

«Νεύματα επί νευμάτων» Μια επιστημολογική προσέγγιση της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας του Clifford Geertz

Γεώργιος Ρουσόπουλος*

Περίληψη

Διατυπώνονται οι γενικές αρχές που χαρακτηρίζουν την ανάπτυξη της ανθρωπολογίας, και μέσα στο πλαίσιο αυτό εκτίθενται τα βασικά στοιχεία της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας του Clifford Geertz. Κατόπιν, αναπτύσσεται ένας φιλοσοφικός προβληματισμός που αφορά στην ανάπτυξη και το χαρακτήρα αυτής της επιστήμης και της γνώσης που παράγει, με ειδική αναφορά στο ηθικό-πολιτικό πρόβλημα (σχέσεις του ιθαγενούς πολιτισμού με τον οικείο πολιτισμό) και στο επιστημολογικό πρόβλημα (το καθεστώς της παραγόμενης γνώσης, η παραστασιο-κεντρική του έκφραση).

Εισαγωγή

Οι εξελίξεις στον ορίζοντα της ανθρωπολογικής πρακτικής από την δεκαετία του '70 και μετά συνοδεύτηκαν από έντονους προβληματισμούς σχετικά με μια ανα-διάθρωση της κατά βάση «σωστής» πορείας της ανθρωπολογίας, και έφτασαν μέχρι και την αμφισβήτηση των βασικών της επιλογών. Η πλειονότητα των ανθρωπολόγων «έσπευσε» να εφαρμόσει συγκεκριμένους τρόπους αντι-

* Ο Γιώργος Ρουσόπουλος είναι καθηγητής στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης.

μετώπισής τους, λ.χ., προτάθηκαν και δοκιμάστηκαν πολλαπλά και πειραματικά μέσα συγγραφής μιας εθνογραφίας (και τα αποτελέσματα αυτών των δοκιμών έχουν αναμφίβολα τη σημασία τους). Όμως κοινή είναι η αίσθηση ότι την δεκαετία του '80 η ανθρωπολογία γενικά περιέρχεται σε κρίση «ταυτότητας», μια κρίση που προκάλεσε αισθητή αμηχανία στους ανθρωπολόγους, σκέψεις και ανα-στοχασμό για το χαρακτήρα του εθνογραφικού εγχειρήματος, για τη δυνατότητα και τον τρόπο συνέχισής του¹. Μπορεί, και με ποια μέσα, να συνεχίσει το εγχείρημά της η ανθρωπολογία; Αλλά προτού να επιχειρήσουμε μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα απαιτείται να θέσουμε ως προτεραιότητά μας την κατανόηση της κρίσης: για ποια κρίση μιλάμε; Η κρίση για την οποία μιλάμε «αγγίζει» δυο βασικά φιλοσοφικά προβλήματα που βρίσκονται στο υπόβαθρο όλων των σχετικών συζητήσεων στην σύγχρονη ανθρωπολογία, στις κοινωνικές επιστήμες ευρύτερα αλλά και στην ανθρώπινη πνευματική παραγωγή στο σύνολό της (είτε αυτό αναγνωρίζεται είτε όχι): πρόκειται αφενός για έναν ηθικο-πολιτικό προβληματισμό σχετικά με το καθεστώς του ανθρωπολογικού εγχειρήματος, στην εξέταση των όρων και των προϋποθέσεων υπό τους οποίους πραγματοποιείται στις σύγχρονες κοινωνίες, και αφετέρου, για το επιστημολογικό πρόβλημα του καθεστώτος της *παράστασης* (*representation*), ένα κεντρικό δηλαδή θέμα που αφορά στην πληρότητα και επάρκεια μιας εθνογραφίας ενός «ξένου» πολιτισμού. Και τα δυο προβλήματα αφορούν στις δοκιμαζόμενες πλέον «τριγωνικές» σχέσεις μιας εθνογραφίας ενός ξένου πολιτισμού με τον οικείο πολιτισμό και τον ξένο πολιτισμό: Μπορούμε να μιλάμε ακόμη για τις τρεις αυτές κορυφές του τριγώνου ως διακριτές οντότητες μέσα στο περίπλοκο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνιών;

Από τη σκοπιά των επιστημολογικών και φιλοσοφικών προβλημάτων από την οποία συζητούμε εδώ τις εξελίξεις στην ανθρωπολογική επιστήμη, διακρίνουμε την *κλασική περίοδο* και τη *σύγχρονη περίοδο*². Η *κλασική περίοδος* καλύπτει τα πρώτα πενήντα χρόνια του εικοστού αιώνα και φτάνει μέχρι το 1970· κατά την περίοδο αυτή, η ανθρωπολογία θέτει τις βάσεις της μετέπειτα ανάπτυξής της. Η *σύγχρονη περίοδος* εκτείνεται από το 1970 και μετά· κατά την περίοδο αυτή η ανθρωπολογία αναπτύσσεται με ραγδαίους ρυθμούς: η ερμηνευτική και συμβολική ανθρωπολογία (Geertz, Turner), η κρίση της ανθρωπολογίας, οι πειραματισμοί, οι συνεχιζόμενες ηθικές αγωνίες και τα νέα σχέδια που στο μεταξύ δοκιμάζονται για το μέλλον αποτελούν χαρακτηριστικές εξελίξεις αυτής της περιόδου.

Στο παρόν κείμενο συζητούμε την κατάσταση που διαμορφώνεται στην ανθρωπολογία μέσα από το έργο και τις αντιλήψεις του Geertz, ενός από τους σημαντικότερους σύγχρονους ανθρωπολόγους ο οποίος διαμόρφωσε την σύγχρονη ανθρωπολογική επιστήμη³. Στη συζήτηση που ακολουθεί κρίνουμε ότι η εξέταση των απόψεών του [Πώς συγκροτείται η ανθρωπολογία ως επιστήμη; Ποιο είναι το αντικείμενό της; Ποιες είναι οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί για να προσεγγίσει το αντικείμενο; Πώς ασκείται η (ανθρωπολογική) έρευνα στην πράξη; Ποια γνωσιοθεωρητικά, μεθοδολογικά και επιστημολογικά προβλήματα αντιμετωπίζει η ανθρωπολογία τις τελευταίες δεκαετίες;) αποτελεί μια σημαντική αφετηρία για να προσεγγίσουμε το ζήτημα της συγκρότησης της νεωτερικής γνώσης στην περιοχή των κοινωνικών επιστημών. Απομονώνοντας και εστιάζοντας την προσοχή μας στην ανθρωπολογία του Geertz *μόνο*, παραλείπουμε ασφαλώς την πλούσια διαλεκτική της ανάπτυξης αυτής της κατεξοχήν νεωτερικής επιστήμης. Αλλά, εστιάζοντας την προσοχή μας στο έργο του ακολουθούμε ακριβώς την μεθοδολογία της ανθρωπολογίας και του ίδιου του συγγραφέα: εξετάζουμε λεπτομερειακά μια μελέτη περίπτωσης (case study). Μελετώντας μόνο την εργογραφία του Geertz, η οποία, όπως γνωρίζουμε, είναι ιδιαίτερα εκτενής αλλά και καθοριστική για τη διαμόρφωση της ανθρωπολογίας εν γένει, επιχειρούμε να αναδείξουμε κεντρικές εννοιολογικές κατηγορίες και προβληματικές αυτής της επιστήμης, σε συνδυασμό βέβαια με τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο ο Geertz αντιμετωπίζει τα προβλήματα της ανθρωπολογίας⁴. Στο πλαίσιο λοιπόν μιας επιστημολογικής εξέτασης της ανθρωπολογίας, αναδεικνύουμε τα χαρακτηριστικά προβλήματα που διέπουν τη συγκρότησή της, προκειμένου μάλιστα να συμβάλλουμε σε μια διέξοδο από την κρίση στην οποία φαίνεται να έχει περιέλθει.

Το σχέδιο της κλασικής ανθρωπολογίας

Ο εθνογράφος έχει το καθήκον να καταγράψει όλους τους κανόνες και τις κανονικότητες της ιθαγενούς ζωής, τη σταθερότητα και τη μονιμότητα, μια ανατομία του πολιτισμού τους, να απεικονίσει το θεσμό της κοινωνίας τους. Αλλά αυτά τα πράγματα, παρόλο που είναι αποκρυσταλλωμένα και σταθερά, δεν είναι κάπου *διατυπωμένα*. Δεν υπάρχει κάπου

γραμμένους ή σαφώς διατυπωμένους ένας κώδικας νόμων και ολόκληρη η παράδοσή τους, ολόκληρη η δομή της κοινωνίας τους είναι ενσωματωμένα στο πιο φευγαλέο από όλα τα υλικά, στον *άνθρωπο*.

Malinowski, 1978, σελ. 11

Η αντίληψη ότι ο πολιτισμός αποτελεί το «αντικείμενο» της ανθρωπολογίας και ότι η ανθρωπολογία συγκροτείται μέσω του εγχειρήματος του «ορισμού» της είναι χαρακτηριστική σε μια ιδιαίτερα ευρεία ανθρωπολογική παράδοση. Για τον Malinowski, λ.χ.: «Το πρώτο και βασικό ιδεώδες της εθνογραφικής έρευνας πεδίου είναι να δώσει μια σαφή και έγκυρη περιγραφή του κοινωνικού θεσμού, και να διαχωρίσει τους νόμους και τις κανονικότητες όλων των πολιτισμικών φαινομένων από τις ενδεχομενικότητες» (Malinowski, 1978, σελ. 10).

Η επίτευξη ωστόσο ενός τέτοιου εγχειρήματος απαιτεί υλικό και πνευματικό μόχθο: απαιτείται πρώτα να πραγματοποιήσουμε ένα «ταξίδι» – δεν μπορούμε απλώς να φανταζόμαστε πώς συμπεριφέρονται, λ.χ., οι Ιαβέζοι κ.λπ. Προκειμένου να κατανοήσουμε πώς, λ.χ., οι Μαροκινοί, αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους, ή ποια είναι η σημασία της κοκορομαχίας για τους Μπαλινέζους *πρέπει* να ερευνήσουμε την κατάσταση *επιτοπίως*. Ποιος είναι όμως ο στόχος της ανθρωπολογίας; Να γνωρίσουμε απλώς τις ιδιαιτερότητες και ιδιομορφίες του κοινωνικού θεσμού και των πολιτισμικών φαινομένων των ιθαγενών; Για τον Malinowski, ο στόχος ενός τέτοιου «ταξιδιού» είναι η αυτογνωσία μας⁵: «Ίσως κατανοώντας την ανθρώπινη φύση όπως εμφανίζεται σε τόπους πολύ μακρινούς και πολύ διαφορετικούς από το δικό μας θα φωτίσουμε κάπως καλύτερα και την δική μας. Σε αυτήν και μόνο σ' αυτήν την περίπτωση δικαιολογούμε να πιστεύουμε ότι άξιζε τον κόπο να κατανοήσουμε τους ιθαγενείς, τους θεσμούς τους και τα έθιμά τους, και ότι ωφεληθήκαμε από την γνώση του *kuia*» (Malinowski, 1978, σελ. 25).

Η κλασική ανθρωπολογία για την ανάπτυξή της (για να πραγματοποιήσει το «ταξίδι» της) στηρίχτηκε στο πολιτικό-ιδεολογικό πλαίσιο της αποικιοκρατίας, ένα πλαίσιο που διευκολύνθηκε από ή συνδυάστηκε με την επινόηση της κατηγορίας του «άλλου», του «ξένου», του «διαφορετικού» από εμάς (Said, 1978, 1996). Αυτή η ιδεολογία της ιεράρχησης, στη συνέχεια, επέτρεψε στους αποικιοκράτες να εκμεταλλευτούν και να ελέγξουν τους «άλλους», να κυριαρχήσουν και να επιβληθούν πάνω τους. Ταυτόχρονα, διευκό-

λυνε τους ανθρωπολόγους να αναλάβουν επιτόπιες έρευνες (έρευνα πεδίου) και να αναπτύξουν εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία για να διαμορφώσουν την ανθρωπολογική επιστήμη.

Ο Malinowski διατυπώνει τους ακόλουθους κανόνες για μια επιτυχή εθνογραφία: «Η επιτυχία μπορεί να προκύψει ως αποτέλεσμα υπομονητικής και συστηματικής εφαρμογής μερικών κανόνων του κοινού νου και πολύ γνωστών επιστημονικών αρχών – και όχι με την ανακάλυψη μιας απίθανης σύντομης οδού που θα οδηγήσει στα ζητούμενα αποτελέσματα χωρίς προσπάθεια ή κόπο. Οι αρχές της μεθόδου μπορούν να ταξινομηθούν σε τρεις ομάδες: α), φυσικά, ο ερευνητής πρέπει να έχει πραγματικούς επιστημονικούς σκοπούς και να γνωρίζει τις αξίες και τα κριτήρια της νεότερης εθνογραφίας, β) θα έπρεπε επίσης να έχει στη διάθεσή του καλές συνθήκες εργασίας, δηλαδή, κυρίως να ζει όχι κοντά στους λευκούς αλλά ανάμεσα στους ιθαγενείς και τέλος, γ), πρέπει να εφαρμόσει μερικές μεθόδους συλλογής, διαχείρισης και σταθεροποίησης του υλικού του (evidence)» (Malinowski, 1978, σελ. 6).

Το σχέδιο της κλασικής ανθρωπολογίας, υπό την επήρεια του επιστημονικού κεκτημένου των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών του 19ου αιώνα, υιοθέτησε την (κυρίαρχη) μεθοδολογία τους. Βασικά στοιχεία αυτής της μεθοδολογίας της κλασικής ανθρωπολογίας ήταν η άμεση παρατήρηση (observation) με απευθείας εξέταση (interrogation), η προσεκτική καταγραφή των κοινωνικών συμβάντων (depiction, description), η εξέλιξη των οποίων ακολουθεί σχέσεις αιτίου-αιτιατού, η επιστημονική μονογραφία ως μέσο έκφρασης, και η απομάκρυνση του υποκειμένου και του υποκειμενικού με συνακόλουθη έμφαση στο αντικειμενικό⁶. «Ένας από τους κύριους κανόνες που έθεσα στην έρευνα πεδίου που πραγματοποίησα ήταν “να συγκεντρώνω καθαρά γεγονότα (pure facts) και να τα κρατώ χωριστά από την ερμηνεία τους”. Αυτός ο κανόνας είναι εντελώς σωστός, εάν με “ερμηνεία” νοήσουμε όλες τις υποθέσεις περί προέλευσης κ.λπ., και όλες τις βιαστικές γενικεύσεις. Αλλά υπάρχει μια μορφή ερμηνείας των γεγονότων χωρίς την οποία καμιά επιστημονική παρατήρηση δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί – εννοώ την ερμηνεία που βλέπει στην ατέλειωτη ποικιλία των γεγονότων γενικούς νόμους, που διαχωρίζει το ουσιαστικό από το άσχετο, που ταξινομεί και διατάσσει τα φαινόμενα και τα τοποθετεί σε μια αμοιβαία σχέση. Χωρίς αυτή την ερμηνεία ολόκληρη η επιστημονική εργασία στο πεδίο δεν είναι παρά απλή “συλλογή” δεδομένων. Αλλά όμως ποτέ δεν θα μπορέσει να αναδείξει την κοινωνιολογική δομή ενός λαού, ή να προσφέρει

μια ολοκληρωμένη άποψη των πεποιθήσεών τους, ή να παρουσιάσει την εικόνα του κόσμου από την προοπτική του ιθαγενούς. Η συχνά αποσπασματική, απατηλή, μη ολοκληρωμένη φύση πολλών υλικών από αυτά που έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας, οφείλεται ακριβώς σε αυτό το δόγμα του “καθαρού γεγονότων”. Είναι ως εάν μπορούσε κανείς να περιτυλίξει σε μια κουβέρτα κάποια από τα “γεγονότα όπως τα συναντάει” και να τα φέρει κατόπιν πίσω, προκειμένου να διατυπώσει γενικεύσεις και θεωρητικές κατασκευές» (Malinowski, 1948, σελ. 237-238).

