

ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ

επιμέλεια

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΚΑΙ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ

Σύγχρονες τάσεις

ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ

ΑΘΗΝΑ 1998

ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΜΟΣ, ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ
ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΟΙΚΟΙ:
ΔΙΔΗΜΜΑΤΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ

ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ

Το κείμενο αυτό συζητά μερικά καιρία ζητήματα που ανακύπτουν κατά τη δεκαετία του 1990, περίοδο κατά την οποία το ρεύμα της «ανθρωπολογίας οίκου» έχει ήδη διανύσει μια πορεία τριάντα χρόνων. Μια πορεία που καθιέρωσε την «ανθρωπολογία οίκου» ως μία από τις πιθανές εθνογραφικές προσεγγίσεις – παρά την κριτική που δέχθηκε τα πρώτα χρόνια της ανάδυσής της – και που σχετίζεται, αφενός, με τις ανατροπές, αναθεωρήσεις και αναζητήσεις του ευρύτερου ανθρωπολογικού κλάδου και, αφετέρου, με την καθιέρωση της πολυφωνικής τάσης μέσα στην ανθρωπολογία.

Με τον όρο «ανθρωπολογία οίκου»¹ εννοώ τη μελέτη

1. Θεωρώ εδώ απαραίτητο να διευκρινίσω ότι, παρά τον όγκο των ανθρωπολογικών κειμένων που έχουν δημοσιευθεί και ασχολούνται με το ζήτημα της «ανθρωπολογίας οίκου» από τη δεκαετία του 1960, κυρίως όμως από τη δεκαετία του 1980 και μετά, τα κριτήρια με τα οποία ορίζεται αυτή η συγκεκριμένη ανθρωπολογική τάση δεν είναι ακόμα σαφή. Η ποικιλία των όρων που έχει χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει το ρεύμα αυτό της ανθρωπολογίας περιπλέκει μάλλον παρά ξεκαθαρίζει την κατάσταση (πρβλ. Messerschmidt 1981a: 13). Οι συχνότερα χρησιμοποιούμενοι όροι που αναφέρονται στην ιδιότητα του ανθρωπολόγου είναι: native (ιθαγε-

του οικείου «πολιτισμού» του ανθρωπολόγου, τη μελέτη δηλαδή κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό στο οποίο ζει και εργάζεται ο εθνογράφος (όπως, για παράδειγμα, εθνοτικές ομάδες, εθνικά κράτη ή γεωγραφικές περιοχές).

νής), indigenous (γηγενής/εντόπιος), insider (ο μνημένος, ο γνώστης, ο ανθρωπολόγος που προσεγγίζει μια κοινωνία «από τα μέσα», σε αντιπαράθεση με τον outsider, που προσεγγίζει μια κοινωνία «από τα έξω»), marginal native (περιθωριακά ιθαγενής), partial insider (μερικώς «μέσα»), ή halfie (βλ. τη σχετική υποσημείωση). Οι όροι αυτοί παραπέμπουν σε αντίστοιχους όρους που αφορούν την ανθρωπολογική προσέγγιση/προσεγγίσεις: «ιθαγενής ανθρωπολογία», «ανθρωπολογία οίκου», «εντόπια ανθρωπολογία», η μελέτη μιας κοινωνίας «από τα μέσα» ή «από τα έξω», «από τα κάτω» ή «από τα πάνω». Οι όροι αυτοί, που συχνά χρησιμοποιούνται από πολλούς ερευνητές εναλλακτικά και χωρίς διευκρίνιση, αντανακλούν σημαντικές διαφορές που, όταν ιδωθούν ιστορικά, παραπέμπουν σε διαφορετικές κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες. Η έννοια native (ιθαγενής), για παράδειγμα, όπως οριζόταν και χρησιμοποιούνταν το 19ο αιώνα (βλ. Asad 1973), δεν αφήνει περιθώρια για τη συνύπαρξή της με αυτήν του ανθρωπολόγου. Δεν μπορεί, δηλαδή, αφού έχει γίνει κάποιος ανθρωπολόγος, να παραμένει και «ιθαγενής» με την παραπάνω έννοια του όρου. Σήμερα, όμως, οι συνθήκες έχουν αλλάξει και μπορεί κανείς να ανήκει (να έχει γεννηθεί, να ζει και κυρίως να ταυτίζεται ο ίδιος με την κοινωνία αυτή) σε πολιτισμούς που θεωρούνταν προγενέστερα «πρωτόγονοι», ή αποτελούσαν τις περιοχές όπου διεξάγονταν οι επιτόπιες εθνογραφικές έρευνες, στη συνέχεια να γίνει ανθρωπολόγος και να εργάζεται ως ανθρωπολόγος στις περιοχές αυτές. Ωστόσο, η εικόνα, όπως διαμορφώνεται σήμερα, εμφανίζει μια ποικιλομορφία και πολυπλοκότητα, που παραπέμπει σε διαφορετικές πολιτικές διαστάσεις του φαινομένου. Ο όρος «εντόπιος/γηγενής ανθρωπολόγος», για παράδειγμα, θα πρέπει να προσεγγιστεί με ιδιαίτερη προσοχή. Η παρούσα εργασία δεν φιλοδοξεί να εξαντλήσει τη συζήτηση πάνω στους όρους αυτούς, ούτε να αναλύσει το θέμα διεξοδικά, γιατί αυτό θα απαιτούσε τη συγγραφή μιας άλλης εργασίας.

Ιδωμένοι στην ιστορική του διάσταση ο όρος αυτός παραπέμπει στο ρεύμα της ανθρωπολογίας προς τη μελέτη των σύγχρονων, σύνθετων, δυτικών κοινωνιών, που δεν συμπεριλαμβάνονταν στο γεωγραφικό ορίζοντα της λεγόμενης κλασικής ανθρωπολογίας. Το ζήτημα ασφαλώς είναι περισσότερο σύνθετο, καθώς το ρεύμα αυτό έχει εξαπλωθεί και σε μη δυτικές κοινωνίες. Έτσι, ο όρος «ανθρωπολογία οίκοι» δεν αναφέρεται σε μια μονοσήμαντη σχέση ανθρωπολόγου και «οίκου», και λαμβάνει υπόψη τη ρευστότητα των εννοιών «οίκος» και «εντόπιος/γηγενής ανθρωπολόγος».² Θα πρέπει, επομένως, να διακρίνουμε μεταξύ της ανθρωπολογίας που «επιστρέφει» στον τόπο παραγωγής της ανθρωπολογικής θεωρίας (δυτικές – «ηγεμονικές» για τον κλάδο – κοινωνίες) και της ανθρωπολογίας που «επιστρέφει» στον τόπο παραγωγής της εθνογραφίας (εξω-δυτικές κοινωνίες), με ενδιάμεσο σταθμό την ανθρωπολογία που «επιστρέφει/εισάγεται» σε «περιφέρειες» των δυτικών κέντρων (όπως, για παράδειγμα, η Μεσόγειος, τα Βαλκάνια ή η Ελλάδα)³. Καθεμία από τις παραπάνω «επιστροφές» θέτει και διαφορετικά επιμέρους ζητήματα, τα οποία πρέπει να προσδιοριστούν και να μελετηθούν διεξοδικά και μεμονωμένα, ώστε να μπορούμε να ομιλούμε για «ανθρωπολογία οίκοι» γενικά. Η παρούσα εργασία αντλεί τον προβληματισμό της από την τελευταία κατηγορία «επιστροφής» και, επομένως, φέρει όλους τους περιορισμούς της μερικότητάς της.

Ως προσέγγιση η «ανθρωπολογία οίκοι» αναδεικνύει

2. Πρβλ. Ryang 1997: 41.

3. Βλ. Gefou-Madianou 1993 και Γκέφου-Μαδιανού 1993α.

ανάγλυφα και συμπυκνώνει ορισμένα σημαντικά θεωρητικά, μεθοδολογικά και επιστημολογικά ζητήματα, που δεν είναι αποκλειστικά δικά της, αλλά αποτελούν απόρροια των ευρύτερων αναζητήσεων της ανθρωπολογίας, κυρίως μετά την κριτική που δέχθηκε η ίδια στη δεκαετία του 1980.

Το πρώτο είναι το ζήτημα της ετερότητας, το οποίο τίθεται εδώ ως πρωταρχικό ερώτημα. Τίθεται, εντέλει, ζήτημα ετερότητας και, αν ναι, με ποιους όρους; Η έλλειψη απόστασης, δηλαδή, σε όλες της τις εκφάνσεις, που παρατηρείται στην «ανθρωπολογία οίκοι» – γεωγραφική, πολιτισμική, συναισθηματική – προσδίδει άλλες διαστάσεις στις έννοιες «εαυτός», «άλλος», «εντόπιος», γιατί ο εαυτός όντας και «εντόπιος» διεισδύει και αποτελεί μέρος του «άλλου» και τανάπαλιν. Επίσης, όταν ο ανθρωπολόγος εκπροσωπεί τον «άλλο», μιλάει ή γράφει δηλαδή γι' αυτόν, εκπροσωπεί ως ένα βαθμό και τον ίδιο τον εαυτό του. Τι συμβαίνει, όμως, όταν ο «άλλος» εμφανίζεται πολλαπλός, αντιθετικός και συγκρουσιακός – θέμα που έχει ήδη τεθεί στην ανθρωπολογία – δηλαδή ως πολλοί και διαφορετικοί «άλλοι»; Τότε και ο εαυτός μετασχηματίζεται σε πολυδιάστατο και πολλαπλό «ε-αυτό».

Αυτό μας οδηγεί στο δεύτερο ζήτημα, του αναστοχασμού, που στην περίπτωση της «ανθρωπολογίας οίκοι» εμφανίζεται με ιδιαίτερη ένταση. Πρόκειται για έναν, επίσης, πολλαπλό αναστοχασμό, έναν αναστοχασμό που, λόγω εγγύτητας μεταξύ ερευνητή και πληροφορητών, παρπέμπει σε ποικίλα και διαφορετικά μεταξύ τους επίπεδα αλληλόδρασης, τα οποία προσδίδουν μια ιδιαίτερη διάσταση στις σχέσεις μεταξύ ερευνητή και πληροφορητών. Ο αναστοχασμός έτσι καθίσταται εγγενές στοιχείο

της «ανθρωπολογίας οίκοι», χωρίς το οποίο η προσέγγιση αυτή χάνει το νόημά της.

Το τρίτο ζήτημα είναι αυτό της παρατήρησης από μια συγκεκριμένη θέση. Τα ποικίλα επίπεδα αμφίδρομων σχέσεων ανάμεσα στον εθνογράφο και τους πληροφορητές του, που αποτελούν και οι δύο μέρος ενός ευρύτερου κοινωνικο-πολιτισμικού συστήματος, καθιστούν αναγκαία την αναστοχαστική θέαση από μέρους του εθνογράφου, οδηγώντας τον στην επίγνωση ότι πρόκειται εντέλει για θέαση από μία συγκεκριμένη θέση.

Τα παραπάνω ζητήματα συνδέονται άμεσα με ερωτήματα που προέκυψαν από πρόσφατη, προσωπική, «επιτόπια εθνογραφική έρευνα οίκοι». Ένα συγκεκριμένο συμβάν, μάλιστα, υπήρξε η αφορμή για τον προβληματισμό που αναπτύσσεται στο κείμενο αυτό:

Πριν από μερικά χρόνια, με κάλεσαν να συμμετάσχω στην τοπική επιστημονική συνάντηση της περιοχής όπου διεξάγω επιτόπια έρευνα τα τελευταία χρόνια, για να μιλήσω σχετικά με τον «πολιτισμό του κρασιού». Παρά τους ενδοιασμούς μου λόγω του τοπικιστικού χαρακτήρα των συναντήσεων αυτών, δέχθηκα τελικά να συμμετάσχω, καθώς η Οργανωτική Επιτροπή και ο Δήμαρχος μου έδωσαν να καταλάβω ότι η άρνησή μου θα ισοδυναμούσε με προσβολή. Ταυτόχρονα, θεωρώντας ότι συμμετέχω σε μια συλλογική εκδήλωση της τοπικής κοινότητας, ήθελα με τον τρόπο αυτό να ευχαριστήσω τους κατοίκους της περιοχής γενικά και τους πληροφορητές μου ειδικότερα, δεδομένου ότι ως τότε είχα αρνηθεί να συμμετάσχω σε ανάλογες εκδηλώσεις.

