

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

ΤΟ ΠΑΡΟΝ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ
ΙΣΤΟΡΙΑ, ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ,
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

(19-21 ΑΠΡΙΛΙΟΥ 2002)



ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΓΕΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ
(ΙΔΡΥΤΗΣ: ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ)

ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ Π. ΑΛΕΞΑΚΗΣ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΟΙΚΟΙ Ή ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ;
ΜΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Η ιδέα για την εισήγηση αυτή, η οποία είναι περισσότερο παρουσίαση μιας άποψης, παρά προσπάθεια να φέρω καινούργια στοιχεία στο φως, ξεκίνησε μετά από τον έντονο προβληματισμό μου στο τελευταίο Συνέδριο Ανθρωπολογίας, που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα τον περασμένο Δεκέμβριο και ειδικότερα στη συνεδρία για τη διεπιστημονική προσέγγιση. Εκεί τέθηκε απ' τον ομιλούντα το ερώτημα στους εισηγητές: Εφόσον η σημερινή νεωτερική λαογραφία ακολουθεί τη μεθοδολογία και τη θεωρία της σύγχρονης ανθρωπολογίας και συγκεκριμένα της «ανθρωπολογίας οίκου», σε τι διαφέρει απ' αυτή; Υπάρχει μια διαφορετική οπτική, όπως π.χ. υπάρχει μεταξύ κοινωνικής ανθρωπολογίας, πολιτισμικής ανθρωπολογίας και εθνολογίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρόκειται για εντελώς διαφορετικές επιστήμες; Ουσιαστικά, δηλαδή, είναι επιστήμες ή κλάδοι του ίδιου γνωστικού αντικειμένου; Την απάντηση που μου έδωσαν τότε, δεν τη θεώρησα καθόλου ικανοποιητική¹.

Από καιρό, για την ακρίβεια αρκετά χρόνια, με απασχολεί η σχέση κοινωνικής ανθρωπολογίας και ελληνικής λαογραφίας. Ήδη είχα θέσει το ερώτημα γενικότερα σε εισήγηση με τίτλο «Κοινωνι-

κή Ανθρωπολογία και Ελληνική Λαογραφία. Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα», που παρουσίασα πριν από δώδεκα περίπου χρόνια, το 1989, στο Συνέδριο του ΕΚΚΕ «Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα», καθώς και σε εισήγηση με τίτλο «Από τη Λαογραφία και την Εθνογραφία στην Εθνολογία. Μια δύσκολη πορεία στις Βαλκανικές χώρες», στο 2ο Ανθρωπολογικό Συνέδριο που πραγματοποιήθηκε το 1997 στην Κομοτηνή με γενικό θέμα «Οι ανθρωπολογικές επιστήμες στην Ευρώπη του 2000».

Από τις δύο αυτές εισηγήσεις είχε προκύψει το συμπέρασμα ότι υπάρχουν περισσότερες ανθρωπολογίες και λαογραφίες. Και αυτό ισχύει διεθνώς αλλά και στην Ελλάδα. Ειδικότερα για τη χώρα μας, επισήμανα στην εισήγηση του 1989 ότι η ελληνική λαογραφία βρίσκεται πέρα από την επιστήμη του Folklore και ότι στο μέλλον ή θα πρέπει να περιορίσει το αντικείμενό της για να ταυτιστεί με την επιστήμη του Folklore ή να αλλάξει τίτλο, διευρύνοντάς τον.

Η απάντηση ήλθε σχεδόν αμέσως από τον εκπρόσωπο της νεωτερικής λαογραφίας στην Ελλάδα, καθηγητή Μιχάλη Μερακλή. Ο Μερακλής, πιστεύω, θέλοντας περισσότερο να καλύψει την κοινωνική διάσταση της ελληνικής λαογραφίας, πρότεινε τον πιο ανώδυνο όρο «κοινωνική λαογραφία». Μάλιστα, μετακληθείς στο νεοσύστατο τμήμα Παιδαγωγικής του Πανεπιστημίου Αθηνών από το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, έλαβε τη θέση του καθηγητή Κοινωνικής Λαογραφίας. Ο καθηγητής Μερακλής, εξάλλου, παρά τις εκάστοτε διαφοροποιήσεις του και επιφυλάξεις του σε σχέση με την ανθρωπολογία, σε πρόσφατο σχεδόν δημοσίευσμά του αποδέχθηκε και επιβεβαίωσε τον ανθρωπολογικό χαρακτήρα της λαογραφίας, γράφοντας κατά λέξη για τη «Λαογραφία ως μια ανθρωπολογική επιστήμη» (Μερακλής 1999: 11). Δεν είμαι βέβαιος πώς εννοεί ή πώς κάνει χρήση του όρου «ανθρωπολογία» ο Μερακλής στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ίσως τον χρησιμοποιεί με την ευρύτερη έννοια της επιστήμης του ανθρώπου και όχι του στενού επιστημονικού κλάδου της κοινωνικής ή πολιτισμικής ανθρωπολογίας. Όπως και να είναι, η τοποθέτησή του αυτή είναι ένα βήμα πέρα από τις παλαιότερες απόψεις για τη «λαογραφία ως εθνική επιστήμη», χωρίς βέβαια το ένα να αποκλείει το άλλο.

Θα ήταν κοινός τόπος να αναφέρω ότι τα τελευταία χρόνια η νεωτερική ελληνική λαογραφία έχει αρχίσει ένα γόνιμο διάλογο με την ανθρωπολογία. Σε επιστήμονες, μάλιστα, οι οποίοι κατέχουν πανεπιστημιακές θέσεις στο γνωστικό αντικείμενο της λαογραφίας αιωρείται το ερώτημα αν θα πρέπει να μιλάμε για μια «κοινωνική λαογραφία» ή για μια «ανθρωπολογική λαογραφία» και ποια είναι η διαφορά αυτών των δύο εννοιών.

Δεν πρέπει όμως να θεωρηθεί ότι αυτή η τάση έχει γίνει αποδεκτή από το σύνολο των λαογράφων που κατέχουν ανάλογες θέσεις σε ερευνητικά κέντρα ή πανεπιστήμια. Με αυτό θέλω να τονίσω ότι, αν οι παραπάνω τάσεις είναι δεκτές κυρίως από επιστήμονες που έχουν σπουδάσει στο εξωτερικό ανθρωπολογία και εθνολογία, δεν συμβαίνει το ίδιο, στην πλειονότητά τους, και με όσους έχουν πραγματοποιήσει λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα, ακόμα και σε επίπεδο διδακτορικού².

Κέντρα των νεωτερικών τάσεων σ' αυτόν τον επιστημονικό κλάδο υπήρξαν εξ αρχής το Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης με την καθηγήτρια Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος και το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων με τον καθηγητή Μιχάλη Μερακλή, αν και με περισσότερο ανθρωπολογικό προσανατολισμό η πρώτη και περισσότερο κοινωνιολογικό ο δεύτερος³. Η παράδοση συνεχίζεται μέχρι σήμερα στα ίδια πανεπιστήμια. Στη Θεσσαλονίκη, μάλιστα, στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας έχει δημιουργηθεί στην πράξη κοινός τομέας Λαογραφίας-Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Νεωτερικές εξάλλου τάσεις ως προς τη λαογραφία παρατηρούνται και στο νεοϊδρυθέν Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. Συντηρητικά ως προς τη λαογραφία παρουσιάζονται το Πανεπιστήμιο Αθηνών και το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

Σημειώνω ότι το ζήτημα προκλήθηκε από την αρχή της επιλογής του όρου και συγκεκριμένα από το 1908, οπότε ο Νικόλαος Πολίτης τον καθιέρωσε και επίσημα με την ίδρυση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και την έκδοση μετά από ένα έτος του περιοδικού *Λαογραφία*. Ο παραπάνω όρος, που ήταν σε χρήση από τον Πολίτη αλλά και άλλους παλαιότερους μελετητές πολύ πριν από το 1900, υπερίσχυσε ουσιαστικά των όρων εθνογραφία και εθνολογία που χρησιμοποιούνταν επίσης, ίσως και περισσότερο, το 19ο αιώνα

στην Ελλάδα για το ίδιο γνωστικό αντικείμενο⁴. Η επικράτηση εξηγείται εν μέρει από τη δυναμική προσωπικότητα και το σημαντικό έργο του Νικόλαου Πολίτη.

Ο όρος λαογραφία περιέχει αφενός τη λέξη «λαός» στο πρώτο συνθετικό του, σχεδόν την ανάλογη της λέξης folk (δεν αντιστοιχεί ακριβώς στον όρο «λαός» αλλά περισσότερο στο «λαουτζίκος») στην Αγγλία και Volk στη Γερμανία (εδώ ο όρος σημαίνει και έθνος-εθνότητα), αφετέρου στο δεύτερο συνθετικό του το -γραφία που βρίσκουμε και στους όρους εθνογραφία, γεωγραφία κ.λπ. Είναι φανερό ότι από την αρχή ο όρος λαογραφία κινούνταν σε δύο επιστημονικές έννοιες, αυτήν του folklore και εκείνη της περιγραφής ενός πολιτισμού ή εθνογραφίας. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι για την ανθρωπολογία η περιγραφή-εθνογραφία είναι η πρώτη ύλη για τη θεωρητικοποίηση. Με άλλα λόγια η θεωρητική ανθρωπολογία στηρίζεται στην εθνογραφία και αντίστροφα, καθώς και οι δύο είναι αλληλένδετες, ως διαφορετικές διαδικασίες που αποβλέπουν στον ίδιο στόχο.

