραμένει το πιο ακριβό κρέας ακόμη και αν οι απόλυτες προμήθειές της είναι πολύ μεγαλύτερες απ' όσο της γλώσσας. Οι φτωχότεροι άνθρωποι τρώνε φτηνότερα είδη κρέατος, φτηνότερα επειδή είναι πολιτισμικώς σεσημασμένα ως τέτοια, όχι λόγω της διαθεσιμότητάς τους, όπως θα ήθελε η οικονομία. Με ειρωνικούς και διασκεδαστικούς τόνους, ο Sahlins διακηρύσσει ότι «η Αμερική είναι η ιερή γη του σκύλου», και ότι στο πολιτισμικό της μοντέλο διατροφής, το κύριο συστατικό κρέατος, η μπριζόλα, ανακαλεί τον αρσενικό πόλο ενός σεξουαλικού κώδικα που πρέπει να ανάγεται πίσω στις ινδοευρωπαϊκές ταυ-

τίσεις τον βοοειδών με την αρρενωπότητα. Ο κώδικας βρωσιμότητας/μη βρωσιμότητας έχει μια ευκρινή λογική που διαφοροποιεί το ίδιο το βρώσιμο ζώο, όπως τα βοοειδή και τα γουρούνια, σε ανώτερης περιωπής κρέας, όπως η μπριζόλα, και βρώσιμα μεν αλλά κατώτερης περιωπής «εντόσθια», όπως τα σπλάχνα. Υπάρχει έτσι ένα ολόκληρο «τοτεμικό» σύστημα στο οποίο η κοινωνική περιωπή συνυφαίνεται με βαθμούς βρωσιμότητας.

Ομοίως, οτιδήποτε παράγεται από τη βιομηχανία ρουχισμού εξαρτάται από μια προηγούμενη ταξινόμηση της θέσης, της χρονικής στιγμής και του τόπου· η ενδυμασία οφείλει να είναι κατάλληλη για ιδιαίτερες περιστάσεις, δραστηριότητες και κατηγορίες ανθρώπων. Είναι ακριβώς τα γούστα στα οποία ανταποκρίνεται η βιομηχανική παραγωγή και τα οποία διαμορφώνει η διαφήμιση. Έτσι, εκείνο που παράγεται μαζί με τα ίδια τα υλικά αγαθά δεν είναι μόνο το πολιτισμικό σχήμα ταξινόμησης, αλλά και οι νοηματοφόρες διαφορές ανάμεσα σε κατηγορίες προσώπων στα οποία εφαρμόζεται η ταξινόμηση – ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, ελίτ και μάζες, ενήλικες και νέους. Για παράδειγμα, το μαλλί θεωρείται από τους Αμερικανούς πιο αρρενωπό, το μετάξι πιο θηλυκό, και αυτό αντανακλάται στις μεταφορές του καθημερινού λόγου: «μεταξένια», «μαλακή σαν μετάξι». Η παραγωγή, με αυτή την έννοια, γίνεται η υλοποίηση μιας πολιτισμικής λογικής· η παραγωγή αγαθών είναι μια θεμελιώδης έκφραση του αμερικανικού πολιτισμού, όχι γι' αυτό που τα αγαθά είναι από υλική άποψη αλλά γι' αυτό που «λένε» σε μια σφαίρα σημειωτικών κωδίκων.

Ο Sahlins έγραφε μια επιστημολογική κριτική: δείχνει πώς οι κοινές μας αντιλήψεις περί του τί είναι φυσικό δομούνται από μία «αυθαίρετη» πολιτισμική λογική, και δείχνει πώς

αρκετά διαφορετικοί τομείς του πολιτισμού μας (γεωργία, έμφυλες ταυτότητες, εθιμοτυπία της κουζίνας) συνδέονται πολιτισμικά μεταξύ τους κατά συστηματικό τρόπο. Ωστόσο, υπάρχει κάτι που δεν ικανοποιεί στην ανάλυσή του. Εκείνο που απέτυχε μάλλον θεαματικά να παράσχει είναι οιοσδήποτε τρόπος σύνδεσης της πολιτισμικής του ανάλυσης με την ιστορική αλλαγή (αυτή είναι μία από τις αρετές του μαρξιστικού υλισμού) ή με τον πολιτικό ανταγωνισμό (οι πολιτισμικοί κώδικες καταλήγουν να γίνουν αυτό που είναι, στο κάτω-κάτω, ως σκοποί ή αθέλητες συνέπειες αγώνων ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες). Αυτό οδηγεί στο μάλλον ασθενές συμπέρασμα του Sahlins, που συνάδει με την πασίγνωστη διάκριση των κοινωνιών σε τύπους –θερμές, ψυχρές, χλιαρές– του Lévi-Strauss, τη βασιζόμενη στους κύριους τρόπους παραγωγής τους (κυκλική ανταλλαγή μεταξύ περιορισμένων ομάδων είτε ραγδαία βιομηχανική ανάπτυξη και αγοραιοποίηση). Έτσι, ο Sahlins καταλήγει να ενισχύει άθελά του τις ψευδείς κατηγορίες του δυτικού σκέπτεσθαι που διαχωρίζουν απολύτως τη Δύση από τους υπόλοιπους – «the West from the rest», κατά το λογοπαίγνιο του ίδιου. Έδειξε αποτελεσματικά, ως στέρεη συμβολή μιας ιδιαζόντως ανθρωπολογικής κριτικής του πολιτισμού, ότι εμείς ως πολιτισμός δεν μπορούμε να διαχωρίζομαστε κατηγορηματικά βάσει κάποιου μεμονωμένου κυρίαρχου γνωρίσματος. Στα ιστορικά τους πλαίσια, όλοι οι πολιτισμοί προσφέρουν μια πλειάδα δυνατοτήτων, και όταν κάποιος τους αντιπαραβάλλει, αντιμετωπίζει το σύνθετο καθήκον να αναμιγνύει και να αντιστοιχεί ομοιότητες και διαφορές έτσι ώστε να ριζώνουν σε μια σφαιρική εκτίμηση των ιστορικών και πολιτικών πλαισίων των υπό σύγκρισιν εθνογραφικών συνθηκών. Ωστόσο, η προσέγγιση του Sahlins σε διάφορους τρόπους ταξινόμησης αμελεί την πολιτική και

ιστορική δυναμική μέσω της οποίας συγκροτούνται, και οδηγείται πίσω σε άκαμπτες διχοτομίες ανάμεσα σε άχρονους κόσμους ημών και αυτών, τις οποίες διακηρυγμένα ήθελε ν' αποφύγει.

Το Νεγκάρα: το θεατρικό κράτος στο Μπαλί του δέκατου ένατου αιώνα (1980a) του Clifford Geertz προσφέρει μια κριτική τού πολιτισμού εν είδει επιστημολογικής, κριτικής η οποία δεν είναι μόνο χαρακτηριστική της δικής του γραφής αλλά χαρακτηρίζει και πολλά άλλα τέτοια έργα στην ανθρωπολογία. Μια εθνογραφική περίπτωση παρουσιάζεται ως ο κύριος σκοπός του κειμένου, και δίνεται ρητή προσοχή στα ερμηνευτικά προβλήματα της κατανόησης, της περιγραφής και της μετάφρασης ξένων υποκειμένων για τον αναγνώστη. Ύστερα, σε ένα περιθωριακό κομμάτι του κειμένου, υπό μορφήν παραλειπομένων ή ενός καταληκτήριου κεφαλαίου, γίνεται μια απόπειρα επαναπατρισμού. Δηλαδή, ο εθνογράφος προσπαθεί να γενικεύσει αυτό που έχει μάθει επιστημολογικά προεκτείνοντας τη σημασία του μαθήματος από έναν ξένο πολιτισμό στις συνθήκες γνώσης εντός τού δικού του πολιτισμού. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το θέμα είναι η φύση της πολιτικής, και στο τελικό του κεφάλαιο ο Geertz παρουσιάζει το επιστημολογικό μάθημα της ανάλυσης του Μπαλί σαν μια κριτική του πώς αντιλαμβανόμαστε την πολιτική στη Δύση.

Ο Geertz είναι δεξιότηχνης αυτού του αποτελεσματικού τρόπου άσκησης της πολιτισμικής κριτικής στην ανθρωπολογία. Προκαλεί εσκεμμένα και έχει ρητορική δύναμη, αλλά δεν χρειάζεται να πάρει την πλήρη ευθύνη της επειδή παρουσιάζεται ως ύστερη σκέψη στην οποία ο συγγραφέας δεν είναι δεσμευμένος όσο είναι στο κύριο σώμα του κειμένου και στην εθνογραφική του περίπτωση. Πλούσια σε υπαινιγμούς, μια τέ-

τοια κριτική τελικά χάνει σε βαρύτητα ως επίκριση του οικείου πολιτισμού ακριβώς επειδή δεν αντιμετωπίζει διεξοδικά τους εντόπιους τρόπους σκέψης, αλλά παραμένει παιγνιωδώς στα περιθώρια.

Στο Νεγκάρα, ο Geertz ενδιαφέρεται να κάνει μια κριτική στο σκέπτεσθαι αναφορικά με την πολιτική και τη διακυβέρνηση παρόμοια μ' εκείνη που έκανε ο Sahlins στην ωφελμιστική οικονομία και στον πρακτικό λόγο. Σε μία περίτεχνη και κομψή ανάλυση του μπαλινέζικου βίου, ο Geertz ανιχνεύει τη θεατρική, συμβολική μορφή της παραδοσιακής πολιτικής. Κάνοντας αυτό, αποβλέπει να φωτίσει οικουμενικές διαστάσεις των πολιτικών σχέσεων τις οποίες οι δυτικές μας έννοιες συσκοτίζουν, και ειδικά εκείνες που σχετίζονται με την επίδειξη και την επιτέλεση. Οι δυτικές πολιτικές θεωρίες, τουλάχιστον από τον δέκατο έκτο αιώνα, εμμένουν στις όψεις εντολής και υπακοής της πολιτικής, και σε συναφή ζητήματα όπως το μονοπώλιο της βίας σε μια ορισμένη επικράτεια, η ύπαρξη κυρίαρχων τάξεων, η φύση της εκπροσώπησης και της λαϊκής βούλησης σε διάφορα καθεστώτα και οι ρεαλιστικές μεθοδεύσεις για την αποτροπή συγκρούσεων. Πολιτικός συμβολισμός, τελετουργία, εμβλήματα και μύθοι αντιμετωπίζονται ως ιδεολογία, στην καλύτερη περίπτωση ως τεχνάσματα κινητοποίησης για την επιδίωξη βαθύτερων συμφερόντων και μιας επιθυμίας για εξουσία. Όπως λέει ο Geertz, «Οι σημειωτικές όψεις του κράτους παραμένουν εν πολλοίς ένας θεατρινισμός» (σελ. 123).

Οι μπαλινέζικες αντιλήψεις περί κράτους, απεναντίας, τονίζουν το κύρος και τις τελετουργικές μορφές: είναι μια σύλληψη της τάξης δίκην «μοντέλου-και-αντιγράφου». Όπως λέει ο Geertz, «Μεμονωμένοι βασιλιάδες έρχονταν και παρέρχονταν, “ασήμαντα φευγαλέα συμβάντα” ανωνυμοποιημένα σε

τίτλους, ακινητοποιημένα σε τελετουργικά και αναλωμένα σε εορταστικές πυρές. Αλλά αυτό που αντιπροσώπευαν [...] παρέμενε αναλλοίωτο [...] Οδηγητικός σκοπός της ανώτερης πολιτικής ήταν να φιλοτεχνήσει το κράτος φιλοτεχνώντας τον βασιλιά. Όσο πιο τέλειος ο βασιλιάς, τόσο πιο υποδειγματικό το κέντρο. Όσο πιο υποδειγματικό το κέντρο, τόσο πιο πραγματική η επικράτεια» (σελ. 124). Η τελετουργία και η θεατρική μορφή του κράτους δεν αρνούνται την εξουσία και τη διεύθυνση, την ισχύ και την υπακοή· είναι μάλλον ένας τρόπος πολιτικής πραγμάτωσης, που χαρακτηρίζει επίσης τη δική μας πολιτική αλλά τον οποίον δεν έχουμε συνειδητοποιήσει σε ανάλογο βαθμό.