Την ημέρα της ανακοίνωσής μου, μπροστά σε ένα ακροατήριο γνώριμο και ανάμικτο – κάτοικοι της περιοχής,

πολιτικοί, συνάδελφοι και φοιτητές μου – αισθανόμουν μεγάλη αμηχανία: ήταν η πρώτη φορά που θα ανακοίνωνα μέρος της δουλειάς μου στην ίδια την κοινότητα, που ήταν αναστατωμένη τους τελευταίους μήνες. Η απόφαση της Κυβέρνησης να κατασκευάσει σύγχρονο μεγάλο αεροδρόμιο στην περιοχή είχε προκαλέσει οξύτατες συζητήσεις και αντιπαραθέσεις στους κόλπους της κοινότητας, οι οποίες σχετίζονταν με το μέλλον του «πολιτισμού του κρασιού». Η αμηχανία μου, ωστόσο, οφειλόταν και σε περισσότερο προσωπικούς λόγους. Είχα συνηθίσει να υποβάλω εγώ η ίδια ερωτήσεις στους πληροφορητές μου και να παίρνω απαντήσεις. Τώρα όμως ένιωθα ότι οι όροι είχαν αντιστραφεί. Οι πληροφορητές μου, ξαφνικά, είχαν μετατραπεί σε ακροατήριο και σε κριτές μου.

Οι ανησυχίες μου αυτές επιβεβαιώθηκαν στη συνέχεια, όταν η ανακοίνωσή μου δέχθηκε έντονη κριτική από την κυρία Πέππα, μέλος της Οργανωτικής Επιτροπής, με κατγωγή από την κοινότητα αλλά και μόνιμο κάτοικο της Αθήνας εδώ και πολλά χρόνια. Θα μπορούσα να συνοψίσω τη διαφωνία μας σε δύο απόψεις, τις οποίες είχα υποστηρίξει και εκείνη αμφισβήτησε: ότι ο «πολιτισμός του κρασιού» ήταν το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της κοινότητας και ότι η αμπελοκαλλιέργεια αποτελούσε την κύρια απασχόληση και πηγή εισοδήματος των κατοίκων της περιοχής.

Η συζήτηση που ακολούθησε είχε πολύ ενδιαφέρον, γιατί υπήρξαν αντιδράσεις στην κριτική της κυρίας Πέππα από άλλους ντόπιους, οι οποίοι συνδέονταν με το ζήτημα της κατασκευής του αεροδρομίου και των επιπτώσεων που θα επέφερε στις χρήσεις της γης. Στο ακροατήριο διαμορφώθηκαν πολλές και διαφορετικές απόψεις, από τις οποίες άλλες υποστήριζαν ανεπιφύλακτα τη διατήρηση της αμπελοκαλλιέργειας, άλλες εξέφραζαν έναν άκρατο

εκσυγχρονισμό μέσω της αλλαγής των χρήσεων της γης, και άλλες πρότειναν μια ενδιάμεση λύση που θα επέτρεπε το συγκερασμό και των δύο παραπάνω απόψεων. Οι απόψεις αυτές εκπροσωπούσαν αντίστοιχα τους οινοπαραγωγούς (τόσο τους συστηματικούς καλλιεργητές και εύπορους γαιοκτήμονες, όσο και τους «παραδοσιακούς» και με χαμηλότερο εισόδημα παραγωγούς κρασιού), την τοπική ελίτ (μορφωμένους που ζούσαν μέσα και έξω από την κοινότητα) και τους πολιτικούς (εκπροσώπους της τοπικής αυτοδιοίκησης και κυβερνητικά στελέχη), καθώς και άλλες περισσότερο ρευστές ομαδώσεις στην κοινότητα.

Το παραπάνω περιστατικό αναδεικνύει ορισμένα διλήμματα της «ανθρωπολογίας οίκοι» που σχετίζονται άμεσα με τα μεθοδολογικά ζητήματα που τέθηκαν στην αρχή του κειμένου αυτού. Δημιουργεί δε ερωτήματα που, στα πλαίσια μιας «ανθρωπολογίας οίκοι», αφορούν τόσο τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας όσο και την άσκηση της ανθρωπολογίας ως επιστήμης.

Τι συμβαίνει όταν τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο ανθρωπολόγος τον ταυτίζουν με μια ορισμένη ομάδα του πληθυσμού της κοινότητας που μελετά και τον φέρνουν σε αντιπαράθεση με ορισμένη άλλη; Τι συμβαίνει όταν κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας ο ανθρωπολόγος βρίσκεται εν τω μέσω της δίνης λήψης σημαντικών αποφάσεων για την τοπική ή και την ευρύτερη κοινωνία; Μπορεί να αποφύγει την ταύτιση με κάποια από τις απόψεις που εκφράζονται και ποιες μπορεί να είναι οι συνέπειες της δημοσιοποίησης των συμπερασμάτων του; Πώς διαχειρίζεται την πιθανή αντίδραση εντόπιων ομάδων (τοπικών ή ευρύτερων) στα συμπεράσματά του; Για ποιους τελικά γράφει; Πώς διεξάγεται, επομένως, η «ανθρωπο-

λογία οίκοι» και ποια πολιτικά και ηθικά⁴ ζητήματα συνδέονται με την προσέγγιση αυτή; Υπάρχουν, άραγε, διαφορετικές «ηθικές» για να προσεγγίσουμε και να μελετήσουμε μια κοινότητα «από τα κάτω» ή «από τα πάνω», όπως διαπίστωνε η Laura Nader; [(1969) 1974: 304]⁵

Πριν όμως επιχειρήσουμε μια απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα, ας δούμε πώς εξελίσσεται σήμερα η στροφή αυτή της ανθρωπολογίας στον πολιτισμικά οικείο χώρο του εθνογράφου.

«Εμείς», οι «άλλοι» και οι «εντόπιοι»: το ζήτημα της ετερότητας

Η ανθρωπολογία είχε ταυτιστεί για μεγάλο χρονικό διάστημα – και συνεχίζει να ταυτίζεται από πολλούς μέ-

4. Ο όρος «ηθικά» δεν χρησιμοποιείται στο παρόν κείμενο με το αφηρημένο φιλοσοφικό νόημα ή με μια δεοντολογική έννοια, αλλά έχει να κάνει με μια εμπράγματη λογική, μια «πρακτική λογική» κατά τον Pierre Bourdieu, που είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τα πράγματα, τις καταστάσεις και τις λύσεις που δίνει η κοινότητα σ' αυτές [(1987) 1990: 65-66].

5. Η Laura Nader, στο κείμενό της "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up", το οποίο περιλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο *Reinventing Anthropology* του Dell Hymes, εισάγει από πολύ νωρίς και ορίζει τους όρους «studying up» και «studying down», και συζητάει διεξοδικά τα προτερήματα της «από τα κάτω» προσέγγισης της οικείας κοινωνίας του ανθρωπολόγου [(1969) 1974: 284, 305-308]. Ομοίως, ο William Willis, στον ίδιο συλλογικό τόμο με τη L. Nader, θέτει για πρώτη φορά ρητά ορισμένα ζητήματα των χρήσεων της «ανθρωπολογίας οίκοι» (the uses of anthropology at home), αντιπαραθέτοντάς τις με αυτές μιας «εξωτερικής» ανθρωπολογίας» [(1969) 1974: 131-134].

χρι σήμερα – με τη μελέτη «άλλων» πολιτισμών. Το γεγονός ότι η ανθρωπολογία συγκροτήθηκε ως επιστήμη με βάση το παράδειγμα της διάκρισης ανάμεσα στον «εαυτό» και τον «άλλο», δηλαδή μέσα από τη μελέτη του μη δυτικού «άλλου» από το δυτικό «εαυτό», για να χρησιμοποιήσω μια προσφιλή έκφραση του Eric Wolf (1982), συνηγορεί υπέρ της ταύτισης αυτής. Ο «άλλος» αναζητείτο «έξω» και μακριά από τον «εαυτό», ωσάν η ετερότητα να επιτυγχανόταν σε συνάρτηση με την απόσταση. Άλλωστε, παρά τις προσπάθειες που έχουν γίνει τις τελευταίες δεκαετίες να παρουσιασθεί και η φωνή του «άλλου» μέσα από τη σύγχρονη εθνογραφία, η ανθρωπολογία παραμένει εν πολλοίς πιστή σ' αυτό το μοντέλο. Ισχύει ασφαλώς αυτό που έχει υποστηριχθεί εδώ και πολλά χρόνια από τον Edward Said [(1978) 1987], ότι η Δύση έχει καθορίσει, με τους δικούς της όρους και μόνο, τις σχέσεις της με το μη δυτικό κόσμο και αυτό δεν μπορεί εύκολα να αλλάξει. Ακόμα και αυτοί οι σύγχρονοι δυτικοί ανθρωπολόγοι που έχουν κάνει επιτόπια έρευνα «οίκοι», όπως η Margaret Mead και ο Edmund Leach, ή και νεότεροι ανθρωπολόγοι, όπως ο Michael Agar, η Marilyn Strathern, η Sherry Ortner και η Judith Okely, για να αναφερθώ μόνο σε μερικά παραδείγματα, είχαν προηγουμένως μελετήσει «άλλους πολιτισμούς». Η έμφαση της ανθρωπολογίας σε «άλλους πολιτισμούς» τη διέκρινε σαφώς από την κοινωνιολογία και τις άλλες κοινωνικές επιστήμες (ιστορία, πολιτική επιστήμη, γεωγραφία) οι οποίες μελετούσαν, μέχρι πρότινος τουλάχιστον, αποκλειστικά τις δικές τους δυτικές κοινωνίες, ενώ σήμερα η κατάσταση έχει αλλάξει.

Για την ανθρωπολογία, η στροφή προς τη μελέτη του «οικείου» πολιτισμού ξεκίνησε κατά τη δεκαετία του

1960 στις Η.Π.Α., παρότι μεμονωμένα δείγματα μιας τέτοιας προσέγγισης είχαν παρατηρηθεί και παλαιότερα⁶. Τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα προέκυψαν μέσα από τη μελέτη περιθωριακών και μειονοτικών ομάδων σε αστιακές περιοχές της βόρειας Αμερικής, όπως η έρευνα του Herbert Gans σε πρόσφατους Ιταλούς μετανάστες στη Βοστώνη προερχόμενους από αγροτικές περιοχές – εξού και η ονομασία τους *Urban Villagers* (1962) – η μελέτη μιας ομάδας μαύρων ανδρών και των οικογενειών τους στην Ουάσιγκτον των Η.Π.Α. από τον Elliot Liebow (1967), καθώς και μιας «συμμορίας» νέων στη Νέα Υόρκη (Keiser 1969).⁷ Στη Μεγάλη Βρετανία, την ίδια εποχή, πραγματοποιούνται σημαντικές έρευνες από εντόπιους εθνογράφους που μελετούν αγροτικές κυρίως κοινότητες (Fran-

6. Ασφαλώς το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα μη δυτικού ανθρωπολόγου που μελέτησε τη δική του κοινωνία είναι αυτό του Jomo Kenyatta, ο οποίος κατά τη δεκαετία του 1930 μελέτησε τη φυλή από την οποία καταγόταν, τους Κικουγίου της Κένυα. Είναι γνωστό, επίσης, ότι το ζήτημα της μελέτης του οικείου πολιτισμού απασχόλησε την ανθρωπολογία από τα αρχικά στάδια διαμόρφωσης του κλάδου. Ήδη από τα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα, ο Franz Boas υποστήριζε και μάλιστα έθεσε σε εφαρμογή τη συστηματική εκπαίδευση των γηγενών Κουακιούτλ και Ινουίτ πληροφορητών του, ώστε να καταγράφουν οι ίδιοι στοιχεία του δικού τους πολιτισμού (Boas 1940, βλ. επίσης Sanjek 1990: 193, 197). Η σημασία της μελέτης «οικείων» πολιτισμών από εντόπιους ανθρωπολόγους επισημάνθηκε αργότερα και από άλλους θεωρητικούς της ανθρωπολογικής σκέψης, όπως ο Robert Redfield και ο Sol Tax (Rubinstein 1991).