Επομένως, η ελληνική λαογραφία ήδη από τον ορισμό της χαρακτηρίζεται από μια δισημία. Και αυτό είναι λογικό καθώς το πρότυπό της ήταν η γερμανική Volkskunde, η οποία επίσης χαρακτηρίζεται από δισημία, αντίθετα από την αγγλοσαξονική Folklore που είναι μονοσημική. Περιορίζεται δηλαδή στα τραγούδια, τους μύθους, τους χορούς και όσα γνωρίζει ένας λαός. Η γαλλική Folklore πάλι βρίσκεται σε μια θέση ενδιάμεση, κλείνοντας περισσότερο προς τη Volkskunde. Αυτό ανάγκασε πολύ νωρίς του Γάλλους να εισαγάγουν παράλληλα με τον όρο Folklore και τον όρο «εθνογραφία» στις σχετικές σπουδές, ουσιαστικά αντικαθιστώντας έναν ξένο, στενό όρο με έναν άλλο επίσης ξένο αλλά πιο περιεκτικό.

Η δισημία φαίνεται διαχρονικά και από το πρόγραμμα έρευνας και μελέτης (οργανόγραμμα) που δημοσίευσε ο Νικόλαος Πολίτης το 1909 στον πρώτο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία*, αλλά και από τα δημοσιεύματα του ίδιου και άλλων επιστημόνων, τα οποία θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν λαογραφικά. Πράγματι αυτό μας δείχνει μια πρόχειρη στατιστική στα δύο επίσημα λαογραφικά περιοδικά, τη *Λαογραφία* της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και την *Επετηρίδα* του Κέ-

ντρου Ερεΐνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Έχουμε στο πρώτο περιοδικό *Λαογραφία*: προφορική παράδοση-εθιμογραφία 81%, υλικός βίος 11%, κοινωνική οργάνωση-λαϊκό δίκαιο 4%, θεωρία-μεθοδολογία 4%. Στην *Επετηρίδα* εξάλλου, που εκδίδεται από το 1939, τα ποσοστά είναι: προφορική παράδοση-εθιμογραφία 70%, υλικός βίος 12%, κοινωνική οργάνωση-λαϊκό δίκαιο 10% και θεωρία-μεθοδολογία 8% (πβ. Αλεξάκης 1993).

Ο προσανατολισμός προς το φολκλόρ, παρά το πρόγραμμα που ανέφερα, είναι φανερός και αυτό οφείλεται σε λόγους που έχω εξηγήσει αλλού (φιλολογική προέλευση των μελετητών κ.λπ.) (Αλεξάκης 1993). Η δισημία, η οποία έχει επισημανθεί νωρίς, αρχικά είχε θεωρηθεί ασήμαντη, εκ των πραγμάτων όμως αποδείχτηκε ότι ήταν πολύ ισχυρή. Αυτό φαίνεται εξάλλου από την αντοχή του συγκεκριμένου όρου, παρά τις σύγχρονες κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές τάσεις που επικρατούν σήμερα στην Ελλάδα και διεθνώς.

Αν είναι έτσι, τότε η λαογραφία ως όρος δύσκολα μπορεί να εξισωθεί, να καλυφθεί ή να αντικατασταθεί από τον όρο εθνογραφία με την έννοια της πρώτης ύλης για την ανθρωπολογία. Αναφέρω χαρακτηριστικά ότι ο καθηγητής Λουκάτος, μέχρι πρόσφατα πρόεδρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, μετέφρασε ευρύτερα την ονομασία του περιοδικού *Λαογραφία*, αποδίδοντάς την ως «Folklore, Ethnographie, Vie Sociale» (φολκλόρ, εθνογραφία, κοινωνική ζωή).

Τις τελευταίες όμως δεκαετίες η κοινωνική ανθρωπολογία και η εθνολογία, ως γνωστόν, για λόγους που έχουν εξεταστεί αρκετά λεπτομερώς σε πολλά δημοσιεύματα, στράφηκαν στη μελέτη των δυτικών λαών και κοινωνιών, όχι μόνο ξένων προς τους ερευνητές αλλά και οικείων, από τους ίδιους δηλαδή ερευνητές στις χώρες τους, σύμφωνα με την αρχή «κάν' το μόνος σου» (do it yourself). Πρόκειται για μια αυτο-εθνογραφία ή μια ενδο-εθνογραφία, όπως ονομάζεται μερικές φορές, ή πιο συγκεκριμένα, παρ' όλο που ο όρος δεν είναι απόλυτα ακριβής, για μια «ανθρωπολογία οίκου».

Εδώ θα ήθελα να σταθώ λίγο. Δεν θεωρώ τον όρο «ανθρωπολογία οίκου» ορθό για δύο λόγους: α) Η ανθρωπολογία ως γενική και θεωρητική επιστήμη, παρά τις διαφορές των σχολών, είναι μία και δεν μπορεί να εξειδικευτεί τοπικά, παρά μόνο ως κοινωνική, πολιτι-

σμική ανθρωπολογία ή εθνολογία. β) Γιατί η έννοια του «οίκου» δηλώνει και μια επιστροφή στα πάτρια απ' όπου προέρχεται. Αυτό λοιπόν θα μπορούσε να ισχύσει περισσότερο για τις δυτικές χώρες (πβ. Hastrup 1998: 339-341, Γκέφου-Μαδιανού 1998). Πολύ σωστά επομένως ξένοι ανθρωπολόγοι ορίζουν συχνά τον κλάδο αυτό ως «ιθαγενή» ή «γηγενή εθνογραφία».

Ο όρος «ανθρωπολογία οίκου», όμως, σημαίνει κάτι περισσότερο από την «αυτο-εθνογραφία». Σημαίνει βασικά ότι η «εθνογραφία οίκου» έχει ένα στενό διάλογο με την ανθρωπολογία. Η «εθνογραφία οίκου», επομένως, προσκείμενη στη θεωρητική ανθρωπολογία δεν μπορεί να είναι συστηματική, είναι ευκαιριακή και σκοπό έχει να συναγάγει συμπεράσματα για τη γενική φύση του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Ο διάλογος με τη θεωρητική ανθρωπολογία και την εθνολογία ξευπακούεται και είναι αναγκαίος, ενώ το βάρος πέφτει προς την ανθρωπολογία και την εθνολογία.

Θεωρητική λαογραφία, εξάλλου, ουσιαστικά δεν μπορεί να υπάρξει. Η λαογραφία, είτε ως δισημική είτε ως μονοσημική, αντλεί πάντα θεωρία από την κοινωνιολογία και την ανθρωπολογία. Αυτό το οποίο όμως είναι δυνατό είναι μια «θεωρία για τη λαογραφία», μια θεωρία η οποία όμως αναγκαστικά είναι κοινωνιολογική, ανθρωπολογική ή εθνολογική. Αυτό φαίνεται και από το έργο του ιδρυτή της λαογραφίας Νικόλαου Πολίτη, ο οποίος εφάρμοσε τη μέθοδο της συγκριτικής εθνολογίας, αλλά και από τους νεωτερικούς αργότερα Κυριακίδου-Νέστορος και Μερακλή, με ανθρωπολογική και κοινωνιολογική προσέγγιση αντίστοιχα⁵.

Τα πράγματα, δηλαδή, είναι διαφορετικά ως προς ένα βαθμό με τη λαογραφία. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι από τους πρώτους λαογράφους η λαογραφία είχε χαρακτηριστεί «εθνική επιστήμη», κάτι παρόμοιο με τις κλασικές σπουδές ή την κλασική αρχαιολογία. Αυτό σημαίνει ότι η μελέτη της σύγχρονης ελληνικής λαϊκής κουλτούρας είναι, και πρέπει να είναι, συστηματική και σε βάθος, ενώ χρησιμοποιεί και τις βοηθητικές επιστήμες ελληνική ιστορία, ελληνική γλώσσα κ.λπ. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι ο διάλογος της λαογραφίας, παραδοσιακής ή νεωτερικής, γίνεται με τον εαυτό της. Η λαογραφία είναι αυτοσκοπός, γιατί και στη νεωτερική λαογραφία, όσες

φορές χρησιμοποιείται η ανθρωπολογία, χρησιμοποιείται ευκαιριακά. Είναι απλώς ένα εργαλείο για την κατανόηση (πβ. Herzfeld 2001: 21). Παρόμοια παραδείγματα έχουμε στις κλασικές σπουδές με τον Vernant, τον Thomson, τον Burkert, την Harisson κ.ά.

Στο σημείο αυτό δημιουργείται το επιστημολογικό πρόβλημα. Οι κλασικές σπουδές αναφέρονται στο παρελθόν και αυτό είναι επαρκές. Η λαογραφία όμως είναι επιστήμη του παρόντος. Επομένως τίθεται το ερώτημα αν πρέπει να έχει ακόμα στενότερο διάλογο με την ανθρωπολογία. Αυτό πράγματι είναι αναγκαίο. Συνάγεται, δηλαδή, ότι η λαογραφία ως επιστήμη του παρόντος δεν μπορεί να κατανοήσει πλήρως το αντικείμενό της χωρίς την ανθρωπολογία. Προσωπικά λοιπόν κλίνω υπέρ μιας ανθρωπολογικής λαογραφίας παρά μιας κοινωνικής λαογραφίας για πολλούς λόγους⁶. Η θεωρητική ανθρωπολογία, εξάλλου, μπορεί να ωφεληθεί από τη λαογραφία ως αυτοσκοπό και τις μελέτες που χαρακτηρίζονται ως λαογραφικές, εφόσον γίνεται χρήση της ανθρωπολογικής θεωρίας και μεθόδου. Αυτό σημαίνει ότι η νεωτερική / ανθρωπολογική λαογραφία και η «ανθρωπολογία οίκου» ως ένα βαθμό επικαλύπτονται, θα έλεγα ότι είναι δύο επικαλυπτόμενοι κύκλοι κάπου στη μέση. Ιδιαίτερα αλληλοεπικαλύπτονται σήμερα στο βαθμό που η ανθρωπολογία έχει στραφεί και μελετά τις σύγχρονες κοινωνίες. Το ζητούμενο για την ελληνική λαογραφία είναι κάτι αντίστοιχο με τη «εθνολογία της Γαλλίας» (Cuisinier 1971, Segalen-Zonabend 1987), η οποία μελετάει συστήματα (βλ. Alexakis 2001)⁷.