Με κάποιους τρόπους, λοιπόν, το μήνυμα του Geertz είναι το ίδιο με αυτό του Sahlins, και όπως του Sahlins, είναι «υψηλή» κριτική του πολιτισμού που απευθύνεται σε ένα ακροατήριο διανοουμένων ευρύτερο από την ανθρωπολογία. Ο Geertz όμως μεταδίδει το μήνυμά του με τρόπο διαφορετικό απ' ό,τι ο Sahlins, δια παρεκτάσεως σε κάποια περιθωριακή συζήτηση από μια εθνογραφική περίπτωση. Στην κριτική της λειτουργία, η συζήτηση αυτή θέλει να πετύχει ένα αποτέλεσμα αποοικειώσης, αλλά σχεδόν τίποτα περισσότερο. Μπορεί όντως να εμπνεύσει άλλους μελετητές, στους οποίους και απευθύνεται, να δουν την αμερικανική προεδρία, για παράδειγμα, σε νέο φως, αλλά αυτή η ουσιώδης επέκταση είναι έξω από τη δικαιοδοσία του εθνογράφου, του οποίου η κριτική λειτουργία σταματά στον υπαινιγμό.

Το *Διακινδύνευση και πολιτισμός* (1982) της Mary Douglas και του Aaron Wildavsky είναι μια προσπάθεια να εφαρμοστεί ένα είδος πολιτισμικής ανάλυσης, που αναπτύχθηκε εντός τής βρετανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας, στα σύγχρονα αμερικανικά περιβαλλοντικά και τα αντιπυρηνικά κινήματα, πα-

ρουσιάζοντας με τον τρόπο αυτό μια κριτική της φιλελεύθερης ιδεολογίας στην αμερικανική κοινωνία. Αντίθετα με τα έργα τού Sahlins και του Geertz, δεν ενεργεί στο επίπεδο της «υψηλής» κριτικής τού πολιτισμού αλλά είναι μάλλον μια κριτική τοπικών ιδεολογιών και πολιτικών. Η ανάλυσή τους γίνεται με έναν πολύ πιο εστιασμένο και στρατευμένο τρόπο απ' ό,τι οι γενικευμένες κριτικές τού Sahlins και του Geertz σε δυτικούς τρόπους σκέψης. Κάνοντας αυτό, η Douglas και ο Wildavski αναλαμβάνουν την ευθύνη να εξοικειωθούν με αυτόχθονες θεωρητικές παραδόσεις και ιδέες, όπως θα έκαναν και σ' ένα πιο στερεότυπο είδος εθνογραφικής περίπτωσης. Σε αυτό ακριβώς αποτυχαίνουν, όπως πειστικά υποστήριξε σε πρόσφατη μακροσκελή κριτική τού βιβλίου ο James Boon (1983). Η κριτική τους είναι γραμμένη από μια συγκεκριμένη πολιτική σκοπιά και με ένα εθνογραφικό κενό σε ό,τι αφορά μείζονες ιστορικές όψεις της αμερικανικής κοινωνίας και του πολιτισμού.

Όπως και πολλές παρόμοιες προσπάθειες νωρίτερα, το *Διακινδύνευση και πολιτισμός* αντλεί από εθνογραφικό έργο σε άλλες κοινωνίες και από θεωρητικά σχήματα που αναπτύχθηκαν μέσ' από την εμπειρία για να παρουσιάσει μια επιστημολογική κριτική της αμερικανικής ιδεολογίας και μια κοινωνιολογική κριτική της αμερικανικής πολιτικής. Το εξώφυλλο του βιβλίου δείχνει μια τελετουργική μάσκα και μια μάσκα αερίου, προδιαγράφοντας ειρωνικά το επιχείρημα της Douglas ότι δεν είμαστε τόσο διαφορετικοί από τους φυλετικούς λαούς στο πώς σκεπτόμαστε.

Η κριτική της Douglas και του Wildavsky έχει δύο μέρη. Στο πρώτο δείχνουν πως οι αμερικανικές έννοιες της αιτιότητας και της διακινδύνευσης δεν βασίζονται σε αντικειμενικό πρακτικό λόγο και εμπειρική εκτίμηση, αλλά είναι πολιτι-

σμικά κατασκευασμένες έννοιες που υπερτονίζουν ορισμένους κινδύνους ενώ αγνοούν άλλους. Παραθέτοντας ειδικούς από όλες τις πλευρές της περιβαλλοντικής πολιτικής, υποστηρίζουν ότι είναι αδύνατο να μετρηθούν οι πραγματικές διακινδυνεύσεις με αντικειμενικότητα και ακρίβεια, καθώς δεν μπορούν να διακριθούν οι ίδιες από τις στάσεις απέναντι στη διακινδύνευση, που είναι πολιτισμικά διαμορφωμένες. Στηρίζουν αυτό το επιχείρημα με διαπολιτισμικά παραδείγματα από αρκετές αφρικανικές κοινωνίες και τη Μεγάλη Βρετανία. Για παράδειγμα, οι Λέλε του Ζαΐρ, στους οποίους έκανε η Douglas το αρχικό της επιτόπιο, επιλέγουν από τις πολλές αρρώστιες και άλλους κινδύνους στους οποίους είναι εκτεθειμένοι τρεις για τους οποίους πραγματικά ανησυχούν – μήπως πληγούν από κεραυνό, από στεριότητα και από βρογχίτιδα. Οποτεδήποτε αυτά πλήξουν κάποιον, οι Λέλε το αποδίδουν σε μοχθηρή βούληση των πρεσβυτέρων του χωριού. Είναι εύκολο σε ξένες περιπτώσεις όπως αυτές, εκφραζόμενες σε κατηγορίες περί μαγγανείας και σε πεποιθήσεις μόλυνσης, να καταλάβουμε πώς η συναίνεση της κοινότητας μπορεί να συσχετίζει φυσικούς κινδύνους με ηθικά ελαττώματα. Σε τεχνολογικά σύνθετες, διαστρωματωμένες κοινωνίες, κυριαρχούμενες από ιδεολογίες της επιστήμης και του ορθού λόγου, είναι δυσκολότερο να συλλάβουμε τις πολιτισμικές και ηθικές διαστάσεις που δομούν την πρόσληψη του φυσικού κόσμου. Εντούτοις στη Βρετανία, για παράδειγμα, εν αντιθέσει με την Αμερική, δεν υπάρχει κλιμάκωση των ποινών για ιατρικές καταχρήσεις επειδή ο νόμος δεν αναγνωρίζει τα εντεινόμενα κριτήρια της αμέλειας στα οποία υπόκεινται οι αμερικανοί γιατροί. Ολοφάνερα, κι εδώ επίσης, γίνονται αρκετά διαφορετικές υποθέσεις ως προς την υπευθυνότητα και την αιτιολογία σε ιδιαίτερα ατυχή περιστατικά.

Οι κοινωνίες λοιπόν θεσμοποιούν τη δυσπιστία και τη διακινδύνευση διαφορετικά. Φόβοι για μόλυνση της ατμόσφαιρας, του νερού και του εδάφους ενδέχεται να λειτουργούν περισσότερο ως εργαλεία κοινωνικού ελέγχου παρά ως άμεσες ανταποκρίσεις σε μετρήσιμο κίνδυνο. Στο κάτω-κάτω, λένε οι Douglas και Wildavsky, οι κυριότερες αιτίες θανάτου στην Αμερική δεν είναι από τη μόλυνση, αλλά από τον τρόπο ζωής – αλκοόλ, κάπνισμα, τροχαία ατυχήματα και δάιτες – και η πολιτική που περιβάλλει αυτούς τους κινδύνους διαφέρει εντελώς σε οργανωτικό ύφος από την περιβαλλοντική πολιτική. Οι αντιπυρηνικοί συνασπισμοί (οι Clamsell, Abalone, Crabshell και Catfish Alliances), επιπλέον, δεν ενδιαφέρονται πρωτίστως για τους κινδύνους της ακτινοβολίας ή του αφανισμού αλλά εξίσου για την αναδόμηση της αμερικανικής κοινωνίας σε ρήξη με τη συγκεντροποίηση των οικονομικών και πολιτικών αποφάσεων που ενισχύει η πυρηνική βιομηχανία εντατικής επένδυσης κεφαλαίου.

Το δεύτερο μέρος της κριτικής των Douglas και Wildavsky εξερευνά συγγένειες ανάμεσα σε ιδεολογίες και μορφές κοινωνικής οργάνωσης στις Ηνωμένες Πολιτείες. Αυτοί που υποβιβάζουν τη μόλυνση και τους πυρηνικούς κινδύνους («αμαλθειακοί») τείνουν να απασχολούνται στη διαδικασία της βιομηχανικής παραγωγής, ενώ εκείνοι οι οποίοι ανησυχούν για τέτοιες απειλές («καταστροφολόγοι») τείνουν να μην έχουν αντίστοιχες απασχολήσεις. Η κοινωνική υποστήριξη των καταστροφολόγων, υποστηρίζουν οι Douglas και Wildavsky, έχει αυξηθεί με την οικονομία των υπηρεσιών, και με την ευμάρεια και την πανεπιστημιακή εκπαίδευση που την συνοδεύουν. Αυτή η προκαταρκτική ταξική ανάλυση θέσεων στην περιβαλλοντική πολιτική βοηθάει να φωτιστεί ένα μέρος της δύναμης που έχει αποκτήσει μια μακρόχρονη λαϊκιστική και δημοκρατική πα-

ράδοση στην αμερικανική κοινωνία η οποία αρέσκεται στο να πειραματίζεται με θεσμικές μορφές. Προς αυτήν ακριβώς την παράδοση στρέφουν την κριτική τους οι Douglas και Wildavsky, από μια σκοπιά όμως που μαρτυρεί ελλιπή γνώση του μακρού ιστορικού περιβάλλοντος της αμερικανικής πολιτικής κουλτούρας.

Οι Douglas και Wildavsky αναγνωρίζουν ότι από τις απαρχές της Δημοκρατίας, οι Αμερικανοί ανησυχούσαν μήπως η κεντρική κυβέρνηση γίνει υπερβολικά ισχυρή· στην πραγματικότητα, η πρώτη Ομοσπονδία μας έσφαλλε κατά το ότι συνιστούσε ένα υπερβολικά ασθενές κέντρο. Υπήρχαν εποχές που, χάρη σε εξωτερικές απειλές οικονομικής καταστροφής, οι Αμερικανοί ενίσχυαν το κέντρο προς την κατεύθυνση ενός πιο ιεραρχικού γραφειοκρατικού κράτους (Υφεση, Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος, Ψυχρός Πόλεμος). Σε άλλες περιόδους, και ως αντίδραση σε τέτοιες κεντριστικές τάσεις, αναζητούνταν εναλλακτικές σε θρησκευτικές κοινότητες, συμμαχίες όπως αυτές των Λαϊκιστών και συνασπισμούς όπως το κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα και τα σημερινά περιβαλλοντικά και αντιπυρηνικά κινήματα.

Οι Douglas και Wildavsky ισχυρίζονται ότι στις ιδεολογίες και στις οργανωτικές τους μορφές, τα κινήματα αυτά παρουσιάζουν μια διαδικασία οικοδόμησης πολιτισμικών οπτικών από ιδιαίτερες κοινωνικές θέσεις. Υπάρχουν, για παράδειγμα, ενδιαφέρουσες διαφορές ανάμεσα στο Sierra Club και τους Φίλους της Γης, και ανάμεσα στον Περιβαλλοντικό Συνασπισμό για την Πυρηνική Δύναμη (ECNP) και την Clamshell Alliance. Τα πρώτα μέλη κάθε ζεύγους ανήκουν περισσότερο στις μεσαίες-ανώτερες τάξεις, είναι μεγαλύτερης ηλικίας, πιο προσηνείς και ιδεολογικά έτοιμοι να εργαστούν μέσα στο σύστημα. Οι δεύτεροι είναι πιο συστηματικοί στην ανάλυση των

προβλημάτων, πιο επιθετικοί στη δράση τους. Ενώ στον ECNP είναι ρεφορμιστές που ασχούν παρασκηνιακή πίεση στους τοπικούς πολιτικούς και στην κεντρική κυβέρνηση, ενδιαφερόμενοι για ελαστικότητα και γρήγορες παρεμβάσεις, και ανεκτικοί σε άτυπους ηγέτες οι οποίοι αναλαμβάνουν ρόλο εκπροσώπου, η Clamsell απαρτίζεται από νεότερα μέλη, που ενδιαφέρονται να αναπτύξουν δεσμούς με την εργατική τάξη και τις μειονότητες, αποσκοπώντας σε μια εξισωτική δημοκρατία η οποία θα αντικαταστήσει τη σημερινή, υπερκεντροποιημένη κοινωνική δομή.

Η Clamsell είναι κληρονόμος όχι μόνο της τακτικής του κινήματος για τα πολιτικά δικαιώματα και των πειραματισμών του στη συναινετική λήψη αποφάσεων, αλλά και των αναρχικών ιδεών των αρχών του αιώνα σχετικά με τη συμμετοχική δημοκρατία. Τέτοιες οργανώσεις συμμετοχικής δημοκρατίας προκρίνουν μάλλον διευκολυντές παρά προέδρους και δείχνουν μια προτίμηση για ομάδες των δέκα ως είκοσι προσώπων που έχουν κοινούς τοπικούς ή άλλους δεσμούς και οι οποίες υποδιαιρούνταν κάθε που μεγάλωναν υπερβολικά ώστε να λειτουργούν δια συναινέσεως.