Και, συμπληρώνει: «Αλλά είναι γεγονός ότι η παραπάνω διαδικασία είναι αδύνατον να πραγματοποιηθεί. Ακόμη κι αν καταστρέψεις μια ολόκληρη περιοχή παίρνοντας όλα τα υλικά της αντικείμενα, και τα φέρεις πίσω –χωρίς καθόλου να ασχοληθείς με μια προσεχτική περιγραφή της χρήσης τους– μια τέτοια μουσειακή συλλογή θα έχει πολύ μικρή επιστημονική αξία, απλώς επειδή η ταξινόμηση, η διάταξη και η ερμηνεία τους θα έπρεπε να πραγματοποιηθεί στο πεδίο, σε άμεση σχέση και αναφορά προς την οργανική ολότητα της ιθαγενούς κοινωνικής ζωής» (όπ. παρ., σελ. 238) (δική μας έμφαση).

Ιδεολογικά, η στάση που υιοθετήθηκε εγκαθίδρυε μια «απόσταση» ανάμεσα στον πολιτισμό των ιθαγενών και στον οικείο πολιτισμό (οι «εδώ» και οι «εκεί») –η οποία έπρεπε να διαμεσολαβηθεί– και από την προοπτική της οποίας («εμείς») παρατηρούμε τους «άλλους», και τους «παρουσιάζουμε» στον οικείο πολιτισμό. Η στάση αυτή θεμελίωσε ένα ηθικό έρεισμα: ο ανθρωπολόγος, λόγω της «ανωτερότητάς» του σε πολιτισμικό και μεθοδολογικό επίπεδο, μετέβαινε στη χώρα των ιθαγενών και συνέγραφε την (ή, μια) εθνογραφία «του» (τους)⁷. Οι περιγραφόμενοι (ιθαγενείς) «στέκονται» στη γωνία: δεν τους ζητούμε την άδεια (μόνο τους μοιράζουμε μπισκότα, τσιγάρα και άλλα γλυκά, προκειμένου να αποσπάσουμε πληροφορίες⁸), και αυτοί με τη σειρά τους, δεν έχουν κανένα δικαίωμα παρέμβασης στην εθνογραφία του ανθρωπολόγου, ή αμφισβήτησής του – και τούτο επειδή το αντικείμενο έρευνας (ιθαγενείς, ο πολιτισμός τους) είναι καλά διαχωρισμένο από την εθνογραφία που συγγράφει ο ανθρωπολόγος⁹.

Το αποικιοκρατικό καθεστώς διευκόλυνε πολιτικά αλλά «όπλισε» και ηθικά τον ανθρωπολόγο και, τέλος, του επέτρεψε και επιστημολογικά να αναλάβει το συγκεκριμένο εγχείρημα. Ηθικά τον «όπλισε» να αναλάβει το εγχείρημά του και εν τέλει το νομιμοποίησε, δηλαδή να μεταβεί στον τόπο των ιθαγενών προκειμένου να συγγράψει μια εθνογραφία και να την παρουσιάσει στον οικείο

πολιτισμό, ερήμην «εν πολλοίς» των ιθαγενών στους οποίους αναφέρεται η εθνογραφία. Κατόπιν η εθνογραφία του θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί με ποικίλους τρόπους (υποτίθεται για το καλό των ιθαγενών!). Επιστημολογικά: οι επιτυχίες στις εμπειρικές επιπτώσεις της φύσης αλλά και της κοινωνίας επέτρεψαν στον ανθρωπολόγο να πιστέψει ότι η εθνογραφία των ιθαγενών είναι (όχι μόνο ηθικά επιτρεπτή) επιπροσθέτως επιστημολογικά δυνατή¹⁰.

Η ανθρωπολογία καθίσταται *καθρέφτης μας*, ένα μέσο που «απεικονίζει» το ξένο, το αλλότριο, το διαφορετικό, το μακρινό – με τρόπο όμως αντικειμενικό και αξιόπιστο (αντικειμενισμός) (objectivism)¹¹. Διαμέσου της φετιχοποίησης του πεδίου έρευνας (fieldwork) ως «ιερού τόπου» (*sanctum*, άδυστα των αδύτων) στον οποίο ο Μοναχικός Εθνογράφος «λειτουργεί» και «εισέρχεται» μέσω διαβατήριων τελετών, η «ουδετερότητα» και αμεροληψία του τον καθιστούν ικανό να το *αντικειμενοποιήσει*¹². «Κρατώντας» σταθερή απόσταση από τους ιθαγενείς που μελετά με «συμμετοχική παρατήρηση», ο Μοναχικός Εθνογράφος καθιστά τον πολιτισμό «τους» «τελειωμένο» αντικείμενο μιας επιστημονικής μελέτης «του», πλήρως διαφανή (χδιαθέσιμο για περαιτέρω επεξεργασία) και ταυτόχρονα αποστειωμένο, ώστε κατόπιν μπορεί άνετα να τοποθετηθεί στο πάνθεον των μουσειακών εκθεμάτων (ως «ο πολιτισμός των Χ»)¹³. Ο βιωμένος και πλούσιος κόσμος μιας κοινότητας συν-ανθρώπων μας που ζει κάπου μακριά αποτυπώνεται σε μια μονογραφία, και μέσω αυτής ο πολιτισμός τους μετατρέπεται σε μουσειακό έκθεμα ή καθίσταται αντικείμενο διαμαχών, συζητήσεων και συγκρούσεων στο πλαίσιο της ακαδημαϊκής ζωής του οικείου πολιτισμού¹⁴.

Κριτική της κλασικής ανθρωπολογίας

«Τα δάση είναι γεμάτα από πεινασμένους ερμηνευτές».

Geertz, 1983, σελ. 21

Η πρακτική της κλασικής ανθρωπολογίας απασχόλησε έντονα τους ανθρωπολόγους από το 1970 και μετά: άλλοι υποστήριξαν μια «ελαφρά» αναθεώρησή της (διορθωτική πορεία) ενώ άλλοι πιο δραστικά, υποστήριξαν την ανάγκη μιας νέας κατεύθυνσης («αλλαγή» κατεύθυνσης). Η (κλασική) ανθρωπολογία, όπως σημειώνει ο Malinowski, «έφερε την τάξη και το νόμο σ' αυτό που φαινόταν

χαοτικό και παράξενο/ακατανόητο. Μετασχημάτισε τον άγριο και ανεξήγητο κόσμο των «αγρίων» σε ένα πλήθος από δομημένες κοινότητες, που διέπονται από νόμους και συμπεριφέρονται και σκέπτονται σύμφωνα με λογικές αρχές» (Malinowski, 1978, σελ. 9-10). Και αυτό το εγχείρημα δεν ήταν καθόλου ασήμαντο, δεδομένου μάλιστα ότι είχε συνέπειες (ή καλύτερα κατά τον Malinowski θα έπρεπε να έχει συνέπειες) στην αυτογνωσία μας¹⁵. Μπορεί όμως «αυτή η μαγεία του εθνογράφου» να συλλάβει «την αληθή εικόνα της ζωής των ιθαγενών»; (όπ. παρ., σελ. 6) Παρόλο που ο Malinowski ειδικά διατύπωσε ένα πλαίσιο προϋποθέσεων (κανόνες μεθόδου) που θα εξασφαλίσουν την επιτυχία του εθνογραφικού εγχειρήματος, η εθνογραφική πρακτική, όπως ασκήθηκε στον εικοστό αιώνα, ήγειρε ερωτήματα και προκάλεσε έντονες συζητήσεις και αμφισβητήσεις για την δυνατότητα της απρόσκοπτης συνέχισής της.

Οι κριτικές αφορούσαν τον προσδιορισμό του αντικειμένου (βασικές έννοιες και μέθοδοι) και τις σχέσεις του με τον οικείο πολιτισμό του ανθρωπολόγου.

Οι τρόποι με τους οποίους οι ανθρωπολόγοι της πρώτης περιόδου, κατά τον Renato Rosaldo, επιχειρήσαν να κατανοήσουν τους διάφορους πολιτισμούς, αποκρυσταλλώνονται στις *νόρμες* της κλασικής ανθρωπολογίας, όπως αποκάλεσε τις βασικές θέσεις που τη χαρακτηρίζουν: α) υποταγή (συμμόρφωση) στην αποικιοκρατία β) αντικειμενισμός και γ) μνημειακότητα. Η ανθρωπολογία συμμορφούμενη προς το πολιτικο-ιδεολογικό πλαίσιο της αποικιοκρατίας και των σχέσεων εξάρτησης του ιθαγενούς πολιτισμού από τον οικείο πολιτισμό, εδραιώθηκε και αναπτύχθηκε, εκμεταλλευόμενη τα σχετικά πλεονεκτήματα αυτής της διαφοράς. Καταφεύγοντας επίσης στο νεωτερικό επιστημονικό κεκτημένο, χρησιμοποίησε τη μεθοδολογία των θετικών και των κοινωνικών επιστημών προκειμένου να προσδώσει γνωσιοθεωρητική βαρύτητα και αντικειμενικότητα στην εθνογραφία που παρήγαγε¹⁶. Τέλος, τοποθέτησε την παραχθείσα εθνογραφία σε ικανή απόσταση ασφαλείας από τον οικείο πολιτισμό, ουσιαστικά εξουδετερώνοντας έτσι κάθε δυναμική σχέση μεταξύ τους και παγίωσε την περιθωριοποίηση των ιθαγενών ενώ ακύρωσε την δυνατότητα κάθε διαλόγου μεταξύ των ανθρώπων των δυο πολιτισμών.

Αλλά και ο Geertz άσκησε κριτική στον τρόπο με τον οποίο η κλασική ανθρωπολογία κανονικοποίησε το «αντικείμενο» της: «Μια σοβαρή πρόκληση εγείρεται ενάντια σε μερικές κεντρικές προϋποθέσεις της κυρίαρχης σήμερα κοινωνικής επιστήμης: αυστηρός δια-

χωρισμός θεωρίας και δεδομένων, η ιδέα των «ωμών» γεγονότων· προσπάθεια να διαμορφωθεί ένα τυπικό λεξιλόγιο μιας ανάλυσης που είναι αποστεωμένη από προσωπική αναφορά, η ιδέα μιας «ιδεώδους» γλώσσας· και θέση της ηθικής ουδετερότητας και της ολυμπιακής θέασης, η ιδέα της «θεικής αλήθειας» – καμιά από αυτές τις ιδέες δεν μπορεί να ωφεληθεί στο βαθμό που η εξήγηση θεωρείται ότι συνδέει τη δράση με τη σημασία της παρά τη συμπεριφορά με τα στοιχεία της. Ο ανασχηματισμός της κοινωνικής θεωρίας σημαίνει, ή θα σημαίνει αν συνεχιστεί, μια πολύ σημαντική αλλαγή στην αντίληψή μας όχι τόσο τι είναι γνώση όσο τι είναι αυτό που επιθυμούμε να γνωρίζουμε» (Geertz, 1983, σελ. 34).

Η διάγνωση των προβλημάτων που δημιούργησε η πρακτική της ανθρωπολογίας είχε επιστημολογικό χαρακτήρα και η αναθεώρηση της πορείας της ισοδυναμούσε με την διατύπωση ενός τριπλού αιτήματος το οποίο επισήμανε το πρόβλημα του αντικειμένου, της μεθόδου και του καθεστώτος της παραγόμενης εθνογραφίας. Πιο συγκεκριμένα, ο Geertz υπερασπίζεται την ανάγκη αναθεώρησης: α) του αντικειμένου της ανθρωπολογίας (Είναι τα «ωμά» γεγονότα το αντικείμενο έρευνας μιας εθνογραφίας και μας επιτρέπουν αυτά να προσεγγίσουμε τον πολιτισμό των ιθαγενών;), β) της μεθόδου προσέγγισης που ακολουθούμε, ειδικότερα, της γλώσσας της κοινωνικής ανάλυσης (Πώς μιλάμε για τον πολιτισμό των ιθαγενών; Πώς γράφουμε γι' αυτόν; Πώς τον παριστάνουμε; Ποιος είναι ο ρόλος του ερευνητή-εθνογράφου στην πράστασή του;) και γ) την ανάγκη της απόρριψης της υποτιθέμενης αντικειμενικότητας της ανθρωπολογικής ανάλυσης (Ποιο είναι το επιστημολογικό καθεστώς της παραγόμενης εθνογραφίας;).

Ο Geertz εκφράζει μάλιστα με ιδιαίτερα γλαφυρό τρόπο την κατάσταση που δημιουργείται στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών και επισημαίνει την «ερμηνευτική στροφή» που παρατηρείται στη σχεδιαζόμενη «νέα» κοινωνική ανάλυση¹⁷: «Η κοινωνική θεωρία αρχίζει και διατυπώνεται όλο και περισσότερο, και αυτό καθίσταται σαφέστερο μέρα με την μέρα, με όρους που σχετίζονται με τους παίκτες παιχνιδιών παρά με τους μηχανικούς και τους υδραυλικούς. Η προσφυγή στις ανθρωπιστικές σπουδές για διάφορες εξηγητικές αναλογίες στις κοινωνικές επιστήμες αποτελεί ένδειξη της αποσταθεροποίησης των ειδών (*genres*) και της ανάδυσης της “ερμηνευτικής στροφής”, ενώ το πιο φανερό αποτέλεσμα αυτού που έρχεται, είναι το αναθεωρημένο στυλ που δοκιμάζεται στις κοινωνικές σπουδές. Τα μέσα του λόγου αλλάζουν και η κοινωνία παριστάνεται όλο και λιγότερο ως μια περίπλοκη μηχανή ή

ένας οιονεί οργανισμός, και όλο και περισσότερο ως ένα σοβαρό παιχνίδι, ένα δράμα που παίζεται στο δρόμο, ή ως ένα κείμενο που αφορά στη συμπεριφορά» (Geertz, 1983, σελ. 23).

Στο παραπάνω αίτημα διαμόρφωσης μιας «νέας» κοινωνικής ανάλυσης ορισμένοι ανθρωπολόγοι περιέλαβαν το μετασχηματισμό των βασικών στάσεων του ανθρωπολόγου απέναντι στο αντικείμενο, στη γλώσσα και στον ενεργό ρόλο του υποκειμένου στην ανθρωπολογική πρακτική, ενώ άλλοι επέλεξαν να πειραματιστούν πάνω στο μέσο (ή με τα μέσα) που χρησιμοποιεί η ανθρωπολογία για να παραστήσει έναν «ξένο» πολιτισμό (την αποκάλεσαν μάλιστα *experimental moment*) και στις σχέσεις που εγκαθιδρύονται ανάμεσα σε αυτόν και στον οικείο πολιτισμό¹⁸. Ο Victor Turner λ.χ., υποστήριξε ότι: «Ο καρτεσιανός διϊσμός επέμεινε πάνω στο διαχωρισμό του υποκειμένου από το αντικείμενο, εμείς από αυτούς. Κατέστησε τον δυτικό άνθρωπο ουσιαστικά ηδονοβλεψία, μεγεθύνοντας την όραση με μακρο- και μικρο- τεχνολογίες, προκειμένου αυτός να μάθει τη δομή του κόσμου προς δικό του όφελος» (Rosaldo, 1989, σελ. 40-41).

Επισημάνει επιπλέον το αίτημα για τον ανασχηματισμό της κοινωνικής ανάλυσης, μεταξύ άλλων, την ανάγκη αντικατάστασης της κλασικής «εθνογραφικής μονογραφίας» ως συγγραφικού μέσου παράστασης του πολιτισμού των ιθαγενών από άλλες πειραματικές μορφές παράστασης (πολλαπλές μορφές αφήγησης, φιλμ, βιογραφία κ.λπ.)¹⁹: «Έχει γίνει πλέον σαφές ότι η ανθρωπολογική μονογραφία είναι μάλλον ένα δύσκαμπτο λογοτεχνικό είδος που προέκυψε από την αντίληψη ότι στις ανθρωπολογικές επιστήμες οι αναφορές (*reports*) πρέπει να χρησιμοποιούν το μοτέλο των φυσικών επιστημών» (Rosaldo, 1989, σελ. 40-41).

Ο Rosaldo συνοψίζει τις παραπάνω εξελίξεις και τη σημασία τους για τις κοινωνικές επιστήμες, και την ανθρωπολογία ειδικότερα, με τον ακόλουθο τρόπο: «Η ιδέα που κάποτε κυριαρχούσε, δηλαδή, η ιδέα ενός αποσπασμένου από τα πράγματα παρατηρητή που χρησιμοποιούσε μια ουδέτερη γλώσσα για να εξηγήσει τα ωμά δεδομένα, αντικαταστάθηκε από ένα εναλλακτικό σχέδιο που επιχειρεί να κατανοήσει την ανθρώπινη συμπεριφορά καθώς ξεδιπλώνεται στο χρόνο και σε σχέση με τα νοήματα που αυτή έχει για τους δράστες» (Rosaldo, 1989, σελ. 37).