Λαογραφία επομένως μπορεί να θεωρηθεί η συστηματική και μεθοδική μελέτη ενός συγκεκριμένου λαϊκού πολιτισμού με τις τοπικές και άλλες ιδιαιτερότητές του από γηγενείς επιστήμονες. Στο βαθμό που κάνει χρήση της ανθρωπολογικής θεωρίας και μεθόδου είναι περισσότερο επιστημονική. Στο βαθμό που δεν συμβαίνει αυτό, τότε μιλάμε για επιστροφή στο προεπιστημονικό στάδιο αυτής της επιστήμης, που είναι μια αντίφαση στο χαρακτηρισμό της (πβ. Herzfeld 2001: 23). Με άλλα λόγια η λαογραφία ή είναι ανθρωπολογία ή δεν είναι τίποτα.

Το πρόβλημα όμως δεν περιορίζεται εκεί. Τι συμβαίνει όπου αυτή η τάση, πρακτική πια, της «ανθρωπολογίας οίκου» έρχεται να συ-

ναντήσει τη λαογραφία που υπήρχε και υπάρχει στις δυτικές χώρες, παραδοσιακή ή νεωτερική; Τι συμβαίνει εξάλλου στις χώρες όπου ντόπιοι ανθρωπολόγοι αρχίζουν να μελετούν τις κοινωνίες τους, στις οποίες δεν υπήρχε προηγουμένως κάτι αντίστοιχο, δηλαδή Folklore, λαογραφία και τα σχετικά;

Το ερώτημα έχει ιδιαίτερο επιστημολογικό ενδιαφέρον και θα μπορούσε κανείς να το παρακολουθήσει διεθνώς (πβ. Hofner 1968, Dragadze 1998, Hahn 1987). Σημειώνω πάντως ότι το πρόβλημα, ουσιαστικά υφίσταται στις χώρες όπου παρουσιάζεται η δισημία της λαογραφίας, δηλαδή φολκλόρ-εθνογραφία. Γι' αυτούς τους λόγους σε μερικές χώρες, όπου υπήρχε ο όρος Folklore με ευρύτερη ή στενότερη έννοια, αντικαταστάθηκε τελικά, όπως ανέφερα, με τον όρο εθνολογία, όπως στη Γαλλία με τον όρο «εθνολογία της Γαλλίας», για να διαφοροποιηθεί από τη γενικότερη θεωρητική εθνολογία. Εκεί όμως ήδη είχε παρατηρηθεί, όπως ανέφερα, μια προεργασία με τους παλαιότερους όρους «ζωντανό φολκλόρ» (folklore vivant), «γαλλική εθνογραφία» κ.λπ. Στη Γερμανία επίσης, λόγω και του στιγματισμού του όρου «Volkskunde» κατά τη ναζιστική περίοδο, αντικαταστάθηκε σε ορισμένα πανεπιστήμια (π.χ. Τυβίγγη) από τον όρο «εμπειρική πολιτισμολογία» (Empirische Kulturwissenschaft) (Brückner 1987: 244), ενώ όπου παρέμεινε το γνωστικό αντικείμενο της Volkskunde εντάχθηκε στη «γενική ανθρωπολογία». Θα ήθελα να προσθέσω εδώ ότι σε διεθνή επιστημονική Εταιρεία που ιδρύθηκε πρόσφατα με τίτλο International Association for South-East European Anthropology, ουσιαστικά με πρωτοβουλία του Γερμανού καθηγητή της συγκριτικής λαογραφίας (Vergleichende Volkskunde) του Πανεπιστημίου του Μονάχου, Klaus Roth, σημαντικός αριθμός εταίρων, εκτός από τους ανθρωπολόγους, είναι φολκλοριστές από τη Γερμανία, την Αυστρία, και τις άλλες βαλκανικές χώρες.

ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

Ένα άλλο ερώτημα που έχει πολλές παραμέτρους και δημιουργεί και άλλα αλυσιδωτά ερωτήματα είναι το εξής: καταρχάς σε ποιο

βαθμό η κλασική κοινωνική ανθρωπολογία έχει δεχτεί, και αυτό περιλαμβάνει και τη λαογραφία, όσον αφορά στην επιστημονικότητά της, στο βαθμό που οι δύο επικαλύπτονται, ότι μπορεί να υπάρξει «ανθρωπολογία οίκου»; Από τα δημοσιεύματα, μέχρι σήμερα, είναι σαφές ότι στην πλειονότητά της η επιστημονική κοινότητα δέχεται τη δυνατότητα μιας «ανθρωπολογίας οίκου». Έχουν διατυπωθεί όμως και σοβαρές επιστημολογικές αντιρρήσεις.

Το πρόβλημα ξεκινάει από την έννοια της ετερότητας και την ανάγκη αποστασιοποίησης, για να υπάρξει αντικειμενική έρευνα και δημιουργία ενός εθνογραφικού κειμένου. Είναι δυνατόν όμως να υπάρξει ετερότητα, που χαρακτηρίζει επιστημολογικά την ανθρωπολογία, όταν ο ίδιος ο ερευνητής μελετάει την κοινωνία του, δηλαδή τον εαυτό του; Την ακραία, κατά την άποψή μου, θέση ότι δεν είναι δυνατή μια «ανθρωπολογία οίκου» έχει εκφράσει η Δανέζα ανθρωπολόγος Hastrup, η οποία στηρίζει την άποψή της στην αναγκαία διακοπή της πολιτισμικής συνέχειας και του «ιθαγενούς» λόγου, με τη χρήση του επιστημονικού ανθρωπολογικού λόγου. Κατά την άποψη της ανθρωπολόγου ο όρος «ανθρωπολογία οίκου» είναι εξ αρχής αντιφατικός. Δεν υπάρχει δηλαδή τρόπος να μιλάει κανείς από τη θέση του «ιθαγενούς» και του ανθρωπολόγου ταυτόχρονα. Κατά την Hastrup είναι λογικά αδύνατο να μιλάει κάποιος συγχρόνως από εσωτερική και από εξωτερική θέση. Η ανθρωπολογική πρακτική προϋποθέτει ασυνέχεια εκεί όπου μια πραγματικά «ιθαγενής» ανθρωπολογία θα απαιτούσε ουσιαστική συνέχεια ανάμεσα στον κοινωνικό χώρο που μελετάται και στο ανθρωπολογικό σχέδιο γνώσης (Hastrup 1998: 347, 351, 358-59).

Η παραπάνω θέση της Hastrup προέκυψε από το ιστορικό της ανθρωπολογικής έρευνάς της στην Ισλανδία. Αυτή είχε εκεί κακές εμπειρίες από την επιτόπια έρευνά της, όπως έχει δηλώσει η ίδια σε διάλεξή της, αλλά και κατόπιν, όταν Ισλανδοί ντόπιοι μελετητές-ερευνητές ανθρωπολόγοι άσκησαν, κατά τη δήλωσή της, δριμεία κριτική στο έργο της, αμφισβητώντας το σχεδόν στο σύνολό του. Η λογική ακολουθία ήταν να προβληματιστεί η Δανέζα ανθρωπολόγος κατά πόσο μπορεί να υπάρξει «ανθρωπολογία οίκου». Η ακραία πάντως τοποθέτησή της, όπως προκύπτει από τη συγκεκριμένη ερευ-

νητική εμπειρία, δεν είναι μοναδική. Η ιδιαιτερότητα έγκειται στο ότι η διαμάχη συμβαίνει μεταξύ δυτικών επιστημόνων. Ίσως όμως και το ότι η Ισλανδία υπήρξε κάποια περίοδο υπό την κυριαρχία της Δανίας να έπαιξε το ρόλο του.

Ειδικότερα, η Hastrup παίρνει την καθ' όλα ορθή άποψη της Strathern (1987) περί μη αυτονομίας της «ανθρωπολογίας οίκου» και την επεκτείνει, ερμηνεύοντάς την όμως, *strictu sensu*. Παραβλέπει εντούτοις ότι στην «ανθρωπολογία οίκου» μιλάμε πάντα για «ιθαγενή» επιστημονικό λόγο. Σε γενικές γραμμές επομένως η θέση της δεν είναι δεκτή καθώς, εκτός από τα άλλα, αποβλέπει, όπως πολύ σωστά υποστηρίχθηκε, να φιμώσει τον επιστημονικό λόγο των «ιθαγενών», ενώ και τα επιστημολογικά επιχειρήματά της δεν είναι ισχυρά.