Οι Douglas και Wildavsky προσφέρουν όντως μια ερεθιστική αρχή για την εφαρμογή επιστημολογικών και κοινωνιολογικών μαθημάτων από διαπολιτισμική εθνογραφία στην αμερικανική κοινωνία, αλλά η απροκάλυπτη εχθρότητά τους προς τις ιδέες της συμμετοχικής δημοκρατίας τους τυφλώνει ως προς ορισμένα χαρακτηριστικά της αμερικανικής κοινωνίας που την διαφοροποιούν ιστορικά από άλλες δυτικές δημοκρατίες. Υποστηρίζουν πως οι εθελοντικές οργανώσεις είναι σαν τις σχέτες των θρησκευτικών ζηλωτών, πως οι ιδεολογίες τους είναι ανορθολογικές και πως οι μοντέρνες κοινωνίες πρέπει να βασίζονται στη γραφειοκρατία και την αγορά, ορθολογικά

ενορχηστρωμένες από μια ισχυρή κεντρική κυβέρνηση. Καμία εθνογραφική μαρτυρία δεν προσάγεται που να υποστηρίζει αυτές τις θέσεις. Τα παραθέματά τους από την κοινωνιολογική φιλολογία των αμερικανικών αιρέσεων αφενός είναι ανεπαρκή, αφετέρου χρησιμοποιούνται με ακατάλληλο τρόπο. Αντίθετα, η όλη συζήτηση αντανακλά, εκ μέρους της Douglas, ένα αναγνωρίσιμα βρετανικότροπο συντηρητισμό, προερχόμενον από μια κοινωνία με μακρά παράδοση πολιτισμικά εκτιμώμενου κεντρισμού. Μια ανάλυση που αντιπαραθέτει το κέντρο στην περιφέρεια, όπως κάνει αυτό το βιβλίο, μπορεί να ελκύσει το ενδιαφέρον στη Βρετανία, όχι όμως στην Αμερική. Έτσι, η κριτική που προσφέρουν η Douglas και ο Wildavsky είναι εθνογραφικά στρεβλή καθώς προσαρμόζει εννοιακά την Αμερική σε έναν έτοιμο σκελετό που δεν λαμβάνει προσεκτικά υπόψιν την ιδιαίτερη ιστορία ή την πολιτική της κουλτούρα. Αυτό είναι μείζον σφάλμα όταν ο εθνογράφος εργάζεται σε ξένες κοινωνίες, και ακόμη πιο σοβαρό όταν εργάζεται σε κοινωνίες στις οποίες πιστεύει ότι βρίσκεται οίκος.

Παρότι δεν είναι ακόμα πλήρως ανεπτυγμένη κριτική τού πολιτισμού, η *Αμερικανική συγγένεια: μια πολιτισμική αναφορά* (1968) του David Schneider είναι ίσως ένα μοντέλο επαναπατρισμένης ανθρωπολογίας, που αναπτύσσει μια επιστημολογική κριτική κατηγοριών μας τις οποίες θεωρούμε ως δεδομένες, βασισμένη σε μαθήματα από τη διενέργεια ερμηνευτικής ανθρωπολογίας στο εξωτερικό. Ωστόσο, είναι επίσης μια εστιασμένη και προσεκτικά τεκμηριωμένη εθνογραφική μελέτη αμερικανικών φαινομένων. Ο Schneider εκδηλώνει μια κριτική στόχευση στην αυτοσυνείδητη προσπάθειά του να θέσει ριζικά διαφορετικά ερωτήματα σχετικά με τη συγγένεια. Κάνοντας αυτό, αναπροσανατολίζει οικείους μας τρόπους να σκεφτόμαστε την οικογένεια και τους συγγενείς στην Αμερική

και, κατ' επέκτασιν, αυτό στο οποίο αναφέρονται οι έννοιές μας για τον ίδιο τον πολιτισμό.

Ο Schneider θέλει να εκθέσει τα πιο βασικά στοιχεία των αμερικανικών πολιτισμικών πεποιθήσεων, που έχουν να κάνουν με τη δύναμη της βιολογίας όσο και με τους κανόνες συμπεριφοράς, τα οποία οργανώνουν όχι μόνο τη γενικευτική έννοια συγγένεια αλλά επίσης τις έννοιες εθνικότητα, νόμος και θρησκεία. Αυτές οι πολιτισμικές κατηγορίες επικαλύπτονται και εμφανίζουν διαφορετικούς και μεταβαλλόμενους συνδυασμούς των πιο βασικών συμβολικών στοιχείων.

Η μελέτη τού Schneider βασίζεται σε μια στέρεη συλλογή δεδομένων, την οποία συντόνισε και επέβλεψε ο ίδιος, ανάμεσα στις μεσαίες τάξεις του Σικάγο. Είναι ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι η δύναμη της μελέτης του δεν βασίζεται κυρίως είτε για την ανάδειξή της είτε για την επίδρασή της σε μια κειμενική έκθεση της ανάλυσης δεδομένων (τα δεδομένα των συνεντεύξεων παρουσιάζονται χωριστά σε έναν μεταγενέστερο τόμο περιορισμένης κυκλοφορίας). Το αληθινό ενδιαφέρον του βιβλίου έγκειται μάλλον στην παρουσίαση μιας ιδιάζουσας νοηματικής θεώρησης του πολιτισμού, που κοινοποιείται μέσω μιας ιδιαίτερης άσκησης στην εθνογραφική ανάλυση. Η κεντρική ιδέα στη θεώρηση του πολιτισμού από τον Schneider (που προέρχεται από τη θεωρία τού Parsons) είναι η ίδια μ' εκείνη που συναντάμε στην εκδοχή του στρουκτουραλισμού τού Sahlins – ότι οι γενικές μας έννοιες περί της «φυσικής τάξης των πραγμάτων και των προσώπων» δεν είναι φυσικές ή δεδομένες αλλά πολιτισμικώς κατασκευασμένες και σχετικές. Αυτή είναι η θεωρητική καρδιά του σύγχρονου μηνύματος της κριτικής τού πολιτισμού που προσφέρει η ανθρωπολογία. Ο Schneider υποστηρίζει πως η πολιτισμική κατασκευή των συμβόλων πρέπει να διακρίνεται αναλυτικά από τους κανόνες των προτά-

σεών μας· και αμφότερα αυτά τα αναλυτικώς διακριτά επίπεδα πρέπει να διακρίνονται από την κοινωνική δραστηριότητα και τα στατιστικά πρότυπα συμπεριφοράς. Τα σύμβολα είναι όπως οι μονάδες μιας άλγεβρας· οι κανόνες είναι σαν εξισώσεις (συνδυαστικές προτάσεις για ιδιαίτερους σκοπούς)· αμφότερα συνιστούν ιδεώδη συμπεριφοράς, αλλά η συμπεριφορά στην καλύτερη περίπτωση τα προσεγγίζει. Σύμβολα και κανόνες είναι λογικώς αναπόσπαστα, ενώ η συμπεριφορά έχει αιτιώδεις μηχανισμούς. Σύμβολα και κανόνες –ο πολιτισμός– μπορούν έτσι να διαχωρίζονται λογικώς από τη συμπεριφορά και την κοινωνική δραστηριότητα. Αυτές οι διακρίσεις, γλαφυρά παρουσιασμένες, έγιναν σημαντικές για κατοπινές γενιές ερμηνευτικών εθνογράφων στην αποσαφήνιση διακριτών επιπέδων της πολιτισμικής ανάλυσης, όπου ερωτήματα μπορούν να τεθούν με γόνιμο τρόπο και να απαντηθούν με πρακτική έρευνα. Η Αμερικανική συγγένεια ήταν ένα παραδειγματικό κείμενο σε αυτή την προσπάθεια.

Η μελέτη του Schneider είχε έτσι αρκετές στοχεύσεις. Ως κριτική του πολιτισμού, παραμένει στην καλύτερη περίπτωση λανθανόντως υπαινικτική. Υπάρχει ένας σημαντικός λόγος γι' αυτό. Επέλεξε το αντικείμενό του –τη συγγένεια– όχι τόσο για τη στρατηγική της ωφελιμότητα σε μια κριτική ανάλυση του αμερικανικού πολιτισμού, όσο εξαιτίας του ότι υπήρξε ανέκαθεν κεντρικό θέμα της ανθρωπολογίας. Ρητά, ο Schneider ήθελε να καταδείξει ότι αυτό που φαίνεται σαν μια φυσική κατηγορία παντού για τους Ευρωαμερικανούς θα μπορούσε να μην είναι καθόλου «φυσικό», αλλά ένα πολιτισμικό προϊόν μιας ιδιαίτερης κοινωνίας, της αγγλοαμερικανικής συγκεκριμένα, ή ευρύτερα της δυτικοευρωπαϊκής. Μελέτες της συγγένειας σε άλλους πολιτισμούς θα φαινόταν έτσι ότι έχουν «μολυνθεί» με αμερικανικές προκαταλήψεις ως προς το τί είναι

φυσικά η συγγένεια, ιδίως σε ό,τι αφορά την ανυποχώρητη βιολογική ιδεολογία που διαποτίζει την αμερικανική σκέψη γι' αυτήν. Η σημαντικότερη κατάδειξη αυτής της προκατάληψης στον τρόπο με τον οποίον έχει μελετηθεί διαπολιτισμικά η συγγένεια θα ήταν μια εθνογραφική μελέτη της συγγένειας στην ίδια την κοινωνία του ανθρωπολόγου, από του οποίου τις αυτονόητες αντιλήψεις πηγάζουν αναλυτικές έννοιες και συνήθειες σκέψης, όπως η συγγένεια.

Η λεπτή πολιτισμική προκατάληψη κατά την αναλυτική χρήση της συγγένειας στη διαπολιτισμική εθνογραφία καταδείχθηκε επαρκώς από μελετητές επηρεασμένους από τον Schneider (για τους πολιτισμούς των Τρόμπριαν και της Βεγγάλης, όπως για αρκετές άλλες περιπτώσεις, βλ. Inden & Nicholas 1977, Kirkpatrick 1983, και Shore 1982). Ο ίδιος ο Schneider ενήργησε ως επαναπατρισμένος εθνογράφος και έδειξε πώς η ανθρωπολογική έννοια, που εφαρμόζεται αλλού, είναι κατάφορτη με ειδικώς αμερικανικές προϋδεάσεις. Έτσι, όπως φαίνεται, η μελέτη του της αμερικανικής συγγένειας είναι μόνο εν μέρει μια προσπάθεια να μας κάνει να σκεφτούμε διαφορετικά την αμερικανική συγγένεια, και όχι τη συγγένεια οικουμενικά.

Κατά ειρωνικό τρόπο, από τη στιγμή που επανερμήνευσε την πολιτισμική μας κατηγορία της συγγένειας σαν ένα σύνολο ισχυρότερων και θεμελιωδών συμβόλων για την προσωπικότητα, ο Schneider ανακάλυψε ότι ως θέματα με βαρύτητα για τη μελέτη της αμερικανικής κοινωνίας, ισοδύναμα με τη συγγένεια, ή και ακόμη σημαντικότερα, ήταν θέματα όπως ο νόμος, η εθνικότητα και η θρησκεία (όλα εκ των οποίων μπορούσαν εξίσου να κατανοηθούν ως πολιτισμικά φαινόμενα με τους όρους των συμβολικών στοιχείων που ανακάλυψε ο Schneider). Έτσι, αν είχε πράγματι κατά νου να κάνει μια στρατη-

γική πολιτισμική κριτική της αμερικανικής κοινωνίας, θα μπορούσε κάλλιστα να μην είχε επιλέξει τη συγγένεια ως επίκεντρο της έμφασής του· ήταν όμως μια κριτική της ανθρωπολογικής μάλλον παρά της αμερικανικής σκέψης το κίνητρο της επαναπατρισμένης του εθνογραφίας. Το να προεκτείνουμε την ανάλυση του Schneider σε ένα έργο που αποσκοπεί αμεσότερα στην πολιτισμική κριτική θα απαιτούσε διαφορετικές εμφάσεις, στρατηγικές θεματικής επιλογής και κύρια χρήση των εννοιών του της πολιτισμικής κατασκευής τού προσώπου αντί της ίδιας της συγγένειας. Οι μαθητές του αναζήτησαν αντιπαραβολικές έννοιες της προσωπικότητας σε άλλους πολιτισμούς –ερέθισμα για ένα μεγάλο μέρος του πειραματισμού που συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 3– και λίγοι προσπάθησαν να επεκτείνουν τις αναλύσεις του της προσωπικότητας στην Αμερική (βλ. π.χ. Barnett & Silverman, 1979). Για τον Schneider, η κριτική ανάλυση του αμερικανικού πολιτισμού πρέπει να βασίζεται κυρίως σε θεσμούς· νόμος, οικογένεια, θρησκεία και εθνικότητα μπορούν, απεναντίας, να συλληφθούν και να προσεγγιστούν κριτικά ως σύνθετες μεταμορφώσεις βασικών συμβολικών διαδικασιών.