Η «νέα» κοινωνική ανάλυση, απορρίπτοντας τις «νόρμες» της κλασικής ανθρωπολογίας (υπακοή στην αποικιοκρατία, αντικειμενισμός, μνημειακότητα, που αναφέραμε προηγουμένως), όπως παρότρυνε ο Rosaldo, εγκαταλείπει την μουσειακή αντίληψη του πο-

λιτισμού, τονίζει το εφήμερο, το ασταθές, το τοπικό και το απροσδόκητο ως χαρακτηριστικές έννοιες του ερευνητικού της πεδίου. Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική, εν προκειμένω, για τη διαμόρφωση της «νέας» κοινωνικής ανάλυσης ως διαδικασίας (*processual analysis*) είναι η αναγνώριση της διαμεσολάβησης του υποκειμένου του ερευνητή-εθνογράφου και της σχέσης του με το αντικείμενο έρευνας (*positioned subject*): υπο-κείμενο σε πολλαπλές στρωματώσεις (έχει πίσω του ένα ορισμένο βιογραφικό υπόβαθρο, πράγμα που σημαίνει ένα πολιτισμικό, εθνικό, γενολογικό, φυλετικό περιβάλλον διαμόρφωσης), τοποθετείται στο πεδίο, αναγνωρίζοντας τις πολλαπλές θέσεις από τις οποίες συμμετέχει σ' αυτό, ενώ στο κείμενο που συγγράφει δεν αποκρύπτει τις θέσεις που κάθε φορά κατέχει, έχοντας επίγνωση των ορισμένων αυτών θέσεων από τις οποίες μιλά – αντίθετα, μάλιστα τις καθιστά μέρος του προβλήματος που συζητά και, σε τελευταία ανάλυση, τις ανα-στοχάζεται.

Η ερμηνευτική ανθρωπολογία του Geertz

«Η ανθρωπολογία μας προσκαλεί να διευρύνουμε την αίσθησή μας των ανθρώπινων δυνατοτήτων διαμέσου άλλων κοινωνικών μορφής ζωής. Μια τέτοια έρευνα απαιτεί χρόνο και υπομονή, πράγμα που είναι παραπλήσιο με την εκμάθηση μιας άλλης γλώσσας. Δεν υπάρχουν εύκολοι δρόμοι. Δεν μπορούμε λ.χ., να χρησιμοποιήσουμε τη φαντασία μας, για να εφεύρουμε άλλους πολιτισμούς».

Rosaldo, 1989, σελ. 25-26

Ο Geertz, ανταποκρινόμενος στο αίτημα της διαμόρφωσης της «νέας» κοινωνικής ανάλυσης, συμβάλλει αποφασιστικά με την πρόταση της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας.

Αντικείμενο, βασικές έννοιες: Το αντικείμενο έρευνας της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας είναι η έννοια του *πολιτισμού*. Ο Geertz υποστηρίζει μια έννοια του πολιτισμού ως «ουσιαστικά σημειωτική έννοια» (Geertz, 2003, σελ. 17). Τούτο κατά βάση σημαίνει, όπως ο ίδιος σπεύδει να εξηγήσει, ακολουθώντας τον Weber, ότι ο πολιτισμός είναι το σύνολο των ιστών νοήματος και σημασίας που ο άνθρωπος κατασκευάζει, οπότε, η ανθρωπολογία ως ανάλυση αυτών των ιστών δεν είναι μια πειραματική επιστήμη που

αναζητεί νόμους και κανονικότητες στην κοινωνία αλλά μια *ερμηνευτική επιστήμη* που αναζητά το νόημα στις ανθρώπινες συμπεριφορές.

Μέθοδος: Ο Malinowski είχε ήδη υποστηρίξει ότι: «Ο τελικός σκοπός τον οποίο ο εθνογράφος δεν πρέπει ποτέ να ξεχνά, είναι να συλλάβει την οπτική του ιθαγενούς (*the native's point of view*), την σχέση του με τη ζωή, να κατανοήσει τον τρόπο θεώρησης του κόσμου του. Πρέπει να μελετούμε τον άνθρωπο, και να μελετούμε αυτό που τον ενδιαφέρει τα μέγιστα, δηλαδή "το βάρος" της ζωής πάνω του (*the hold which life has on him*)» (Malinowski, 1978, σελ. 25). Πώς όμως, μπορεί ο εθνογράφος να «συλλάβει την οπτική του ιθαγενούς», προκειμένου να κατανοήσει τον πολιτισμό του; Πώς θα απεικονίσει την ανθρωπολογική γνώση που δείχνει τον τρόπο με τον οποίο οι ιθαγενείς σκέφτονται, αισθάνονται και αντιλαμβάνονται; Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι έχει στη διάθεσή του ο εθνογράφος «ένα είδος υπερφυσικής ευαισθησίας (*extraordinary sensibility*), μια σχεδόν αφύσικη ικανότητα να σκέφτεται, να αισθάνεται και να αντιλαμβάνεται όπως οι ιθαγενείς» (Geertz, 1983, σελ. 56).

Ο Geertz υποστήριξε ότι το ζήτημα της ανθρωπολογικής γνώσης και κατανόησης (πάνω στην οποία αυτή στηρίζεται) δεν είναι ηθικό αλλά επιστημολογικό εγχείρημα: «Δεν χρειάζεται να είσαι ο ίδιος ιθαγενής για να τους καταλάβεις», όπως χαρακτηριστικά διακήρυξε. Το πραγματικό ζήτημα δεν είναι ποια θα πρέπει να είναι η ψυχική συγκρότηση του ανθρωπολόγου αλλά με ποιους όρους πρέπει να διεξάγεται η ανθρωπολογική έρευνα, και πώς πρέπει να διατυπώνονται τα αποτελέσματά της.

Το ζήτημα της μεθόδου προσέγγισης της ιθαγενούς εμπειρίας που απασχόλησε τις σχετικές συζητήσεις των ανθρωπολόγων τη δεκαετία του '70 αντιμετωπίζεται κατά τον Geertz με τη βοήθεια εννοιών που βρίσκονται *μακράν-της-εμπειρίας* του ιθαγενούς (*experience-distant concepts*) (σύμφωνα με την ορολογία του Kohut) (Geertz, 1983, σελ. 57) και χαρακτηρίζουν το εννοιολογικό οπλοστάσιο του θεωρητικού, και εννοιών που βρίσκονται *εγγύς-της-εμπειρίας* (*experience-near concepts*) του ιθαγενούς, και βοηθούν τον ιθαγενή να προσδιορίζει την καθημερινή ζωή του και τον προσανατολίζουν στον κόσμο του. Είναι σαφές ότι οι μακράν-της-εμπειρίας έννοιες αποτελούν μεθοδολογικό εργαλείο, προκειμένου ο θεωρητικός να προωθήσει επιστημονικούς, διαγνωστικούς, φιλοσοφικούς ή πρακτικούς σκοπούς. Ένας ανθρωπολόγος που θα περιοριζόταν στις εγγύς-της-εμπειρίας έννοιες των ιθαγενών που

μελετάει θα παρασυρόταν από τις επιφανειακές παρατηρήσεις του και θα εγκλωβιζόταν στην καθημερινότητά τους. Από την άλλη μεριά, ένας ανθρωπολόγος που θα προσέγγιζε τον πολιτισμό των ιθαγενών στηριζόμενος αποκλειστικά στις μακράν-της-εμπειρίας έννοιες του θεωρητικού θα «κολυπούσε» στον ωκεανό των δικών του αφαιρέσεων: «Το πραγματικό ζήτημα, αυτό που έθεσε ο Malinowski, δείχνοντας ότι στην περίπτωση των «ιθαγενών» δεν χρειάζεται να είσαι ο ίδιος «ιθαγενής» για να τους καταλάβεις, είναι ποιο ρόλο παίζει το καθένα από αυτά τα δυο είδη εννοιών στην ανθρωπολογική ανάλυση. Για την ακρίβεια, πώς θα πρέπει να χρησιμοποιήσει κανείς τις έννοιες ανάλογα με την περίπτωση, ώστε να εξαγάγει μια ερμηνεία για τον τρόπο που ζουν οι άνθρωποι, μια ερμηνεία που να μην είναι εγκλωβισμένη στους δικούς τους πνευματικούς ορίζοντες – μια εθνογραφία της μαγείας, γραμμένη από μάγο– ούτε πάλι να κωφεύει συστηματικά προς τις διακριτές τονικότητες της ύπαρξής τους – μια εθνογραφία της μαγείας γραμμένη από γεωμέτρη» (Geertz, 1983, σελ. 57).

Δεδομένου ότι προέρχεται από έναν πολιτισμό διαφορετικό από τον πολιτισμό των ιθαγενών που πρόκειται να μελετήσει, ο εθνογράφος επικεντρώνει την προσοχή του σε μια έννοια την οποία ο πολιτισμός του, *μέσω της βιογραφίας του*²⁰, θεωρεί ότι έχει παγκόσμια ισχύ, ότι εμφανίζεται με αναγνωρίσιμη μορφή σε όλες τις κοινωνικές ομάδες (άρα και στους ιθαγενείς που αυτός πρόκειται να μελετήσει)²¹. Μια τέτοια μακράν-της-εμπειρίας έννοια, που αναδεικνύεται στο έργο του Geertz είναι, λ.χ., *η έννοια του προσώπου*: επιλέγοντας τους λαούς που ζουν στην Ιάβα, στο Μπαλί και στο Μαρόκο, ο Geertz επιχειρεί να προσδιορίσει κατά ποιον τρόπο οι άνθρωποι που ζουν εκεί «ορίζουν τον εαυτό τους» ως πρόσωπο. Αλλά για την προσέγγισή του, ο Geertz καταφεύγει στα «συμβολικά μορφώματα», στις λέξεις, στις εικόνες, στους θεσμούς και στις συμπεριφορές, όπως αυτές εκδηλώνονται ή δηλώνονται με έννοιες εγγύς-της-εμπειρίας των κάθε φορά ιθαγενών: πώς παριστούν οι ιθαγενείς τον εαυτό τους στον εαυτό τους και στους άλλους; Όμως, το ζητούμενο της έρευνάς μας δεν πρέπει να είναι η υπαγωγή των εμπειριών και των αντιλήψεων των ιθαγενών, των άλλων, στην έννοια του προσώπου που κυριαρχεί στο δυτικό πολιτισμό. Η προσέγγισή τους, και ακόμη περισσότερο η κατανόησή τους, απαιτεί από τον ανθρωπολόγο να αφήσει κατά μέρος την μακράν-της-εμπειρίας έννοια του προσώπου (παρόλο που αυτή μας οδηγεί θεωρητικά και προσανατολίζει την έρευνα) και να επικεντρώσει την έρευνά του στις εμπειρίες τους, στις α-

ντλήψεις των ιθαγενών, «τοποθετώντας τις μέσα στο πλαίσιο της δικής τους αντίληψης του εαυτού». Η εθνογραφία του εαυτού κατόπιν συγκροτείται από τον ιστό των νοημάτων που «πλέκονται» γύρω από τις εγγύς-της-εμπειρίας έννοιες που προέκυψαν στο πεδίο²². Η διαλεκτική διαπλοκή των μακράν-της-εμπειρίας εννοιών με τις εγγύς-της-εμπειρίας έννοιες διαμορφώνει μια *διαδρομή* όπου ο ανθρωπολόγος κινείται μέσα σε έναν *ερμηνευτικό κύκλο*, έναν τόπο εντελώς αναγκαίο για την ανθρωπολογική ερμηνευτική κατανόηση των πολιτισμών²³: «Πηγαίνοντας μπρος πίσω, στο όλο που συλλαμβάνεται μέσω των μερών που το πραγματώνουν και στα μέρη του που συλλαμβάνονται διαμέσου του όλου που τα ενεργοποιεί, επιζητούμε να τα καταστήσουμε, με την βοήθεια μιας νοητικής διαρκούς κίνησης, το ένα επεξήγηση του άλλου» (Geertz, 1983, σελ. 69).

Κατανόηση της δράσης και ερμηνεία: Η ανθρωπολογία ως νοητικό/ερμηνευτικό εγχείρημα που πραγματώνεται μέσω ενός κειμένου προσδιορίζεται ή χαρακτηρίζεται από ή ως «πυκνή περιγραφή», κατά την έκφραση του Gilbert Ryle (Geertz, 2003, σελ. 18). Τι είναι όμως η *πυκνή* περιγραφή (*thick description*) μιας κοινωνικής πραγματικότητας, σε αντίθεση μάλιστα με την ισχνή περιγραφή (*thin description*); Για τον Geertz, η πυκνή περιγραφή συνδέεται με μια *πολλαπλή* ανάλυση των σύνθετων νοηματικών και εννοιολογικών δομών της κοινωνικής πραγματικότητας (ανθρώπινη συμπεριφορά, δράση), μια ανάλυση που παίρνει το χαρακτήρα *ανάγνωσης* ενός δυσανάγνωστου κειμένου, άρα, *κατασκευής* μιας ερμηνείας, ενός τρόπου ανάγνωσής του, άρα, και μιας *μεθόδου* με βάση την οποία μπορούμε να διαβάσουμε, να αποκρυπτογραφήσουμε την *αινιγματική* του επιφάνεια, να ανασυγκροτήσουμε το *νόημά* της (Geertz, 2003, σελ. 22)²⁴.

Ποιο είναι τώρα το οντολογικό καθεστώς που διέπει την κεντρική έννοια αυτής της επιστήμης, την έννοια του πολιτισμού; Πρόκειται για διυποκειμενική κατασκευή με *ιδιάζουσες ιδιότητες*²⁵: είναι φτιαγμένη από ιδέες αλλά δεν βρίσκεται στο μυαλό κάποιου (δεν είναι νοητική κατασκευή), και μολονότι δεν είναι φυσική πραγματικότητα εν τούτοις δεν είναι μυστική (*occult*). Το ερώτημα που πρέπει να αντιμετωπίσουμε δεν είναι να προσδιορίσουμε το οντολογικό καθεστώς της ανθρώπινης συμπεριφοράς ως συμβολικής δράσης αλλά μάλλον να προσδιορίσουμε «το βάρος της» μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, δηλαδή τι συμβαίνει μέσω αυτού που «λέγεται». Η αντίληψη του Geertz, ότι «ο πολιτισμός είναι κοινωνικά εγκαθιδρυμένες δομές νοήματος» (Geertz, 2003, σελ. 24), μπορεί να αποσαφηνιστεί εάν προηγουμένως α-

πορρίψουμε τρεις εναλλακτικές αντιλήψεις σχετικά με την κατανόησή του. Μια πρώτη αντίληψη «βλέπει» τον πολιτισμό ως αυτόνομη συμβολική (υπερ-οργανική) κατασκευή/πραγματικότητα, και η δεύτερη ως μια συγκεκριμένη εκδήλωση ανθρώπινων δράσεων και συμπεριφορών μιας ορισμένης κοινότητας ανθρώπων. Η πρώτη αντίληψη ουσιαστικά *πραγματοποιεί* την ανθρώπινη δράση ενώ η δεύτερη λειτουργεί *αναγωγικά*, μετατρέποντάς τον σε συγκεκριμένες δράσεις και συμπεριφορές μιας ορισμένης κοινότητας. Μια τρίτη αντίληψη η οποία μοιάζει κάπως με του Geertz, και για αυτό χρειάζεται να αποσαφηνιστεί και να διαφοροποιηθεί επαρκώς, για να μην υπάρχει μεταξύ τους σύγχυση, υποστηρίζει ότι ο πολιτισμός είναι «όλα τα πράγματα που κάποιος οφείλει να γνωρίζει ή να πιστεύει, ώστε να συμπεριφέρεται/λειτουργεί κατά τρόπο αποδεκτό από τα μέλη του» (Geertz, 2003, σελ. 23). Ο Geertz απορρίπτει αυτήν την αντίληψη επειδή υποπίπτει στη γνωσιακή πλάνη και υποστηρίζει ότι ο πολιτισμός ως δημόσια εγκαθιδρυμένο νόημα δεν επιτρέπεται να ταυτίζεται με συγκεκριμένα νοητικά φαινόμενα²⁶.