7. Η μελέτη αστιακών περιοχών με ανθρωπολογική προσέγγιση δεν είναι καινούρια. Ήδη από τη δεκαετία του 1920, το ζευγάρι ανθρωπολόγων Robert Lynd και Helen Merrell Lynd είχαν διεξάγει την κλασική πλέον μελέτη *Middletown*, σε μια πόλη των κεντρο-δυτικών Η.Π.Α. [Lynd και Lynd (1929) 1956].

kenberg 1957, 1966, Arensberg 1959, Arensberg και Kimball 1968).

Η πρακτική αυτή, που εντάθηκε κατά τις επόμενες δεκαετίες τόσο σε χώρες της Δύσης όσο και σε μη δυτικές χώρες, εξαπλώθηκε ως πολιτική κυρίως στροφή της ανθρωπολογίας τις επόμενες δεκαετίες (Rosaldo 1989, Marcus και Fischer 1986). Επιδιώκοντας αρχικά να αντιδράσει στο νομιμοποιητικό ρόλο της ανθρωπολογίας στην αποικιοκρατία και στην καταπίεση «άλλων» πολιτισμών από τη Δύση, όπως υποστηριζόταν από μερικούς, καθώς και να κριτικάρει τη σαφή διάκριση μεταξύ των κατηγοριών «εαυτός» και «άλλος», με τη στροφή της αυτή η ανθρωπολογία διήνυσε μια περίοδο πλήρους ταύτισης με τους εντόπιους. Η βασική θέση που υποστηριζόταν ήταν ότι ο «εντόπιος ανθρωπολόγος» είχε προνομιακή θέση,⁸ μπορούσε, δηλαδή, και όφειλε να προσεγγίζει τα κοινωνικά φαινόμενα από διαφορετική σκοπιά από αυτή των μη εντόπιων συναδέλφων του (Jones 1970: 258). Ένας μαύρος ανθρωπολόγος, για παράδειγμα, που μελετά μια κοινότητα καταπιεσμένων μαύρων στις Η.Π.Α., δεν μπορεί παρά και ο ίδιος να ταυτιστεί μαζί τους, με αποτέλεσμα η εξεύρεση κάποιας λύσης για την αντιμετώπιση της καταπίεσης να αποτελεί μέρος της εθνογραφίας του (όπ.π. 255). Με αυτό τον τρόπο η «ανθρωπολογία οίκοι» αποτελούσε έκκληση για μια «στρατευμένη» ανθρωπολογία, μια ανθρωπολογία που θα μπορούσε να ταχθεί εναντίον της οικονομικής και κοινωνικής καταπίεσης, της ανισότητας των φύλων και των ταξικών διαφορών, μια

8. Σε αυτό το είδος «ανθρωπολογίας οίκοι» ασκεί κριτική και το αμφισβητεί πλήρως ο Adam Kuper (χείμενό του στον παρόντα τόμο), αποκαλώντας το «ιθαγενιστική ανθρωπολογία».

απο-αποικιοκρατική ανθρωπολογία (Harrison 1991).

Η θέση αυτή αμφισβητήθηκε έντονα από ορισμένους ερευνητές (Narayan 1993, Hastrup 1993, 1996)⁹, σε σημείο μάλιστα που η αμφισβήτηση έφθασε στο άλλο άκρο, υποστηρίζοντας ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμία διάκριση ανάμεσα σε «εντόπιο» και σε «μη εντόπιο» ανθρωπολόγο, καθώς και ανάμεσα σε έναν «από τα έξω» ή «από τα μέσα» παρατηρητή (Narayan 1993: 671). Η αμφισβήτηση αυτή προκάλεσε διαφορετικό αντίκτυπο στους «εντόπιους» ανθρωπολόγους, ορισμένοι από τους οποίους αντέδρασαν αρνητικά (Kristmundsdóttir 1996), ενώ ορισμένοι άλλοι άρχισαν να βλέπουν τις αδυναμίες των δικών τους προγενέστερων θέσεων (Jones 1995). Ο διάλογος που αναπτύχθηκε στη συνέχεια έφερε στην επιφάνεια ένα νέο προβληματισμό σχετικά με τη στροφή αυτή της ανθρωπολογικής πρακτικής. Επιπλέον, ο αυξανόμενος αριθμός

9. Σύμφωνα με τον προβληματισμό της Kirsten Hastrup (πρβλ. κείμενό της στον παρόντα τόμο), θα πρέπει να γίνεται πλήρης διάκριση ανάμεσα στην ανθρωπολογική εμπειρία και την ανθρωπολογική γνώση. Γιατί, αν δεχθούμε ότι οι ιθαγενείς έχουν προνομιακή πρόσβαση στο δικό τους πολιτισμικό σύστημα, τότε όλη η επαγγελματική μας προσοχή πρέπει να στραφεί στην «πατρίδα». Η ίδια, όμως, ερευνήτρια θέτει το ερώτημα του πώς οριοθετείται η «πατρίδα», αφού ως ανθρωπολόγοι έχουμε πλήρη επίγνωση των κοινωνικών και πολιτισμικών διαφορών στο εσωτερικό των αποκαλούμενων εθνικών κρατών. (Για μια διεισδυτική ανάλυση του όρου «πατριώτης» και των διαφορετικών σημασιών και χρήσεων που μπορεί να έχει στον εθνικιστικό λόγο βλ. Herzfeld 1997: 43.) Ο μόνος τρόπος για να ορίσουμε αν ένας εθνογράφος δουλεύει «στην πατρίδα» φαίνεται να προκύπτει από τα γραπτά που δείχνουν αν υπάρχει πολιτισμική συνέχεια ανάμεσα στο έργο του ανθρωπολόγου και σ' εκείνο που παράγουν οι άνθρωποι της υπό μελέτη κοινωνίας μέσω των αφηγήσεων για τους εαυτούς τους. Αυτό που η Marilyn Strathern (1987: 17) ονόμασε «αυτο-ανθρωπολογία».

εθνογραφιών κυρίως από γυναίκες ανθρωπολόγους, που θεωρούν τους εαυτούς τους «μερικώς εντόπιες»/χάφισ (Abu-Lughod 1988, 1991, 1993, Narayan 1989, 1993, Ohnuki-Tierney 1984, 1984α, Kondo 1986, 1990, Lavie 1990, Kumar 1992), και η συσχέτιση της προσέγγισής τους τόσο με τη θεωρία του φεμινισμού όσο και με νέες μορφές εθνογραφικής γραφής (Abu-Lughod 1993) δίνουν στη στροφή αυτή της ανθρωπολογίας μια νέα ώθηση. Η αντιπαράθεση και ο διάλογος, επίσης, που άρχισαν να αναπτύσσονται ανάμεσα σε δυτικούς και εντόπιους ανθρωπολόγους που μελετούν την ίδια περιοχή και θέματα φέρνει στην επιφάνεια νέα εθνογραφικά στοιχεία, μέσα από τα οποία καταγράφεται, αφενός, η κριτική στο «δυτικό λόγο» από «εντόπιες» ανθρωπολογικές φωνές και, αφετέρου, η ανταπόκριση στην κριτική αυτή (Sahlins 1981, 1985, 1995, Obeyesekere 1992).

Τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται ένας ολοένα αυξανόμενος αριθμός ανθρωπολόγων οι οποίοι προέρχονται τόσο από δυτικές (όπως, για παράδειγμα, Schneider 1968, Jones 1970, Agar 1973, Nader 1974, Messerschmidt 1981, 1981α, Strathern 1981, 1992, 1992α, Jackson 1987, McDonald 1987, Okely 1987, 1996, Segalen και Zonabend 1987, Ortner 1991, Limon 1991, Loizos 1992, Pina-Cabral 1992, Gefou-Madianou 1993, Cerroni-Long 1995, Bakalaki¹⁰ 1997) όσο και από μη δυτικές (Srinivas 1966, Srinivas et al. 1979, Fahim 1982, Altorki και El-Solh 1988, για να αναφέρουμε μόνο ορισμένα παραδείγματα), οι οποίοι επιλέγουν τη δική τους κοινωνία ως τόπο διεξαγωγής της

10. Η Α. Bakalaki (1997) προσφέρει μια διεισδυτική και ευαίσθητη ανάλυση της διεξαγωγής εθνογραφίας ανάμεσα σε «εντόπιους» (natives), συναδέλφους και φοιτητές.

επιτόπιας έρευνάς τους, ή και συζητούν ζητήματα της ανθρωπολογικής αυτής τάσης προς τον «οίκο».

Η επιλογή αυτή της μελέτης του οικείου πολιτισμού υπαγορεύεται από διάφορους λόγους: (α) Για να παρυσιασθεί ένας διάλογος μεταξύ του ανθρωπολόγου και του «άλλου», σε μια προσπάθεια μείωσης της αυθεντίας του ανθρωπολόγου – και επομένως της εξουσίας του έναντι των εντοπίων – και ανάδειξης της φωνής του «άλλου» (Bernard και Salinas Pedraza 1989, Gudeman και Rivera 1990, Herzfeld 1998). (β) Μπορεί, επίσης, να υπαγορεύεται και από λόγους πολιτικής, ως αντίδραση ενάντια σε κάθε ηγεμονικό κέντρο (ή τη Δύση γενικότερα) από μέρους των «περιφερειακών» τοπικών κοινωνιών, οι οποίες θεωρούν αυτό το κέντρο ηγεμονικό, γιατί είναι αυτό που καθιέρωσε τις ίδιες ως «περιφέρειες» (Altorki και El-Solh 1988α: 2, Kapferer 1990: 298-301).¹¹ (γ) Ορισμένοι μάλιστα ανθρωπολόγοι κάνουν έκκληση για επαναπατρισμό/επιστροφή της «ανθρωπολογίας οίκοι», υποστηρίζοντας ότι οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες και τα προβλήματά τους θα πρέπει επίσης να τύχουν διεισδυτικής μελέτης – και όχι μόνο έμμεσης, όπως γινόταν μέχρι πρότινος, μέσω της σύγκρισης δηλαδή με εξωτικές κοινωνίες (Marcus και Fischer 1986: 111, 156). Οι συγγραφείς αυτοί υποστηρίζουν, επίσης, ότι τα αναλυτικά εργαλεία της κοινωνικής

11. Αυτή η αντίδραση μπορεί να οδηγήσει σε μια ακόμη μεγαλύτερη ένταση ανάμεσα στις «περιφερειακές» κοινωνίες και στο μητροπολιτικό κέντρο και, κατ' επέκταση, στους ανθρωπολόγους που «εξειδικεύονται» στις δύο αυτές περιοχές αντίστοιχα: γι' αυτό και ο Richard Fardon υποστηρίζει ότι χρειάζεται να αναζητήσουμε στρατηγικές σύγκλισης ανάμεσα στις τοπικές και τις μητροπολιτικές εθνογραφικές παραδόσεις (1990: 28).