Η μεθοδολογική αφέλεια στη μελέτη τού Schneider είναι όμοια μ' εκείνη που βλέπουμε στη στρουκτουραλιστική οπτική τού Sahlins πάνω στον αμερικανικό πολιτισμό, κατά το ότι δεν συσχετίζει τα επίπεδα της πολιτισμικής ανάλυσης που έχει απομονώσει σε ένα ανώτερο επίπεδο κοινωνιοδομικής ανάλυσης, στο οποίο συνήθως αντιμετωπίζονται ζητήματα πολιτικής, οικονομίας και ιστορικής αλλαγής. Κατά συνέπεια, η πολιτισμική του έκθεση αφήνεται «ελευθέρως ρέουσα», μη όντας σε θέση να προσδιορίσει παραλλαγές των πολιτισμικών συμβόλων βάσει της τάξης, και μη όντας σε θέση να προσδιορίσει άλλους κοινωνιοδομικούς παράγοντες, ή το πώς αυτοί ανακύπτουν

ιστορικά.¹ Η οπτική του είναι έτσι δύσκολο να συσχετιστεί, για παράδειγμα, με το κύριο σώμα έρευνας άλλων κλάδων πάνω στην ιστορία και τις παρούσες συνθήκες της αμερικανικής οικογένειας.²

Ισχυρότερες εκδοχές επιστημολογικής κριτικής

Οι ισχυρότερες εκδοχές επιστημολογικής κριτικής στην ανθρωπολογία επιχειρούνται σήμερα από τη γενιά των ερευνητών που ήταν βαθιά επηρεασμένοι από τους παραπάνω συγγραφείς και προεκτείνουν τις ιδέες τους σε νέες κατευθύνσεις. Αυτοί οι ερευνητές είναι ακριβώς εκείνοι που γράφουν οι ίδιοι, ή που έχουν επηρεαστεί από, πειραματικές εθνογραφίες, οι οποίες εμφανίζονται στον παραδοσιακό ανθρωπολογικό στίβο

1. Έχοντας πλήρη επίγνωση αυτής της κριτικής, ο Schneider σε μια μεταγενέστερη προσπάθεια που συνυπέγραψε με τον Raymond T. Smith (1973) επιχειρήσε να φωτίσει την ταξική διαφοροποίηση της συγγένειας στην Αμερική.

2. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα του είδους συμβολικής ανάλυσης στην οποία υπήρξε πρωτοπόρος ο Schneider, που χρησιμοποιήθηκε ειδικά για να δώσει μια ολιστική και κριτική ερμηνεία της ζωής των αμερικανικών μεσαίων τάξεων, είναι το πρόσφατο έργο της Constance Perin, έργο πολεοδομικού σχεδιαστή-που-μετατράπηκε-σε-ανθρωπόλογο, για τα σύγχρονα προάστια. Επανερμηνεύει τις έννοιες των μεσαίων τάξεων για τον «γείτονα» ως παράδοξες δομές που λειτουργούν δραστικά σε ένα μη εξ ολοκλήρου συνειδητό επίπεδο προκειμένου να κάνουν τους Αμερικανούς να αισθανθούν ότι «δεν ανήκουν». Αυτό οδηγεί σε μια πλούσια σύλληψη του τί σημαίνει η πολυσυζητημένη σύγχρονη συνθήκη αποξένωσης σε ένα ειδικά αμερικανικό περιβάλλον, περιλαμβανομένων των επιβεβλημένων μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου και των ελατηρίων που είναι συνυφασμένα με τις πιστωτικές, νομικές και αστικές δομές. Ελάχιστη πρόοδος μπορεί να γίνει στην ευαίσθητη και ολοκληρωμένη ανάλυση των αποξενωμένων, εύπορων τρόπων ζωής χωρίς κάποια προσέγγιση που να επιτρέπει να δούμε διαφορετικούς τόνους και βαθμούς νοήματος μέσα τους, και να τους συσχετίσουμε βεβαίως με οικονομικούς και άλλους μηχανισμούς της πολιτικής οικονομίας. Αυτό ακριβώς είναι που πετυχαίνει το ύφος συμβολικής ανάλυσης του Schneider, στα χέρια της Perin.

της έρευνας σε άλλες ηπείρους. Οι πειραματισμοί αυτοί, όπως έχουμε δει, αναθεωρούν την ερμηνευτική ανάλυση που επιχείρησαν πρωτοπόροι συγγραφείς όπως ο Geertz και ο Schneider, οδηγώντας τη να συμπεριλάβει ζητήματα πολιτικής οικονομίας και την τρέχουσα αυτοκριτική επαναξιολόγηση των συμβάσεων αναπαράστασης στην ανθρωπολογία. Επιπλέον, αυτοί οι νεώτεροι ερευνητές εμπλέκονται στο ρεύμα επαναπατρισμού της εθνογραφικής έρευνας και ενδιαφέρονται για την πλήρη ένταξη του ερμηνευτικού έργου στην ανθρωπολογία στο πλαίσιο της συναφούς φιλολογίας άλλων πεδίων όπως οι αμερικανικές σπουδές, η ιστορία και η λογοτεχνική κριτική. Εγκαταλείπουν έτσι τις μεθοδολογικές αφέλειες που χρησιμοποιούσαν μάλλον επιτυχημένα οι δάσκαλοί τους, εν μέρει επειδή αυτά τα τεχνάσματα έχουν εκπληρώσει τον σκοπό τους κι εν μέρει από μια επιθυμία να εστιαστούν ολοκληρωτικά στην κριτική του «αληθινού κόσμου». Μέχρι στιγμής υπάρχουν λίγα μείζονα έργα, γραμμένα από ανθρωπολόγους, που ν' αντιπροσωπεύουν αυτή την ισχυρότερη γραμμή επιστημολογικής κριτικής ως κριτική τού πολιτισμού· η ζύμωση και η δυνητικότητα καταγράφονται μέχρις ώρας κυρίως σε άρθρα.

Τα έργα αυτά λειτουργούν σε δύο επίπεδα. Πρώτον, διενεργούν ως άμεσο αντικείμενό τους την κριτική της ιδεολογίας ή την απομυθοποίηση τρόπων σκέψης πάνω στην κοινωνική δραστηριότητα και τη θεσμική ζωή. Για παράδειγμα, ένα προσφιλές θέμα είναι η κριτική της σκέψης και της πρακτικής των επαγγελματιών των κοινωνικών υπηρεσιών, όπως γιατρών, ψυχιάτρων, υπαλλήλων προνοίας και της αστυνομίας, ενδιαφέροντα των οποίων είναι οι εμπειρίες προσώπων που κατηγοριοποιούνται ως πελάτες, ασθενείς, ύποπτοι και θύματα. Δεύτερον, οι μελέτες αυτές ασχούν κριτική σε συμ-

βατικές προσεγγίσεις των κοινωνικών επιστημών (όπως ο τρόπος σκέψης ενός ιδιαίτερου είδους επαγγελματιών στην κοινωνία). Εισάγοντας αποοικειωτικά πλαίσια αναφοράς (όπως έκαναν ο Sahlin, ο Geertz και Schneider στα προαναφερθέντα παραδείγματα) εκθέτουν και αναδιατυπώνουν τόσο επιβεβλημένους κατά συνήθειαν τρόπους σκέψης που αποδίδονται στα κοινωνικά υποκείμενα όσο και τους συμβατικούς τρόπους των κοινωνικών επιστημών να τα αναπαριστούν.

Πολλή από την επαναπατρισμένη ανθρωπολογία ασχολείται αναμενόμενα με παραδοσιακά ανθρωπολογικά θέματα: συγγένεια, μετανάστες, εθνοτικές μειονότητες, δημόσια τελετουργικά, θρησκευτικές λατρείες, κοινότητες της αντικουλτούρας. Το πιο σημαντικό αντικείμενο πολιτισμικής κριτικής, ωστόσο, δεν είναι αυτά τα συμβατικώς οριζόμενα θέματα αλλά η μελέτη των μορφών μαζικής κουλτούρας, και, κάπως πιο ανιχνευτικά, η ζωή της κανονικής μεσαίας τάξης. Αυτά εγείρουν τα είδη των ευρύτερων ερωτημάτων που αντιμετώπισαν οι κριτικοί τού πολιτισμού στις δεκαετίες τού '20 και τού '30 σχετικά με τη διαστρωμάτωση, την πολιτισμική ηγεμονία και τους μεταβαλλόμενους τρόπους αντίληψης. Η μελέτη της βιομηχανίας του μαζικού πολιτισμού, της δημοφιλούς κουλτούρας, και η διαμόρφωση της δημόσιας συνείδησης έχουν αναδυθεί ως μία από τις ζωηρότερες νέες ερευνητικές κατευθύνσεις. Η ελιτίστικη περιφρόνηση της δεκαετίας τού '50 για τη μαζική κουλτούρα και οι φόβοι ότι απλώς θα θεσμοποιούσε μια ομοιομορφία του κατώτατου παρονομαστή έχουν αντικατασταθεί από εθνογραφικές διερευνήσεις του πώς η εργατική τάξη, εθνοτικές και περιφερειακές κοινότητες καθώς και η νέα γενιά μπορούν να ιδιοποιηθούν τα «σκουπίδια που διαθέτει μια προσχεδιασμένη αγορά» -ναρκωτικά, ρούχα, οχήματα- όπως

και τα μέσα επικοινωνίας, για να οικοδομήσουν μαρτυρίες της δικής τους αίσθησης κοινωνικής ένταξης και εμπειρίας. Είτε αυτές παραμένουν απλώς εκφράσεις της πραγματικότητάς τους είτε συνιστούν εκδηλώσεις πολιτικής διαμαρτυρίας ενάντια στο «σύστημα», είναι πλούσια πολιτισμικά κείμενα μέσ' από τα οποία μπορούμε να διαβάσουμε τους ευρύτερους, κοινωνικής κλίμακας αγώνες για τον ορισμό κυρίαρχων ή άλλων δυνατών νοημάτων των γεγονότων για διαφορετικές μερίδες κοινού. Για την πολιτισμική ανάλυση και κριτική, ο αγώνας περί του νοήματος των πραγμάτων ή των γεγονότων είναι αυτό που συνιστά κεντρικά την πολιτική.

Η Ομάδα Πολιτισμικών Σπουδών του Μπίρμιγχαμ στην Αγγλία έχει πρωτοστατήσει σε κάποιες εθνογραφικές τεχνικές για τη διερεύνηση του θέματος, και παρόμοιες προσπάθειες γίνονται από την πολύ πιο ετερόκλητη αμερικανική σκηνή.¹ Ο πολιτισμικός κριτικός Raymond Williams έχει προσφάτως σχεδιάσει ένα φιλόδοξο σχήμα για την κοινωνιολογία του πολιτισμού (1981a), που κατευθύνεται κυρίως στη μελέτη των θεσμικοποιημένων, παρά των αυθόρμητων, πολιτισμικών παραγωγών. Ως πολιτισμική κριτική, τέτοιες μελέτες ενεργούν τόσο με τη διακρίβωση κριτικών οι οποίες αναπτύχθηκαν «εκεί πέρα» σε διάφορες περιοχές της κοινωνικής δομής, όσο και με την έγερση ερωτημάτων αναφορικά με την πολιτισμική ηγεμονία και το πώς οι δομές νοήματος διαμορφώνονται και γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης από ανταγωνιζόμενες μερίδες μιας κοινωνίας.

Η κριτική των θεσμών και της κουλτούρας των επαγγελματιών είναι μια άλλη πολλά υποσχόμενη σφαίρα εθνογραφι-

1. Για παράδειγμα, Frith (1981), Hebdige (1979) και Willis (1978)· και στις Ηνωμένες Πολιτείες, Chapple & Garafalo (1982), Czitron (1982), Lipsitz (1981) και Greil Marcus (1976).