Πώς προσεγγίζεται λοιπόν ο πολιτισμός ως κοινωνικά εγκαθιδρυμένες δομές νοήματος; Φυσικά, μέσω της ανθρωπολογίας! Ποιος είναι τότε ο σκοπός της ανθρωπολογίας; Σκοπός της ανθρωπολογίας είναι να «μεγεθύνει τη σφαίρα της ανθρώπινης επικοινωνίας» (Geertz, 2003, σελ. 25)²⁷, οπότε σε ένα τέτοιο πλαίσιο ο πολιτισμός δεν μπορεί να κατανοηθεί ως *αίτιο (cause)* που προκαλεί ορισμένες κοινωνικές συμπεριφορές και διαδικασίες αλλά μάλλον ως *πλαίσιο (context)* που εντός του τα κοινωνικά συμβάντα μπορούν να καταγραφούν πυκνά, δηλαδή να *κατανοηθούν* και να *ερμηνευτούν*. Έτσι, κατανόηση του πολιτισμού σημαίνει να εκθέσουμε την κανονικότητά τους (τη φυσιολογικότητά τους, την καθημερινότητά τους – να αναγνωρίσουμε ότι είναι πραγματικά, ότι συμβαίνουν) χωρίς όμως να θυσιάσουμε (ή να παραβλέψουμε ή να αδιαφορήσουμε) την *ιδιομορφία τους* (τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους). Πράγμα που σημαίνει ότι η ανάλυση ενός πολιτισμού των ιθαγενών, δηλαδή η εθνογραφία του πρέπει να προχωρήσει τηρώντας την απαίτηση για *κατανόηση* της εκάστοτε δράσης τους. Και δεδομένου ότι η ανάλυση των σημαινουσών, συμβολικών πρακτικών τους (δηλαδή του νοήματος της δράσης) διευκολύνεται μέσω των περιγραφών που αποδίδουμε σε αυτές, διαμορφώνουμε κατ' αυτόν τον τρόπο ένα εξελισσόμενο (ανοιχτό) σύστημα επιστημονικής ανάλυσής τους²⁸.

Προκειμένου να υποστηρίξει την αντίληψή του για τον πολιτι-

σμό ως δημόσια εγκαθιδρυμένο νόημα το οποίο η ανθρωπολογική ανάλυση επιχειρεί να ερμηνεύσει, ο Geertz δέχεται την πρόταση του Ricoeur ότι η ανθρώπινη δράση (τα ανθρώπινα ενεργήματα εν γένει) μπορεί να νοηθεί ως *δομημένο κείμενο*²⁹: οπότε το εγχείρημα της κατανόησης της ανθρώπινης δράσης (αυτά που λέγονται, αυτά που συμβαίνουν) ισοδυναμεί με το ερμηνευτικό εγχείρημα *οικοδόμησης/κατασκευής* ενός νοήματος της ανθρώπινης δράσης. Η ανθρώπινη δράση βέβαια «φτάνει» στον ανθρωπολόγο ύστερα από διαδοχικές ανακλάσεις-ερμηνείες που κατασκευάζουν κατά σειρά πρώτα τα ίδια τα δρώντα υποκείμενα, οι πληροφοριοδότες, και τέλος ο ανθρωπολόγος! Έτσι, ο ανθρωπολόγος δεν περιγράφει όσο *εγγράφει*, καταγράφει δηλαδή τις διαθλασμένες αυτές και πολλαπλά διαμεσολαβημένες ερμηνείες/αναγνώσεις αυτού που «λέγεται». Μέσω των εγγραφών του (inscriptions), αυτό που «λέγεται» διασώζεται και καθίσταται δημόσια διαθέσιμο προς περαιτέρω ανάλυση κείμενο, διατηρεί έτσι το δημόσιο νόημά του, πέρα από την πράξη «εκφώνησής» του. Άρα, το έργο της ανθρωπολογίας είναι να αναδείξει το νόημα αυτού που «λέγεται» (the said) ως μέρος του κοινωνικού λόγου (social discourse) του πολιτισμού των ιθαγενών (Geertz, 2003, σελ. 30-31 αλλά και Geertz, 1992, σελ. 31).

Παρόλο όμως που στην ανθρωπολογική ανάλυση, για να ερμηνεύσουμε τη δράση νοούμενη ως κείμενο, καταφεύγουμε στις κατασκευές του ανθρωπολόγου, αυτές δεν είναι φανταστικές, ψεύτικες, ή πλαστές, όπως συμβαίνει στη λογοτεχνία. Διότι, ο ανθρωπολόγος αφενός πλάθει ερμηνείες, όπως ένας συγγραφέας, γράφοντας ένα μυθιστόρημα, κατασκευάζει τους ήρωες και τη δράση τους, ο ανθρωπολόγος αφετέρου αναφέρεται τελικά σε *πραγματικά* υποκείμενα και στη δράση τους: οι άνθρωποι που μελετάει ο ανθρωπολόγος ζουν και ζουν σε ορισμένο χρόνο και χώρο, είναι πραγματικά όντα που *δρουν και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους*. Ωστόσο, οι κατασκευές του ανθρωπολόγου (η εθνογραφία του) είναι ένα βιβλίο, ένα άρθρο, μια ομιλία, ένα κείμενο εν γένει, ένα έκθεμα σε ένα μουσείο, ένα φιλμ κ.λπ. – σε αντίθεση με τον βιωμένο κόσμο των υποκειμένων και τη δράση τους. Από τη διαπίστωση αυτής της διαφοράς μιας κοινωνικής πραγματικότητας από την παράστασή της με τη βοήθεια ενός κειμένου, όπως θα δούμε, προκύπτουν σοβαρά ζητήματα που αφορούν στην παραστασιακότητα (representation) (αξιοπιστία/εγκυρότητα/πειστικότητα και επάρκεια του ανθρωπολογικού κειμένου). Η διαδικασία της αποτίμησης (appraisal) της αξιοπιστίας του (τελειωμένου) ανθρωπο-

λογικού κειμένου και της σχέσης του με την υποκειμένη κοινωνική πραγματικότητα δεν πρόκειται να απαντηθεί επικαλούμενοι ισχνές (δηλαδή, ανερμήνευτες) περιγραφές του κοινωνικού πεδίου: κριτήριο της αποτίμησης του κειμένου ουσιαστικά πρέπει να είναι η δημιουργική δύναμη της φαντασίας του συγγραφέα/ανθρωπολόγου με την οποία αυτός ίσως μπορέσει, μέσω του κειμένου, «να μας φέρει σε επαφή με την ζωή ξένων σε μας συνανθρώπων μας» (Geertz, 2003, σελ. 28).

Θα μπορούσε βέβαια να αντιτείνει κανείς ότι η αξιοπιστία (πειστικότητα, επάρκεια) μιας εθνογραφίας [που δημοσιοποιείται μέσω ενός ερευνητικού δοκιμίου (esssay) και σε εμφανή αντίθεση προς την επιστημονική πραγματεία (treatise)] πρέπει να έχει κάποια ελάχιστη λογική συνοχή, αλλά αυτό δεν είναι το κατεξοχήν κριτήριο που την προσδιορίζει και την καθιστά αξιόπιστη. Εφόσον «το πραγματικό αντικείμενο (μιας εθνογραφίας) είναι η άτυπη λογική της καθημερινής πραγματικής ζωής», το ζητούμενο μιας εθνογραφίας είναι «να μας φέρνει στην καρδιά αυτού που επιχειρεί να ερμηνεύσει» (Geertz, 2003, σελ. 29), μέσω ενός κοινωνικού λόγου δημόσια επισκοπήσιμου (Geertz, 2003, σελ. 30). Ο κοινωνικός λόγος λοιπόν που εστιάζεται πάνω στην αδιάκοπη ροϊκότητα της «καθημερινής πραγματικής ζωής» καθίσταται δημόσιος μέσω μιας εθνογραφίας που βρίσκεται διαρκώς «υπό έλεγχο» και αποτελεί αντικείμενο συζήτησης.

Τρία λοιπόν κύρια σημεία έχουν προκύψει έως τώρα σχετικά με την ανθρωπολογία και το έργο της, όπως την αντιλαμβάνεται ο Geertz: α) η εθνογραφική «εγγραφή» ως περιγραφή ενός πολιτισμού είναι *ερμηνευτική* β) έχει ως αντικείμενο την ασταμάτητη ροή του κοινωνικού λόγου (κείμενο) το οποίο τέλος, γ) μια εθνογραφία επιχειρεί να συλλάβει με τη βοήθεια του νοήματος που «αποδίδει» στον κοινωνικό λόγο ως δημόσιο λόγο.

Ένα τέταρτο χαρακτηριστικό της ερμηνείας του πολιτισμού είναι η τοπική (local), μικρή (microscopic) κλίμακα και το πέμπτο χαρακτηριστικό της είναι το είδος της θεωρίας που προκύπτει από τα παραπάνω. Υποστηρίζοντας ο Geertz ότι μια εθνογραφία είναι μικρής και τοπικής κλίμακας ανάλυση/προσέγγιση του κοινωνικού λόγου εννοεί να αποφύγει τον κίνδυνο να νοήσουμε την εθνογραφική ανάλυση μιας ορισμένης κοινωνίας είτε ως μικρο-ανάλυσή της, ως μικρογραφία μιας ευρείας περιοχής κοινωνικών

συμβάντων, είτε ως κοινωνικό πείραμα. Η διέξοδος σε αυτό το δίλημμα είναι η απόρριψή του: «Ο τόπος μελέτης δεν είναι το αντικείμενο της μελέτης. Ο ανθρωπολόγος δεν μελετάει χωριά, διεξάγει την μελέτη του σε χωριά» (Geertz, 2003, σελ. 33). Αυτό που είναι ιδιαίτερα σημαντικό σε μια εθνογραφική μελέτη είναι η σύνθετη *λεπτομερειακότητα* (complex specificity) και η *περιστασιακότητα* (circumstantiality) της δράσης: στοιχεία από τα οποία δεν μπορεί εύκολα να ξεφύγει ο ανθρωπολόγος και καταφεύγει, όπως θα δούμε αμέσως τώρα, στη θεωρία. Η δράση των υποκειμένων στο πλαίσιο μιας τοπικότητας, με όλες τις ιδιάζουσες λεπτομέρειες και ιδιορρυθμίες που παρουσιάζει, «είναι σχόλιο σε κάτι περισσότερο από τον εαυτό της». Τα μικρά γεγονότα μιλούν και απευθύνονται σε μεγάλα ζητήματα. Πράγμα που μας φέρνει στη θεωρία, διότι μέσω αυτής «τα μικρά γεγονότα μιλούν και απευθύνονται σε μεγάλα ζητήματα».

Δεν πρόκειται για το ότι στην ανθρωπολογία δεν μπορούμε να μιλούμε για θεωρία: μιλούμε για αυτή λαμβάνοντας υπόψη μας τις ιδιάζουσες συνθήκες κάτω από τις οποίες αυτή αναπτύσσεται στο σχετικό κοινωνικό πλαίσιο διαμόρφωσής της. Το πρώτο και μάλιστα κυρίαρχο χαρακτηριστικό της είναι ότι η θεωρία πρέπει «να παραμένει πιο προσγειωμένη από ότι συμβαίνει συνήθως σε επιστήμες ικανές να επιδίδονται με μεγαλύτερη ελευθερία στη δημιουργική αφαίρεση.» Η ανθρωπολογική ανάλυση, όντας λοιπόν δεσμευμένη στην πυκνή περιγραφή και κατανόηση (λεπτομερειακότητα, τοπικότητα, περιστασιακότητα, συνθετότητα, που είπαμε παραπάνω)³⁰ των κοινωνικών συμβάντων, διακινδυνεύει την γενίκευση! Πιο ειδικά, διακινδυνεύει την ελευθερία της να αυτο-διαμορφώνεται με όρους που εξυπηρετούν την εσωτερική λογική της. Η ανθρωπολογία όμως δεν χρειάζεται να παρασυρθεί προς μια τάση κωδικοποίησης αφηρημένων γενικοτήτων (όπως θα έκανε ο φυσικός ή ο κοινωνιολόγος), αλλά μάλλον χρειάζεται να προφυλάξει την πυκνή περιγραφή των κοινωνικών συμβάντων που αναλύει: γενικεύει εντός αυτών. Τούτο σημαίνει ότι η γνώση μας για έναν πολιτισμό δεν προκύπτει αθροιστικά, συλλέγοντας δεδομένα από προηγούμενες μελέτες ή χτίζοντας πάνω σε πορίσματα προηγούμενων μελετών. Η μέθοδος της εθνογραφικής ανάλυσης είναι διεισδυτική: η επόμενη μελέτη διεισδύει βαθύτερα από τις προηγούμενες. Τούτο μάλιστα καθίσταται κριτήριο σύγκρισης και αξιολόγησης (της πειστικότητας) μιας μελέτης ως προς μια άλλη: «μια μελέτη αποτελεί πρόοδο αν είναι πιο διεισδυτική –ό,τι κι αν αυτό σημαίνει– από τις προηγούμενες. Αλλά δεν στέκεται στους

ώμους της όσο, προκαλούμενη και προκαλώντας, τρέχει δίπλα τους» (Geertz, 2003, σελ. 36).

Ως συνέπεια της αυτοδέσμευσής της με την κοινωνική πραγματικότητα και την πυκνή περιγραφή της, προκύπτει ότι το έργο της ανθρωπολογίας δεν είναι τόσο να προβλέψει κατά το πρότυπο των φυσικών επιστημών, ότι υπό αυτές τις προϋποθέσεις συνάγονται εκείνες οι συμπεριφορές – αλλά μάλλον κινείται διαγνωστικά: διαγιγνώσκει, όπως ο κλινικός γιατρός ότι κάποιος έχει ελονοσία, δεν προβλέπει ότι αυτό θα συμβεί σε έναν ασθενή. Η ανθρωπολογία λοιπόν δεν εργάζεται με τις έννοιες της περιγραφής και της εξήγησης αλλά μάλλον με τις έννοιες της εγγραφής (πυκνή περιγραφή) και της διάγνωσης: «Ο διπλός μας στόχος είναι να αποκαλύψουμε τις εννοιολογικές δομές που διέπουν τις πράξεις των δρώντων υποκειμένων μας, το «λεχθέν» του κοινωνικού λόγου, και να κατασκευάσουμε ένα σύστημα ανάλυσης βάσει του οποίου το ειδοποιό στοιχείο αυτών των δομών, εκείνο που τους ανήκει επειδή είναι αυτές που είναι, να ξεχωρίζει έναντι των άλλων καθοριστικών παραγόντων της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Στην εθνογραφία το επιτακτικό καθήκον της θεωρίας είναι να παράσχει ένα λεξιλόγιο με το οποίο η συμβολική πράξη μπορεί να εκφράσει αυτό που έχει να πει για τον εαυτό της – δηλαδή, για το ρόλο του πολιτισμού στην ανθρώπινη ζωή» (Geertz, 2003, σελ. 38).

Ωστόσο, χωρίς αμφιβολία, το καθεστώς των διαγνώσεων της ανθρωπολογίας είναι αμφιλεγόμενο και αμφίσημο (contestable): η ανθρωπολογία δεν επιθυμεί να προαγάγει τη συναίνεση και τη συμφωνία αλλά τον έλεγχο και τη συζήτηση. Η ανωτέρω αδρή σκιαγράφηση των βασικών στοιχείων της (ερμηνευτικής) ανθρωπολογίας (αντικείμενο, μέθοδος, άρθρωση εθνογραφίας) που ανέπτυξε ο Geertz, ύστερα μάλιστα από την κριτική της κλασικής ανθρωπολογίας, διαμορφώνει το συστατικό πυρήνα της ώριμης φάσης της ανάπτυξής της.

Η κρίση της (ερμηνευτικής) ανθρωπολογίας

«Ο κόσμος χωρίζεται ακόμη σε διαμερίσματα. Τα περάσματα όμως ανάμεσα σ' αυτά έχουν πληθύνει και φυλάσσονται λιγότερα καλά».

Geertz, 1992, σελ. 46

«Εάν “πολιτισμός” δεν είναι αντικείμενο προς περιγραφή, τότε δεν είναι ούτε ενοποιημένο σώμα συμβόλων και νοημάτων προς οριστική ερμηνεία. Ο πολιτισμός είναι σε μόνιμη αμφισβήτηση, αναδύεται διαρκώς στο χρόνο. Η παράσταση και η εξήγηση –από τους μέσα και από τους έξω– εμπλέκονται σε αυτή την ανάδυση».