ανθρωπολογίας μπορούν και πρέπει να προσαρμοσθούν ανάλογα για μια τέτοια ανάλυση. Αυτή, άλλωστε, είναι και η νέα υπόσχεση της ανθρωπολογίας, να αποτελέσει «επιτακτική μορφή πολιτισμικής κριτικής» των δυτικών κοινωνιών (Marcus και Fischer 1986: 111-112). Έτσι, το κάλεσμα για επαναπατρισμό της ανθρωπολογίας σηματοδοτεί την εγκαινίαση της απο-οικειοποίησης του οικείου, καθώς και το μετασχηματισμό του συγκριτικού χαρακτήρα της σε εργαλείο άσκησης κριτικής στο οικείο.¹²

Από οποιουδήποτε λόγους και αν υπαγορεύθηκε όμως αυτή η τάση, είναι βέβαιο ότι η «ανθρωπολογία οίκοι» έχει φέρει στην επιφάνεια μια σειρά από μεθοδολογικά ζητήματα, τα οποία είχαν ήδη τεθεί στην ανθρωπολογία, αλλά η διαδικασία της ανθρωπολογικής έρευνας οίκοι φωτίζει από μια διαφορετική σκοπιά. Η L. Abu-Lughod, για παράδειγμα, μελετώντας δύο ομάδες, τους ανθρωπολόγους χάφις¹³ και τις φεμινίστριες, επισήμανε

12. Έχει, όμως, διατυπωθεί και η αντίθετη άποψη. Ο Maurice Bloch, για παράδειγμα, εκφράζει την ανησυχία του ότι το ρεύμα αυτό προς τη μελέτη των κοινωνιών της Ευρώπης και της βόρειας Αμερικής – που εξαπλώνεται γιατί θεωρείται πιο εύκολο και προσιτό – και η συνακόλουθη απομάκρυνση από τη μελέτη εξωτικών κοινωνιών, θα στερήσει την ανθρωπολογία από την τεράστια ποικιλομορφία που οι εξωτικές αυτές κοινωνίες έχουν μέχρι τώρα προσφέρει. Μια ποικιλομορφία που συχνά ξαφνιάζει τους οικονομολόγους, τους πολιτικούς επιστήμονες, τους κοινωνιολόγους, αλλά κυρίως τους πολιτικούς (1988: 19-20).

13. Ο όρος χάφις (halfies), που εισήγαγε η Kirin Narayan, υποδηλώνει άτομα με μικτή ταυτότητα που ανήκουν «κατά το ήμισυ» σε δύο πολιτισμούς. Αυτή η κατάσταση δημιουργείται είτε λόγω οικονομικής μετανάστευσης είτε εξαιτίας αποδημίας για λόγους σπουδών σε δυτικές χώρες είτε, ακόμη, και λόγω καταγωγής των γονέων (Abu-Lughod 1991, Narayan 1993).

ότι η σημασία τους συνίσταται στα ιδιαίτερα διλήμματα που οι δύο αυτές ομάδες θέτουν και τα οποία φανερώνουν στην πλήρη διάστασή του το ζήτημα να θεωρεί η ανθρωπολογία θεμελιακή τη διάκριση ανάμεσα στον «εαυτό» και τον «άλλο» (1991: 137). Η κεντρική θέση της L. Abu-Lughod είναι ότι η έννοια του πολιτισμού έπαψε πλέον να έχει το παλιό της νόημα και από παγιωμένη οντότητα έχει μετατραπεί σε μία από τις πολλές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Ο πολιτισμός, όμως, συνεχίζει να επιβάλλει διακρίσεις οι οποίες ενισχύουν τις ιεραρχικές σχέσεις ανάμεσα στον εθνογράφο και στα άτομα της κοινότητας που μελετά, γι' αυτό και η συγγραφέας καλεί τους ανθρωπολόγους να γράφουν «εναντίον του πολιτισμού» (1991: 138 και αλλού) σε μια προσπάθεια επανορισμού των κατηγοριών «εαυτός» και «άλλος», που δεν θεωρούνται πλέον δεδομένες και πάγιες.

Με την εμφάνιση του ρεύματος της «ανθρωπολογίας οίκοι», η ανάγκη επαναπροσδιορισμού αυτών των κατηγοριών («εαυτός» και «άλλος») γίνεται περισσότερο επιτακτική, αφού η γεωγραφική τουλάχιστον απόσταση μεταξύ τους μειώνεται αισθητά. Στην κλασική ανθρωπολογία το ανθρωπολογικό βλέμμα έκανε μια παλίνδρομη κίνηση: με αφετηρία τον «εαυτό» αναζητούσε τον «άλλο», για να ξαναγυρίσει πίσω στον «εαυτό». Στην «ανθρωπολογία οίκοι» ο ανθρωπολόγος καλείται να δει τον «εαυτό» ως «άλλο» και, επομένως, να επανορίσει τις δύο αυτές έννοιες.¹⁴ Πρόκειται γι' αυτό που οι G. Marcus και M.

14. Η Marilyn Strathern, συζητώντας για την αταίριαστη σχέση μεταξύ ανθρωπολογίας και φεμινισμού σ' ένα κλασικό πλέον άρθρο της, υποστηρίζει ότι οι μεν φεμινίστριες «ανακαλύπτουν» τον «εαυτό» μέσα από την αντιπαράθεσή τους με τον «άλλο» θεωρώ-

Fischer αποκάλεσαν προσπάθεια αναζήτησης της ετερότητας μέσα στο οικείο (1986: 111-136). Ένας τρόπος, δηλαδή, για να διατηρήσουν οι εντόπιοι ανθρωπολόγοι την ταυτότητά τους ως ανθρωπολόγων είναι να κάνουν την κοινότητα που μελετούν να φαίνεται ως «άλλος». Άλλωστε έχει παρατηρηθεί ότι οι εθνογράφοι που διεξάγουν ανθρωπολογική έρευνα στη Δύση επιλέγουν συνήθως ομάδες ή κοινότητες καταπιεσμένων και γενικότερα «αποκλεισμένους» πληθυσμούς (πρβλ. Ed. Liebow 1995: 29). Η επιλογή τους αυτή, η οποία πιθανόν υπαγορεύεται είτε από την ανάγκη να διακρίνουν τους εαυτούς τους από τους άλλους κοινωνικούς επιστήμονες (Agar 1980: 9-10, Abu-Lughod 1991: 137), είτε για να αποκτήσουν κάποια απόσταση από τους εντόπιους και να «ανακαλύψουν» τον «άλλο» (Gefou-Madianou 1993), φέρνει στην επιφάνεια ένα σημαντικό ζήτημα: υπονοείται εδώ ότι οι «εντόπιοι» αποτελούν μία και ενιαία και μοναδική πολιτισμική κατηγορία.

Η πρόσληψη εκ μέρους των ανθρωπολόγων του «εντόπιου» ή «ιθαγενούς»¹⁵ πληθυσμού ως μιας ομοιογενούς

ντας τον αντίπαλο, οι δε ανθρωπολόγοι «ανακαλύπτουν» κι αυτοί τον «εαυτό» με βάση πάντα τη διαφορά τους σε σχέση με τον «άλλο», χωρίς όμως να τον θεωρούν αντίπαλο ή καταπιεστή (1987α: 289). Στη δεύτερη περίπτωση η απόσταση μεταξύ «εαυτού» και «άλλου» είναι μικρότερη, πράγμα που κάνει την ανακάλυψη της διαφοράς δυσκολότερη. Αν στόχος της ανθρωπολογίας είναι η ανακάλυψη και η κατανόηση της διαφοράς, όπως αφήνει να εννοηθεί η Strathern (όπ.π. 286), τότε τα πράγματα για την «ανθρωπολογία οίκου» γίνονται ακόμη δυσκολότερα. Εδώ ο ανθρωπολόγος καλείται να «ανακαλύψει» τον «εαυτό» του σε σχέση με έναν όχι και τόσο διαφορετικό «άλλο», που περικλείει ταυτόχρονα και ένα μέρος του ίδιου του «εαυτού» (πρβλ. Abu-Lughod 1991).

15. Το ζήτημα της ομοιογένειας και της πολιτικής σημασίας του όρου «ιθαγενείς», καθώς και των σχέσεων εξουσίας που ο όρος

και συνεκτικής ομάδας διέκρινε με απόλυτο τρόπο τα όρια μεταξύ «εαυτού» και «άλλου» και καθόρισε σαφώς τη σχέση ανάμεσά τους. Αντανακλούσε κατά κάποιο τρόπο την αδιαμφισβήτητη αυθεντία του «ειδικού» και του «ειδήμονα» που μελετάει «από τα πάνω» μια ομάδα «μη ειδημόνων»¹⁶, και άρα διαφορετική, καθιερώνοντας έτσι την έννοια της ετερότητας. Η διάκριση, όμως, αυτή ενίσχυσε τις ιεραρχικές σχέσεις ανάμεσα στο μελετητή και τον υπό μελέτη πληθυσμό, ανάμεσα στον «εαυτό» και τον «άλλο». Το γεγονός ότι οι «άλλοι» αποτελούσαν, για μεγάλο χρονικό διάστημα στην ιστορία της ανθρωπολογίας, «εξωτικούς» και «μακρινούς» πολιτισμούς συνέβαλε στην καθιέρωση της διάκρισης αυτής, με αποτέλεσμα οι όροι «εαυτός» και «άλλος» να παγιωθούν σε τέτοιο βαθμό, ώστε η διάκρισή τους να θεωρείται δεδομένη και «φυσική» (πρβλ. Abu-Lughod 1993).

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η πρόσληψη του «άλλου» ως ενιαίας κατηγορίας ενίσχυσε και ένα είδος κυριαρχίας του ίδιου του ερευνητή ανθρωπολόγου στο αντικείμενό του, δηλαδή στον «άλλο». Όσο ο «άλλος» προσλαμβάνονταν ως αδιαφοροποίητη ομάδα, διατυπωμένη στον ενικό («άλλος» αντί «άλλοι»), χωρίς φωνή και συχνά χωρίς ιστορία (Wolf 1982), τόσο και η αυθεντία του δυτικού ανθρωπολόγου ενισχυόταν. Η σχέση του με τον «άλλο» θεωρούνταν δεδομένη και οριζόταν ως μια σχέση «ένας προς ένα» (πρβλ. Jones 1995: 59).

αυτός συνεπάγεται, έθεσε από πολύ νωρίς ο Talal Asad (1973: 11, 1973α: 113-114).

16. Για μια εκτενή και διεισδυτική ανάλυση της διχοτομίας και των σχέσεων ανάμεσα στον ανθρωπολόγο/ «ειδήμονα» και στα άτομα που μελετά/«μη ειδήμονες» βλ. Edward Liebow 1995: 24.

Η διάκριση αυτή μεταξύ «εαυτού»/«άλλου» και η κυριαρχία του πρώτου έναντι του δεύτερου εξακολούθησε να ισχύει και όταν η ανθρωπολογική ματιά άρχισε να στρέφεται προς τους δυτικούς ή ακόμα και τους οικείους πολιτισμούς στη Δύση, παρότι η γεωγραφική απόσταση μεταξύ των δύο αυτών κατηγοριών είχε μειωθεί σημαντικά. Ωστόσο, η μετατόπιση αυτή του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος από το «έξω» και «μακριά» στο «μέσα», και μάλιστα στον ίδιο τον «οίκο» του εθνογράφου, έφερε στο προσκήνιο μια σειρά από ζητήματα που σχετίζονται με τον επαναπροσδιορισμό των κατηγοριών του «εαυτού» και του «άλλου». Εδώ ο ανθρωπολόγος μελετώντας τον «άλλο» καλείται να μελετήσει και τον ίδιο του τον «εαυτό» ή, έστω, μέρος του (πρβλ. Abu-Lughod 1991: 140). Τι ζητήματα δημιουργεί η εγγύτητα αυτή; Πώς, για παράδειγμα, προσεγγίζει τους «εντόπιους» και πώς διαχειρίζεται τις σχέσεις του μαζί τους; Εξακολουθεί ο ανθρωπολόγος να προσλαμβάνεται ως «αυθεντία» από τους εντόπιους; Είναι οι σχέσεις ιεραρχίας μεταξύ «εαυτού» και «άλλου» – μεταξύ ανθρωπολόγου και εντόπιων – δεδομένες, ή μήπως θα πρέπει ο ανθρωπολόγος να τις διαπραγματεύεται εκ νέου και διαφορετικά κάθε φορά που αλλάζουν και οι κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες; Διαμορφώνονται τυχόν ιδεολογικές, πολιτικές ή και κοινωνικές δεσμεύσεις που υπαγορεύουν τις εκάστοτε επιλογές του; Και πώς η διαδικασία αυτή της επιλογής επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο ο ανθρωπολόγος προσλαμβάνει κάθε φορά τους εντόπιους, και τανάπαλιν; Και, τελικά, τι είδους πολιτισμική κατηγορία αποτελούν οι «εντόπιοι»;