Το πρόβλημα όμως είναι γενικότερο και παρατηρείται και εκεί όπου δεν είχε καλλιεργηθεί από πριν η ανθρωπολογική επιστήμη ή η Λαογραφία, π.χ. σε χώρες του Τρίτου Κόσμου, όπως μας λέει ο Kuper (1998), ο οποίος ξεετάζει το θέμα της αμφισβήτησης. Το ζήτημα ξεκίνησε αρχικά από τους ιθαγενείς του Τρίτου Κόσμου, που είχαν συνδέσει την ανθρωπολογία με την αποικιοκρατία (πβ. Willis 1999), και στη συνέχεια πέρασε στους λεγόμενους ντόπιους ανθρωπολόγους, τους οποίους όμως αυτός ονομάζει «ιθαγενιστές» ανθρωπολόγους, για να τους ξεχωρίσει και να τους διαφοροποιήσει από τους «ιθαγενείς» ή απλώς ντόπιους ανθρωπολόγους. Οι «ιθαγενιστές» ανθρωπολόγοι χρησιμοποιούν θέσεις που αντλούν από τα ίδια τα εργαλεία της κοινωνικής ανθρωπολογίας καθώς και τα ανάλογα επιστημολογικά επιχειρήματα, δηλαδή κατά πόσο ένας ξένος μελετητής μπορεί να γνωρίσει έναν ξένο πολιτισμό ή κοινωνία εξίσου καλά όπως ένας ντόπιος και επομένως κατά πόσο νομιμοποιείται να διατυπώνει επιστημονικό λόγο γι' αυτή την κοινωνία;

Κυρίως οι «ιθαγενιστές» ανθρωπολόγοι επισημαίνουν το πρόβλημα της γλώσσας για τους ξένους μελετητές, οι περισσότεροι των οποίων σπάνια τη γνωρίζουν καλά, ενώ συχνά δουλεύουν με διερμηνείς⁸. Φυσικά η παραπάνω ακραία θέση δεν μπορεί να θεωρηθεί ορθή (πβ. Barley 1986: 9 κ.ε.). Ούτε οι ντόπιοι ανθρωπολόγοι είναι ουσιαστικά προνομιούχοι στη μελέτη του τοπικού πολιτισμού, εφόσον δεν έχουν εκπαιδευτεί κατάλληλα, ούτε όλοι οι ξένοι βρίσκονται σε

δυσμενή θέση, γιατί μπορούν και αυτοί να έχουν εκπαιδευτεί άριστα στη γλώσσα και στον τοπικό πολιτισμό, ενώ έχουν και τη δυνατότητα, αν το επιθυμούν και υπάρχει η οικονομική δυνατότητα, να παραμείνουν μεγαλύτερο χρονικό διάστημα στο πεδίο. Το συγκεκριμένο θέμα έχει συζητηθεί αρκετά από τους θεωρητικούς. Πάντως η άποψη που επικρατεί είναι ότι τώρα που οι ντόπιοι είναι σε θέση να διαβάσουν και να κρίνουν τα εθνογραφικά κείμενα, ο ανθρωπολόγος, ξένος ή ντόπιος, πρέπει να είναι περισσότερο προσεκτικός στην έρευνα πεδίου και σε όσα γράφει (Fischer 1997: 474).

Είναι αλήθεια ότι στην Ελλάδα, παρά τις απόψεις ορισμένων ειδικών, δεν υπήρξε ποτέ τέτοια αντίδραση ούτε από τους γηγενείς ανθρωπολόγους ούτε από τους λαογράφους⁹. Εδώ, λόγω της διεθνούς ανάπτυξης των κλασικών και γενικά των ελληνικών σπουδών, θεωρείται απόλυτα θεμιτό και νόμιμο οι Έλληνες να αποτελούν αντικείμενο μελέτης από οποιαδήποτε επιστήμη και από οποιαδήποτε εθνικότητας μελετητές.

Από τα παραπάνω προκύπτει φανερά ότι έχουμε διεθνώς δύο ακραίες τοποθετήσεις, οι οποίες πρέπει να εξετασθούν σε βάθος. Η θέση της Hastrup ξεκινάει ασφαλώς από το πρόβλημα της ετερότητας. Αν δεν υπάρχει ετερότητα, δεν μπορεί να υπάρξει ανθρωπολογία, δηλαδή «ανθρωπολογία οίκου». Η απόλυτη θέση της Hastrup μπορεί να ελεγχθεί. Οι ξένοι ανθρωπολόγοι, τουλάχιστον στην αρχή της έρευνας μιας κοινωνίας, και αυτό ισχύει και για την Hastrup, παρόλο που γνωρίζουν ότι υπάρχουν τοπικές και εθνοτικές ιδιαιτερότητες, την εκλαμβάνουν, συνήθως, ως ενιαία. Αυτό θα μπορούσε πράγματι να ισχύει στο βαθμό που η συγκεκριμένη κοινωνία είναι τόσο ενοποιημένη πολιτισμικά και κοινωνικά, ώστε να έχει φτάσει στον ανάλογο βαθμό εθνικοποίησης της κουλτούρας της (πβ. Löfgren 1989). Στις περισσότερες όμως κοινωνίες αυτό δεν συμβαίνει, πολύ περισσότερο στις φυλετικές, πολυφυλετικές ή πολυεθνοτικές κοινωνίες. Αλλά και στις άλλες, τις περισσότερο ενοποιημένες κοινωνικά και πολιτισμικά, ισχυρές τοπικές ιδιαιτερότητες οδηγούν σε τοπικές συλλογικές ταυτότητες, ειδικές σε κάθε περίπτωση. Οι ανθρωπολόγοι που σηματοποιούν ενιαία εικόνα το κάνουν ασφαλώς, γιατί βλέπουν την άλλη κοινωνία από τα έξω, ως ξένοι. Δεν μπορούν εύκολα να διακρίνουν

τις διαφορές. Είναι δηλαδή η οπτική γωνία από την οποία ατενίζουν την ξένη κουλτούρα. Φέρνω ως παράδειγμα την ανθρωπολογική έρευνα στην Ελλάδα. Θεωρητικά γι' αυτούς οι Έλληνες αποτελούν ένα όλο και αυτό ισχύει απ' τη μια περιοχή ως την άλλη. Αυτός είναι ο λόγος μερικές φορές των άστοχων γενικεύσεων σε ορισμένα σημεία της έρευνάς τους. Σ' αυτή την περίπτωση πέφτουν στο σφάλμα που κάνουν και οι ντόπιοι παραδοσιακοί λαογράφοι, οι οποίοι για διαφορετικούς λόγους θεωρούν ότι υπάρχει μια ενιαία εθνική κουλτούρα.

Πολύ σωστά οι Αμερικανοί ανθρωπολόγοι υποστηρίζουν ότι η ετερότητα γίνεται φανερή από το «πολιτισμικό σοκ» που προκαλείται στον ερευνητή, όταν έρχεται να μελετήσει μια κοινωνία (Nash 1963: 153). Όσο μεγαλύτερο είναι το πολιτισμικό σοκ, τόσο μεγαλύτερη είναι η ετερότητα. Γι' αυτούς τους θεωρητικούς ανθρωπολόγους το πολιτισμικό σοκ είναι το πρώτο στάδιο για να γνωρίσει και να κατανοήσει κανείς τον ξένο ή τον άλλο πολιτισμό (Wagner 1981: 6-9, Hymes 1999: 32). Σύμφωνα με τον Agar το πολιτισμικό σοκ έρχεται με την ξαφνική βύθισή σου στους τρόπους ζωής μιας ομάδας διαφορετικής απ' τη δική σου. Ξαφνικά δεν γνωρίζεις καθόλου τους κανόνες. Δεν γνωρίζεις πώς να ερμηνεύσεις το χείμαρρο των κινήσεων και των θορύβων που σε περιτριγυρίζουν. Δεν έχεις ιδέα τι αναμένουν οι άλλοι από σένα. Πολλές από τις προϋποθέσεις που έχουν διαμορφώσει τη βάση της ύπαρξής σου διαλύονται χωρίς έλεος κάτω απ' τα πόδια σου και όσο περισσότερο αρπάζεσαι απ' αυτές, τόσο λιγότερο μπορείς να κατανοήσεις την ομάδα ή το λαό με τον οποίο δουλεύεις (Agar 1996: 100)¹⁰.

Θα προχωρήσω να εξετάσω το θέμα της ετερότητας στη χώρα του ερευνητή μέσα από τη δική μου ερευνητική εμπειρία των είκοσι οκτώ χρόνων στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι επιχειρώ να «εξωτικοποιήσω» έναν «οικείο» πολιτισμό¹¹.

Ειδικότερα, το καλοκαίρι του 1974, με εντολή της Ακαδημίας Αθηνών πραγματοποίησα ως νέος ερευνητής λαογραφική (εθνογραφική θα έλεγα) έρευνα για ένα μήνα στο νομό Γρεβενών της Δυτικής Μακεδονίας. Εργάστηκα σε 3-4 γειτονικά χωριά, σύμφωνα με τις πρόχειρες οδηγίες που είχα από τον προϊστάμενο του Κέντρου

Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, παραδοσιακό λαογράφο. Η καταγωγή μου είναι από τη νοτιοανατολική Λακωνία, μέγιστο σε μια εργατική παραθαλάσσια πόλη της Αττικής, ενώ πραγματοποίησα ανθρωπολογικές και εθνολογικές σπουδές στο Βέλγιο. Το πολιτισμικό σοκ μου συνέβη αμέσως στα Γρεβενά και αφορά στην αρχή τη γλώσσα, ένα πολύ έντονο βόρειο ιδίωμα, το οποίο δεν γνώριζα καθόλου, με αποβολή φωνηέντων και διφθόγγων, όπως το *ι* και το *ου*, μετατροπές (κώφωση) του *ο* σε *αυ*, του *ε* σε *ι* κ.λπ., διαφορετική σύνταξη, διαφορετικούς ιδιοματισμούς και χρήση όρων. Αναφέρω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: 'Ηθελα να πληροφορηθώ για τις «νεράιδες». Υπέβαλα την ερώτηση σε μια γυναίκα 52 ετών, που όμως είχα περάσει για πάνω από εξήντα, γιατί εκεί οι γυναίκες εργάζονται σκληρά στην ύπαιθρο (στα κτήματα) και γερνούν γρήγορα, την οποία προσφώνουσα γιαγιά, ενώ ήταν της ίδιας ηλικίας με τη μητέρα μου. Στην ερώτησή μου για τις νεράιδες δεν πήρα απάντηση, γιατί η γυναίκα δεν την κατανόησε. Μετά από μερικές ημέρες άκουσα από την ίδια σε άσχετη συζήτηση τη λέξη που έπρεπε να χρησιμοποιήσω απ' την αρχή γι' αυτήν την έννοια: «καλοκυράδες».