Clifford, 1986, σελ. 19

Μετά από το 1980, η ανθρωπολογία γενικά αλλά και η ερμηνευτική εκδοχή που υποστήριξε ο Geertz, περιέρχεται σε κρίση «ταυτότητας», μια κρίση που προκάλεσε αισθητή αμηχανία στους ανθρωπολόγους³¹. Η συνέχιση του εγχειρήματός της κατέστη προβληματική ύστερα από τη «διάβρωση» των βασικών αξιών της κλασικής ανθρωπολογίας. Μπορεί, και με ποια μέσα, να συνεχίσει το εγχείρημά της η ανθρωπολογία; Προτού λοιπόν να δεσμευτούμε με ένα νέο ξεκίνημα και να εμπλακούμε σε πειραματισμούς που αφορούν τα εκφραστικά μέσα της, απαιτείται προηγουμένως να εξετάσουμε τη φύση της κρίσης και τις αιτίες που οδήγησαν σε αυτήν.

Το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα

Όσο η πολιτική της αποικιοκρατίας ήταν ισχυρή, η δυνατότητα πρόσβασης του ανθρωπολόγου στο πεδίο έρευνας εξασφαλιζόταν ηθικά και ουσιαστικά: η αποικιοκρατία σήμαινε μια πολιτική και πολιτισμική «ανωτερότητα», η οποία στη συνέχεια εξασφάλιζε στον εθνογράφο και μια μεθοδολογική δυνατότητα. Το αρχικά αυτονόητο ηθικο-πολιτικό δικαίωμα, να συγγράφουμε δηλαδή μια εθνογραφία ενός «ξένου» πολιτισμού «υπό ανελεύθερο καθεστώς» (αποικιοκρατία, ιμπεριαλισμός κ.λπ.), εκφραζόταν ως *απελευθερωτικό* σχέδιο: επέτρεπε στον ανθρωπολόγο να εκπροσωπεί τον πολιτισμό των ιθαγενών στον οικείο πολιτισμό του. Και ενώ η εθνογραφία που συνέγραφε ο ανθρωπολόγος τους εκπροσωπούσε, *ταυτόχρονα τους «απέκλειε»*: τους «απέκλειε», στο μέτρο που αυτοί δεν συμμετείχαν με τους δικούς τους όρους στη διαμόρφωσή της³². Η εθνογραφία, στην κλασική περίοδο της ανθρωπολογίας, δεν απευθυνόταν στους ιθαγενείς ως αναγνώστες, σε αυτούς δηλαδή που αποτελούσαν το αντικείμενο έρευνας – παρά τους «χρησιμοποιούσε» για δικό της όφελος! Αυτή η μονομέρεια βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να αναγνωρίσουμε στους ιθαγε-

νείς έναν δραστικό, παρεμβατικό και ενεργητικό ρόλο στο στάδιο καταγραφής των σημειώσεων πεδίου (βλ Malinowski, 1948, σελ. 251-252). Επιπλέον πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι, στο πλαίσιο του οικείου πολιτισμού, η εθνογραφία επιτελούσε (και συνεχίζει να επιτελεί) σημαντικούς θεσμικούς ρόλους: Μέσω αυτής προωθείται και εγκαθιδρύεται η ανθρωπολογική γνώση, και έτσι νομιμοποιείται η ανθρωπολογία σε επίπεδο ακαδημαϊκού καταμερισμού της εργασίας, προάγονται επίσης ατομικές επαγγελματικές καριέρες και οικοδομείται η αναπαραγωγή της ανθρωπολογίας. Επίσης, διαμορφώνονται προϋποθέσεις επικοινωνίας, διαλόγου, συνάντησης μεταξύ πλουσίων και φτωχών χωρών, αναπτυσσόμενων και αναπτυσσόμενων, υπερβαίνοντας ή διορθώνοντας ανισότητες και ασυμμετρίες που παρεμβαίνουν σε ποικίλα κοινωνικά και πολιτικά επίπεδα (οικονομία, πολιτισμός κ.λπ.).

Το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα προέκυψε από τη διαπίστωση των «ηθικών ασυμμετριών» ανάμεσα στον «ξένο» και στον οικείο πολιτισμό – ασυμμετρίες τις οποίες ενδεχομένως δεν προκάλεσε η ίδια η ανθρωπολογία αλλά στην εγκαθίδρυση και στη συνέχισή τους πιθανότατα συνέβαλε, σε βάρος μάλιστα των ιθαγενών πολιτισμών. Με τη σταδιακή όμως υπονόμηση κατάρρευση της αποικιοκρατίας και την «έξοδο» της ανθρωπολογίας από την κλασική περίοδο, προκλήθηκε μια «αμηχανία» ως προς την θέση της ανθρωπολογίας και τη δυνατότητα συνέχισης του ανθρωπολογικού εγχειρήματος στο *διεθνοποιημένο και παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον* που βαθμιαία διαμορφώθηκε. Στο νέο αυτό περιβάλλον, η εθνογραφία κατέστη μέσο δημοσιοποίησης – όχι πλέον ενός «ξένου» αλλά απλώς ενός «διαφορετικού» από τον οικείο πολιτισμό. Οπότε το ζήτημα τώρα δεν είναι απλώς ποιες είναι οι προϋποθέσεις και οι συνθήκες παραγωγής μιας εθνογραφίας (στο πεδίο) αλλά η χρήση και η διαχείριση του παραγόμενου «προϊόντος» («κατανάλωση», αμφισβήτηση, διαπραγμάτευση κ.λπ.) στο νέο αυτό πλαίσιο. Δεδομένου ότι τώρα πλέον θεωρείται αυτονόητο ότι τέτοιοι χαρακτηρισμοί, όπως «ξένος», βάρβαρος, αλλότριος, δεν έχουν καμιά θέση στην αυτοκατανόηση που η ίδια ανθρωπολογία διαμόρφωσε μέσα στο διεθνοποιημένο και παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον του σύγχρονου κόσμου, ποια είναι η «θέση» μιας εθνογραφίας των ιθαγενών; Μια εθνογραφία γράφεται για τους Αφρικανούς ή για τους αφρικανολόγους (Geertz, 1992, σελ. 46)³³; Εφόσον θεωρούμε ότι η ανθρωπολογία πασχίζει να υπερβεί και να καταργήσει τη διαιώνιση και παγίωση των ανισοτικών/ασυμμετρικών σχέσεων μεταξύ των δυο μερών (οι οποίες εκφράζονται

και παγιώνονται μέσω των ανωτέρω χαρακτηρισμών), πώς και από ποιους χρησιμοποιείται η γνώση που αυτή παράγει; Συμβάλλει η ανθρωπολογία και η ανθρωπολογική γνώση στο διάλογο και την επικοινωνία, στον αμοιβαίο σεβασμό των ενδιαφερομένων μερών, ή χρησιμοποιείται ως πολιτικό μέσο πίεσης (προς οποιεσδήποτε κατευθύνσεις) για ανακατανομή πολιτικών θέσεων; Εγείρεται λοιπόν ένα ζήτημα σχετικά με το πού και πώς θεμελιώνονται (δηλαδή, πού στηρίζονται ηθικά) οι αρμοδιότητες μιας εκπροσώπησης των ιθαγενών από τον ανθρωπολόγο στο σύγχρονο (απο-αποικιοποιημένο) πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον. Μπορεί λοιπόν ο ανθρωπολόγος να «εγγράφει» ανενόχλητος τους ιθαγενείς και τον πολιτισμό τους, με όσα αυτό συνεπάγεται και προϋποθέτει από ηθική και πολιτική άποψη³⁴;

Ο Geertz και άλλοι φιλελεύθεροι ανθρωπολόγοι υποστήριξαν ότι η διέξοδος στο ζήτημα της εκπροσώπησης των ιθαγενών βρίσκεται στη *διαμεσολάβηση της διαφοράς* μέσω της αναγνώρισης του εθνογραφικού κειμένου ως τόπου «συνάντησης» και διαλόγου του οικείου πολιτισμού και του πολιτισμού των ιθαγενών. Μέσω μιας νέας εθνογραφίας συντίθενται νέες σημασίες του πολιτισμού των ιθαγενών, οπότε δημιουργείται ένα *έδαφος «συνάντησης»* των ιθαγενών με τους αναγνώστες της εθνογραφίας, έτσι, ώστε να διευρυνθούν οι *πραγματικές* δυνατότητες διαλόγου και επικοινωνίας μεταξύ τους και να ξεπεραστούν οι *διαχωριστικές γραμμές* που ενδεχομένως έχουν εγκαθιδρυθεί³⁵.

Παραμένουν όμως ερωτήματα που αφορούν είτε στα μέσα με τα οποία δημοσιοποιείται ένας «ξένος» πολιτισμός (παράσταση μιας εθνογραφίας) είτε στην πραγματική δυνατότητα συνάντησης μεταξύ των δυο πλευρών. Κατά την περίοδο της κλασικής ανθρωπολογίας, το δικαίωμα για να συγγράψει ο ανθρωπολόγος μια εθνογραφία (αν υποθέσουμε ότι αντιμετωπίζει το πρόβλημα της παράστασής της) το διεκδίκησε, ή το προώθησε, ο ίδιος ο ανθρωπολόγος και ο οικείος πολιτισμός στο πλαίσιο πολιτικών καταστάσεων που «επέτρεψαν» μια τέτοια κίνηση (αποικιοκρατία, ιμπεριαλισμός, πολιτισμική υπεροχή κ.λπ.). Τώρα όμως, οι ιθαγενείς μπορούν να αναλάβουν οι ίδιοι ή να «αναθέσουν» σε κάποιους εθνογράφους, είτε ιθαγενείς είτε «ξένους», την εθνογραφία του πολιτισμού τους. Οπότε, ποιο είναι το καθεστώς της συνάντησης/του διαλόγου που προτείνεται να γίνει στο δημόσιο χώρο (του κειμένου, των βιβλιοθηκών, της δημόσιας αγοράς του οικείου πολιτισμού); Ο ανθρωπολόγος, οι αναγνώστες και ο οικείος πολιτισμός τους διατυπώνουν και διαμορφώνουν τους όρους και τους

κανόνες επικοινωνίας και διαλόγου. Οι ιθαγενείς, αν μάθουν να διαβάζουν (αν δεν μπορούν ήδη), να ερμηνεύουν, να αμφισβητούν ακόμη και να συγγράφουν την εθνογραφία τους, θα επιχειρηματολογήσουν κατόπιν για μια εναλλακτική εκδοχή της εθνογραφίας τους από αυτή που παρουσιάζει ο ανθρωπολόγος. Οπότε, στο κοινό έδαφος συνάντησης, ποιο ακριβώς νόημα θα είχε η εκπροσώπησή τους; Αν επρόκειτο για την δημιουργία ενός κοινού εδάφους συνάντησης (πράγμα πιθανότατα ίσως ανέφικτο), ποιοι λόγοι θα συνέτρεχαν, ώστε να γράψουμε εθνογραφίες των ιθαγενών; Οι άνθρωποι αυτοί θα έπαιναν να είναι ιθαγενείς, εφόσον η κατηγορία του ιθαγενούς ως «ξένου» είναι κοινωνική κατασκευή, αποτέλεσμα συγκεκριμένων πολιτικών συνθηκών και συγκεκριμένης ιδεολογίας που άνθισε στη δύση και συνεχίζεται ακόμη σήμερα με διάφορες μορφές· συνεπώς θα εξέλιπε η ανάγκη της εκπροσώπησής τους! Προς τι η «εθνογράφησή» τους³⁶;

Το δεύτερο πρόβλημα αφορά στο επιστημολογικό καθεστώς μιας εθνογραφίας ενός ιθαγενούς πολιτισμού: Μπορούμε να γνωρίσουμε «εν γένει» έναν «ξένο» πολιτισμό; Μπορούμε να κατανοήσουμε μια «διαφορετική» κοινωνική πραγματικότητα, «εν προκειμένω», χρησιμοποιώντας την παράσταση και όλα τα συναφή μέσα; Ειδικότερα, όμως εγείρονται ερωτήματα που αφορούν στη σχέση της εθνογραφίας με τον ιθαγενή πολιτισμό του οποίου την εθνογραφία συγγράφει ο ανθρωπολόγος. Πώς κρίνεται η πληρότητα και η επάρκεια μιας εθνογραφίας³⁷;

Το επιστημολογικό πρόβλημα εμπλέκεται διαλεκτικά με το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα. Προκειμένου να τεθεί το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα, προϋποτίθεται μια ορισμένη «απάντηση» στο επιστημολογικό πρόβλημα. Και αντίστροφα: το επιστημολογικό πρόβλημα προκύπτει εύλογα (εγείρεται) ως συνέπεια μιας στάσης που υιοθετήσαμε απέναντι στο ηθικο-πολιτικό πρόβλημα. Μπορούμε να συγγράψουμε μια εθνογραφία ενός πολιτισμού (το επιστημολογικό πρόβλημα), στο μέτρο που υιοθετούμε, σιωπηρά ή όχι, μια ορισμένη στάση απέναντί του (ηθικο-πολιτικό πρόβλημα). Και, βέβαια, έχοντας υιοθετήσει μια στάση απέναντι στο ηθικο-πολιτικό πρόβλημα, εμφανίζεται κατόπιν το επιστημολογικό πρόβλημα. Συνεπώς, τα δυο αυτά προβλήματα εγείρονται εύλογα στο πλαίσιο των *τριγωνικών σχέσεων* που αναπτύσσονται, όταν τοποθετήσουμε (ή, όποτε επιχειρούμε να τοποθετήσουμε) δίπλα δίπλα τον οικείο πολιτισμό, τον ξένο πολιτισμό και την εθνογραφία του ξένου πολιτισμού που παράγουν οι ανθρωπολόγοι του οικείου πολιτισμού.

Το επιστημολογικό πρόβλημα

Αλλά η κρίση που δημιουργήθηκε έχει και την επιστημολογική πλευρά, η οποία ασφαλώς δεν είναι ανεξάρτητη από το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα: δεδομένων των συγκεκριμένων εννοιολογικών εργαλείων και θεωρητικών πρακτικών που χρησιμοποιεί ο ανθρωπολόγος για την μελέτη ενός πολιτισμού και την κατασκευή μιας εθνογραφίας του, είναι η εθνογραφία του πειστική³⁸; Και εάν εγείρονται σχετικές αμφιβολίες σχετικά με την πειστικότητα αυτής της κατασκευής ως προς την πραγματικότητα που η εθνογραφία παριστά, δημιουργείται ένα γενικότερο ερώτημα: τι είδους εγχείρημα είναι η κατασκευή μιας εθνογραφίας ενός «ξένου» πολιτισμού των ιθαγενών³⁹; Δεδομένου ότι ο πολιτισμός δεν είναι μια έννοια στατική, υπερ-ιστορικά καθορισμένη αλλά μια έννοια αμφιλεγόμενη, ανοιχτή και ιστορικά εξελισσόμενη, μπορεί να παρασταθεί μέσω μιας εθνογραφίας;

Η αντίληψη που κυριαρχούσε στην κλασική ανθρωπολογία (αλλά όχι μόνο εκεί) ήταν ότι, εφόσον έχουμε το ηθικό δικαίωμα, ίσως μάλιστα και την υποχρέωση, ως διαμεσολαβητές και εκπρόσωποι των ιθαγενών, να τους εκπροσωπούμε στον οικείο πολιτισμό, μπορούμε να παρουσιάσουμε «τα πράγματα όπως αυτά έχουν», στο πλαίσιο ενός επιστημονισμού (που στο μεταξύ κυριαρχούσε στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο). Όμως, ο επιστημονισμός υπέστη στο μεταξύ διάφορες κριτικές που αφορούσαν την αδυναμία σύνδεσης μιας αισθητηριακής εντύπωσης με μια πρόταση, την σύνδεση αιτίου και αιτιατού, οπότε, αυτές οι επιστημονικές αδυναμίες σύλληψης και παράστασης της φυσικής πραγματικότητας είχαν συνέπειες και στο επίπεδο της ανθρωπολογικής πρακτικής.