Για να έλθουμε στο αρχικό περιστατικό, η επιστημονική συνάντηση στην οποία κλήθηκα να συμμετάσχω δεν

αποτελούσε τελικά μια «συλλογική εκδήλωση» «ολόκληρης» της κοινότητας, όπως είχα αρχικά υποθέσει. Αποτελούσε μια επιστημονική συνάντηση της τοπικής ελίτ, η οποία διαφοροποιούνταν σαφώς από άλλες ομάδες της τοπικής κοινωνίας, μία από τις οποίες αποτελούσαν οι «παραδοσιακοί» και φτωχοί παραγωγοί κρασιού με τους οποίους είχαν ταυτιστεί τα αποτελέσματα της έρευνάς μου. Τα οικονομικά συμφέροντα και οι πολιτικοί στόχοι των δύο αυτών (αλλά και άλλων) ομάδων της κοινότητας διαφοροποιούνταν σαφώς, πράγμα που καθόριζε και τη στάση τους απέναντι στην ανακοίνωσή μου στην εν λόγω επιστημονική συνάντηση. Η τοπική ελίτ, που την αποτελούσαν κυρίως άτομα με ανώτερη μόρφωση, όπως για παράδειγμα δικηγόροι, εκπαιδευτικοί και άλλοι δημόσιοι υπάλληλοι, είχε πλήρως ταυτιστεί με μια υποτιθέμενη αθηναϊκή πνευματική ελίτ των αρχών του αιώνα και είχε αναπτύξει ένα λόγο (discourse) που στόχευε να συνδέσει την κοινότητά τους με τον κύριο εθνικό κορμό και το αρχαίο παρελθόν του,¹⁷ ενώ ταυτόχρονα επιδίωκε τον εκσυγχρονισμό σε συνδυασμό με έναν αστικό τρόπο ζωής. Αρκετοί από αυτούς, ή τα παιδιά τους, ζούσαν ήδη στην πόλη – διατηρούσαν όμως οικονομικά συμφέροντα στην περιοχή και πίστευαν ότι η οικοπεδοποίηση της περιοχής θα πολλαπλασίαζε την αξία της γης, μεγάλη έκταση της οποίας τους ανήκε.

Η δεύτερη μεγάλη ομάδα αποτελούνταν επίσης από μεγαλοιδιοκτήτες γης, αρκετοί από τους οποίους ήταν

17. Για μια πληρέστερη ανάλυση της δυναμικής που αναπτύσσεται ανάμεσα στις διάφορες ομάδες της συγκεκριμένης κοινότητας βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998 και Gefou-Madianou 1998 (υπό δημοσίευση).

συστηματικοί καλλιεργητές και παραγωγοί κρασιού, που το εμπορεύονταν στην Αθήνα αλλά και σε άλλες περιοχές της χώρας. Ορισμένοι μάλιστα από αυτούς είχαν δημιουργήσει πρότυπες οινοπαραγωγικές μονάδες στην περιοχή με προδιαγραφές για παραγωγή κρασιού «ονομασίας προέλευσης». Για την ομάδα αυτή, καθώς και για τους «παραδοσιακούς» παραγωγούς κρασιού που είχαν περιορισμένη οικονομική επιφάνεια, η διατήρηση της αμπελοκαλλιέργειας αποτελούσε τη βασική τους μέριμνα αυτή την περίοδο. Όπως είναι φυσικό, η δημιουργία του αεροδρομίου θα σήμαινε την οικονομική, κατά την άποψή τους, υποβάθμιση της περιοχής.

Η κατάσταση περιπλέκεται ακόμη περισσότερο αν υπολογίσει κανείς ότι, ενώ τα συμφέροντα των δύο αυτών ομάδων οινοπαραγωγών συμπίπτουν στο ζήτημα του αεροδρομίου, είναι τελείως αντίθετα στο ζήτημα της εμφιάλωσης του κρασιού ή των προδιαγραφών για εξασφάλιση δανείων από την τότε Ευρωπαϊκή Κοινότητα (βλ. Gefou-Madianou 1992, 1992α). Οι διαφωνίες μεταξύ τους εκτείνονται και σε άλλους τομείς, με αποτέλεσμα οι δύο αυτές ομάδες να έρχονται αντιμέτωπες η μία με την άλλη ταυτιζόμενες με άλλες, τρίτες ομάδες στο εσωτερικό της κοινότητας. Οι πλούσιοι οινοπαραγωγοί, για παράδειγμα, συμφωνούν με τη μορφωμένη τοπική ελίτ ως προς τον εκσυγχρονιστικό τρόπο ζωής, ταυτιζόμενοι και αυτοί, με τη σειρά τους, με την αθηναϊκή αστική τάξη, μια ταύτιση που τους διαφοροποιεί από τους φτωχούς οινοπαραγωγούς. Ομοίως, ενώ οι στόχοι της τοπικής μορφωμένης ελίτ και των μεγαλοπαραγωγών κρασιού (οικονομική ελίτ) είναι κοινοί ως προς τον εκσυγχρονισμό και την προβολή της κοινότητας προς τα έξω, εμφανίζονται εκ διαμέτρου αντίθετοι στο ζήτημα της πώλησης των κτημά-

των τους και της οικοπεδοποίησης της γης. Και ούτω καθεξής.

Είναι ξεκάθαρο ότι όχι μόνο δεν υπάρχουν σαφή και περιγεγραμμένα όρια μεταξύ των διαφόρων ομάδων στο εσωτερικό της κοινότητας, αλλά αντίθετα παρατηρείται ένας μεγάλος βαθμός αλληλοδιείσδυσης μεταξύ τους που καθορίζεται από ποικίλα, και όχι μόνο οικονομικά, κριτήρια.¹⁸ Θα μπορούσα να αναφέρω άπειρα παραδείγματα για να δείξω την πολυπλοκότητα, την αντιπαράθεση και την αντιφατικότητα των σχέσεων στο εσωτερικό της συγκεκριμένης κοινότητας. Αν μάλιστα περάσει κανείς από τις ομάδες στα άτομα,¹⁹ η εικόνα γίνεται περισσότερο συγκεχυμένη και εξαιρετικά πολύπλοκη και αντιφατική. Κι αυτό γιατί οι πολλαπλές δεσμεύσεις των κατοίκων ενισχύονται από παράγοντες όπως η συγγένεια, η καταγωγή και η εντοπιότητα, η οικονομική κατάσταση, καθώς και οι πολιτικές τους πεποιθήσεις. Δεν είναι όμως έτσι πολύπλοκη και αντιφατική η καθημερινή κοινωνική πραγματικότητα την οποία καλούνται να μελετήσουν οι ανθρωπολόγοι;

Με βάση τα παραπάνω οι «εντόπιοι» σαφώς δεν αποτελούν μια ενιαία, ομοιογενή και συνεκτική ομάδα.²⁰ Α-

18. Πρβλ. Liebow 1995: 29-31, όπου παρατίθεται μια εκτενής συζήτηση για τους παράγοντες που συμβάλλουν στη ρευστότητα των ορίων ανάμεσα στις ομάδες.

19. Η Abu-Lughod υποστηρίζει ότι η στροφή στην εθνογραφία των ατόμων προσφέρει μια νέα προσέγγιση στην ανθρωπολογία. Οι εθνογραφίες του ειδικού και του μερικού (ethnographies of the particular) είναι αυτές που μπορούν να μειώσουν την αυθεντία και, επομένως, τον εξουσιαστικό λόγο του ανθρωπολόγου (Abu-Lughod 1991: 149-157, 1993).

20. Ο Arjun Appadurai (1988) υποστηρίζει ότι οι εντόπιοι (natives) δεν υφίστανται ως κατηγορία, αλλά αποτελούν αποκόνημα της φαντασίας των ανθρωπολόγων.

ντίθετα, στο εσωτερικό της κοινότητας έχουν διαμορφωθεί, αλλά και συνεχίζουν να διαμορφώνονται, ομάδες με όμοια ή και τελείως αντίθετα χαρακτηριστικά που συγκλίνουν ή συγκρούονται μεταξύ τους. Οι ομάδες αυτές αντανακλούν τις ανισότητες ανάμεσα στους κατοίκους της κοινότητας, τόσο σε αυτούς που εξακολουθούν να ζουν εκεί, όσο και σε εκείνους που έχουν μετακινηθεί στην πόλη, αφήνοντας όμως πίσω τα «συμφέροντά» τους και το ενδιαφέρον τους για την κοινότητα. Ωστόσο, η εικόνα δεν είναι τόσο ξεκάθαρη όσο φαίνεται. Σε ένα άλλο επίπεδο ανάλυσης διαπιστώνει κανείς ότι πολλά από τα άτομα της κοινότητας όχι μόνο ανήκουν σε δύο ή περισσότερες ομάδες ταυτόχρονα, αλλά είναι αισθητή και η συχνή κινητικότητα τους ανάμεσα σε ομάδες που είναι αντιθετικές μεταξύ τους. Έτσι, και οι ίδιοι οι «εντόπιοι» αλλάζουν ρόλους και θέσεις, εκφράζοντας κάθε φορά πολλαπλές ταυτότητες και αρθρώνοντας έτσι διαφορετικές και συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους φωνές.

Η κυρία Πέππα, για παράδειγμα, ενώ την εποχή που έγινε η επιστημονική συνάντηση εκπροσωπούσε την ελίτ της κοινότητας και τασσόταν υπέρ της κατασκευής του αεροδρομίου – που συνεπαγόταν το ξερίζωμα μεγάλων εκτάσεων αμπελώνων της περιοχής – ένα μόλις χρόνο πριν είχε βοηθήσει στην έκθεση φωτογραφίας – μια εκδήλωση του Δήμου για την ιστορία του κρασιού στην περιοχή, στην οποία συμμετείχα προσωπικά μετά από πρόσκληση του Δημάρχου – παραχωρώντας μας το οικογενειακό της αρχείο με πλούσιο φωτογραφικό υλικό από το παραδοσιακό οινοποιείο μέλους της οικογένειάς της. Αξίζει να σημειωθεί, επίσης, ότι η κυρία Πέππα δεν επιθυμούσε, όπως δήλωνε, να εκλείψει τελείως ο «πολιτισμός του κρασιού», γιατί, συμφωνώντας και εκείνη με

τους «παραδοσιακούς παραγωγούς», πίστευε ότι το αμπέλι και το κρασί αποτελούσαν μέρος της «πολιτιστικής κληρονομιάς» της περιοχής. Θα έπρεπε, λοιπόν, ο πολιτισμός αυτός να διατηρηθεί σε μουσειακή μορφή, ως δείγμα «υπό εξαφάνισιν» παλαιότερου τρόπου ζωής, όπως υποστήριζε σε παλαιότερο κείμενό της δημοσιευμένο στον τοπικό Τύπο. Οι παλαιότερες αυτές θέσεις της επέτρεπαν στην ίδια να υποστηρίζει σήμερα ότι υπήρχε η δυνατότητα αλλαγής των χρήσεων ενός μέρους της γης σε άλλους τομείς «για λόγους προόδου και αναβάθμισης της κοινότητας». Θα μπορούσε, επομένως, να συνεχιστεί η πώληση ενός μέρους γης σε ξένους για κτίσιμο εξοχικών κατοικιών (πρακτική που είχε ήδη αρχίσει εδώ και μερικά χρόνια) και αργότερα οι πωλήσεις αυτές θα μπορούσαν να επεκταθούν και σε άλλους τομείς (ξενοδοχεία, υπηρεσίες, εμπορικά κέντρα). «Αφού τώρα δίδεται η ευκαιρία στην κοινότητα να γίνει πρωτεύουσα» (να αποτελέσει μέρος της πρωτεύουσας), «πρέπει να το εκμεταλλευθεί». Με επιχειρήματα όπως το παραπάνω, άτομα της ανώτερης αυτής τάξης – της τοπικής και της εκτός κοινότητας ελίτ – υποστήριζαν ότι με την κατασκευή του αεροδρομίου η περιοχή θα αστικοποιείτο, γιατί θα ενωνόταν τελείως με την πρωτεύουσα και, κατά συνέπεια, η αξία της γης θα μεγάλωνε. Οι θέσεις όμως αυτές της κυρίας Πέππα, καθώς και όσων τις συμμερίζονταν, όξυναν τις σχέσεις της με μια άλλη ομάδα του εντόπιου πληθυσμού που ζούσε αποκλειστικά από την καλλιέργεια των αμπελιών και την παραγωγή του κρασιού, όπως ο παλιός σπιτονοικοκύρης μου. Η ομάδα αυτή των «παραδοσιακών παραγωγών» αντιδρούσε έντονα και αμφισβητούσε τη «γνήσια εντοπιότητα» ατόμων όπως η κυρία Πέππα, που είχαν μεν καταγωγή από την κοινότητα, ζούσαν όμως εδώ και

χρόνια έξω από αυτήν και λειτουργούσαν/δρούσαν εναντίον της πουλώντας γη σε «ξένους» (βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1998).²¹ Η εντοπιότητα, δηλαδή, των ατόμων αυτών αμφισβητείτο προκαλώντας ρήγματα και ποικίλες αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό της κοινότητας.²²

Η αναγνώριση και επίγνωση εκ μέρους του εθνογράφου της πολυπλοκότητας και ρευστότητας των σχέσεων με τους εντόπιους, καθώς και η πολυδιάστατη εικόνα του εαυτού, παραπέμπουν σε διαφορετικές και συχνά μεταβαλλόμενες προσεγγίσεις. Ανάλογα, δηλαδή, με τη σχέση που αναπτύσσει εκάστοτε με τους εντόπιους, διαμορφώνει και τον τρόπο της επιτόπιας παρατήρησής του, με αποτέλεσμα η προσέγγισή του να γίνεται, κάθε φορά, προσέγγιση από μία συγκεκριμένη θέση.