Αλλα συμβάντα στον ίδιο τόπο: Στο σπίτι του προέδρου της κοινότητας που φιλοξενήθηκα, τον περίμενα να έλθει να φάμε μαζί με τη σύζυγό του. Αντίθετα, ήλθε μόνος του. Όταν τον ρώτησα γιατί συνέβη αυτό, πρόβαλε τη δικαιολογία ότι η σύζυγός του είχε δουλειά. Φυσικά δεν ήταν αυτός ο λόγος. Στο ίδιο χωριό, όταν έφευγα μαζί με τον πρόεδρο για την πόλη, αναζήτησα τη σύζυγό του για να την αποχαιρετήσω. Ο πρόεδρος μου απάντησε ότι η σύζυγός του μεταφέρει τις βαλίτσες του στο λεωφορείο. Εκεί οι γυναίκες σήκωναν τότε τα βάρη. Πράγματι είδα τη γυναίκα του που μετέφερε τις βαλίτσες σ' ένα οικοδομικό καροτσάκι. Το πολιτισμικό σοκ ασφαλώς προέρχεται από τη διαφορά εκσυγχρονισμού και την ιστορική εξέλιξη της κοινωνίας των Γρεβενών, αφού αυτά που παρατήρησα ήταν κάποτε κανόνες στην ελληνική κοινωνία.

Σε ένα άλλο γειτονικό χωριό, μου έκανε εντύπωση ότι η νύφη δεν μιλούσε ποτέ στην πεθερά της, ενώ σε γάμο που έγινε στο ίδιο χωριό ένα νέο ζευγάρι δεν κάθησε μαζί στο τραπέζι. Στο χωριό αυτό πέρασε καιρός για να αντιληφθώ ποιος ήταν παντρεμένος με ποια,

γιατί δεν επιτρέπονταν οι διαχτυκότητες και η άμεση επικοινωνία σε δημόσιο χώρο μεταξύ των συζύγων. Το συμπέρασμα: είχα την εντύπωση, χωρίς αυτό να είναι υπερβολή, ότι βρισκόμουν σε μια εποχή 500 χρόνια πριν, ίσως στο Βυζάντιο¹².

Παραπέρα: Στη Βόρεια Ελλάδα πάλι και συγκεκριμένα σε αρβανιτόφωνο χωριό της Θεσπρωτίας, όταν πραγματοποιούσα συνέντευξη με μια πολύ ηλικιωμένη γιαγιά, που δεν μιλούσε τόσο καλά ελληνικά, δεν μπορούσα να συνεννοηθώ για να μου εξηγήσει τα σχετικά με τη βασκανία. Τότε δεν γνώριζα καθόλου αρβανίτικα. Τελικά εγκατέλειψα την προσπάθεια.

Στη Νότια Ελλάδα πρόσφατα, έχοντας ήδη 28 χρόνια επιτόπιας έρευνας, και συγκεκριμένα στα Κύθηρα. Εκεί το νησί είναι χωρισμένο σε δύο πολιτισμικές ζώνες, στο βόρειο τμήμα, όπου παρατηρείται έντονη λακωνική επίδραση στη γλώσσα και την κουλτούρα. Αυτό οφείλεται σε παλαιότερη εγκατάσταση Λακώνων στο νησί. Αντίθετα, στο νότιο τμήμα είναι φανερή η κρητική επίδραση. Πριν πραγματοποιήσω την επιτόπια έρευνα, είχα γνώση της κατάστασης από τη βιβλιογραφία. Παρ' όλα αυτά όταν βρέθηκα στο κεντρικό χωριό Δόκανα, πάνω στα σύνορα των δύο τμημάτων, αντιμετώπισα και πάλι το πολιτισμικό σοκ, συζητώντας με πληροφορητή που μιλούσε την κρητική διάλεκτο, αλλά και από τη συμπεριφορά των μελών της οικογένειάς του που διέφερε από εκείνη του βόρειου τμήματος το νησιού αλλά και της νοτιοανατολικής Λακωνίας (Βάτικα). Δεν μπορούσα να φανταστώ με κανέναν τρόπο ότι τόσο κοντά στη λακωνική πολιτισμική περιοχή μπορούσε να υπάρχει και μια άλλη ξένη πολιτισμική περιοχή τελείως διαφορετική.

Διαφορετική ήταν η εμπειρία μου όταν πραγματοποίησα επιτόπια έρευνα στη Μάνη, για να εκπονήσω τη διδακτορική διατριβή μου. Εδώ, πέρα από τις τοπικές διαφορές των δύο περιοχών (Μάνη-ανατολική Λακωνία), π.χ., δυσκολεύτηκε πολύ να κατανοήσω την πολυπλοκότητα του μανιάτικου γένους (κλάδοι, υποκλάδοι, πύργοι, εκκλησίες κ.λπ.), δεν αντιμετώπισα όμως κανένα πολιτισμικό σοκ. Οι κάτοικοι άλλωστε χρησιμοποιούσαν συχνά τον όρο «δικός» για μένα. Αυτό γιατί η ορολογία, η γλώσσα και η προφορά, παρά τις μικροδιαφορές των δύο λακωνικών ιδιωμάτων, καθώς και η βαθύτερη

κουλτούρα δεν μου προξένησαν καμιά εντύπωση. Εντούτοις και εδώ επρόκειτο για ένα αρκετά διαφορετικό κοινωνικό σύστημα από εκείνο της ανατολικής Λακωνίας, το οποίο για να κατανοήσω έπρεπε να περάσει πολύς χρόνος.

Από τα παραπάνω προκύπτει κι-θαρά ότι η ετερότητα μπορεί να υπάρξει σε διαφορετικές διαβαθμίσεις και μέσα σε μια εθνική κουλτούρα. Ενδιαφέρον είναι ακόμα ότι η ιδιαίτερη ψυχολογική μου κατάσταση προέκυψε περισσότερο από ό,τι άκουσα (ακουστικά-γλώσσα) και από ό,τι είδα (οπτικά-συμπεριφορά) παρά από ό,τι μου είπαν. Αυτό δείχνει τη μεγάλη σημασία της επιτόπιας έρευνας και πιο συγκεκριμένα της συμμετοχικής παρατήρησης. Ουσιαστικά η μελέτη και η κατανόηση της ετερότητας ξεκινάει από την προσπάθεια εξοικείωσης. Η εξοικείωση είναι απαραίτητη προϋπόθεση σε πρώτο στάδιο. Σε δεύτερο στάδιο είναι αναγκαία η αποστασιοποίηση για την παραπέρα κατανόηση, την ερμηνεία και την παραγωγή του εθνογραφικού-λαογραφικού κειμένου. Με άλλα λόγια χρειάζεται η απόσταση για να δει κανείς αντικειμενικά (βλ. Nash 1963: 158, πβ. και Maquet 1964, Breton 1981: 13, όπου και αναφορά στον Merleau-Ponty).

Όταν όμως ο πολιτισμός που μελετάει ο ερευνητής είναι οικείος, πολύ οικείος, γιατί υπάρχουν, όπως ανέφερα, διαβαθμίσεις, τι πρέπει να γίνει; Θεωρώ ότι σε όλες τις περιπτώσεις είναι απαραίτητη η αποεξοικείωση ή αποστασιοποίηση. Μόνο που στη λαογραφία και την «ανθρωπολογία οίκου» η πορεία συνήθως είναι αντίστροφη, ανάλογη και με το βαθμό οικειότητας του συγκεκριμένου πολιτισμού. Άλλωστε, είναι ερώτημα κατά πόσο ο επιστήμων ερευνητής, λόγω των σπουδών και της μόρφωσής του, μπορεί να θεωρηθεί «ιθαγενής» (βλ. Narrayan 1993, πβ. και Ohnuki 1984). Παρατηρούμε πάντως ότι και στην αυτο-εθνογραφία και στη λαογραφία είναι αναγκαίο να ακολουθήσουμε την ίδια πορεία.

ΚΟΝΣΤΡΟΥΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΟΥΣΙΟΚΡΑΤΙΑ

Πώς μπορεί όμως κανείς να διακρίνει ένα νεωτερικό λαογράφο ή

ένα γηγενή ανθρωπολόγο στην Ελλάδα με τα σημερινά δεδομένα; Θα έλεγα ότι τα διακριτικά στοιχεία είναι αρκετά και εύκολα παρατηρήσιμα. Ένα χαρακτηριστικό είναι πως ο «ανθρωπολόγος οίκου» δεν είναι, και δεν γνωρίζω αν αυτό είναι σωστό, γνώστης της συγκεκριμένης κουλτούρας σε βάθος και πλάτος και αυτό έχει άμεση σχέση με όσα θα ακολουθήσουν. Η έρευνά του είναι περισσότερο παραδειγματική, μια «τελετουργία διάβασης», όπως χαρακτηριστικά έχει ονομαστεί, για να πάρει κανείς τον τίτλο του ανθρωπολόγου (Nash 1963: 156,164, Hymes 1999: 32).