Δεδομένου ότι οι λέξεις διαμεσολαβούν τα πράγματα, τα κείμενα διαμεσολαβούν τη δράση (εμπειρία και αντιλήψεις), η αμφισβήτηση της παράστασης και της δράσης των ιθαγενών μέσω μιας εθνογραφίας αφορούσε γενικότερα τη δυνατότητα της παράστασης της ανθρώπινης δράσης. Μπορούμε λοιπόν να παραστήσουμε την εμπειρία, και τις αντιλήψεις των ιθαγενών με τη βοήθεια των κειμένων, των ντοκουμέντων, των αφηγήσεων και των φιλμ που αναφέρονται σε αυτά; Όταν παραστήσουμε τον πολιτισμό μιας ομάδας ανθρώπων μέσω ενός κειμένου (όπως απαιτεί, λ.χ., η ερμηνευτική ανθρωπολογία), πώς εξασφαλίζουμε εγγυήσεις για την πειστικότητα του κειμένου; Και ποιες είναι εν πάση περιπτώσει οι προσδοκίες μας από ένα τέτοιο κείμενο; Πώς αξιολογούμε την πειστικότητα ενός ανθρωπολογικού κειμένου;

Η απάντηση κατά τον Geertz δεν είναι άλλη από τη δημιουργία «ρωμαλέου» ανθρωπολογικού έργου. Η ανθρωπολογία είναι κατασκευή ερμηνειών και σύνθεσή τους σε αφήγηση, οπότε το ανθρωπολογικό κείμενο είναι μια κατασκευή με δημιουργική φαντασία, με τέχνη. Η κατασκευή που προτείνεται είναι ένα κοινό έδαφος που μπορεί να «κατοικηθεί» από εκείνους στους οποίους αναφέρεται η αφήγηση (ιθαγενείς) και να διαβαστεί (να βιωθεί) από εκείνους για τους οποίους γράφεται, τους παντοειδείς (σήμερα) αναγνώστες. Η συνάντηση αυτή αποβλέπει στην διεύρυνση της αμοιβαίας κατανόησης και επικοινωνίας, στο στήσιμο ενός διαλόγου μεταξύ των ιθαγενών και των αναγνωστών, μεταξύ δηλαδή υποκειμένων με εντελώς (πιθανόν) διαφορετικά συμφέροντα και διαφέροντα.

Η ανθρωπολογία κατά τον Geertz, έχει ως μέσο την πυκνή περιγραφή, την παράσταση, την αφήγηση: συγγράφοντας μια εθνογραφία ο ανθρωπολόγος κατασκευάζει μια αφήγηση. Ο ανθρωπολόγος οφείλει προσήλωσα στα γεγονότα (πυκνή περιγραφή των γεγονότων) αλλά ταυτόχρονα οφείλει δημιουργική ανακατασκευή τους. Έτσι η ικανότητα να πείσει τους αναγνώστες του ότι η αφήγησή του είναι πειστική συνδέεται κατά πρώτον με την αυθεντικότητα της προσωπικής μαρτυρίας του: «Οι ηθικές ασυμμετρίες, τις οποίες η κοινωνική ανθρωπολογία αγωνίζεται να ξεπεράσει, παράλληλα με την περιπλοκότητα του εκφραστικού μηχανισμού της, καθιστούν αδύνατη κάθε προσπάθεια για να παρουσιάσει αυτή η επιστήμη κάτι περισσότερο από την αναπαράσταση ενός τρόπου ζωής μέσα από όρους που ισχύουν για κάποιον άλλον. Αυτό όμως αρκεί και περισσεύει. Προσωπικά το πιστεύω. Σημαίνει απλώς το τέλος μερικών αβασάνιστων αιτημάτων» (Geertz, 1992, σελ. 49).

Η ανθρωπολογία κατά τον Geertz είναι δεσμευμένη, από τη μια μεριά, στον ρεαλιστικό χαρακτήρα των αναφερομένων (δράση, εμπειρία, αντιλήψεις των ιθαγενών) και από την άλλη, σε μια κατασκευαστική-δημιουργική μεθοδολογία (πυκνή περιγραφή) η οποία μέσω των ερμηνειών της υπονομεύει το ρεαλιστικό χαρακτήρα των αναφερομένων της: Πώς συνδυάζονται αυτά τα δυο είδη δεσμεύσεων; Κατά τον Geertz, ο συνδυασμός τους αποτελεί ένα είδος αμαλγάματος γεγονότος και δημιουργικής φαντασίας. Το κατασκευαστικό/φανταστικό καθεστώς των «εγγραφών» (θεωρητικό αντικείμενο) το συναντήσαμε ήδη στη λογοτεχνία, στο θέατρο, στο μύθο κ.λπ., και το αντιμετωπίσαμε, λέγοντας ότι τα αναφερόμενα (το πραγματικό αντικείμενο) είναι επίσης φανταστικές δημιουργίες του συγγραφέα τους (βλ. την πλατωνική συζήτηση, όπου κάθε τι φανταστικό ως πλαστό παραχαράζει την πραγματικότητα και άρα α-

πορρίπτεται). Εδώ όμως ο Geertz υποστηρίζει ότι τα αναφερόμενα είναι πραγματικά: οι ιθαγενείς ζουν, λ.χ., στο Μπαλί, οι αντιλήψεις τους, η εμπειρία τους, οι κοκορομαχίες είναι πραγματικές. Ο Geertz απαντάει με την *ελάχιστη δέσμευση* προς την κατεύθυνση της πραγματικότητας (ρεαλισμός) και με τη *μέγιστη δέσμευση* προς την κατεύθυνση της δημιουργίας και της φαντασίας.

Από τις παραπάνω σκέψεις που εκφράστηκαν σχετικά με την συγκρότηση και ανάπτυξη της ανθρωπολογίας, και της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας πιο ειδικά, συνάγεται ότι ο *πολιτισμός*, όπως «ορίζεται» στην ανθρωπολογική επιστήμη, είναι ιδιαίτερα σύνθετη και ιδιόζουσα έννοια. Αντιστέκεται σε κάθε αντικειμενοποίηση [ακόμη και σ' αυτή που υποστηρίζει ο Geertz (πυκνή περιγραφή)]. Επίσης δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως αρθρωμένο σύνολο νοημάτων (των συμβολικών δράσεων των ιθαγενών), το οποίο οι ανθρωπολόγοι εγγράφουν ως εθνογραφία. Εδώ ιδιαίτερα εμφανής είναι η ρικεριανή δέσμευση της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας, όπου υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη δράση θα μπορούσε να προσεγγιστεί ως κείμενο. Αλλά τότε, όπως ήδη αναφέρθηκε, δημιουργείται ένταση ανάμεσα στον κατασκευαστικό-ερμηνευτικό χαρακτήρα της δράσης και στον ρεαλιστικό χαρακτήρα της. Ακόμη κι αν για μεθοδολογικούς λόγους δεχτούμε ότι η δράση μπορεί να αποδοθεί ως κείμενο, εγείρεται το ερώτημα: «Ποιο κείμενο;» Ο ανθρωπολόγος, με την βοήθεια των μακράν-της-εμπειρίας εννοιών που κληρονομεί στο πλαίσιο του οικείου πολιτισμού όπου ζει και διαμορφώνεται ως κοινωνικός επιστήμονας, παρευρίσκεται στη δράση των ιθαγενών ως μάρτυρας που «συλλαμβάνεται» με την βοήθεια των εγγύς-της-εμπειρίας εννοιών. Το ερώτημα με το οποίο έρχεται κατόπιν αντιμέτωπη η ανθρωπολογική αντίληψη του Geertz, λ.χ., είναι: Πώς εγγράφει δημιουργικά (πυκνά) μια ορισμένη δράση των ιθαγενών ο ανθρωπολόγος, διατηρώντας ωστόσο τον ρεαλιστικό της χαρακτήρα; Αναφορικά με μια ορισμένη δράση των ιθαγενών, η παράσταση που επιλέγεται προκειμένου αυτή να εγγραφεί (προτάσεις, φιλμ, μικτά μέσα) φαίνεται αυθαίρετη: το μόνο που μπορεί να εξασφαλίσει ο ανθρωπολόγος αναφορικά με την επιλογή του είναι όχι μια θεμελίωση της στη δράση που πράγματι πραγματοποιείται στο πεδίο αλλά απλώς μια επίκλησή της: η πραγματοποιούμενη δράση προκαλεί, δηλαδή διεγείρει τα αισθητηριακά όργανα του ανθρωπολόγου, κατά τρόπο που αυτός εγγράφει τη δράση ως κείμενο. Αν όμως ερωτηθεί για τη συγκεκριμένη επιλογή του να «εγγράψει» τη δράση ως κείμενο (ως κείμενο που «αντιστοιχεί», «περιγράφει» ή «εγγράφει» την πραγματο-

ποιούμενη δράση), ο ανθρωπολόγος θα πρέπει να επικαλεστεί άλλες πεποιθήσεις του⁴⁰. Τούτο σημαίνει ότι η έμφαση της ανθρωπολογίας του Geertz δεν είναι στη πλευρά του ρεαλισμού της ανθρώπινης δράσης αλλά στην αναγνώριση του ερμηνευτικού χαρακτήρα των κατασκευών του ανθρωπολόγου.

Μπροστά στο δίλημμα να τοποθετηθούμε *ανάμεσα* σε μια *ρεαλιστική* και σε μια *ερμηνευτική* εκδοχή του αντικείμενου «πολιτισμός», ίσως ακούγοντας τη φωνή του Νίτσε, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τη «σχοινοβασία» που επιτελεί η ανθρωπολογία, εμπλέκοντας στην άσκηση της πρακτικής της, ταυτόχρονα, την αλήθεια με το ψεύδος. Οδηγούμαστε σε μια διλημματική κατάσταση, επειδή δεν προσέχουμε ότι, όσο περισσότερο ερευνούμε, τόσο ισχυρότερα αναδεικνύεται ότι η ανθρωπολογική αλήθεια στηρίζεται σε ισχυρά «ψεύδη» (μεθοδολογικές συμβάσεις). Η διαπίστωση ότι είμαστε αντιμέτωποι με μια τέτοια ένταση δε σημαίνει ότι πρέπει να εξερευθούν τρόποι για την απο-δυνάμωσή της. Αντίθετα, η ένταση ισχυροποιείται, επειδή στο μεταξύ μάλιστα πρέπει να ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι κάθε φορά ο ανθρωπολόγος μεροληπτεί, παίρνοντας θέση από την οποία μιλάει και εγγράφει τη δράση, το πραγματικό αντικείμενο: το υποκείμενο (ερευνητής-ανθρωπολόγος) δεν είναι ένας θεός που θα μπορούσε να επισκοπεί τα πάντα αλλά εγγράφει τη δράση και μιλάει για αυτήν *υπο-κείμενο και διαπραγματευόμενο κάθε φορά τους λόγους και τις πρακτικές*. Έτσι αναγνωρίζεται ότι η γνώση που παράγει (η εθνογραφία) είναι, κάθε φορά, σχετική, ατελής, χασματική, και ότι οι προσπάθειες για να καλυφθούν τα κενά (νέα τοποθέτηση, νέα ομιλία κ.λπ.) δημιουργούν νέα κενά.

Προς την ίδια ανα-στοχαστική κατεύθυνση πρέπει να ληφθεί υπόψη η αυτεπίγνωση της καταστατικής θέσης της ανθρωπολογικής επιστήμης στον παγκόσμιο καταμερισμό της πνευματικής εργασίας και της ακαδημαϊκής έρευνας. Πώς θα αντιμετωπίσει η ανθρωπολογία το ηθικό ζήτημα που συζητήσαμε προηγουμένως, εάν δεν εμπλακεί σε μια ανα-στοχαστική εξέταση και ανα-θεώρηση της δικής της εμπλοκής, των ανθρωπολόγων ως ερευνητών, στο πλαίσιο της γνώσης που παράγει και ανα-παράγει ο πανεπιστημιακός θεσμός και ο γενικότερος καταμερισμός της διανοητικής εργασίας; Ο πειραματισμός με εναλλακτικά εκφραστικά μέσα, στα στενά πλαίσια συγγραφής του εθνογραφικού κειμένου, μπορεί να βοηθήσει, δεδομένου ότι, όπως υποστηρίζει ο Clifford (1986, σελ. 2) «αρχίζουμε όχι με τη συμμετοχική παρατήρηση ή τα πολιτισμικά κείμενα (που προσφέρονται για ερμηνεία) αλλά με το γράψιμο

(writing), με την κατασκευή κειμένων (making of texts).» Πράγμα, που μεταξύ άλλων μπορεί να σημαίνει αντιστροφή (του οξύμωρου) της μεθόδου της «συμμετοχικής παρατήρησης» σε «παρατήρηση της συμμετοχής» του ερευνητή στη δράση. Η προβληματοποίηση της συμμετοχής του εθνογράφου στη δράση και στην παράστασή της δεν αποτελεί αφηρημένο στόχο αλλά πρακτική που αποτυπώνεται και εγγράφεται στην υπό κατασκευή εθνογραφία (όποια μορφή κι αν λάβει).

Όλες οι προηγούμενες παρατηρήσεις ωστόσο διατυπώνονται στο πλαίσιο της δημοσιοποίησης της εθνογραφίας (ως πολύτροπου μέσου): η δράση των «ιθαγενών» μετεγγράφεται σε κείμενο ή σε πολύτροπο κείμενο, και η κατανόησή της σημαίνει την κωδικοποίηση και αποκρυπτογράφηση του κειμένου. Μπορούμε όμως να προχωρήσουμε πέραν της ηγεμονίας της παράστασης και της αναπαράστασης που αποτελούν τους τρόπους με τους οποίους η παραστασιοκεντρική ανθρωπολογία «εγγράφει» τη δράση; Ίσως, στην υπαινικτική επίκληση της δράσης μέσω της φωνής; (Tyler) Ο Geertz αναγνωρίζοντας ότι είμαστε «δέσμιοι» της παράστασης (αλλά και προς τις δυο κατευθύνσεις, του ρεαλισμού και της ερμηνείας της), προτείνει να θέσουμε «τέλος» σε «μερικά αβασάνιστα αιτήματα». Θα ξεπεραστούν όμως έτσι τα προβλήματα που εγείρει η ανθρωπολογική πρακτική, επειδή απλώς αποφασίσαμε να θέσουμε «τέλος» σε «μερικά αβασάνιστα αιτήματα»; Μήπως, αντίθετα, πρέπει να αναγνωρίσουμε μαζί με τον Clifford, την επικινδυνότητα της ανθρωπολογικής πρακτικής και το «ρίσκο» που συνεπάγεται η *σχοινοβασία* ανάμεσα σε μια παράσταση αυτών που τοποθετούνται μέσα και έξω από τη δράση και σε μια ερμηνεία της που προωθεί την παράσταση ενώ ταυτόχρονα την υπονομεύει;

Σημειώσεις

1. Βλ. παρατήρηση του Geertz ότι η ανθρωπολογία «συνεχώς πεθαίνει ενώ δεν είναι βέβαιη η συνεχής ανανέωσή της» (Geertz, 1992, σελ. 50). Και, «Πράγματι, το ίδιο το δικαίωμα της συγγραφής ανθρωπολογικών μελετών φαίνεται να κινδυνεύει» (όπ. παρ., σελ. 46).

Παρόμοια ήταν η παρατήρηση του Hymes, 1974, σελ. 9 («μια ριζοσπαστική θεώρηση της ανθρωπολογίας "εξετάζει τη δυνατότητα της εξαφάνισής της"»). Επίσης βλ., Needham (1970). Το αδιέξοδο στο οποίο περιήλθε η ανθρωπολογία εκφράζεται κατά τον Geertz παραστατικά στο (αδιέξοδο) δίλημμα: «Κάνε ανθρωπολογία, μην τη σκέφτεσαι!» Ή, «Μην κάνεις ανθρω-

πολογία. Σκέψου την!» (Geertz, 1992, σελ. 47-48). Πέρα από τις παραπομπές στο Geertz (1992), προς την ίδια κατεύθυνση μαρτυράει το εισαγωγικό κείμενο του Clifford (1986, σελ. 3: «Αυτή η σύνθετη διεπιστημονική περιοχή, που προσεγγίζεται εδώ από την προοπτική μιας κρίσης στην ανθρωπολογία, είναι κάτι που ποικίλλει και αλλάζει»), και στο Rosaldo (1989) (σελ. 38, 40). Όμως αποσιωπάται εντελώς στο κατά τα άλλα ενημερωμένο κείμενο της Sherry Ortner (1984). Επίσης, ενώ υπάρχουν πολλές αναφορές στην κρίση και στο βιβλίο της Γκέφου-Μαδιανού (1999) (βλ., λ.χ., σελ. 21, 26, 157, 282, 374 κ.λπ.) – εντούτοις δεν υπάρχει μια συζήτηση που αφορά στη φύση της κρίσης και στον σχετικό προβληματισμό. Βλ., επίσης, Talal, 1973· Clifford, Marcus, 1986· Denzin, Lincoln, 2000· Ruby, 1982· Wagner, 1980.