Ανθρωπολογία οίκοι: αναστοχασμός και «θέαση από ορισμένη θέση»

Όπως έχει υποστηριχθεί από πολλούς, η μελέτη της οικείας κοινωνίας του ανθρωπολόγου παρουσιάζει ορισμένες ιδιαιτερότητες και αποτελεί μια διαφορετική διαδικα-

21. Μερικοί από τους «παραδοσιακούς παραγωγούς» αποκαλούσαν «παραθεριστές» αυτή την κατηγορία των ατόμων, τα οποία είχαν μεν καταγωγή από την κοινότητα, ζούσαν όμως έξω από αυτήν και τα τελευταία χρόνια πουλούσαν τη γη τους σε ξένους. Για μια πληρέστερη ανάλυση των αντιπαραθέσεων στο εσωτερικό της κοινότητας βλ., επίσης, Gefou-Madianou 1998 (υπό δημοσίευση).

22. Για μια διεισδυτική ανάλυση της έννοιας της εντοπιότητας, καθώς και των συμβολικών αλλά και ταξικών διαφορών στις οποίες συχνά παραπέμπει, βλ. Παπαταξιάρχης 1990.

σία από τη μελέτη μιας εντελώς «ξένης» και «άγνωστης» κοινωνίας (Jones 1970, 1993, 1995, Altorki και El-Solh 1988α, Messerschmidt 1981α). Ο Rodney Needham (1972: vii-viii), για παράδειγμα, περιγράφει ως «πολιτισμικό τυφλό» τον ανθρωπολόγο που επιχειρεί να κατανοήσει μια άγνωστη σ' αυτόν κοινωνία.

Όπως ακριβώς ένας εκ γενετής τυφλός, που όταν βρίσκει μετά από εγχείρηση το φως του δεν είναι σε θέση να δώσει νόημα στο «χάος και στη σύγχυση των χρωμάτων και των σχημάτων που τον περιβάλλουν», ούτε να «διακρίνει και να ταξινομήσει αμέσως τα αντικείμενα γύρω του», έτσι και ο ανθρωπολόγος που επιχειρεί να κατανοήσει μια άγνωστη σε αυτόν κοινωνία «έχει να αντιμετωπίσει μια σύγχυση ξένων προς τον ίδιο εικόνων και εντυπώσεων, το νόημα και η σημασία των οποίων δεν μπορεί να πει με σιγουριά ότι είναι αυτά που φαίνονται με την πρώτη ματιά». Η σύγκρισή τους, μάλιστα, με εικόνες από τον οικείο πολιτισμό του ανθρωπολόγου δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι θα ξεκαθαρίσει τα πράγματα. Αντίθετα, μπορεί να τα περιπλέξει ακόμη περισσότερο και να οδηγήσει τον εθνογράφο σε τελείως λανθασμένα συμπεράσματα.

Η λύση σε αυτό το πρόβλημα επιτυγχάνεται σιγά-σιγά, μετά από επίμονη προσπάθεια και αφού πρώτα ο εθνογράφος συλλάβει, έστω και εν μέρει, πώς οι άνθρωποι τους οποίους προσπαθεί να κατανοήσει «βλέπουν» τον εαυτό τους και τον κόσμο στον οποίο ζουν. Και όταν ο ανθρωπολόγος αρχίσει να «βλέπει» σε αλληλουχία τις διάσπαρτες εικόνες και να βρίσκει νόημα στο πρότερο «χάος», όταν δηλαδή αρχίσει να κατανοεί τον εντόπιο τρόπο αντίληψης και σκέψης, τότε μόνο είναι σε θέση να πραγματοποιήσει το επιστημονικό εγχείρημα για το ο-

ποίο ξεκίνησε (όπ.π. viii). Αντίθετα, όπως αρκετοί ερευνητές υποστηρίζουν, ο ανθρωπολόγος οίκοι, εξοικειωμένος με τις εντόπιες πολιτισμικές κατηγορίες και συχνά συναισθηματικά ταυτισμένος με αυτές, είναι σε θέση να προσεγγίσει την εντόπια γνώση «από τα μέσα». Οι προσωπικές βιωματικές του εμπειρίες τον βοηθούν στην προσέγγιση αυτή.

Ωστόσο, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι ερευνητές, δεν υπάρχει σαφής διαχωριστική γραμμή μεταξύ του «εντόπιου» και του «ξένου» εθνογράφου (Altorki και El-Solh 1988α, Gefou-Madianou 1993, 1993α). Η Kirin Narayan μάλιστα έχει αμφισβητήσει με απόλυτο τρόπο τη διάκριση αυτή, τονίζοντας την πολυπλοκότητα και τη ρευστότητα των ταυτοτήτων, τόσο του «εντόπιου» όσο και του «ξένου» ερευνητή, και υποστηρίζει ότι άλλοι παράμετροι, όπως η μόρφωση, το φύλο, η κοινωνική τάξη, η φυλή, καθώς και η διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, επηρεάζουν τα αποτελέσματά της (1993: 671-72). Κατά την ίδια ερευνητρια, η έμφαση πρέπει να δοθεί στην «ποιότητα των σχέσεων που ο εθνογράφος δημιουργεί με τους ανθρώπους τους οποίους επιδιώκει να εκπροσωπήσει στα κείμενά του» (Narayan 1993: 672).

Αντίθετα, ορισμένοι εθνογράφοι, όπως ο Delmos Jones (1970, 1993) και οι Stephenson και Greer (1981), όντας οι ίδιοι εντόπιοι, έχουν υποστηρίξει ότι η «από τα μέσα» ή η «οικεία» εθνογραφία παρέχει στον ερευνητή ευκολότερη πρόσβαση στην απόκτηση της εντόπιας γνώσης, τόσο μέσα από την πολιτισμική εγγύτητα όσο και μέσα από την ενεργητική χρήση της γλώσσας (βλ. Altorki και El-Solh 1988α: 7). Ιδιαίτερα, αν ο ανθρωπολόγος είναι ταυτισμένος με την τοπική κοινωνία και τα στοιχεία της έρευνάς του τού προκαλούν έντονη συναισθηματική αντίδραση

(αγανάκτηση, θυμό), τα ίδια αυτά στοιχεία μπορεί να λειτουργήσουν ως κίνητρο για καλύτερη κατανόηση μέσω της συμ-πάθειας (empathy) (Jones 1970). Επιπλέον, η διεξαγωγή επιτόπιας έρευνας οίκοι εξασφαλίζει στον εντόπιο εθνογράφο το προνόμιο να αναγνωρίζει τα πολιτισμικά πρότυπα, ακόμα και όταν αυτά εμφανίζονται με τρόπο συγκαλυμμένο και περίπλοκο. Και παρότι υπάρχουν άπειρα παραδείγματα διεισδυτικής και «από τα μέσα» επιτόπιας παρατήρησης από ξένους εθνογράφους, εντούτοις έχουν περιγραφεί ορισμένες πτυχές της συμπεριφοράς τις οποίες ο εντόπιος ανθρωπολόγος είναι σε θέση να κατανοεί άμεσα και γρήγορα και, επομένως, ευκολότερα και ευκρινέστερα.

Οι συναισθηματικές και ψυχολογικές διαστάσεις της συμπεριφοράς, για παράδειγμα, οι οποίες δύσκολα απομονώνονται και γίνονται κατανοητές από κάποιον έξω από το πολιτισμικό πλαίσιο που μελετάται, είναι πολιτισμικά αναγνωρίσιμες και αποτελούν μέρος του «αυτόνομου» συγκινησιακού και συναισθηματικού κόσμου του εντόπιου εθνογράφου.

Ο εντόπιος εθνογράφος είναι απλώς ταυτισμένος μ' αυτές (Jones 1970, Altorki και El-Solh 1988α). Η βαθιά, «από τα μέσα» γνώση που διαθέτει για τις καθημερινές ρουτίνες, και ιδιαίτερα για τις αισθητηριακές και συναισθηματικές πτυχές της συμπεριφοράς (Ohnuki-Tierney 1984) – αυτές που μαθαίνονται μέσα από μια αργή και μη ορατή διαδικασία, την οποία ονομάζουμε «κοινωνικοποίηση», αλλά που δεν αποδίδει απόλυτα τη διαδικασία του πώς μαθαίνει κανείς τη ζωή – είναι αυτές που του επιτρέπουν να έχει μια άμεση πρόσβαση στον εντόπιο πολιτισμό.

Τέτοιες ρουτίνες μπορεί να αφορούν τους τρόπους με

τους οποίους οι άνθρωποι μαγειρεύουν και τρώνε τις διαφορετικές ώρες της ημέρας ή τις διαφορετικές ημέρες της εβδομάδας, τι σημασία δίνουν στις διάφορες μυρωδιές, πώς αισθάνονται και μιλούν για το σώμα τους και για τις διάφορες λειτουργίες του, πώς κοιμούνται και τι σημασία δίνουν στα όνειρά τους, τι σημαίνουν οι ανεπαίσθητες κινήσεις του σώματος και οι σχεδόν αδιόρατες χειρονομίες τους, καθώς και οι συσπάσεις του προσώπου και οι άπειρες εναλλαγές του βλέμματος· όλα αυτά προσδίδουν στον εντόπιο εθνογράφο ιδιαίτερες ιδιότητες και τον τοποθετούν σε πλεονεκτική θέση.

Την κοινωνική και πολιτισμική σημασία των συναισθημάτων στα ταξινομικά συστήματα είχαν ήδη επισημάνει από τις αρχές του αιώνα οι Emile Durkheim και Marcel Mauss. Οι δύο ερευνητές υποστηρίζουν ότι «υπάρχουν συναισθηματικές σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων και μεταξύ των ατόμων, και η ταξινόμησή τους γίνεται με βάση αυτές τις σχέσεις» [(1903) 1972: 85]. Εκείνο μάλιστα που παίζει πρωταρχικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο ταξινομούνται τα πράγματα και συνδέονται οι ιδέες μεταξύ τους είναι η συναισθηματική αξία των συλλογικών αναπαραστάσεων (όπ.π. 85-86).