κής έρευνας. Για παράδειγμα, το καθιερωμένο πεδίο το αφιερωμένο στην κοινωνιολογία και ιστορία της επιστήμης έχει ήδη προσφύγει σε χρήση εθνογραφικών (και στην κοινωνιολογία, εθνομεθοδολογικών) τεχνικών για ν' απομυθοποιήσει τη σχεδόν θεολογική αντιμετώπιση της επιστήμης, ως μέθοδο και ως ιδεολογία, στις δυτικές κοινωνίες. Η ζωή του εργαστηρίου των Latour και Woolgar (1979) είναι μια ενδιαφέρουσα και περιεκτική εθνογραφική απόπειρα να περιγραφεί η καθημερινή εργασία της πειραματικής επιστημονικής κοινότητας με ξεκάθαρα κριτική πρόθεση. Φτάνουν μέχρι σημείου να συγκρίνουν επανειλημμένα τους εαυτούς τους και τα υποκείμενά τους με την κλασική εθνογραφική συνθήκη τού επιτοπίου στο εξωτερικό. Η κίνηση αυτή μερικές φορές εγγίζει τα όρια γελοιογραφίας, αλλά σώζεται από τις πολύ αποκαλυπτικές παρατηρήσεις που παρουσιάζουν, για παράδειγμα, σχετικά με τις στρατηγικές οι οποίες χρησιμοποιούνται για να μετατρέψουν προτάσεις προσεκτικά περιφραγμένες με την παράθεση δεδομένων, μελετών και πιθανοτήτων σε άκριτα αποδεδεγμένα επιστημονικά «γεγονότα».

Μια άλλη περιοχή πρωτοποριακού έργου εδώ είναι οι λεγόμενες «Κριτικές Νομικές Σπουδές», στις οποίες συμμετέχουν μελετητές όπως ο Duncan Kennedy, ο Robert Gordon, ο Morton Horwitz, ο David Trubek, η Katherine Stone και άλλοι μάχιμοι δικηγόροι και διδάκτορες νομικών σχολών. Αποσκοπούν στην κριτική της ιδεολογίας και της πρακτικής όλων των πλευρών του αμερικανικού νομικού συστήματος. Έχουν υιοθετήσει μια έμπρακτη εθνογραφική προσέγγιση της νομικής εκπαίδευσης, του προφορικού και γραπτού λόγου των επαγγελματιών νομικών και των κοινωνικών επιπτώσεων των νομικών διαδικασιών. Δεν επιδιώκουν να δώσουν απλώς ρεαλιστικές περιγραφές τού πώς το σύστημα λειτουργεί στην

πράξη εν αντιθέσει προς τα τυπικά μοντέλα, στις οποίες ρέπει μια νομική έρευνα στενά συνδεδεμένη με τη δικονομική πρακτική, αλλά επίσης να δείξουν πώς το δίκαιο ως διαδικασία ενεργεί αντίθετα προς τη συμβατική σοφία. Οι Κριτικές Νομικές Σπουδές, όπως και οι μελέτες της μαζικής και δημοφιλούς κουλτούρας, συμβάλλουν στην κατανόηση της πολιτισμικής ηγεμονίας, της κατασκευής κυρίαρχων νοημάτων και των διαδικασιών μέσω των οποίων αυτά θα μπορούσαν να αμφισβητηθούν. Το έργο ανθρωπολόγων όπως η Laura Nader και η Sally Falk Moore στο καθιερωμένο υποπεδίο της νομικής ανθρωπολογίας θα μπορούσε εύκολα να επεκταθεί για να εμπλακεί σε αυτές τις προσπάθειες κριτικής του πολιτισμού, και φαίνεται ότι κινείται αργά προς αυτή την κατεύθυνση.

Εθνογραφικές μελέτες του σκέπτεσθαι και των πρακτικών των επαγγελματιών της ιατρικής είναι μια παράλληλη πρωτοβουλία. Το πρόσφατο περιοδικό *Πολιτισμός, ιατρική και ψυχιατρική* είναι μια πλούσια πηγή αυτού του ανθούτος και αυτοσυνείδητου ρεύματος πολιτισμικής κριτικής στην εθνογραφική έρευνα. Για παράδειγμα, άρθρα των Gaines και Hahn (1982) ασκούν κριτική στα μοντέλα της προσωπικότητας που είναι έκδηλα και ριζωμένα στον τρόπο με τον οποίον χειρίζονται οι γιατροί τις σχέσεις τους με ασθενείς και πελάτες. Όχι μόνον η κριτική αυτή συνάδει με θέματα που αναδείχθηκαν από το ρεύμα της πειραματικής εθνογραφίας στο εξωτερικό, αλλά και οι συγγραφείς κάνουν δραστική χρήση διαπολιτισμικών φυλετικών παραδειγμάτων προς υποστήριξη της κριτικής τους, ενώ ταυτόχρονα έχουν εξίσου βαθιά εθνογραφική γνώση του ιατρικού περιβάλλοντος στις σύγχρονες Ηνωμένες Πολιτείες. Παρόμοια ανάλυση θα μπορούσε να γίνει για το νομικό επάγγελμα και όλα τα άλλα επαγγέλματα που κατασκευά-

ζουν, ανάλογα με τα συμφέροντά τους, δευτερεύοντα πολιτισμικά μοντέλα των πελατών τους τα οποία συχνά αντιβαίνουν στην κοινή αντίληψη των ίδιων των πελατών περί του τί είναι ένα πρόσωπο, σε διαφορετικά συμφραζόμενα δραστηριότητας. Το πρωτοποριακό έργο του Erwing Goffman αναφορικά με το πρόσωπο και τον εαυτό στις σύγχρονες κοινωνίες, ιδίως στις Ηνωμένες Πολιτείες, και οι μελέτες συγγραφέων όπως ο Geertz και ο Schneider για την προσωπικότητα σε άλλους πολιτισμούς είναι απλώς δείκτες για ένα πιο συστηματικό εθνογραφικό έργο που θα μπορούσε να γίνει ως αμερικανική πολιτισμική κριτική.

Μια τρίτη εστιασμένη περιοχή ενδιαφέροντος που φαίνεται πρόσφορη για αναζωογονημένη κι επαναπατρισμένη εθνογραφία είναι η εθνότητα και η περιφερειακή ταυτότητα. Και τα δύο αυτά θέματα έχουν λιμνάσει στην κοινοτοπία και σε επαναλαμβανόμενα απλουστευτικά ερωτήματα περί κοινωνιολογικών συνόρων. Η διερεύνηση της πολιτισμικής κατασκευής τέτοιων ταυτοτήτων θα μπορούσε ν' αποδειχθεί μια οδός ανανέωσης των εν λόγω ερευνητικών θεμάτων, ιδίως με την εφαρμογή στην εθνότητα ψυχαναλυτικών εννοιών περί της κατασκευής του εαυτού από θραύσματα τα οποία δεν αφομοιώνονται άμεσα στους συνηθισμένους τρόπους γνωστικής λειτουργίας. Στον ύστερο εικοστό αιώνα, για πολλούς Αμερικανούς, ζητήματα ομαδικής κινητικότητας ή αφομοίωσης δεν συνιστούν πλέον φλέγοντα θέματα, ή είναι προβλήματα εύκολα εντοπιζόμενα και αναγνωριζόμενα μέσ' από περισσότερο ή λιγότερο ικανοποιητικούς τρόπους ενσωμάτωσης στην ιδεολογία και στα προγράμματα του φιλελεύθερου κράτους. Εκείνο που μοιάζει να συνιστά πολύ πιο πιεστικό ζήτημα είναι οι βαθιοί δεσμοί με την εθνοτική καταγωγή, που έχουν αδιαφανείς ρίζες και κίνητρα και οι οποίοι μεταδίδονται μέσω διαδικασιών ανά-

λογων με το όνειρο και τη μεταβίβαση μάλλον παρά μέσω της συμβατικής ένταξης και της εξωτερικής επίδρασης. Μέχρι σήμερα, τέτοια ζητήματα έχουν κυρίως εξερευνηθεί σε μυθιστορήματα και αυτοβιογραφίες, αλλά φαίνονται ιδεώδη προβλήματα για εθνογραφική πραγμάτευση. Η εθνογραφία, με τον τρόπο της πειραματικής ανανέωσης της βιογραφίας που συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 3, θα συνέβαλλε στην καλύτερη κατανόηση των αφομοιώσεων στον αμερικανικό πλουραλισμό. Θα συνέβαλλε επίσης σε μια κριτική των κυρίαρχων τρόπων με τους οποίους εξακολουθεί να συλλαμβάνει την εθνότητα η κοινωνική επιστήμη στην Αμερική του ύστερου εικοστού αιώνα.

Περιφερειακές ταυτότητες ενδέχεται να δρουν μέσω μιας παρόμοιας δυναμικής (στις Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, ο Νότος ήταν ανέκαθεν μια προέχουσα τοπική κατηγορία, ενώ «η Ζώνη του Ήλιου» αντιπροσωπεύει μια μετατόπιση σε νοήματα και σύνορα). Αντίθετα από την εθνότητα, ωστόσο, ανακύπτουν ξεκάθαρα από εδραιωμένες εδαφικές και πολιτικές διακρίσεις με τις οποίες συνδέεται αναπόφευκτα μια ισχυρή συλλογική αίσθηση ιστορίας. Η περιφερειοποίηση φτάνει στην καρδιά ζητημάτων σχετιζόμενων με την πολιτική των ελίτ, που ασκείται μέσω της χειραγώγησης πολιτισμικών μορφών, μύθων και προσκολλήσεων, και με τη διάχυτη καχυποψία έναντι, και τα ενδεχόμενα μέσα αποτίμησης, της αυθεντικής πολιτισμικής έκφρασης σε μια κοινωνία που κυριαρχείται από μιαν αυτοσυνείδητη πίστη στη νεωτερικότητα. Μια επιστροφή στον τοπικό πολιτισμό, και μέσω αυτού, σε κάποιον βαθμό, στο παρελθόν, στην οποία βασίζεται η έλξη της περιφερειακής ταυτότητας, είναι ιδεώδες θέμα για μια κριτική εθνογραφία που επιζητεί να εκθέσει τους τρόπους με τους οποίους συλλαμβάνεται η ίδια η

έννοια του πολιτισμού στην κοινή καθημερινή αντίληψη, βαθιά εμπλεκόμενη με την πολιτική οικονομία της σύγχρονης αμερικανικής κοινωνίας.

Πολλά άλλα πεδία για εξερεύνηση έχουν υπάρξει και θα μπορούσαν να υποδειχθούν. Κριτική του πολιτισμού που σχετίζεται κεντρικά με την ίδια την κεφαλαιοκρατική διαδικασία είναι ένας άλλος τρόπος να προσεγγιστούν κάποια από τα ζητήματα που αναφέραμε παραπάνω. Σε μια κοινωνία όπου η κοινότητα μοιάζει να είναι περισσότερο ένα ιδεώδες παρά μια απτή, εύκολα ορίσιμη μονάδα εθνογραφικής παρατήρησης, οι σχέσεις ανάμεσα σε τάξεις και ομάδες καθώς και η πολιτισμική τους έκφραση θα μπορούσε να προσεγγιστεί καλύτερα (εφαρμόζοντας τη διόραση του Μαρξ) μέσ' από τη μελέτη πραγμάτων, δηλαδή την παραγωγή εμπορευμάτων, τη φύση της εργασίας, τη δημιουργία μιας εμπορευματικής ζήτησης μέσ' από τη διαφήμιση, τις συμβολικές και συγκινησιακές προσκολλήσεις στο χρήμα στην αμερικανική ζωή και τα πρότυπα κατανάλωσης και χρήσης των εμπορευμάτων (βλ. *Appadurai*, παρακάτω). Σε όλες αυτές τις προσπάθειες, τρία είδη κριτικής στόχευσης είναι σημαντικά: κριτική των ιδεολογιών-εν-δράσει, κριτική των κοινωνιοεπιστημονικών προσεγγίσεων και επισήμανση των έμπρακτων ή απερίφραστων κριτικών «εκεί πέρα» στην κοινωνία, από τα ίδια τα εθνογραφικά υποκείμενα. Είναι βεβαίως η τελευταία, διευκολυμένη από τις προηγούμενες δύο, που συνιστά την ισχυρότερη έλξη την οποία προσφέρει η εθνογραφία ως πολιτισμική κριτική.

Μια μακρόχρονη φαντασίωση των αγγλοαμερικανών ανθρωπολόγων ήταν ότι κάποια ημέρα θα υπήρχαν Τροβριανδοί, Μπορόρο ή Ντέμπου ανθρωπολόγοι οι οποίοι θα έρχονταν στις Ηνωμένες Πολιτείες να διεξαγάγουν αμοιβαία κριτική εθνογραφία (όπως συμβατικά λέγεται ότι έκανε ο *Toqueville*) από

τη σκοπιά ενός ριζικά πολιτισμικού άλλου. Τη στιγμή που τέτοιοι άλλοι θα εκπαιδευόνταν ως ανθρωπολόγοι, ωστόσο, δεν ήτανε πλέον ριζικά άλλοι. Το καλύτερο που μπορεί κανείς να πετύχει με αυτό τον τρόπο είναι να εξαγάγει μιας κριτικής της Δύσης από τους ίδιους τούς κόσμους-ζωής των πολιτισμικά άλλων (όπως, για παράδειγμα, κάνει ο Taussig, και όπως κάνει ο Keith Basso με τους Απάτσι στο *Πορτραίτα του «λευκού ανθρώπου»*, 1979), ή ένας εθνογράφος βαθιά εξοικειωμένος με έναν άλλον πολιτισμό να εφαρμόσει οπτικές αυτού του πολιτισμού στους δικούς μας τρόπους ζωής. Αυτή είναι η δεύτερη μείζων μορφή μιας ιδιάζοντως ανθρωπολογικής κριτικής τού πολιτισμού, την οποία θα εξετάσουμε εν συνεχεία.