2. Βλ. Rosaldo, 1989· Denzin, Lincoln, 2000 για την περιοδολόγηση που ακολουθούμε.

3. Η βιβλιογραφία γύρω από αυτά τα ζητήματα είναι μεγάλη. Ενδεικτικά, βλ., Γκέφου-Μαδιανού, 1998, 1999 και το έργο του Geertz (βλ. Βιβλιογραφία).

4. Αν δεν ακολουθούσαμε αυτή την μέθοδο, θα έπρεπε να αναφερθούμε με ιδιαίτερα εκτενή τρόπο στην ιστορία της ανθρωπολογίας και στις καθ' έκαστον ανθρωπολογίες προκειμένου να διαμορφώσουμε μια εικόνα αυτής της επιστήμης και των προβλημάτων που αντιμετωπίζει από το 1980 και μετά.

5. Για τον Rosaldo: «Η ανθρωπολογία μας προσκαλεί να διευρύνουμε την αίσθησή μας των ανθρώπινων δυνατοτήτων διαμέσου άλλων κοινωνικών μορφής ζωής. Μια τέτοια έρευνα απαιτεί χρόνο και υπομονή, πράγμα που είναι παραπλήσιο με την εκμάθηση μιας άλλης γλώσσας. Δεν υπάρχουν εύκολοι δρόμοι. Δεν μπορούμε λ.χ. να χρησιμοποιήσουμε τη φαντασία μας για να εφεύρουμε άλλους πολιτισμούς» (Rosaldo, 1989, σελ. 25-26). Βλ. επίσης, Geertz (1973, 2003) για την έννοια του πολιτισμού όπως παραλαμβάνεται από τον Kluckhohn, όπου ενδεικτικά αναφέρονται έντεκα «ορισμοί» του πολιτισμού! Επίσης, η μελέτη της Γκέφου (1999) αποτελεί μια συνολική ανασυγκρότηση των προσπαθειών ορισμού της έννοιας του πολιτισμού στο ανθρωπολογικό πλαίσιο εν γένει.

6. Ως παραδειγματική επεξήγηση του σχεδίου της κλασικής ανθρωπολογίας μπορούν να ληφθούν οι παρακάτω οδηγίες προς το μελλοντικό εθνογράφο (που δίδονται από το Royal Anthropological Institute): «Τίποτα δεν είναι πιο εύκολο από το να κάνεις ανθρωπολογικό έργο κάποιου είδους. Αλλά το να φτάσεις στο βάθος των ιθαγενών συνηθειών και τρόπων της σκέψης, και να καταγράψεις τα αποτελέσματα της έρευνας κατά τέτοιο τρόπο ώστε να πείθουν, αυτό είναι έργο που μπορεί να πραγματοποιηθεί με κατάλληλο τρόπο μόνο με ιδιαίτερα φροντίδα στη μέθοδο» (1929, σελ. 29). «Άμεση παρατήρηση (observation) μαζί με απευθείας εξέταση (interrogation) είναι το ιδεώδες. Ιδιαίτερα ικανοποιητικό για το ξεκίνημα μιας έρευνας σε οποιοδήποτε θέμα είναι η άμεση παρατήρηση κάποιου συμβάντος, και κατόπιν οι ερωτήσεις που διευκρινίζουν λεπτομέρειες, πα-

ραλλαγές, ανάλογα συμβάντα κ.λπ. Αυτό δεν είναι πάντοτε δυνατό» (1951, σελ. 27) (δική μας έμφαση) (αναφέρονται στο Kirk, Miller, 1986, σελ. 60-61). Οι Kirk, Miller συνοψίζουν κατά τον ακόλουθο τρόπο τη μέθοδο της κλασικής ανθρωπολογίας: «Ο αρχικός αλγόριθμος της Εύρεσης του Πεδίου στις πρώιμες συνθήκες είχε τον ακόλουθο χαρακτήρα:

- α) Διάλεξε μια ήπειρο, μια ομάδα νησιών, ένα νησί, ή ένα προάστιο.
- β) Βρες κάποιον που με κάποιο τρόπο συνδέεται (λ.χ., μια υπηρεσία, ένα εκκλησιαστικό ή εμπορικό σύνδεσμο) ταυτόχρονα με το δυτικό πολιτισμό και με τους ανθρώπους που πρόκειται να μελετήσεις.
- γ) Πάρε ένα μέσο για να φτάσεις στο πεδίο (ή, τουλάχιστον, δέξου οδηγίες για το πώς φτάνεις σ' αυτό)» (Kirk, Miller, 1986, σελ. 63).

7. «Όταν συνάντησε τους Τροβριανούς νησιώτες του Νότιου Ειρηνικού, ο Malinowski έγραψε: “Έχω ένα αίσθημα ιδιοκτησίας: Εγώ θα τους περιγράψω, εγώ θα τους δημιουργήσω!”» (Geertz, 1992, σελ. 46).

8. Malinowski, 1948, σελ. 247.

9. Ουσιαστικά η παντοκρατορία του ανθρωπολόγου εκτεινόταν και προς την πλευρά των αναγνώστων του: οι «καλοί» του αναγνώστες δεν θα έπρεπε να αναμειγνύονται στη συγγραφή, στις προϋποθέσεις, στο προϊόν, («το κοινό οφείλει να πληροφορείται αλλά όχι να αναμειγνύεται») κ.λπ. Βλ. Geertz, 1992, σελ. 46.

10. Όμως, η κατάρρευση της αποικιοκρατίας αλλά και οι ποικίλες πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις (διεθνοποίηση και παγκοσμιοποίηση του δυτικού ιμπεριαλισμού στον παλαιό κόσμο και στους νέους κόσμους) υπονόμισαν τη δυνατότητα της αθάνας και απρόσκοπτης αυτής συνέχισης του ανθρωπολογικού εγχειρήματος. Δεν υπονομεύτηκε ή διαβρώθηκε απλώς το έως τώρα θεωρούμενο αυτονόητο ηθικό και πολιτικό έρεισμα, αλλά υπονομεύτηκε και το επιστημολογικό υπόβαθρο/θεμέλιο της ανθρωπολογίας. Για την επικαιρότητα αυτού του προβληματισμού, βλ. πιο κάτω.

11. Για τη μεταφορά του καθρέφτη (πολύ πριν από τον Rorty), βλ. το έργο του Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man*, (Kluckhohn, 1947). Επίσης, ενδιαφέρουσα για το σκοπό αυτό είναι η αναλογία της ανθρωπολογίας με το τηλεσκόπιο του Γαλιλαίου. Βλ. Ρουσόπουλος (1998) για την αναλυτική επιχειρηματολογία αυτού του θέματος και τη σημασία του στην ανάπτυξη της νεότερης επιστήμης. Ακόμη, σχετική είναι η σύλληψη της ανθρωπολογίας που υποστηρίζει ο Crapanzano, σύμφωνα με την οποία η ανθρωπολογία είναι όπως ο θεός Ερμής, που μεταφέρει τα μηνύματα των θεών στους ανθρώπους ενώ ταυτόχρονα πρέπει να τα κάνει πειστικά. (Crapanzano, 1986).

12. Αυτή είναι η καρικατούρα του Μοναχικού Εθνογράφου με την οποία ο Rosaldo επιχειρήσει να χαρακτηρίσει τις βασικές αρχές της κλασικής ανθρωπολογίας που διαμορφώθηκε στις αρχές του εικοστού αιώνα και κυριάρχησε μέχρι τη δεκαετία του '70. «Μια φορά κι έναν καιρό, ο Μοναχικός Εθνογράφος ξεκίνησε μέσ' το δειλινό ψάχνοντας για τους “ιθαγενείς” του. Ύστερα από πολλές δοκιμασίες, βρήκε το αντικείμενο της έρευνάς του σε μια μακρινή χώρα. Εκεί πέρασε με επιτυχία τις διαβατήριες τελετές

και ανέλαβε έρευνα πεδίου. Αφού συγκέντρωσε τα “δεδομένα”, ο Μοναχικός Εθνογράφος επέστρεψε στο σπίτι του και έγραψε μια “πραγματική” εθνογραφία του πολιτισμού των ιθαγενών του» (Rosaldo, 1989, σελ. 30).

13. Βλ. Bourdieu (1987, 2004) για μια προσπάθεια αιτιολόγησης της «απόστασης» ανάμεσα στον παρατηρητή και τον παρατηρούμενο, προκειμένου να εξασφαλιστεί η «αντικειμενικότητα» μιας εθνογραφίας. Επίσης, βλ. Σκουτέρη-Διδασκάλου, 1998.

14. Μπορεί ο Malinowski να έχει μια διαφορετική «εικόνα» για τον πλούσιο και καθόλου άγριο κόσμο των ιθαγενών, αλλά: «σε ένα συνέδριο το 1980 για την κρίση της ανθρωπολογίας, η Cora Du Bois, πρώην καθηγήτρια ανθρωπολογίας στο Harvard, μίλησε για την απόσταση που αισθάνθηκε από “τη συνθετότητα και την ακαταστασία που επικρατεί στην περιοχή που εγώ κάποτε θεωρούσα ότι είναι μια νόμιμη και γεμάτη προκλήσεις επιστήμη ... Αισθάνομαι ότι είναι σα να μετακινήθηκα από ένα διακεκριμένο μουσείο τέχνης σε ένα garage sale” (αναφέρεται από τον ανθρωπολόγο Louis A. Sass, στο Rosaldo, 1989, σελ. 44). Επίσης: «Στην πρόσφατη εθνογραφία της, λ.χ., η ανθρωπολόγος Sally Falk Moore επισημαίνει την απόλυτη σαφήνεια και βεβαιότητα του αντικειμενιστικού ερευνητικού προγράμματος: “Μια γενιά πριν η κοινωνία ήταν σύστημα. Ο πολιτισμός είχε ένα εξιχνιάσιμο σχέδιο (pattern)”» (Rosaldo, 1989, σελ. 32).

15. «Ίσως κατανοώντας την ανθρώπινη φύση όπως εμφανίζεται πολύ μακριά και πολύ διαφορετικά από εδώ, θα φωτίσουμε κάπως καλύτερα και τη δική μας. Σε αυτήν και μόνο σ’ αυτήν την περίπτωση δικαιολογείται να πιστεύουμε ότι άξιζε τον κόπο να κατανοήσουμε τους ιθαγενείς, τους θεσμούς τους, και τα έθιμά τους, και ότι ωφεληθήκαμε από τη γνώση του *kula*» (Malinowski, 1978, σελ. 25).

16. «Μόνο οι νόμοι και οι γενικεύσεις είναι επιστημονικά γεγονότα και η έρευνα πεδίου συνίσταται μόνον και αποκλειστικά στην ερμηνεία αυτής της χαοτικής κοινωνικής πραγματικότητας, συνίσταται στην υπαγωγή της σε γενικούς κανόνες» (Malinowski, 1947, σελ. 238).

17. Βλ. ενδεικτικά Hymes, 1974· Ruby, 1982· Turner, 1974· Wagner, 1980.

18. Ο πειραματισμός συνάγεται από τη διαπίστωση ότι η εθνογραφική γραφή/παράσταση (με μια ευρύτερη σημασία που περιλαμβάνει αφηγηματικά στοιχεία, φιλμ, μικτές πρακτικές κ.λπ.) είναι ένα πολύ-τροπο μέσο (με τη σημασία που έχουν οι τροπικότητες στη λογοτεχνική θεωρία): «Η εθνογραφική γραφή προσδιορίζεται με τουλάχιστον έξι τρόπους: ενδο-πλαισιακά (δανείζεται από και η ίδια δημιουργεί κοινωνικά πλαίσια), ρητορικά (χρησιμοποιεί η ίδια και χρησιμοποιείται από εκφραστικές συμβάσεις), θεσμικά (γράφουμε εντός και ενάντια σε συγκεκριμένους παραδόσεις, γνωστικούς κλάδους, ακροατήρια), ως είδος (genre) (μια εθνογραφία διακρίνεται συνήθως από ένα μυθιστόρημα, από μια ταξιδιωτική περιγραφή), πολιτικά (η αρμοδιότητα να παριστάνεις πολιτισμικές πραγματικότητες τυγχάνει άνιση κατανομή και αμφισβητείται συχνά) και ιστορικά (όλες οι παραπάνω συμβάσεις και περιορισμοί αλλάζουν με τον καιρό)» (Clifford, 1986, σελ. 6). Βλ.

και Marcus, Fischer, 1986 και βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σελ. 23-24, για βιβλιογραφικές αναφορές.

19. «Η δυτική επιστήμη, από τον 17 αιώνα και μετά, απέκλεισε από το νόμιμο εκφραστικό της ρεπερτόριο ορισμένα μέσα: τη ρητορική (στο όνομα της άμεσης, διάφανης σημασιολόγησης), τη μυθοπλασία/κατασκευή (στο όνομα του γεγονότος) και την υποκειμενικότητα (στο όνομα της αντικειμενικότητας)» (Clifford, 1986, σελ. 5). Αυτά τα εκφραστικά μέσα τα συναντούμε έκτοτε στη λογοτεχνία, πράγμα που διαφαίνεται στην ευρύτερη μετατόπιση προς τη λογοτεχνία ή στον πειραματισμό με τα σχετικά εκφραστικά μέσα στους τρόπους γραφής και σύνθεσης στην ανθρωπολογία μετά από το 1980.

20. Η βιογραφία του πεδιακού ή εμπειρικού ερευνητή διαμορφώνεται στο πλαίσιο της κατάρτισής του και της προετοιμασίας του (αποτελεί συνεπώς μέρος των «εφοδίων» του πριν από την μετάβασή του στο πεδίο), και επικεντρώνεται στην αναγνώριση της ιδιαίτερης σημασίας που έχει η θεωρία στο πλαίσιο της επιστημονικής του κατάρτισης: «Πραγματικά, το αντικείμενο της επιστημονικής κατάρτισης είναι να παράσχει στον εμπειρικό ερευνητή ένα νοητικό χάρτη, με την βοήθεια του οποίου μπορεί να γνωρίζει πού βρίσκεται και τι κάνει» (Malinowski, 1978, σελ. 12-13). Σε αυτό το πλαίσιο, επίσης ο πεδιακός ερευνητής ενημερώνεται σχετικά με τις μακράν-της-εμπειρίας έννοιες. Έτσι, δικαιολογείται η δήλωση του Malinowski: «Ο πεδιακός ερευνητής αντλεί όλη του την έμπνευση από την θεωρία» (Malinowski, 1978, σελ. 9). Ωστόσο, το ζητούμενο για τον πεδιακό ερευνητή δεν είναι να προσεγγίσει το πεδίο με προκαταλήψεις (preconceived ideas) αλλά με ερωτήματα και υποθέσεις εργασίας.

21. «Πάντως, κάποια έννοια για το τι είναι ανθρώπινο άτομο σε αντίθεση με ένα βράχο, ένα ζώο, μια καταιγίδα ή ένα θεό, υπάρχει, κατά την άποψή μου, σε όλα τα μέρη του κόσμου» (Geertz, 1983, σελ. 57).

22. Βλ. την σημασία των *imponderabilia* της πραγματικής ζωής (Malinowski, 1978, σελ. 18-21): «Μια σειρά φαινομένων μεγάλης σημασίας τα οποία δεν είναι δυνατό να καταγραφούν με ερωτήσεις ή υπολογισμούς, αλλά μάλλον πρέπει να παρατηρηθούν όπως πραγματικά συμβαίνουν» (Malinowski, 1978, σελ. 18).