Ένα άλλο στοιχείο λοιπόν που συνδέεται με τα παραπάνω είναι η τοποθέτησή του στην αξιολόγηση της συγκεκριμένης κουλτούρας, αναφορικά πάντα με την Ελλάδα. Θα ήθελα να μείνω περισσότερο στο σχετικό ζήτημα που έχει προκύψει από τις σύγχρονες τάσεις της μεταμοντέρνας ανθρωπολογίας, αποδόμησης κ.λπ. Αναφέρομαι στη θεωρία της επινόησης ή κατασκευής της κουλτούρας ή των πολιτισμικών χαρακτηριστικών. Θα επιθυμούσα να εξετάσω διεξοδικότερα το θέμα αυτό που συνδέεται με τις δύο θεωρίες του κονστρουκτιβισμού και της ουσιοκρατίας.

Οι θεωρητικοί έχουν χωριστεί ουσιαστικά σε δύο κατηγορίες. Οι μεν υποστηρίζουν ότι η κουλτούρα είναι επινοημένη, ό,τι μπορεί να σημαίνει αυτό, οι δε ότι δεν είναι. Στην πρώτη κατηγορία κατά κανόνα πρόκειται για ανθρωπολόγους που μελετούν ξένους πολιτισμούς, που τους βλέπουν πιο ψυχρά, στους δε, για λαογράφους και ανθρωπολόγους που μελετούν το δικό τους πολιτισμό. Ουσιαστικά το πρόβλημα ξεκίνησε από την επέκταση της σε πολλά σημεία ορθής θεωρίας των Hobsbawm-Ranger (1984) για την «επινόηση της παράδοσης», αν και είχε επισημανθεί ενωρίς η αντιφατικότητα των δύο όρων (πβ. Hannson 1991). Η κατάχρηση της θεωρίας αυτής με τη διεύρυνσή της προς το γενικότερο λαϊκό πολιτισμό (επινόηση παράδοσης-επινόηση πολιτισμού) προκάλεσε έντονο αντίλογο από άλλους επιστήμονες, γιατί ουσιαστικά έρχεται σε έντονη αντίθεση με παλαιότερες θεωρίες των ανθρωπολόγων περί «βαθών δομών», «μακράς διάρκειας» κ.λπ. (βλ. Lévi-Strauss 1958, Hall 1971, Braudel 1986, πβ. και Ρόκου 1996). Αντίδραση επίσης εκδηλώθηκε σε πολλές περιπτώσεις και μάλιστα σκληρότερη από τους γηγενείς που θεώρησαν τον όρο «επινόη-

ση», «κατασκευή» κ.λπ. προσβλητικό, γιατί υποδήλωνε τη μη αυθεντικότητα του πολιτισμού τους (πβ. Linnekin 1991). Αυτό το δέχθηκαν ως ένα βαθμό και οι επιστήμονες που τον χρησιμοποιούν, αναγνωρίζοντας το πρόβλημα της δυσκολίας ανεύρεσης ενός πιο ουδέτερου όρου (πβ. Jackson 1989, Hannson 1991).

Πριν από μερικά χρόνια ένας Αμερικανός ανθρωπολόγος, ο Edward Fischer, μελέτησε έναν τοπικό πολιτισμό των Μάγιας στη Γουατεμάλα και εξέδωσε ένα βιβλίο μαζί με ένα συνεργάτη του, παίρνοντας θέση πάνω στο θέμα της κατασκευής ή επινόησης της συγκεκριμένης κουλτούρας. Υπήρξε μεγάλη αντίδραση από τους ντόπιους και ξένους ανθρωπολόγους και άλλους ειδικούς¹³. Ο ίδιος, προβληματισμένος, αναγκάστηκε να αναθεωρήσει τις απόψεις του διατυπώνοντας, στην προσπάθειά του να βρει κοινό έδαφος μεταξύ των κονστρουκτιβιστικών και ουσιοκρατικών θέσεων, μια πιο προχωρημένη θεωρία, αυτή της «πολιτισμικής λογικής»¹⁴, η οποία είναι ανάλογη με εκείνη των «βαθών δομών», που ανέφερα. Τις απόψεις του μάλιστα δημοσίευσε στο *Current Anthropology*, αναγνωρισμένο ανθρωπολογικό περιοδικό διεθνούς κύρους (Fischer 1999). Το ζήτημα που είχε ήδη απασχολήσει την ανθρωπολογία πολύ έντονα (Jackson 1989, Reddy 1997) άρχισε να εξετάζεται με ακόμα περισσότερη προσοχή¹⁵. Έτσι διαμορφώθηκε η μέση θεωρία, με απομάκρυνση από τον κλασικό κονστρουκτιβισμό και τις ανεπάρκειές του, και αποδοχή ότι ορισμένα χαρακτηριστικά ενός πολιτισμού, κυρίως αυτά με πολιτικές προεκτάσεις ή τα συνδεδεμένα με τον τουρισμό κ.λπ., που επιδιώκουν συνειδητούς στόχους, μπορεί να είναι επινοημένα και άλλα όχι¹⁶. Επίσης ότι και τα επινοημένα, σύμφωνα με την αρχή της «πολιτισμικής λογικής» εξάγονται, μορφοποιούνται και επαναδιευθετούνται από την πηγή της λαϊκής παράδοσης, δεν εμφανίζονται δηλαδή με παρθενογένεση (πβ. Sahlins 1999, Fischer 1999).

Στην Ελλάδα όμως τα πράγματα είναι διαφορετικά. Παρατηρούμε εδώ την πρωτοτυπία των γηγενών ανθρωπολόγων που μελετούν την ελληνική κοινωνία, να συμπλέουν, με ελάχιστες εξαιρέσεις, ουσιαστικά με τους ξένους σε μια προσπάθεια διαχωρισμού τους από τους Έλληνες λαογράφους, παραδοσιακούς και νεωτερικούς. Για να διεκδικήσουν, δηλαδή, τη σφραγίδα του ανθρωπολόγου και να απο-

φύγουν το χαρακτηρισμό του λαογράφου, διατυπώνουν, κρατώντας μεγαλύτερη απόσταση από τον ελληνικό πολιτισμό, παρόμοιες απόψεις περί κατασκευής του λαϊκού πολιτισμού, της συλλογικής ταυτότητας, περί εθνικισμού κ.λπ. Στις περισσότερες όμως περιπτώσεις, μη γνωρίζοντας συνολικά και σε βάθος το συγκεκριμένο λαϊκό πολιτισμό και τη δύναμη και τις ατραπούς της λαϊκής δημιουργίας, κάνουν άλογες γενικεύσεις και τα παραδείγματά τους συχνά είναι λανθασμένα. Η πιο σωστή προσέγγιση είναι να εξετάζεται κάθε περίπτωση ξεχωριστά και σε βάθος, ώστε να αποφεύγονται οι αστήρικτες κατά κανόνα γενικεύσεις¹⁷.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Κλείνοντας, επανέρχομαι πάλι στο πρώτο ερώτημα. Μπορεί να θεωρηθεί η νεωτερική λαογραφία, δηλαδή η κοινωνική λαογραφία ή η ανθρωπολογική λαογραφία, «ανθρωπολογία οίκου»; Η απάντηση είναι θετική υπό ορισμένες προϋποθέσεις:

- 1) Ότι θα υπάρχει ένας στενός και συνεχής διάλογος με τη θεωρητική ανθρωπολογία. Χωρίς αυτόν ο προβληματισμός της θα είναι πολύ ρηχός και καθόλου πρωτότυπος.
- 2) Ότι θα υπάρξει μια μέθοδος που θα πλησιάζει τη μέθοδο της κοινωνικής ή πολιτισμικής ανθρωπολογίας και ως προς την επιτόπια έρευνα και ως προς την ανάλυση του υλικού. Δηλαδή μεγαλύτερη παραμονή στο πεδίο, γιατί θέλω να τονίσω ότι δεν είναι αληθές ότι ο λαογράφος ή ο γηγενής ανθρωπολόγος δεν χρειάζεται μεγάλης διάρκειας επιτόπια έρευνα. Εφόσον ο στόχος είναι η εξοικείωση με τον τοπικό πολιτισμό και την κοινωνία, αυτό είναι απαραίτητο (Strathern 1987).
- 3) Η έρευνα θα έχει περισσότερο ποιοτικό παρά ποσοτικό χαρακτήρα, προκειμένου να παραμείνουμε στη σωστή προσέγγιση του συγκεκριμένου πολιτισμικού-κοινωνικού συστήματος (πβ. Λυδάκη 2001). Αυτό δεν σημαίνει ότι η ποσοτική προσέγγιση απορρίπτεται εξ ολοκλήρου. Άλλωστε αυτό δεν ισχύει ούτε για την κοινωνική ανθρωπολογία ούτε για την πολιτισμική ανθρωπολογία.