Παραδείγματα αποοικείωσης μέσω διαπολιτισμικής αντιπαραβολής

Ιδεωδώς, η τεχνική αυτή συνεπάγεται λεπτομερή χρήση εθνογραφίας ξένων πολιτισμών, με ειδική προσοχή να μην τους αποσπάσουμε από τις σύγχρονές τους συνθήκες, ως κριτικό και συγκριτικό όργανο διερεύνησης για κάποιο εξίσου εντατικό πρόγραμμα εθνογραφίας οίκοι. Υπάρχουν πράγματι πολλά παραδείγματα ανθρωπολογικών συζητήσεων που παραβάλλουν εθνογραφικές λεπτομέρειες από άλλους πολιτισμούς με κάποια πλευρά του δικού μας προκειμένου να κάνουν μια κριτική επισήμανση μέσω αποοικείωσης, αλλά κανένα δεν είναι πλήρως επεξεργασμένο ως στρατηγική πολιτισμικής κριτικής. Συνήθως, η μία ή η άλλη από τις παραβαλλόμενες πλευρές παρουσιάζεται με λιγότερη αρτιότητα και προσοχή στη λεπτομέρεια· κατά ειρωνικό τρόπο, αυτή είναι συνήθως η αμερικανική πλευρά, δεδομένου ότι οι ανθρωπολόγοι γενικά έχουν μια πιο διεισδυτική κατανόηση, χάρη στο επιτό-

πιο, του εξωτικού τους αντικειμένου απ' ό,τι της δικής τους κοινωνίας.

Ένα πρώιμο και τυπικό παράδειγμα κριτικής χρήσης της διαπολιτισμικής αντιπαραβολής από την ανθρωπολογία είναι το κλασικό δοκίμιο του Marcel Mauss, *Το δώρο* (1967), που χρησιμοποιεί συγκριτικά παραδείγματα προκειμένου να θέσει ερωτήματα για την ηθική αναδιοργάνωση της γαλλικής (και καπιταλιστικής) πολιτικής οικονομίας. Στην περίπτωση αυτή, ο Mauss βασίστηκε σε εθνογραφία που είχαν κάνει άλλοι και στη γενική του γνώση περί της δικής του κοινωνίας. Έτσι, δεν ακολούθησε μια στρατηγική αντιπαραβολής εντατικών προγραμμάτων εθνογραφίας οίκοι και στο εξωτερικό. Σαν αποτέλεσμα, το δοκίμιο εστιάζεται σε άλλους πολιτισμούς χωρίς να αναπτύσσει ικανοποιητικά τη γαλλική περίπτωση. Η ασθενής εκδοχή κριτικής τού πολιτισμού μέσω αντιπαραβολής χαρακτηρίζεται συνήθως από μια τέτοιαν απουσία ισορροπημένης εθνογραφικής ανάλυσης, και από γενικού χαρακτήρα αναφορά στη μία ή και στις δύο από τις συγκρινόμενες συνθήκες. Ένα πιο πρόσφατο παράδειγμα κριτικής μέσω διαπολιτισμικής αντιπαραβολής είναι το συγκριτικό δοκίμιο, *Εορτασμοί θανάτου* των Richard Huntington και Peter Metcalfe (1979), που τελειώνει με ένα κεφάλαιο για τον αμερικανικό τρόπο θανάτου· το κεφάλαιο αυτό έχει ενδιαφέρουσες συνεπαγωγές για μια κριτική της ζωής της μεσαίας τάξης, όμως η κύρια έμφαση του δοκιμίου δίνεται στο εθνογραφικό υλικό των ίδιων των συγγραφέων, ενώ το αμερικανικό υλικό αναπτύσσεται από δευτερογενείς πηγές και προσαρτάται σαν μια πρόκληση μάλλον παρά σαν κανονική συγκριτική περίπτωση η οποία θα εξετάζοταν το ίδιο λεπτομερώς με τη συζήτηση του θανάτου σε άλλους πολιτισμούς. Ακόμα μία φορά, η κριτική λειτουργία υπεισάγεται ως ύστερη σκέψη.

Η πιο διακεκριμένη παράδοση κριτικής τού πολιτισμού στη σύγχρονη ανθρωπολογία, εξ ολοκλήρου βασισμένη σε μια στρατηγική αντιπαραβολών, είναι συνώνυμη με τη σταδιοδρομία και τα γραπτά της Margaret Mead. Αυτή σταδιοδρόμησε όχι κυρίως ως ακαδημαϊκός αλλά ως κριτικός του αμερικανικού πολιτισμού και της κοινωνίας, η οποία είχε για το κοινό της την αυθεντία του ανθρωπολόγου – ως επιστήμων και ειδικός που, μέσ' από τη εκπαίδευση και το επιτόπιό της, κατείχε καλά εναλλακτικούς τρόπους ζωής στον αμερικανικό. Η διαπολιτισμική αντιπαραβολή ήταν μία μόνο από ένα ρεπερτόριο τεχνικών που επρόκειτο να χρησιμοποιήσει η Mead ως κριτικός τού πολιτισμού, αλλά η σταδιοδρομία της ξεκίνησε με την έκδοση του βιβλίου για το οποίο η τεχνική αυτή ήταν χρήσιμη: το *Ενηλικίωση στη Σαμόα* (1949 [1928]) είναι μια υποβλητικά γραμμένη περιγραφή του σαμοανού πολιτισμού, διδακτικά παρατιθέμενη σαν ένα μάθημα για τους Αμερικανούς όσον αφορά τις πρακτικές ανατροφής των παιδιών τους. Είναι ειρωνικό, αλλά ίσως επίσης μέτρο της ζήτησης για ένα τέτοιο είδος σχολίου, το ότι τα δύο τελευταία κεφάλαια του βιβλίου, που συσχετίζουν το υλικό από τη Σαμόα με την αμερικανική ζωή, προστέθηκαν κατά προτροπή των εκδοτών της Mead.

Για τον δάσκαλό της, τον Franz Boas, η σαμοανή έρευνα της Mead θα συνέβαλλε στην ανασκευή του ρατσιστικού κοινωνικού σκέπτεσθαι δείχνοντας την πλαστικότητα των ανθρώπινων πολιτισμών. Πέρ' από επιπτώσεις επιστημολογικής κριτικής που είχε στον πνευματικό βίο, το βιβλίο έγινε εμπορική επιτυχία για την κριτική του στις αμερικανικές πρακτικές των σχέσεων γονέων-παιδιών και στις βεβαιότητες περί «φυσικού» ατίθασου της εφηβείας. Το βιβλίο έτσι ενεργεί και στα δύο επίπεδα όπου έχει αναπτυχθεί γενικά η κριτική τού

πολιτισμού στον εικοστό αιώνα. Από τη μία πλευρά, ήταν μια κριτική των θεωρητικών ή των λόγιων τρόπων σκέψης στην αμερικανική κοινωνία, στους οποίους είχε τις ρίζες της η ανθρωπολογία ως κλάδος, και από την άλλη πλευρά ήταν, παράλληλα, μια κριτική της ιδεολογίας – των αυτονόητων που χαρακτηρίζουν εν γένει τον πολιτισμό, στα οποία είναι θεμελιωμένο όλο το επιστημονικό κατεστημένο. Όπως συμβαίνει με τους πρωτοπόρους, η Mead δεν είχε πλήρη έλεγχο των δύο αυτών επιπέδων κριτικής στο πρώτο της βιβλίο· ο Boas ανέπτυξε το ένα, και οι εκδότες της την συμβούλεψαν ν' αναπτύξει το άλλο. Στη σύγχρονη κριτική και αυτοαναστοχαστική εθνογραφία, οι συγγραφείς έχουν σχεδόν έμμοινα κατά νου τα δύο αυτά επίπεδα, που είχαν μόνο μια ενδεικτική παρουσία στο *Ενηλικίωση στη Σαμόα*· τα περισσότερα σύγχρονα κείμενα με κριτική πρόθεση μαρτυρούν την έγνοια τους να σκαφιστούν μια κριτική της επιστημολογίας, η οποία έχει διαποτίσει την έρευνα, με κριτικές οπτικές στα υποκείμενά τους. Ως πρωτοπόρο και προβληματικό κριτικό έργο, που αξιοποιούσε την τεχνική της διαπολιτισμικής αντιπαραβολής, το *Ενηλικίωση στη Σαμόα* μάς δίνει ένα κατάλληλο όχημα για ν' αποτιμήσουμε το δυνητικό αυτής της τεχνικής ως κριτικής τού πολιτισμού.

Το πρώτο μέρος τού *Ενηλικίωση στη Σαμόα* παρουσιάζει κάτι που σήμερα μας φαίνεται ως ένα μονόπλευρο ειδυλλιακό πορτραίτο του σαμοανού πολιτισμού. Η επάρκεια αυτής της άποψης της Σαμόα έχει αμφισβητηθεί διαρρήδην μετά την πρόσφατη απόπειρα του Derec Freeman να γελοιοποιήσει την ποιότητα της εθνογραφίας τής Mead (1983). Εκείνο που μας ενδιαφέρει, ωστόσο, δεν είναι τα ονομαστικά ζητούμενα αυτών των αντιπαραθέσεων αλλά μάλλον η απώτερη παραμόρφωση στην αναπαράσταση της σαμοανής εθνογραφίας όταν

χρησιμοποιείται κατά ειδικό τρόπο από τη Mead ως αντιπαροβολικό μέτρο για να συγκρίνει και να επικρίνει τις αμερικανικές πρακτικές. Όταν στόχος της είναι η κριτική του αμερικανικού πολιτισμού, το πορτραίτο των Σαμοανών, εσκεμμένα ή όχι, χάνει επαφή με το ολόπλευρο πλαίσιο της ζωής στη Σαμόα, και οι Σαμοανοί κινδυνεύουν έτσι να γίνουν συμβολικές, ή ακόμη και γελοιογραφικές, φιγούρες της αγαθής ή επιθυμητής συμπεριφοράς που πρόκειται να χρησιμοποιηθεί ως διακήρυξη αρχών για την κριτική ανατομία όψεων του αμερικανικού πολιτισμού.

Επιπλέον, εκείνο το οποίο αξιώνεται ως αμερικανική πρακτική, που είναι και το αντικείμενο της απομυθοποιητικής κριτικής της, δεν προκύπτει από εθνογραφία της ίδιας τής Mead είτε οιαδήποτε άλλου, αλλά από τη γενικότερη άποψη που έχει αυτή περί του ποια είναι η αμερικανική πρακτική, τόσο ως μέλος του αμερικανικού πολιτισμού όσο και από τη γνώση που έχει της διαθέσιμης συναφούς φιλολογίας. Έτσι, η Mead παραβάλλει τη δική της σχετικά εντατική σαμοανή εθνογραφία με τη γενική ακαδημαϊκή άποψη, την οποίαν αποδέχεται ως αληθή χαρακτηρισμό της αμερικανικής πρακτικής. Μια καλύτερη προσέγγιση θα ήταν να αμφισβητήσει τη γενική ακαδημαϊκή άποψη περί έμφυτου χαρακτήρα της εφηβικής «θύελλας και ορμής» μέσ' από μια προσεκτική εξέταση των αμερικανικών πρακτικών με ανεξάρτητη εθνογραφική έρευνα, και μόνο τότε να συγκρίνει αυτά τα συγκεκριμένα ευρήματα με τα αντίστοιχα από την έρευνά της σε έναν διαφορετικό και αντίθετο πολιτισμό. Χωρίς τη βοήθεια τέτοιας εξίσου εντατικής εθνογραφικής διερεύνησης, η εικόνα της αμερικανικής πρακτικής στην έκθεση της Mead είναι στατική, αναμφίλογη, υπερβολικά γενικευτική και μονόπλευρη. Αυτό το είδος παράστασης του στόχου τής κριτικής, με τη σειρά του, ενθαρρύνει

την αντιπαροβολή με μια παρόμοια στατική, μονόπλευρη έκθεση του απέναντι πολιτισμού.