23. Έτσι, η ερμηνευτική διαδικασία καθίσταται μετάφραση/μεταγραφή κειμένου σε κείμενο. Οπότε, ένα κύριο επιστημολογικό ερώτημα που εγείρεται αφορά την «πρώτη εγγραφή», την μετατροπή δηλαδή της δράσης και των κοινωνικών συμπεριφορών των ιθαγενών σε κείμενο. Ο Geertz ερμηνεύεται ήδη στο πλαίσιο της ρικεριανής παραδοχής ότι η δράση, η εμπειρία των υποκειμένων «είναι» κείμενο, οπότε, η ερμηνευτική ανθρωπολογία μεταγράφει δημιουργικά κείμενα σε νέα κείμενα ή εγγράφει τη δράση εξ υπαρχής σε νέα κείμενα. Η δυσκολία συνεπώς αφορά στην πρώτη εγγραφή της δράσης σε κείμενο, που σημαίνει την μετατροπή της δράσης σε κείμενο! Μπορεί και δικαιούται να το κάνει κανείς αυτό; Ο Ricoeur απαντά μεθοδολογικά: πρόκειται για μετατροπή που οδηγεί στην πράξη σε σημαντικά αποτελέσματα – όχι για οντολογική αναγωγή!

24. Η προσέγγιση αυτή, που θυμίζει σε κάποιο βαθμό την μεταφορά του Γαλιλαίου για το μεγάλο βιβλίο που είναι η φύση (το προς επεξεργασία υλικό, το προς αποκρυπτογράφηση κρυμμένο νόημα κ.λπ.), τα σύμβολα και οι χαρακτήρες είναι η δράση και η ανθρώπινη συμπεριφορά νοούμενη ως κείμενο (και άρα επιδεχόμενη ερμηνεία/κατανόηση) (acted document). Μια τέτοια αντίληψη προέρχεται από την ερμηνευτική φαινομενολογία του Ricoeur ο οποίος προτείνει να εκλάβουμε την δράση ως δομημένο κείμενο. Έχοντας τώρα αναπτύξει μια ικανοποιητική ερμηνευτική των κειμένων, μπορούμε να προσεγγίσουμε τη δράση, άρα τον πολιτισμό ως «ιστό νοημάτων» προς αποκρυπτογράφηση/προς ανάγνωση από την πλευρά του ανθρωπολόγου.

25. Βλ. Deleuze G., *Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;*, στον τόμο Chatelet, *Η Φιλοσοφία*, τόμ. Δ': *Εικοστός αιώνας*, σελ. 323-361 για το συμβολικό και την ανάδυσή του, πέρα από το πραγματικό και το φανταστικό, σελ. 325-328.

26. Την παραπάνω αντίληψη του Goodenough ο Geertz την ονομάζει γνωσιακή πλάνη (cognitivist fallacy) και για να καταδείξει την αυθαιρεσία της αναφέρεται στο «αξίωμα» ότι ο πολιτισμός είναι δημόσιος, επειδή το νόημα είναι δημόσιο. Η γνωσιακή πλάνη στη οποία υποπίπτει η ανωτέρω αντίληψη συνίσταται στο ότι ταυτίζει αφελώς τη γνώση (τις ικανότητες ενός υποκειμένου κ.λπ.) που έχει ή που απαιτείται να έχει κάποιος για να παίζει βιολί, λ.χ., με το πολιτισμικό δείγμα/πολιτισμική μονάδα «παίζω βιολί».

27. Αυτός είναι και ο ορισμός της ύπαρξης της ανθρωπολογίας, όπου υποστηρίζει ότι ο ανθρωπολόγος, γράφοντας με έμπνευση και φαντασία ένα ανθρωπολογικό κείμενο που απευθύνεται στους αναγνώστες του στον οικείο πολιτισμό με αντικείμενο τους ιθαγενείς του, ενδιαφέρεται να επικοινωνήσει με αυτούς, δημιουργώντας γέφυρες επικοινωνίας μαζί τους.

28. Ο Geertz εδώ εννοεί να διαφοροποιήσει το αντικείμενο της ανάλυσης (που είναι η ανθρώπινη συμπεριφορά, ο κοινωνικός λόγος που συγκροτεί η δράση) από την ανάλυση του αντικειμένου – κατ' αναλογία με την διάκριση του φυσικού κόσμου από τη φυσική, ειδικότερα, του ποιήματος από την ερμηνεία και ανάλυσή του. Αυτή η διάκριση είναι ιδιαίτερα σημαντική και καθοριστική για το ανθρωπολογικό εγχείρημα, επειδή έτσι ο πολιτισμός νοούμενος ως ερμηνεία αποτελείται από ένα ιδιαίτερα διευρυμένο σώμα κειμένων, οπότε, η κατανόησή του από τον ανθρωπολόγο καθίσταται ζήτημα μεταφοράς, μεταγραφής κειμένων σε κείμενα μέσω της ερμηνείας που κατασκευάζει. Μονάδες ανάλυσης, σε αυτή τη διαδικασία μεταγραφής των κειμένων δεν είναι ουσιαστικά ερμηνείες-περιγραφές της ανθρώπινης συμπεριφοράς, αλλά μάλλον ερμηνείες-περιγραφές, όπως τις ανακατασκευάζει μέσω των πενιχρών μέσων που διαθέτει ο ανθρωπολόγος, ή ερμηνείες-περιγραφές των ερμηνειών του πληροφοριοδότη.

29. Βλ. Ricoeur, 1981.

30. Παρεπιμπτόντως, αυτά τα στοιχεία, όπως δείχνουν οι έρευνες, χαρακτηρίζουν και την επιστημονική πρακτική στο εργαστήριο. Βλ. Knorr-Cetina, 1981· Latour, Woolgar, 1986.

31. Βλ. Hymes, 1974, σελ. 9· Clifford, 1986, σελ. 3· Rosaldo, 1989, σελ. 38, 40· Geertz, 1992, σελ. 46, 50. Επίσης, Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σελ. 21, 26, 157, 282, 374.

32. «Όταν συνάντησε τους Τροβριανούς νησιώτες του Νότιου Ειρηνικού, ο Malinowski έγραψε: “Έχω ένα αίσθημα ιδιοκτησίας: Εγώ θα τους περιγράψω, εγώ θα τους δημιουργήσω!”» (Στο Geertz, 1992, σελ. 46).

33. Στην περίπτωση μιας οικειοθελούς ανθρωπολογίας τα πράγματα μπορεί να φαίνονται απλούστερα!

34. Πρβλε τις ιστορικές διαμάχες και φονικές μάχες των αμερικανών ιθαγενών με τους κατακτητές του νέου κόσμου στις ΗΠΑ, στον Καναδά και πρόσφατα την «κρίση» στον Αμαζόνιο μεταξύ δυτικών και Γιανομαμί ιθαγενών πολιτισμών. Επίσης, η σημασία της μη δυνατότητας παρέμβασης των ιθαγενών πληθυσμών φαίνεται πολύ καλά στην αδυναμία εκπροσώπησής τους σε ποικίλους παγκόσμιους οργανισμούς και επιτροπές (ΟΗΕ), προκειμένου να αποφασιστούν σοβαρά ζητήματα οικονομικής, πολιτιστικής «βοήθειας» κ.λπ.

35. «Ο κόσμος χωρίζεται ακόμη σε διαμερίσματα. Τα περάσματα όμως ανάμεσα σ' αυτά έχουν πληθύνει και φυλάσσονται λιγότερα καλά» (Geertz, 1992, σελ. 46).

36. «Εάν “πολιτισμός” δεν είναι αντικείμενο προς περιγραφή, τότε δεν είναι ούτε ενοποιημένο σώμα συμβόλων και νοημάτων προς οριστική ερμηνεία. Ο πολιτισμός είναι σε μόνιμη αμφισβήτηση, αναδύεται διαρκώς στο χρόνο. Η παράσταση και η εξήγηση –από τους μέσα και από τους έξω– εμπλέκονται σε αυτήν την ανάδυση» (Clifford, 1986, σελ. 19).

37. Το πρόβλημα είναι διττό: το πρώτο πρόβλημα είναι η πληρότητα και η επάρκεια της εθνογραφίας και πώς αυτή προσδιορίζεται, και το δεύτερο είναι ποια είναι η οντολογία της («Τι είναι μια εθνογραφία;» Παράσταση, εγγραφή, «καθρεφτισμός» μιας πραγματικότητας κ.λπ.)

38. Αυτό είναι το παραστασιο-κεντρικό ερώτημα: Είναι δυνατή η παράστασή τους από εμάς, με τα συγκεκριμένα εννοιολογικά μέσα που διαθέτουμε; Τα μέσα παράστασης εν γένει έχουν υπονομευτεί και αμφισβητηθεί, και αυτό δεν περιορίζεται απλώς στην ανθρωπολογία (βλ. φυσικές επιστήμες). Οπότε δύνανται οι περιγραφές μας να περιγράφουν επαρκώς την πραγματικότητα; Τι είδους αποδείξεις προσκομίζονται προκειμένου να καταδειχτεί η επιτυχής έκβαση αυτού του σκοπού; Πώς τελικά συνδέονται τα λόγια με τις πράξεις, οι λέξεις με τα πράγματα, τα κείμενα με τα έργα; Αμφισβητείται όχι απλώς η επιστημολογική δυνατότητα του εγχειρήματος (μπορεί να πραγματοποιηθεί;), αλλά και η ηθική ύπαρξή της, το δικαίωμα (:θα έπρεπε κάποιος να το κάνει, ακόμη κι αν μπορεί, ακόμη κι αν έχει τα διαθέσιμα εργαλεία); Τελικά, μέσω της διπλής αυτής προβληματικής, αμφισβητείται το κύρος της επιστήμης της ανθρωπολογίας, συνολικά.

39. Ολόκληρη η συζήτηση εξελίσσεται, ως εάν επρόκειτο για μια σαφέστατη έννοια που δεν επιδέχεται διχογνωμίες και αμφισημία. Πρόκειται βέβαια για την κεντρική έννοια της ανθρωπολογίας και η ανθρωπολογία έχει ως έργο της να την ορίσει.

40. Αυτή η απόφαση για τη συγκεκριμένη εγγραφή που υποστηρίζει ο Geertz, συμφωνεί με την αντιμετώπιση του εμπειρισμού (της θεμελιώσής του) που προτείνει ο Davidson: πρόκειται όμως για μια ιδιαίτερα ασθενή αντίληψη του εμπειρισμού. Βλ. Davidson, 2001· Ρουσόπουλος, 2004.

Βιβλιογραφία

- Assad Talal (ed.), *Anthropology and the colonial encounter*, Ithaca Press, 1973.
- Bourdieu P., *Outline of a theory of practice (1979)*, Cambridge UP, 1987.
- Bourdieu P., *Science of Science and Reflexivity (2001)*, Polity, 2004.
- Clifford James, «Review essay of Edwar Said's Orientalism», *History and Theory* 19, 1980, σελ. 204-223.
- Clifford James, *Introduction: Partial Truths*, Marcus, Clifford, 1986, σελ. 1-26.
- Clifford James, Marcus George E. (eds), *Writing Culture. The poetics and politics of Ethnography*, University of California Press, 1986.
- Crapanzano Vincent, *Hermes'Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, Marcus, Clifford, 1986, σελ. 51-76.
- Davidson Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, 2001.
- Deleuze G., *Πώς αναγνωρίζουμε τον στρουκτουραλισμό;*, στον τόμο: Chatelet, *Η Φιλοσοφία*, τόμος Δ': *Εικοστός αιώνας*, σελ. 323-361.
- Denzin N., Lincoln, Y. (eds), *Handbook of Qualitative research methods*, Sage, 2000.
- Fabian Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Columbia University Press, 1983.
- Fisher Michael, *Interpetive Anthropology, Reviews in Anthropology*, 1977, σελ. 391-404.
- Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.
- Geertz Clifford, «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought (1980)», στο: Geertz Clifford, *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology*, Basic Books, 1983, σελ. 19-35.
- Geertz Clifford, «"From the Native' s Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding (1974)», στο: Geertz Clifford, *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology*, Basic Books, 1983, σελ. 55-70.
- Geertz Clifford, *Works and Lives: the Anthropologist as Author*, Basic Books, 1988.
- Geertz Clifford, *Ανθρωπολογία, τέχνη και συνείδηση*, Νέα Οικολογία, 1992, σελ. 44-49.
- Geertz Clifford, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Basic Books, 2000.

- Geertz Clifford, «Πυκνή περιγραφή: Προς μια ερμηνευτική θεωρία του πολιτισμού», στο: Geertz Clifford, *Ερμηνεία των πολιτισμών (1973)*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2003, σελ. 13-41.
- Geertz Clifford, «Η επίδραση της έννοιας του πολιτισμού στην έννοια του ανθρώπου (1966)», στο: Geertz Clifford, *Ερμηνεία των πολιτισμών (1973)*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2003, σελ. 43-66.
- Geertz Clifford, «Βαθύ παιχνίδι: Σημειώσεις πάνω στην μπαλινέζικη κοκορομαχία (1972)», στο: Geertz Clifford, *Ερμηνεία των πολιτισμών (1973)*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2003, σελ. 395-429.
- Geertz Clifford, *Ερμηνεία των πολιτισμών (1973)*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2003.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1999.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., *Αναστοχασμός, ετερότητα, και ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις*, σελ. 365-435.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1998.
- Herzfeld Michael, *Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της ευρώπης*, μτφρ. Ρ. Αστρινάκη, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1987.
- Hymes Dell (ed.), *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, 1974.
- Inglis Fred, *Clifford Geertz: Culture, custom and ethics, Polity*, 2000.
- Keesing R.M., «Anthropology as interpretive quest», *Current Anthropology* 2, 1987, σελ. 161-176.
- Knorr-Cetina K., *The manufacture of knowledge*, Pergamon Press, 1981.
- Knorr-Cetina K., Mulkay Michael (eds), *Science Observed: Perspectives on The social Study of Science*, Sage, 1983.
- Kluckhohn Clyde, *Mirror for Man*, The Free Press, 1947.
- Kirk, Miller, *Reliability and validity in qualitative research*, Sage, 1986.
- Kuper Adam, *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι (1983)*, εκδ. Καστανιώτης, 1994.
- Latour S. Woolgar, *Laboratory life: The construction of scientific facts (1979)*, Princeton UP, 1986.
- Malinowski Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific (1922)*, Routledge and Keagan, 1978.
- Malinowski Bronislaw, *Magic, Science and Religion and other essays*, Free Press, 1948.
- Marcus G., *Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας*, στο: Γκέφου-Μαδιανού, 1998, σελ. 67-108.
- Marcus G., Fisher M. (eds), *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, 1986.
- Moore J.D., «Clifford Geertz: An interpretive anthropology», στο: J.D. Moore, *Visions of culture. An introduction to anthropological theories and theorists*, Altamira Press, 1997.

- Needham Rodney, «The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?», *Anniversary Contributions to Anthropology*, 34-47, Brill, 1970.
- Orthner Sherry, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, σελ. 126-66.
- Rabinow Paul, *Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology*, Clifford, Marcus, 1986, σελ. 234-261.
- Ricoeur P., «The model of the text: meaningful action considered as a text», *Social Research* 38, 1971, σελ. 529-562. Ανατυπωμένο στο Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981, σελ. 197-221.
- Rosaldo Renato, *Culture and Truth, The remaking of social analysis*, Beacon Press, 1989.
- Ρουσόπουλος Γιώργος, *Αναλυτική της Παράστασης. Η Γνωσιοθεωρία του Κύκλου της Βιέννης*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, 1998.
- Ρουσόπουλος Γιώργος, «Σύγχρονος Εμπειρισμός: Από τον Κύκλο της Βιέννης στον Davidson», στο: Ρουσόπουλος Γιώργος (επιμ.), *Σύγχρονος Εμπειρισμός*, Ινστιτούτο του Βιβλίου, εκδ. Καρδαμίτσας, 2004.
- Ruby Jay (ed.), *A crack in the mirror: reflexive perspectives in anthropology*, University of Pennsylvania Press, 1982.
- Said Edward, *Orientalism*, Pantheon, 1978.
- Shankman P., «The thick and the thin: on the interpretive theoretical program of Clifford Geertz», *Current Anthropology* 25, 1984, σελ. 261-28
- Σκουτέρη-Διδασκάλου Ελεονόρα, *Υπό παρατήρησιν: Κείμενα και υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών*, στο Γκέφου-Μαδιανού, 1998, σελ. 153-206.
- Turner Victor, *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, Cornell University Press, 1974.
- Tyler Stephen, *The Said and the unsaid*, Academic Press, 1978.
- Tyler Stephen, *Post-Modern ethnography: from Document of the Occult to Occult Document*, Marcus, Clifford, 1986, σελ. 122-45.
- Wagner Roy, *The invention of culture*, University of Chicago Press, 1980.