Η αναγνώριση αυτή, παρά τον ελλειπτικό και μερικό χαρακτήρα της, σχετικά με το πώς ορίζονται πολιτισμικά τα συναισθήματα, παραπέμπει στη σημαντική διάσταση μιας συναισθηματικής και, άρα «από τα μέσα», θέασης της κοινωνικής πραγματικότητας.²³

23. Έχει υποστηριχθεί ότι η μελέτη των συναισθηματικών πτυχών της ανθρώπινης συμπεριφοράς και η συσχέτισή τους με τον πολιτισμό αποτελεί ένα ασθενές σημείο του ανθρωπολογικού εγχειρήματος. Και αυτό γιατί, παρότι τα τελευταία χρόνια έχουν γί-

Ωστόσο, στην αναμφισβήτητα σημαντική αναλυτική διάσταση της «από τα μέσα» συναισθηματικής θέασης της κοινωνίας, όπως έχει υποστηριχθεί από τους παραπάνω συγγραφείς, αντιπαρατίθεται η άποψη ορισμένων άλλων ερευνητών, που τονίζουν ότι προϋπόθεση για τη μελέτη μιας κοινωνίας αποτελεί η εξασφάλιση «απόστασης» (διανοητικής και συναισθηματικής) από τους εντόπιους. Για την «ανθρωπολογία οίκου» αυτό σημαίνει ότι ο ανθρωπολόγος θα πρέπει να πάρει απόσταση από τον οικείο, το «δικό του» πολιτισμό. Εφόσον, δηλαδή, ο «άλλος» αποτελεί μέρος του «εαυτού», ο ανθρωπολόγος χρειάζεται να τηρήσει απόσταση από τον ίδιο του τον εαυτό (Fernandez 1980: 28-30, Ohnuki-Tierney 1984: 584). Γιατί, αν όπως έχει υποστηριχθεί η μελέτη άλλων πολιτισμών αντιπροσωπεύει ένα ταξίδι «έξω από το συλλογικό εαυτό» του ανθρωπολόγου και πάλι επιστροφή «μέσα σ' αυτόν», και αν η διατήρηση της «απόστασης» είναι σημαντική σ' αυτό το εγχείρημα (Fernandez 1980: 35-36), τότε οι ανθρωπολόγοι οίκοι βρίσκονται αντιμέτωποι με ένα ακόμη μεγαλύτερο πρόβλημα συγκριτικά με τους άλλους ανθρωπολόγους, γιατί θα πρέπει να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν την απαιτούμενη για το ανθρωπολογικό εγχείρημα απόσταση μεταξύ των ιδίων και του πολιτισμού τους. Να διαχωρίσουν, δηλαδή, τον ατομικό από το συλλογικό «εαυτό» (πρβλ. Ohnuki-Tierney 1984: 585).²⁴

νει αρκετές έρευνες προς αυτή την κατεύθυνση [Fajans 1983, Lutz και Abu-Lughod (1990) 1993], η σχέση πολιτισμού και συναισθημάτων παραμένει ένα πεδίο που χρήζει περαιτέρω συστηματικής διερεύνησης (πρβλ. Papataxiarchis 1994).

24. Μιλώντας για το ίδιο ζήτημα η Stella Mascarenhas-Keyes

Το μεθοδολογικό, επομένως, ζήτημα που τίθεται για τον ανθρωπολόγο οίκοι είναι διπλό: από τη μια πλευρά, πώς θα εκμεταλλευθεί την «από τα μέσα» θέαση που πιστεύεται ότι διαθέτει, αυτό δηλαδή που αποτελεί σχεδόν αυτόματη συμπεριφορά και τον ταυτίζει με έναν πολιτισμό, το δικό του. Από την άλλη, πώς θα εξασφαλίσει την απαιτούμενη, όπως υποστηρίζεται, απόσταση που χρειάζεται για να αντικειμενοποιήσει ως ένα βαθμό τη γνώση του.

Με άλλα λόγια, πώς θα διατηρήσει μια θέση «από τα έξω» και από απόσταση παρατηρητή, ενώ διεξάγει έρευνα «από τα μέσα», μια ισορροπία δηλαδή ανάμεσα στην ημική (emic) και την ητική (etic) διάσταση της ανθρωπολογικής πρακτικής (Lett 1990).

Πώς, όμως, επιτυγχάνεται αυτή η απόσταση; Από αρκετούς ερευνητές που ασχολούνται με τη μεθοδολογία της ανθρωπολογικής έρευνας έχει περιγραφεί ένα στάδιο της εθνογραφικής διαδικασίας που ονομάζεται «απόσταση», «διάλειμμα» ή «διανοητική αποδέσμευση» (Cohen 1984: 227, Bernard 1994: 162). Κατά το στάδιο αυτό ο ανθρωπολόγος θα πρέπει να απομακρυνθεί από την κοινότητα και την ευρύτερη περιοχή όπου διεξάγει επιτόπια έρευνα, ώστε να πάρει απόσταση από τις παρατηρήσεις και τις σημειώσεις του και να τις δει, επιστρέφοντας μετά από ένα διάστημα, από απόσταση και με «νέο μάτι». Έχει διατυπωθεί, επίσης, η άποψη ότι η μελέτη μιας «άλλης», διαφορετικής, μη οικείας κοινωνίας σε προγενέστερο χρόνο από τη διερεύνηση του οικείου πολιτισμού επι-

υποστηρίζει ότι απόσταση πρέπει να διατηρηθεί ανάμεσα στον «εντόπιο/ιθαγενή εαυτό» (native self) και τον «επιστήμονα/επαγγελματία εαυτό» (professional self) (1987: 180).

τρέπει στον εντόπιο εθνογράφο να εφαρμόζει μια συγκριτική προσέγγιση στη μελέτη του, γεγονός που ενισχύει και τη διάσταση μιας αναστοχαστικής προσέγγισης (Marcus και Fischer 1986: 113).

Ένας άλλος τρόπος για να εξασφαλίσει ο εντόπιος ανθρωπολόγος την απόσταση αυτή, όπως έχει υποστηριχθεί, είναι να δει την οικεία κοινωνία μέσα από τα μάτια ενός άλλου, ενός «από τα έξω» ερευνητή (βλ. Gefou-Madianou 1993). Η συστηματική σύγκριση ανάμεσα σε εθνογραφίες που προσεγγίζουν το ερευνητικό αντικείμενο τόσο «από τα έξω» (ξένοι εθνογράφοι) όσο και «από τα μέσα» (εντόπιοι) έχει προταθεί ως στρατηγική που θα βοηθούσε προς την κατεύθυνση μιας περισσότερο ολοκληρωμένης αποτύπωσης της κοινωνικής πραγματικότητας (Ohnuki-Tierney 1984: 585).

Οι παραπάνω προσεγγίσεις υποδεικνύουν ότι μπορεί να βρεθεί διέξοδος στο αίτημα για απόκτηση της απαιτούμενης απόστασης από το αντικείμενο της έρευνάς του εκ μέρους του ερευνητή που μελετά τη δική του κοινωνία. Η έννοια της «απόστασης», ωστόσο, μπορεί να παραπέμπει τόσο σε μια συγκεκριμένη θέση όσο και σε ένα συναισθηματικό/γνωσιακό προσανατολισμό, με αποτέλεσμα η αναπαράσταση των εντοπίων να είναι αναπόφευκτα «προκατειλημμένη» και από μία ορισμένη οπτική. Γι' αυτό και η Dorinne Kondo τάσσεται ανεπιφύλακτα υπέρ μιας «περισσότερο εμπειρικής και συναισθηματικής γνώσης» (1986: 75, προβλ. Seremetakis²⁵ 1994).²⁶

25. Τη γνώση αυτή η Nadia Seremetakis αποκαλεί «αυτοθεώρηση συμποσιακότητας» (reflexive commensality), ορίζοντάς την ως «την ανταλλαγή αισθητηριακών αναμνήσεων και συναισθημάτων» (1994: 37).

Το ζήτημα της προσέγγισης στην εθνογραφική έρευνα απασχόλησε, αλλά με διαφορετικούς όρους, και τους εκπροσώπους του ρεύματος της Πολιτισμικής Κριτικής στα μέσα της δεκαετίας του 1980. Το ενδιαφέρον εδώ απομακρύνεται από τον τρόπο θέασης (μέσα, έξω, από απόστα-

26. Η παραδοχή ότι η εντόπια γνώση προσεγγίζεται από μία ορισμένη οπτική παρακάμπει – απαντώντας ταυτόχρονα – στο ζήτημα της αντικειμενικότητας που απασχολεί την ανθρωπολογία κατά τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες τουλάχιστον. Το ζήτημα που είχε τεθεί αρχικά ήταν κατά πόσον μπορεί να είναι αντικειμενικός ο ανθρωπολόγος όταν ο ίδιος αποτελεί το μέσο της παρατήρησής του. Η ίδια αυτή προβληματική εντάθηκε με το ρεύμα της «ανθρωπολογίας οίκου», όπου η αναπόφευκτη διολίσθηση στην υποκειμενικότητα την οποία συνεπάγεται η «από τα μέσα» θέαση θεωρήθηκε ασύμβατη με το αίτημα για αντικειμενικότητα που επικρατούσε στην κυρίαρχη τάση της ανθρωπολογίας (πρβλ. Γκέφου-Μαδιανού 1993α). Οι προσπάθειες για την επίλυση του επιστημολογικού αυτού διλήμματος είναι ποικίλες και συχνά ξεπερνούν τα όρια της ανθρωπολογίας. Ήδη από τη δεκαετία του 1950, είχε υποστηριχθεί ότι δεν υπάρχει «αντικειμενικός» τρόπος για να κάνουμε εθνογραφία, αφού και αυτή ακόμα η βασική διαδικασία της επιτόπιας έρευνας και της συλλογής δεδομένων επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό από το πολιτισμικό υπόβαθρο του εθνογράφου (Whorf 1952: 5). Οι κατηγορίες τις οποίες ο ανθρωπολόγος απομονώνει μελετώντας μια κοινωνία ή μια κοινωνική ομάδα είναι σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένες από τις δικές του πολιτισμικές κατηγορίες και σημασίες (Needham 1972, Ohnuki-Tierney 1984: 584). Για την ανθρωπολογία την απάντηση έδωσε ο Jacques Maquet περισσότερο από 30 χρόνια πριν: αυτός υποστήριξε ότι η απόκτηση γνώσης από μία ορισμένη οπτική δεν είναι η ίδια μη αντικειμενική, αλλά ότι «η μη αντικειμενικότητα καιροφυλακτεί μόνον όταν η μερική γνώση θεωρείται καθολική» (1964: 54). Η κριτική του Thomas Kuhn στη δομή των επιστημονικών επαναστάσεων (1962, ελληνική μετάφραση 1981) και η αμφισβήτηση της «αντικειμενικότητας» ακόμη και στις φυσικές επιστήμες έπαιξε σημαντικό ρόλο προς την κατεύθυνση της επανεξέτασης της διαδικασίας της κοινωνικής έρευνας.

ση) και εστιάζεται στην ίδια τη θέαση, καταδεικνύοντας το ρόλο του «άλλου» στη διαδικασία της συγκρότησής της. Η προσοχή έτσι στράφηκε στην ανάδειξη των «άλλων» στην εθνογραφική διαδικασία και στην αναπαράσταση των φωνών τους στο εθνογραφικό κείμενο. Η έννοια-κλειδί που αναδύθηκε από αυτή τη στροφή είναι αυτή του «αναστοχασμού», η οποία εισηγείται τον επαναπροσδιορισμό και την «αντικειμενοποίηση» του εαυτού μέσα από τη μελέτη του «άλλου». Μέχρι τώρα, στην κυρίαρχη τάση της ανθρωπολογίας το αντικείμενο της εθνογραφικής μελέτης το αποτελούσαν «οι άλλοι», ενώ τώρα αυτό αντιστρέφεται. Μελετώντας τους «άλλους» οι ανθρωπολόγοι γίνονται αναστοχαστικοί για το δικό τους συλλογικό εαυτό, το δικό τους πολιτισμό [πρβλ. Herzfeld 1997 και (1987) 1998]²⁷. Αλλά για να είναι σε θέση να «δουν» το δικό τους «συλλογικό εαυτό», να γίνουν δηλαδή αναστοχαστικοί, θα πρέπει να βγουν έξω από αυτόν, να πάρουν απόσταση από τον εαυτό (Fernandez όπ.π.). Με τον τρόπο αυτό, επομένως, η έννοια αναστοχασμός συνιστά την ικανότητα του «εαυτού» να αντικειμενοποιεί τον ίδιο του τον «εαυτό», με άλλα λόγια να τον καθιστά ένα αντικείμενο του ίδιου του «εαυτού» (Babcock 1980: 1-2).