Η δύναμη της εθνογραφίας και της εθνογραφικής κριτικής είναι ο εστιασμός τους στη λεπτομέρεια, ο απαρμείωτος σεβασμός τους για το συμφραζόμενο στη διατύπωση οποιασδήποτε γενίκευσης και η πλήρης εκ μέρους τους αναγνώριση της ανυποχώρητης αμφισημίας και των πολλαπλών δυνατοτήτων σε οιαδήποτε κατάσταση. Αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά τίθενται εν κινδύνω σε σχέδια κριτικής στα οποία η μία είτε η άλλη περίπτωση παρουσιάζονται στατικά με απόσπαση από το πλήρες πολιτισμικό συμφραζόμενο εντός του οποίου προκύπτουν και καταγράφονται εθνογραφικά. Πώς μπορούμε, λοιπόν, να πετύχουμε ένα είδος κριτικής μέσω αντιπαροβολής η οποία ν' αποφέρει ουσιώδεις παρατηρήσεις, αλλά όχι με τίμημα την αποπλαισίωση και τη στερεοτυποποίηση οιασδήποτε από τις αναπαριστώμενες περιπτώσεις;

Μια πιο ισχυρή εκδοχή της μεθόδου κριτικής μέσω αντιπαροβολής θα βασιζόταν σε μια διαλεκτική, αμοιβαία διερεύνηση και των δύο εθνογραφικών περιπτώσεων, χρησιμοποιώντας την καθεμία ως μέσον για την περαιτέρω ανακίνηση ερωτημάτων αναφορικά με την άλλη. Εδώ, η παραβαλλόμενη περίπτωση από έναν άλλον πολιτισμό είναι κάτι περισσότερο από μια εναλλακτική και μόνο ή ένα ιδεώδες αντίθετο στην αμερικανική πρακτική· είναι ένα μέσον διαμόρφωσης ερωτημάτων για ένα εντατικά διενεργούμενο πρόγραμμα εθνογραφίας οίκοι. Μια δημοσιευμένη έκθεση πολιτισμικής κριτικής θα περιελάμβανε και θα παρακολουθούσε και τα δύο εθνογραφικά προγράμματα, ενδεχομένως με διαφορετικές εμφάσεις, αλλά σε τέτοια κείμενα, το δείγμα του άλλου πολιτισμού θα υφίστατο και το ίδιο κριτική διερεύνηση όσο ακριβώς και το εντόπιο αντικείμενο-στόχος (στην περίπτωση της Mead, αυτό

θα σήμαινε μια κριτική επαναξιολόγηση των ερμηνειών της για τη Σαμόα, αντί μια πρόσθετη κίνηση στην κατεύθυνση στατικής αναπαράστασης). Διατηρώντας και τους δύο πόλους της αντιπαραβολής έκκεντρους, για να το πούμε έτσι, θα μπορούσαμε όντως να οδηγηθούμε σε ακατάληκτα, αμφίρροπα ή και ανοικονόμητα κείμενα, κατά τα συμβατικά κριτήρια, αλλά η επίτευξη επαρκών αναπαραστάσεων για τους σκοπούς της πολιτισμικής κριτικής είναι ακριβώς η πρόκληση για πειραματισμό.

Τέτοιες πειραματικές αναθεωρήσεις των χρήσεων της διαπολιτισμικής παραβολής από την Mead είναι κατάλληλες για την παρούσα στιγμή, που έχει οριστεί ως γενική κρίση αναπαράστασης, καθώς και για το ειδικό πειραματικό ρεύμα που έχει καταγραφεί στην ανθρωπολογία. Η *Ενηλικίωση στη Σαμόα* ήταν, και συνεχίζει να είναι, ένα δραστικό έργο πολιτισμικής κριτικής για ένα πολύ μεγάλο κοινό. Όλο και περισσότερο όμως, όπως είπαμε, οι γενικοί αναγνώστες είναι σκεπτικοί απέναντι στη φιγούρα του πρωτόγονου ή στην απομόνωση των εξωτικών άλλων σε ένα βαθμιαία ομογενοποιούμενο παγκόσμιο σύστημα του οποίου οι Αμερικανοί έχουν πλήρη επίγνωση. Αν οι πολιτισμικοί άλλοι είναι να παραβληθούν μ' εμάς προκειμένου να γίνει μια κριτική επίσήμανση, πρέπει να αναπαρίστανται ρεαλιστικά και ικανοποιητικά, συμμετέχοντας στις σύγχρονες συνθήκες τις οποίες κι εμείς βιώνουμε. Ο ίδιος σκεπτικισμός αντανακλάται στο εσωτερικό της ανθρωπολογικής πρακτικής από τις συμβολές του ρεύματος πειραματισμού στο εθνογραφικό γράψιμο: αυτές τονίζουν πολλαπλές οπτικές, διαφοροποιούμενες ερμηνείες εντός και περί του οιοδήποτε ερευνητικού περιβάλλοντος και απόλυτα συγκειμενοποιημένες απεικονίσεις, και οιοδήποτε πρόγραμμα πολιτισμικής κριτικής που χρησιμο-

ποιεί εθνογραφικό υλικό πρέπει να αναγνωρίζει αυτές τις εμφάνσεις.

Μπορεί κάποιος να δει καθαρότερα ίσως την ανεπάρκεια της παλαιότερης, ασθενέστερης μορφής κριτικής μέσω διαπολιτισμικής αντιπαραβολής στο παράδειγμα του πρόσφατου βιβλίου του Colin Turnbull, *Ο ανθρώπινος κύκλος* (1983), και στις κριτικές αντιδράσεις σε αυτό, όχι μόνο από ανθρωπολόγους αλλά ιδίως από άλλους βιβλιοκριτικούς. Ο Turnbull εξακολουθούσε να βασίζεται σε στατικές, τύπου εμείς-αυτοί αντιπαραβολές για να εξακοντίσει επικρίσεις στην αμερικανική (και δυτική) κοινωνία. Ο πολιτισμικός άλλος υπερτιμάται σωβινιστικά σε βαθμό ανένδοτου πεσιμισμού όσον αφορά τις συνθήκες της αμερικανικής κοινωνίας και σε σύγκριση μαζί του. Κάποτε, τέτοιες αιχμηρές προκλήσεις μπορεί να λειτουργούσαν ως αφυπνιστικός κλονισμός, αλλά σήμερα ο περισσότερος κόσμος γνωρίζει, ή διαισθάνεται, ένα πολύ πιο ρεαλιστικό φάσμα αποχρώσεων και δυνατοτήτων στον κόσμο. Ο Peter Berger (1983) εκφράζει τη σημερινή αντίρρηση στο βιβλίο του Turnbull:

Από το ξεκίνημά της ως ακαδημαϊκός κλάδος, η ανθρωπολογία έχει εμπλακεί με δύο ευρύτερα ζητήματα. Λειτουργήσε ως μέσον εκπαίδευσης και ευαισθητοποίησης των ανθρώπων σε τρόπους ζωής, αξίες και κοσμοαντιλήψεις πολύ διαφορετικές από τις δικές τους. Κατ' αυτό τον τρόπο η ανθρωπολογία συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση του φιλελεύθερου πνεύματος και της ουμανιστικής συνείδησης σε μια εποχή μαζικών διαπολιτισμικών επαφών. Χρησιμοποιήθηκε επίσης ως ιδεολογικό όργανο για να δυσφημήσει τον δυτικό πολιτισμό με υποτιθέμενα ανώτερους ή υγιέστερους πολιτισμούς σε μακρινά μέρη. Οι ανθρωπολόγοι

που επιδόθηκαν σε αυτή τη δραστηριότητα μοχθηρών συγκρίσεων έχουν συμβάλει σε κάποιον βαθμό τουλάχιστον στην ψυχική κατάπτωση των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών. Ο Colin M. Turnbull, σε αυτό του το βιβλίο όπως και σε παλαιότερα, έχει κάποια χωρία που συνεχίζουν να δικαιολογούν την ανθρωπολογία ως συνεργό σε μία κοσμοπολιτική φιλελεύθερη εκπαίδευση. Αλλά το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου είναι ένα πολύ καθαρό δείγμα της δεύτερης χρήσης της ανθρωπολογίας, ένας παρατεταμένος θρήνος για τις ανεπάρκειές μας εν συγκρίσει με τους «δικούς τους» τρόπους να ανταπεξέρχονται τον ανθρώπινο κύκλο ζωής [σελ. 13].

Δεν είναι όλες οι μορφές κριτικής αυτού του είδους τόσο τραχύφωνες όσο του Turnbull της Mead δεν ήταν, και τα γραπτά της αποτελούν μία δραστική μορφή αυτού που θεωρούμε ως ασθενέστερη μορφή διαπολιτισμικής αντιπαράβολής. Εκείνο που κάνει την ισχυρότερη εκδοχή αυτής της τεχνικής ισχυρή είναι το γεγονός ότι δεν βασίζεται στην απλή αποοικείωση ως τέχνασμα, αλλά προσπαθεί μάλλον να εμπλέξει τον αναγνώστη σε μια παρατεταμένη, διαλεκτική συζήτηση αναφορικά με την ακατάληκτη φύση των ομοιοτήτων και των διαφορών.

Αυτή η ισχυρότερη μορφή αντιπαράβολής έχει έναν ενδιαφέροντα παραλληλισμό με τη σημερινή μειονεξία του μεταμοντερνισμού στην τέχνη και στη λογοτεχνία, σε σχέση με τον ιστορικό μοντερνισμό μέσω από τον οποίον αναδύθηκε (βλ. Foster 1983). Ο μοντερνισμός βασίστηκε για ένα μεγάλο μέρος των αποτελεσμάτων του στην απλή αξία του κλονισμού, αλλά τίποτα δεν μπορεί πλέον να κλονίσει, οπότε ο μεταμοντερνισμός σήμερα προσπαθεί να μεταμορφώσει τη στρατηγική της

αποοικείωσης σε έναν παρατεταμένο, πολύπλοκο διάλογο που εμπλέκει τον ίδιο τον αναγνώστη ή τον θεατή. Στην τέχνη, αναζητούνται πειραματικοί κειμενικοί ή επιτελεστικοί τρόποι για ν' αναπτυχθεί ένας τέτοιος συναρπαστικός κριτικός διάλογος. Η ανθρωπολογία ως κριτική του πολιτισμού έχει αντιμετωπίσει την ίδια δυσχέρεια και αναζητεί παρόμοιες λύσεις μέσω από αλλαγές στους τρόπους της εθνογραφικής αναπαράστασης. Πλήρως ανεπτυγμένες εθνογραφικές αντιπαράβολές θα ήταν έτσι η πιο ισχυρή και η πιο ιδιάζουσα εκδοχή κριτικής του πολιτισμού που θα μπορούσε να προσφέρει η ανθρωπολογία ως πλήρωση της άλλης από τις δύο κύριες σύγχρονες δικαιολογήσεις της.

Ισχυρότερες εκδοχές διαπολιτισμικής αντιπαράβολής

Εκείνο που έχουμε κατά νου είναι ένα εθνογραφικό πρόγραμμα διενεργούμενο σε εντόπιο περιβάλλον που από το ξεκίνημά του εγκαθιστά έναν ουσιαστικό συσχετισμό με κάποιο σώμα εθνογραφίας αλλού (ιδεωδώς, επιτελεσμένης νωρίτερα από τον ίδιο ερευνητή, αλλά μερικές φορές, πρακτικά, παραπέμποντας στη δημοσιευμένη εθνογραφία άλλων). Η τελευταία χρησιμεύει στο να δίνει στην πρώτη ένα πλαίσιο ή στρατηγική ανάλυσης που δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί με άλλον τρόπο. Η δυαδική παρακολούθηση των εθνογραφικών περιπτώσεων και εμπειριών χαρακτηρίζει έτσι ένα επαναπατριμένο πρόγραμμα εθνογραφίας σε όλη τη διαδρομή από το επιτόπιο μέχρις ένα κείμενο κριτικής του πολιτισμού, το οποίο, ως πειραματική εθνογραφία, μπορεί να χρησιμοποιεί εθνογραφικές λεπτομέρειες και ρητορική, αλλά ενδέχεται να μην είναι απλώς εθνογραφία κατά οιαδήποτε συμβατική έννοια. Έχοντας φανταστεί το περίγραμμα τέτοιων προγραμμάτων και συνακόλουθων κειμέ-

νων, διστάζουμε να προσδιορίσουμε περιγραφικά (ή κανονιστικά) περαιτέρω λεπτομερείς διαδικασίες, για ν' αποφύγουμε να οδηγηθούμε στην κατάσκευή μιας μηχανικής μεθόδου ή παραδείγματος κριτικής τού πολιτισμού. Σε αυτή τη γενικά πειραματική στιγμή, απεριόριστος αριθμός θεωρητικών πηγών, αναλυτικών υφών, ρητορικών τρόπων και περιγραφικών διαδικασιών κυκλοφορούν, ως επιρροές από πρωτοποριακά κείμενα οι οποίες εμφανίζονται στην ανθρωπολογία και σε άλλους κλάδους. Τέτοια σχέδια, για παράδειγμα, μπορούν να μορφοποιηθούν μέσ' από παλαιότερες παραδόσεις κριτικής γραφής, ή μπορεί να ανακύψουν πρωτίστως από την πνευματική βιογραφία του ανθρωπολόγου, αγκαλιάζοντας όχι μόνο επαγγελματικές εθνογραφικές εμπειρίες σε άλλους πολιτισμούς αλλά και την προσωπική εθνοτική, έμφυλη ή περιφερειακή ταυτότητα του ίδιου τού ανθρωπολόγου.