Τι γίνεται όμως με τις άλλες λαογραφίες; Στο βαθμό που πίσω από τον όρο «λαογραφία» υποκρύπτεται η διάθεση ή η πρόθεση να μην υπάρχει διάλογος με την ανθρωπολογία, πιστεύω ότι τότε δημιουργείται πράγματι πρόβλημα. Σε τίποτα δεν χρησιμεύει να αλλάξει ο όρος και η μέθοδος να μείνει παρωχημένη, όπως τίποτα δεν προσθέτει να μείνει ο όρος και να αλλάξει η θεωρία και η μέθοδος για την κοινωνία και τον πολιτισμό. Αν όμως πίσω από την επιμονή της διατήρησης του όρου «λαογραφία» υποκρύπτεται το άλλοθι ή η δικαιολογία απόρριψης των σύγχρονων θεωριών και μεθόδων, αυτό δεν είναι δεκτό. Άλλωστε τότε προκύπτει και το πρόβλημα της επιστημονικής επάρκειας και σε επίπεδο συγκέντρωσης του υλικού αλλά και ερμηνείας του. Πρέπει, εξάλλου, να επισημάνω τον κίνδυνο έλξης από το πρώτο μέρος (φολκλόρ), ως μικρότερης σημασίας από πολλούς για μια επιστημονική ανθρωπολογική ή κοινωνιολογική προσέγγιση, σε βάρος του δεύτερου (εθνογραφία) (πβ. Hastrup 1998: 341). Τότε η λαογραφία θα παραμείνει ή θα πισωγυρίσει στο προεπιστημονικό στάδιο της απλής περιγραφής ή συλλογής υλικού. Οι σημερινές όμως απαιτήσεις της επιστήμης είναι εντελώς διαφορετικές.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Μια απάντηση ήταν ότι η ανθρωπολογία είναι γενικότερη επιστήμη από τη λαογραφία, μια άλλη ότι και οι δύο επιστήμες μελετούν τον άνθρωπο. Αυτά όμως είναι αυτονόητα. Το πρόβλημα είναι πέρα απ' αυτές τις απόψεις.
2. Στατιστικά θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι οι τάσεις έρχονται 50% νεωτερικοί λαογράφοι, 50% συντηρητικοί λαογράφοι, ενώ από το 50% των νεωτερικών, το 25% περίπου έχει πραγματοποιήσει ανθρωπολογικές σπουδές στο εξωτερικό από απλά μεταπτυχιακά έως διδακτορικό.
3. Πρέπει να αναφέρω ότι νεωτερικές τάσεις παρατηρήθηκαν πολύ νωρίς και στο Κέντρο της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, του οποίου ερευνητές στελέχωσαν επανειλημμένα ως καθηγητές τα ελληνικά πανεπιστήμια. Αναφέρω τα παραδείγματα των Δημητρίου Πετρόπουλου (χρήση του όρου εθνογραφία κ.λπ), Δημητρίου Λουκάτου (αστική λαογραφία), Λευτέρη Αλεξάκη (ανθρωπολογική λαογραφία, εθνολογία) κ.ά.

4. Μια ματιά στη βιβλιογραφία των ετών 1800-1906 του Δημητρίου Οικονομίδη (σ. 93, 164), δημοσιευμένη στον τόμο 23 της *Επετηρίδας* του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, το επιβεβαιώνει. Ο όρος «εθνογραφία» χρησιμοποιείται κυρίως από τον Κορύλλο (1890) αλλά και τον Καμπούρογλου (1884) και εκτείνεται όχι μόνο στην εθνογραφία και την κοινωνική οργάνωση αλλά και στις λαϊκές παραδόσεις, τραγούδια, παροιμίες κ.λπ. Σε μικρότερη χρήση ήταν και ο όρος «εθνολογία» με παρεμφερή σημασία. Το 1882, μάλιστα, ιδρύθηκε η Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία Ελλάδος με αυτόν το σκοπό. Τη μελέτη, δηλαδή, του ελληνικού πολιτισμού (έθιμα, παραδόσεις κ.λπ.). Η Εταιρεία τον επόμενο χρόνο εξέδωσε και σχετικό Δελτίο με την ίδια επωνυμία. Αργότερα όμως, όταν επικράτησε ο όρος «λαογραφία», τα ενδιαφέροντα της Εταιρείας περιορίστηκαν περισσότερο στην ιστορία. Από τα πράγματα φαίνεται ότι η διαμάχη έχει παλιά ιστορία και συνεχίζεται.
5. Σ' αυτό το σημείο θα ήθελα να επισημάνω ότι ο τίτλος *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας* του βιβλίου της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος ήταν μάλλον ατυχής. Ο ορθός θα ήταν «Η Ιστορία της Ελληνικής Λαογραφίας» ή «Η θεωρία για την Ελληνική Λαογραφία».
6. Π.χ., υπάρχει ο κίνδυνος ταύτισής της με την αγροτική κοινωνιολογία, ενώ φαίνεται να θέτει σε εντελώς δεύτερη μοίρα τον πολιτισμό, τονίζοντας περισσότερο το «κοινωνικό». Άλλωστε όλη η θεωρία γι' αυτά τα θέματα είναι ανθρωπολογική, όπως δείχνει στην πράξη η χρήση της βιβλιογραφίας στα δημοσιεύματα των νεωτερικών λαογράφων.
7. Παρά κάποιες αντίθετες απόψεις, θεωρώ ότι ο όρος «εθνολογία της Ελλάδας» θα μπορούσε να λύσει το πρόβλημα. Με δεδομένες όμως τις αντιρρήσεις των πιο συντηρητικών λαογράφων καθώς και τη δισημία που ανέφερα, ο όρος «ανθρωπολογική λαογραφία» θα μπορούσε να χρησιμοποιείται εναλλακτικά για όσους επιθυμούν να κρατήσουν τον ιστορικό όρο. Άλλωστε έχουμε το προηγούμενο της λεγόμενης «ανθρωπολογικής αρχαιολογίας» (βλ. Αλεξάκης 2001, όπου και η σχετική βιβλιογραφία).
8. Επισημαίνω ότι και η θέση της Hastrup πάνω στο θέμα της γλώσσας δεν είναι ορθή. Υποστηρίζει ότι δεν είναι απαραίτητο να γνωρίζει ένας ξένος ανθρωπολόγος την τοπική γλώσσα άριστα. Η συζήτηση αυτή, η οποία συνεχίζεται, είχε ξεκινήσει ήδη από τις αρχές του αιώνα με τη γνωστή διαμάχη πάνω στο θέμα μεταξύ της Mead και του Lowie. Αυτό δεν σημαίνει ότι εννοώ: «αφήστε μας να μελετήσουμε τους εαυτούς μας», όπως έχει υποστηριχθεί από ορισμένους γηγενείς ή ακριβέστερα «θαγαγεμιστές» επιστήμονες (βλ. Owusu 1978).

9. Ο Kuper (1998: 316) και η Hastrup (1998: 343) στηριζόμενοι σε δημοσίευμα της Δήμητρας Γκέφου-Μαδιανού (1993: 162, 172, υποσ. 7) ουσιαστικά παρυσώθηκαν σ' αυτή την άποψη. Βεβαίως υπάρχουν κάποιες κριτικές από τους ντόπιους επιστήμονες, αλλά περιορίζονται σε συγκεκριμένα σημεία της έρευνάς τους, κάτι που είναι απόλυτα θεμιτό. Άλλωστε η μέχρι σήμερα εμπειρία έχει δείξει ότι και ξένοι ανθρωπολόγοι μπορούν να σχηματίσουν από την έρευνά τους διαφορετική εικόνα ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Αναφέρω πρόχειρα τις περιπτώσεις Redfield-Lewis και Mead-Freeman. Από ορισμένους μάλιστα ειδικούς έγινε προσπάθεια να εξηγηθεί το φαινόμενο αυτό. Δεν αληθεύει ακόμα ότι οι ξένοι ανθρωπολόγοι έχουν αποκλειστεί από τις σχετικές ελληνικές επιστημονικές εταιρείες. Τα συγκεκριμένα σωματεία σύμφωνα με τη νομοθεσία είναι συσσωματώσεις Ελλήνων πολιτών. Παρ' όλα αυτά και στις δυο εταιρείες (Εθνολογίας και Κοινωνικών Ανθρωπολόγων) το άρθρο 4 στο καταστατικό της πρώτης και το άρθρο 5 της δεύτερης προβλέπουν και την εγγραφή, είτε ως τακτικά και ενεργά μέλη είτε ως αντεπιστέλλοντα, ξένων ανθρωπολόγων και εθνολόγων που έχουν εργαστεί στην Ελλάδα. Και βεβαίως αυτό έχει συμβεί.
10. Ο Agar θεωρεί ότι το πολιτισμικό σοκ δεν παρατηρείται μόνο στις περιπτώσεις εισόδου του μελετητή σε τελείως διαφορετική κοινωνία, αλλά ακόμα και σε όλες τις περιπτώσεις που κάθε φορά διαβαίνει ο ανθρωπολόγος τα σύνορα (boundaries), για να κάνει την έρευνά του στο γειτονικό αγροτικό ή αστικό χώρο (ό.π., πβ. και Nader 1999: 301-302).
11. Και βέβαια δεν με βρίσκει σύμφωνο η άποψη του Jackson (1987: 8) ότι ανθρωπολογία είναι η «λαογραφία (folklore) του εξωτικού». Θεωρώ ότι η ανθρωπολογία είναι κάτι πολύ περισσότερο (βλ. Αλεξάκης 1993, όπου και η σχετική βιβλιογραφία).
12. Πρέπει να αναφέρω σχετικά ότι πίστευα πως η λαογραφική αποστολή θα ήταν ένα από ταξίδι, όχι μια «φυγή προς έναν άλλο, διαφορετικό κόσμο», και ότι θα είχα αρκετό χρόνο να διαβάσω. Γι' αυτό είχα πάρει μαζί μου δύο βιβλία του Castaneda, τα οποία, όπως ήταν επόμενο, έμειναν τότε αδιάβαστα, όχι λόγω έλλειψης χρόνου αλλά για λόγους ψυχολογικούς.
13. Δημοσιεύθηκαν πολλά άρθρα σε εφημερίδες και επιστημονικά περιοδικά. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικός ο τίτλος ενός τέτοιου καιρίου άρθρου σε εφημερίδα «Un par de gringos despistados» (Ένα ζευγάρι ξένων χαμένο στο δάσος) (πβ. Fischer 1999: 474, 491). Η αντίδραση αυτή μας θυμίζει εκείνη που, περίπου δέκα χρόνια πριν, αφορούσε σχετικές δημοσιεύσεις «για την κατασκευή / επινόηση της κουλτούρας των Μαορί» (βλ. Hannson 1989, 1991).