Παρότι γνωρίζουμε από προσωπικές επαφές πώς διαδικασίες αντιπαραβολής ριζωμένες στον δίκην προσώπου τού Ιανού χαρακτήρα της εθνογραφίας έχουν όντως περάσει στο γράψιμο ενός αριθμού πρόσφατων έργων, δεν μπορούμε να σκεφτούμε κανένα δημοσιευμένο παράδειγμα που να καθιστά πλήρως απερίφραστο αυτό το οποίο έχουμε κατά νου. Έτσι, θα παραπέμφουμε τους αναγνώστες στο Παράρτημα αυτού του δοκιμίου, που περιλαμβάνει προσχέδια εργασιών-εν-προόδω τις οποίες έχει ο καθένας από εμάς επωμιστεί. Είναι αβέβαιο πού θα καταλήξουν αυτά τα σχέδια, ειδικά όσον αφορά τη μορφή των κειμενικών τους παραγωγών, αλλά εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι να δείξουμε ανάγλυφα και με παραδείγματα πώς μπορεί να λειτουργήσει η σύγκριση μέσω αντιπαραβολής. Ευτυχώς, υπάρχουν μεγάλες διαφορές ως προς το ύφος, την προσέγγιση και τα τοπικά ενδιαφέροντα ανάμεσα στα δύο δείγματα, που ενισχύουν την παρατήρησή μας ότι το είδος

πολιτισμικής κριτικής το οποίο σκιαγραφούμε δεν είναι με κανέναν τρόπο στενό, αλλά θα μπορούσε να περικλείσει οποιοδήποτε φάσμα προσωπικών γούστων και ενδιαφερόντων στην έρευνα.

Οι πολλαπλές υποδοχές της εθνογραφίας

Έχουμε υποστηρίξει πως η ισχυρότερη εκδοχή διαπολιτισμικής αντιπαραβολής εργάζεται διαλεκτικά σε όλα τα στάδια ενός προγράμματος κριτικής εθνογραφίας: εμφανίζονται κριτικές και στα δύο άκρα, και των δύο κοινωνιών. Επιπλέον, οιοδήποτε τέτοιο πρόγραμμα θα ενέχει επίσης πολλαπλές αναφορές και σε άλλους πολιτισμούς, απαρχής μέχρι τέλους, τριγωνίζοντας με αυτό τον τρόπο την κύρια αντιπαραβολή. Αυτό αμέσως εγείρει το ζήτημα των δυνητικών και επιθυμητών ακροατηρίων για οιοδήποτε γραπτό έργο μέσ' από μια τέτοια διαδικασία κριτικής τού πολιτισμού στην ανθρωπολογία. Η ριζική συνέπεια που θα έχει για την ανθρωπολογία αυτή η ισχυρότερη μορφή κριτικής τού πολιτισμού, που τονίζει παραβαλλόμενες εναλλακτικές οι οποίες στρέφονται κριτικά η μία προς την άλλη μέσ' από τη σκηνοθεσία του συγγραφέα, είναι μια πολύ πιο λεπτή αίσθηση της δυνητικής ετερογένειας των ακροατηρίων για τα οποία θα μπορούσε αυτός να γράφει. Μπορεί να το δει κάποιος αυτό σε εμβρυώδη μορφή στον πρόλογο του Henry Glassie στην πρόσφατη ιρλανδική του εθνογραφία (1982), όπου αντιμετωπίζει ειδικά το πρόβλημα του να γράφει ταυτοχρόνως για τα εγγράμματα μεν, αλλά αγροτικά υποκείμενά του και για ένα πιο κοσμοπολιτικό αναγνωστικό κοινό (που περιλαμβάνει αμερικανούς ακαδημαϊκούς και το ενδιαφερόμενο ιρλανδικό ακροατήριο μεταξύ άλλων ειδών αναγνωστών). Η γραφή ενιαίων κειμένων με

πολλαπλές φωνές να εκτίθενται μέσα τους, και με πολλαπλά αναγνωστικά κοινά εξαρχής κατά νου, είναι ίσως το ισχυρότερο κέντρισμα για τη σημερινή πειραματική παρόρμηση στο ανθρωπολογικό γράψιμο, τόσο ως εθνογραφία όσο και ως κριτική τού πολιτισμού.

Προφανώς, μέλη άλλων κοινωνιών, όλο και πιο εγγράμματων, θα διαβάζουν εθνογραφικές εκθέσεις οι οποίες τους αφορούν, και θα αντιδρούν όχι μόνο στις έκδηλες περιγραφές των κοινωνιών τους αλλά και στις προπαραδοχές αναφορικά με τη δική μας κοινωνία που συνυφαίνονται στη διπλή οπτική οποιουδήποτε εθνογραφικού έργου. Από τη δική τους πλευρά, οι αμερικανοί αναγνώστες ενδέχεται να αντιδράσουν αρνητικά στις εξιδανικευμένες και απλουστευμένες περιγραφές ξένων κοινωνιών, και μπορεί ν' απαιτήσουν ρεαλιστική εθνογραφική εργασία οίκοι, επίσης, για να είναι πειστικές οι ανθρωπολογικές κριτικές. Μια τέτοια ζήτηση για πλήρως ανεπτυγμένη αμοιβαιότητα προοπτικών, που περιλαμβάνει δύο, και μερικές φορές περισσότερα, σημεία πολιτισμικής αναφοράς στη γραφή ανθρωπολογικών κειμένων υπήρχε δυνητικά πάντα. Ανάλογη με την ανταπόκριση σε αυτή τη δυνητική ζήτηση είναι η επέκταση των ακροατηρίων στην οποία μπορούν να ελπίζουν οι συγγραφείς πειραματικών έργων, πέρ' από τα σχετικά περιορισμένα και συμβατικά είδη ακροατηρίου στα οποία απευθυνόταν η ανθρωπολογική γραφή του παρελθόντος.

Στο παρελθόν, η εθνογραφία γραφόταν με δύο περιορισμένα ακροατήρια κατά νου. Η σοβαρή εθνογραφία απευθυνόταν κυρίως σε άλλους ανθρωπολόγους ή γεωπολιτικούς ειδήμονες. Ανθρωπολογικά έργα κριτικής τού πολιτισμού γράφονταν για ένα ευρύτερο, αλλά και πάλι περιορισμένο ακροατήριο: το μαζικό αναγνωστικό κοινό της αμερικανικής μεσαίας τάξης, που φάνταζε αδιαφοροποίητο και χωρίς ένα

διακριτό πλουραλιστικό φάσμα πολιτισμικών δεσμών και εθνοτικών ταυτοτήτων. Αυτό ήταν το μαζικό αναγνωστικό κοινό που φανταζόταν, στο οποίο απευθυνόταν και το οποίο ενθάρρυνε μια γραφή διαποτισμένη από φιλελευθερισμό. Τα κατεξοχήν μηνύματα μιας τέτοιας κριτικής ήταν συνηθέστερα η ανεκτικότητα, η αξία διαφορετικών τρόπων ζωής και οι χάρες της κοινότητας. Χρησίμευε στο να μετριάξει τον επαρχιωτικό εγκλεισμό αυτού του εύπορου και προσανατολισμένου στην επιτυχία ακροατηρίου και να διατηρεί τη ματιά τέτοιων αναγνωστών όσο το δυνατόν πιο ανοιχτή και αμφίροπη.

Αυτά τα βασικά μηνύματα της ανθρωπολογικής κριτικής παραμένουν σημαντικοί λόγοι για να γράψει κάποιος, απαιτείται ωστόσο μια θεμελιώδης αλλαγή στην αντίληψη του κόσμου στον οποίον και για τον οποίον αναλαμβάνονται τα κριτικά προγράμματα της εθνογραφίας. Αυτό απαιτεί, με τη σειρά του, μεταμόρφωση τόσο του τρόπου με τον οποίον γράφεται η εθνογραφία όσο και της συνείδησης που έχει η εθνογραφία τού για ποιον γράφεται. Η πρώτη έχει ξεκινήσει για τα καλά στο σύγχρονο πειραματικό ρεύμα· η τελευταία αναπτύσσεται πιο αργά, περιοριζόμενη εν μέρει από τις ισχυρές συνήθειες και απαιτήσεις των συμβατικών ακαδημαϊκών περιβαλλόντων εντός των οποίων παράγεται στην πραγματικότητα η περισσότερη εθνογραφική έρευνα.

Σήμερα, ωστόσο, είναι αδιαμφισβήτητο ότι τα ακροατήρια είναι πιο ετερόκλητα και διαφοροποιημένα. Οι ανθρωπολόγοι έχουν ανταποκριθεί με ποικίλα πειράματα, προσπαθώντας να πλέξουν πολλαπλές φωνές στα κείμενά τους, ή τουλάχιστον πολλαπλές οπτικές γωνίες, που αντανακλούν την πραγματική ερευνητική διαδικασία και το δημιουργικό έργο τής συγγραφής εθνογραφίας. Μερικές φορές αυτά τα

πειράματα έχουν γίνει αυτοσκοποί – εμμονές με την αναπαράσταση ομιλιών και διαλόγων. Αυτές οι τεχνικές πρέπει όμως να διυλιστούν εντέλει σε έργα που θα συνδιαλέγονται με τα ποικίλα ακροατήρια τα οποία όλο και περισσότερο καθιστούν την ανθρωπολογία υπόλογη για τις αναπαραστάσεις της. Μια οξυμένη επίγνωση εκ μέρους των εθνογράφων του ότι στην πραγματικότητα γράφουν γι' αυτά τα ποικίλα και κριτικά ακροατήρια στη χώρα τους και στο εξωτερικό θα ωθούσε αποφασιστικά την ανάπτυξη κειμένων που δίνουν ουσιαστικό και αυτοσυνείδητο χώρο έκφρασης σε πολλαπλές οπτικές.

Ένα καταληκτήριο σημείωμα

Στο μέσον όλης αυτής της ποικιλίας ερευνητικής δραστηριότητας και ενδιαφερόντων στη σύγχρονη ανθρωπολογία, την οποία κάποιοι επικροτούν και άλλοι βρίσκουν ανησυχητική, στέκει η κεντρική εθνογραφική της παράδοση. Σε αυτό το δοκίμιο επισκοπήσαμε τις σημερινές δυσχέρειες της εθνογραφίας και, μέσ' από τις απαντήσεις οι οποίες τούς δίνονται στην ανθρωπολογία, τις ευκαιρίες που προσφέρουν αυτές για μιαν ανανέωση του σκοπού στη διάρκεια τούτης της αβέβαιης περιόδου στη σύγχρονη ιστορία των επιστημών. Υπό την οπτική των εξελίξεων σε πεδία με τα οποία συνδέεται η ανθρωπολογία, η παρούσα στιγμή είναι μια στιγμή εντατικής έγνοιας για τον τρόπο με τον οποίον οφείλει να αναπαρίσταται η κοινωνική πραγματικότητα. Το οξύτατο αισθητό πρόβλημα της περιγραφής, λοιπόν, καθιστά την παρούσα στιγμή εν γένει μια εθνογραφική στιγμή στις Επιστήμες του Ανθρώπου, για τις οποίες η ανθρωπολογία έχει μεγάλη δυνητική βαρύτητα.

Ταυτόχρονα, μέσα στην ίδια την ανθρωπολογία, εξετάζεται με αυτοσυνείδητο και πειραματικό τρόπο το τί είναι, τί μπορεί και τί πρέπει να είναι μια εθνογραφία. Την ίδια αυτή περίοδο, λοιπόν, υφίσταται μια πειραματική στιγμή εντός της ανθρωπολογίας. Ο εθνογραφικός τρόπος έρευνας και γραφής, μέσω του οποίου η πολιτισμική ανθρωπολογία αναπτύχθηκε ως ακαδημαϊκός κλάδος στον εικοστό αιώνα, σήμανε την έμπρακτη παύση των μεγαλεπήβολων οραμάτων της του δέκατου ένατου αιώνα για μια καθολική Επιστήμη του Ανθρώπου. Το πνεύμα αυτού του οράματος συνεχίζεται σε εθνογραφικά σχέδια σαν μια ισχυρή συγκροτητική ρητορική, αλλά δεν υπάρχει επιστροφή στο ίδιο το μεγαλεπήβολο πρόγραμμα – θα ήταν ανιστορικό κατ' επιθυμίαν σκέπτεσθαι κάτι τέτοιο. Η εθνογραφία