14. Ως «πολιτισμική λογική» ορίζεται η γενεσιουργός αρχή που εκφράζεται μέσω γνωστικών σχημάτων, τα οποία προωθούν τη διυποκειμενική συνέχεια και καθορίζονται από κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές απρόβλεπτες καταστάσεις. Αλλαγή και συνέχεια είναι αναπόσπαστα στοιχεία της έννοιας της «πολιτισμικής λογικής» και αμοιβαία συστατικά της βιωμένης εμπειρίας (Fischer 1999: 473, πβ. και Handler-Linnekin 1984).
15. Θα έλεγα ότι, όπως πολύ σωστά έχει επισημανθεί, πρόκειται για μια παλαιότερη διαμάχη μεταξύ ανθρωπολόγων, που εντάσσεται μέσα στις διαφορετικές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις δομισμού-δομολειτουργισμού και σε συνάρτηση με το ερώτημα αν αλλάζουν οι δομές (μακρά διάρκεια) ή μόνο η κοινωνική οργάνωση. Αν είναι έτσι τότε φαίνεται ότι το ζήτημα ξεκινάει από τις διαφορετικές αντιλήψεις περί κοινωνίας και πολιτισμού των δύο σχολών: Γαλλικής-Αγγλοσαξονικής. Π.χ. ο Sahlins (1999) επισημαίνει ότι από άποψη διαδικασίας η παλαιότερη έρευνα γνωρίζει πολύ καλά γιατί πρόκειται και αναφέρει τον Malinowski που κάνει λόγο για μυθολογικούς καταστατικούς χάρτες (mythological charters). Συνάγεται λοιπόν ότι τώρα ο τρόπος παρουσίασης και προσέγγισης του θέματος είναι μάλλον προβληματικός και ατυχής, όπως και ο όρος, και γι' αυτό δημιουργήθηκε η αντίδραση.
16. Πράγματι οι πολιτικές προεκτάσεις της επιστημονικής προσέγγισης της κουλτούρας ενός λαού φαίνονται πολύ καθαρά στη χρήση της από τους «ιθαγενείς» (πβ. τα λεγόμενα «αναβιωτικά» και απελευθερωτικά κινήματα κ.λπ.). Το ενδιαφέρον είναι ότι ενώ οι περισσότεροι ξένοι ανθρωπολόγοι ως προοδευτικοί διανοούμενοι υποστηρίζουν αυτά τα κινήματα, εντούτοις ως προς το θέμα της κουλτούρας των «ιθαγενών» και τη χρήσης της με αυτόν τον τρόπο είναι συχνά κονστρουκτιβιστές (Jackson 1989, Fischer 1999).
17. Η ακραία αυτή τοποθέτηση των Ελλήνων ανθρωπολόγων, τη στιγμή που σήμερα υπάρχει έντονη κριτική και αμφισβήτηση διεθνώς αυτής της θεωρίας, μπορεί να εξηγηθεί και από τον επαρχιωτισμό της ελληνικής επιστήμης, όπου τα ξένα επιστημονικά ρεύματα φθάνουν πολύ αργά στη χώρα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- M. H. Agar, *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, Second Edition, Academic Press, Νέα Υόρκη 1996.
 Ε. Π. Αλεξάκης, «Κοινωνική Ανθρωπολογία και Ελληνική Λαογραφία. Ένα θε-

- ωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα», *Πρακτικά Συνεδρίου «Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα»*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών (12-13 Ιαν. 1989), Αθήνα 1993.
- , «Ανθρωπολογική έρευνα και θεωρία στην Ελλάδα. Η περίπτωση τριών επιστημονικών περιοδικών», *Εισήγηση στην Επιστημονική Συνάντηση «Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα»*, Αθήνα, 7-8 Δεκ. 2001 (υπό δημοσίευση).
- E. P. Alexakis, «From Folklore and Ethnography to Ethnology. A Difficult Path in Balkan Countries»: *Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, 23, 2001, σ. 5-9.
- N. Barley, *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*, Penguin Travel Library, Λονδίνο 1986.
- R. Breton, *Les ethnies, Que Sais-je?* Presses Universitaires de France, Παρίσι 1981.
- W. Brückner, «Histoire de la Volkskunde. Tentative d' une approche à l' usage des Français», συλλογικό, επιμ. Isac Chiva - Utz Jeggle (βλ. παρακάτω), 1987, σ. 223-247.
- F. Braudel, «Μελέτες για την Ιστορία», *Μνήμων*, 1986.
- I. Chiva και U. Jeggle, *Ethnologies en miroir*, Éditions de la Maison des sciences de l' homme, Παρίσι 1987.
- J. Cuisenier, «Construire son objet: l' ethnologie française et son domaine», *Ethnologie française*, 1/1, 1971, σ. 7-10.
- Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκου», *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, συλλογικό, επιμ. Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σ. 363-435.
- Dimitra Gefou-Madianou, «Mirroring Ourselves Through Western Texts: The Limits of the Indigenous Anthropology», στο *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Cofrontations of Western and Indigenous Views*, επιμ. Henk Driessen, 1993, σ. 160-181.
- Tamara Dragadze, «Fieldwork at Home. The USSR», *Anthropology at Home*, συλλογικό, επιμ. A. Jackson, 1987, σ. 154-163.
- Henk Driessen (επιμ.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Cofrontations of Western and Indigenous Views*, Verlag Breitenback Publishers, Σαρμπρούκεν 1993.
- E. F. Fischer, «Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism», *Current Anthropology*, 40/4, 1999, σ. 473-499.
- D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth*, Penguin, 1984.

- Chris Hahn, «The Politics of Anthropology in Socialist Eastern Europe», *Anthropology at Home*, ό.π., σ. 139-153.
- E. T. Hall, *La dimension cachée*, Editions du Seuil, Παρίσι 1971.
- R. Handler - J. Linnekin, «Tradition, Genuine or Spurious», *Journal of American Folklore*, 97, 1984, σ. 273-290.
- A. Hannson, «The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic», *American Anthropologist*, 91, 1989, σ. 890-902.
- , «Reply to Langdon, Levine and Linnekin», *American Anthropologist*, 93, 1991, σ. 449-450.
- Kirsten Hastrup, «Ιθαγενής ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους», *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, συλλογικό, επιμ. Δημήτρα Γκέφου-Μαδιανού, 1998, σ. 337-364.
- M. Herzfeld, «Η επιστημολογία της πολιτισμικής οικειότητας και η περίπτωση της ελληνικής Λαογραφίας», *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο εις μνήμην της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, συλλογικό, επιμ. Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 19-30.
- E. Hobsbawm - T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1984.
- T. Hofer, «Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages. Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines», *Current Anthropology*, 9, 1968, σ. 311-315.
- D. Hymes (επιμ.), *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1999.
- D. Hymes, «The Uses of Anthropology: Cultural, Political, Personal», *Reinventing Anthropology*, συλλογικό, επιμ. D. Hymes, 1999, σ. 3-79.
- A. Jackson (επιμ.), *Anthropology at Home*, ASA Monographs 25, Tavistock Publications, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1987.
- A. Jackson, «Reflections on Ethnography at Home and the ASA», *Anthropology at Home*, ό.π., σ. 1-15.
- J. Jackson, «Is there a way to talk about making culture, without making enemies?», *Dialectical Anthropology*, 14, 1989, σ. 127-143.
- A. Kuper, «Ιθαγενής εθνογραφία, πολιτική ευπρέπεια και το σχέδιο μιας κοσμοπολιτικής ανθρωπολογίας», *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία...*, ό.π., σ. 297-336.
- Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Παρίσι 1958.
- Jocelyn Linnekin, «Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity», *American Anthropologist*, 93, 1991, σ. 446-449.

- C. Löfgren, «Nationalization of Culture», *Ethnologia Europaea*, 19, 1989, σ. 5-24.
- Άννα Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, β' έκδοση, Καστανιώτης, Αθήνα 2001.
- J. Maquet, «Objectivity in Anthropology», *Current Anthropology*, 5, 1964, σ. 47-55.
- M. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και χορός», *Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού «Η διαχρονική εξέλιξη του παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα»* (Σέρρες 15-17 Οκτ. 1999), Σέρρες 1999, σ. 11-19.
- Laura Nader, «Up the Anthropologist- Perspectives Gained from Studying Up», *Reinventing Anthropology*, συλλογικό, επιμ. D. Hymes, 1999, σ. 284-311.
- K. Narrayan, «How Native is a "Native Anthropologist"», *American Anthropologist*, 95/3, 1993, σ. 671-686.
- D. Nash, «The ethnologist as stranger: an essay in the sociology of knowledge», *Southwestern Journal of Anthropology*, 19/1, 1963, σ. 149-166.
- Zierney Emico Ohnuki, «Native Anthropologist», *American Ethnologist*, 11/3, 1984, σ. 585-586.
- M. Owusu, «Ethnography of Africa: The Usefulness of the Usless», *American Anthropologist*, 80, 1978, σ. 310-334.
- W. M. Reddy, «Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions», *Current Anthropology*, 38, 1997, σ. 327-351.
- Βασιλική Ρόκου, *Η παραδοσιακή κοινωνία στο χρόνο της Μεγάλης Διάρκειας, Θεωρία Λαογραφίας*, Ιωάννινα 1996.
- M. Sahlins, «Two or three things that I know about culture», *Journal of Royal Anthropological Institute (Man)*, 8/3, 1999, σ. 399-421.
- M. Segalen and Fr. Zonabend, «Social Anthropology and the Ethnology of France», *Anthropology at Home*, ό.π., σ. 109-119.
- Marilyn Strathern, «The limits of auto-anthropology», *Anthropology at Home*, ό.π., σ. 16-37.
- R. Wagner, *The Invention of Culture*, Revised and Expanded Edition, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1981.
- W. S. Willis, «Skeletons in the Anthropological Closet», *Reinventing Anthropology*, ό.π., σ. 121-152.