Η αναστοχαστική προσέγγιση στην επιτόπια έρευνα προτείνεται έτσι ως στρατηγική που θα μειώσει την αυθεντία του «εαυτού»-εθνογράφου και θα αυξήσει την πιθα-

27. Στο έργο του ο Herzfeld συζητά ορισμένα ζητήματα, που σχετίζονται με τους τρόπους απόκτησης της γνώσης (1997), καθώς και με τις εντάσεις που δημιουργούνται ανάμεσα στην προσωπική αυτογνωσία και την επίσημη εκπροσώπηση και αυτοπαρουσίαση, λόγω της πολιτισμικής δισημίας [(1987) 1998].

νότητα να ακουθούν οι φωνές των «άλλων», των πληροφορητών, μερικές φορές εξίσου ζωντανά με αυτήν του ίδιου του εθνογράφου. Για το λόγο αυτόν η προσωπική εμπλοκή του ανθρωπολόγου και ο διάλογος με τους ανθρώπους ανάμεσα στους οποίους κάνει επιτόπια έρευνα αποτελούν πλέον μέρος της εθνογραφίας. Ο ισχυρισμός ότι μόνο ο «εαυτός» δημιουργεί τη γνώση για τον «άλλο» δέχθηκε κριτική και αμφισβητήθηκε.

Αποτέλεσμα, επομένως, της κριτικής αυτής υπήρξε η αναγνώριση εκ μέρους των ανθρωπολόγων ότι η κοινωνική πραγματικότητα καθώς και τα εθνογραφικά δεδομένα διαμορφώνονται κάθε φορά όχι μόνο από τον ερευνητή αλλά και από τους ερευνώμενους πληροφορητές του και, κυρίως, από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσά τους κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Και η σχέση αυτή διαμορφώνεται κάθε φορά διαφορετικά επηρεασμένη από πολιτισμικούς, κοινωνικούς και ιστορικούς παράγοντες. Με αυτό τον τρόπο η πολιτισμική κριτική έφερε στο προσκήνιο μια θέση, που οι ρίζες της είναι πολύ παλαιότερες, και που υποστηρίζει ότι η γνώση – στην περίπτωσή μας η εθνογραφική – είναι ιστορικά, πολιτισμικά και κοινωνικά προσδιορισμένη (πρβλ. Marcus και Fischer 1986: 87, 113).²⁸

28. Η θέση αυτή πηγάζει από τον Μαξ (1859), ο οποίος υποστήριξε ότι η συνείδηση του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο ίδιος είναι κοινωνικό ον, το οποίο συνεχώς αναπτύσσεται και άρα μεταβάλλεται. Η διαδικασία αυτή επιτυγχάνεται, σύμφωνα με τον Μαξ, πρώτον γιατί ο άνθρωπος αλληλεπιδρά με τη φύση κατά τη διαδικασία της εργασίας. Μέσω της αλληλεπίδρασης αυτής δεν αλλάζει μόνο ο ίδιος τη φύση, αλλά συμβαίνει και το αντίστροφο, η φύση επιδρά επάνω του και αλλάζει τον ίδιο. Δεύτερον, ως κοινωνικό ον ο άνθρωπος αλληλεπιδρά και με άλλους

Αναγνωρίζοντας τον προσδιορισμό αυτό της γνώσης, οι σύγχρονες εθνογραφίες έχουν αρχίσει να δείχνουν ένα ολόένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για την ανάδειξη και την αναγνώριση του υποκειμενικού στοιχείου στην ανθρωπολογική έρευνα (Clifford και Marcus 1986: 13). Η έμφαση, δηλαδή, δίδεται στις βιωματικές εμπειρίες του ατόμου, όπως αυτές διαμορφώνονται μέσα από τη διαδικασία της αλληλόδρασής του με τους άλλους, εμπειρίες που έχουν έντονα διυποκειμενικό χαρακτήρα (πρβλ. Stoller 1989).²⁹ Εφόσον η ιστορικά και κοινωνικο-πολιτισμικά προσδιορισμένη γνώση παράγεται μέσα από τις σχέσεις του ερευνητή με τους ανθρώπους ανάμεσα στους οποίους διεξάγει την επιτόπια έρευνά του, η εθνογραφική παρατήρηση δεν μπορεί παρά να έχει διυποκειμενικό χαρακτήρα, γιατί κάθε φορά καθορίζεται *ad hoc*, και εξαρτάται από τα άτομα και τις σχέσεις που θα αναπτυχθούν ανάμεσά τους. Επομένως, η εθνογραφική παρατήρηση δεν μπορεί να αντικειμενοποιηθεί κατά τη διαδικασία της έρευνας,

• συνανθρώπους του και καθεμιά από αυτές τις ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις επιφέρει αλλαγές στον ίδιο επίσης.

Οι θέσεις αυτές του Μαρξ, που διατυπώθηκαν στο περίφημο δοκίμιό του για την Πολιτική Οικονομία το 1859 (αγγλική μετάφραση το 1909), αποτέλεσαν τη βάση για την κοινωνιολογία της γνώσης την οποία ακολούθησε ο Georgyi Lukacs (1922) και αργότερα στοχαστές από τη Σχολή της Φραγκφούρτης. Πιο πρόσφατα μάλιστα οι θέσεις αυτές συνέβαλαν σημαντικά στη διατύπωση της θεωρίας της Πολιτισμικής Κριτικής (Marcus και Fischer 1986, Clifford και Marcus 1986).

29. Την εθνογραφική αυτή προσέγγιση που απαιτεί τη συμμετοχή όλων των αισθήσεων του ανθρωπολόγου, που δίνει έμφαση στις εμπειρίες του, καθώς και την εμπλοκή του με τους «άλλους» στην κατασκευή της εντόπιας γνώσης, ο Paul Stoller την ονομάζει «ακραίο εμπειρισμό» (*radical empiricism*) (1989: 152-153).

αλλά αντικειμενοποιείται μόνον αργότερα και κυρίως κατά την τελευταία φάση της εθνογραφικής διαδικασίας, στο εθνογραφικό κείμενο.

Υποστηρίζοντας την ίδια με την παραπάνω θέση σχετικά με την υποκειμενικότητα της εθνογραφικής παρατήρησης, ο Paul Rabinow παρατηρεί ότι, κάθε φορά που ο ανθρωπολόγος εισέρχεται σε μια πολιτισμική ομάδα για επιτόπια έρευνα, «εκπαιδεύει» ο ίδιος τους πληροφορητές του ώστε να μάθουν να «αντικειμενοποιούν τη ζωή και τον κόσμο γύρω τους» και να είναι σε θέση να απαντήσουν στις ερωτήσεις που θα τους υποβάλει. Θεωρεί, επομένως, ότι τα στοιχεία που συλλέγει ο ανθρωπολόγος είναι «διπλά διαμεσολαβημένα (doubly mediated), αφενός, από τη δική του παρουσία και, αφετέρου, από το δευτερογενή αναστοχασμό, τον οποίο επιζητεί από τους πληροφορητές του» (Rabinow 1977: 119). Τη διαμεσολάβηση αυτή ο Rabinow αποκαλεί «διπλασιασμό της συνείδησης» (doubling of consciousness), και με βάση αυτή τη διπλή συνείδηση η ανθρωπολογική ανάλυση θα πρέπει να περιλαμβάνει δύο στοιχεία: πρώτον, την παραδοχή ότι οι ανθρωπολόγοι είναι οι ίδιοι «ιστορικά προσδιορισμένοι»³⁰ μέσω των ερωτήσεων που υποβάλλουν και, δεύτερον, ότι τα στοιχεία τα οποία «συλλέγουν» ως απαντήσεις από τους πληροφορητές τους αποτελούν «μεταφράσεις» εξίσου «διαμεσολαβημένες από την ιστορία και τον πολιτισμό» (όπ.π. 119. Επίσης, πρβλ. Crapanzano 1980).

Η παραδοχή της διυποκειμενικής συγκρότησης της ανθρωπολογικής παρατήρησης συνεπάγεται ότι η παρατή-

30. Πρβλ. υποσημείωση αρ. 28.

ρηση αυτή αποτελεί παρατήρηση «από ορισμένη θέση»,³¹ μια θέση που αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της προκατάληψης. Άλλωστε, όταν δηλώνεται ρητά και περιγράφεται αναλυτικά, η προκατάληψη και η ελλειπτικότητα της προσέγγισης μπορεί να αποβούν δημιουργικά στοιχεία στην ανθρωπολογική διαδικασία [πρβλ. Herzfeld (1987), ελληνική μετάφραση 1998]. Συστατικά στοιχεία της θέσης αυτής είναι, μεταξύ άλλων, το φύλο, η ηλικία, η εντοπιότητα, η μόρφωση, η κοινωνική τάξη, η θρησκευτική και η πολιτική τοποθέτηση, τόσο του εθνογράφου όσο και των «εντοπίων» με τους οποίους συναλλάσσεται. Αυτό μας οδηγεί στη διαπίστωση του James Clifford, ότι «οι εθνογραφικές αλήθειες είναι από τη φύση τους μερικές, δεσμευμένες και ελλιπείς» (1986: 7) και στην παρότρυνσή του να γίνει αποδεκτή η άποψη σχετικά με τη μερικότητα της παρατήρησης από τους ερευνητές και «να συμπεριληφθεί στην εθνογραφική τέχνη», γιατί, όπως ο ίδιος πιστεύει, ακριβώς αυτή «η αδιάλλακτη αίσθηση μερικότητας μπορεί να αποτελέσει ανεξάντλητη πηγή για την ανακάλυψη τρόπων αναπαράστασης/εκπροσώπησης» (όπ.π. 7).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα ρητά ομολογημένης και αυτοσυνείδητα επεξεργασμένης «από θέσεως» εθνογραφικής προσέγγισης αποτελεί το έργο της Lila Abu-Lughod (1986, 1988, 1991, 1993). Η θέση αυτή προσδιορίζεται από το γεγονός ότι η ίδια ήταν, ή μάλλον έγινε, χάρη μέσα από την επιτόπια έρευνά της. Προσδιορίζεται, όμως, και από το γεγονός ότι άλλαζαν οι ιδιότητές της ως «εαυτού» κάθε φορά που επισκεπτόταν τη συγκεκριμένη

31. Μεταφέρω εδώ τον όρο που η Lila Abu-Lughod αποκαλεί «positionality» (1991: 141 και αλλού).

κοινότητα των Βεδουίνων (ανύπανδρη στην αρχή, παντρεμένη στη συνέχεια). Το γεγονός αυτό αναδεικνύει ότι η θέαση δεν είναι ποτέ από μία και μοναδική θέση. Κατά συνέπεια, αυτό που πρέπει να ορίζεται είναι όχι μόνο η «θέση» από την οποία προσεγγίζεται το αντικείμενο της έρευνας, αλλά και ποια θέση (ή θέσεις) κάθε φορά. Δεν είναι, προφανώς, αρκετό να περιγράψουμε έναν ανθρωπολόγο μόνο ως «εντόπιο» ή «ξένο»,³² ή αν προσεγγίζει «από μέσα» ή «από έξω» μια κοινότητα, γιατί και η ταυτότητα του ανθρωπολόγου δεν είναι καθορισμένη, αλλά εμφανίζεται πολλαπλή και ρευστή.

Κατά τη διάρκεια της δικής μου επιτόπιας έρευνας, ο ρόλος μου ως «εαυτού», για παράδειγμα, δεν ήταν καθορισμένος. Άλλαζε ανάλογα με τα πρόσωπα αλλά και με την πρόοδο της έρευνας, εξελισσόταν όσο γνώριζα και αποδεχόμουν την κοινότητα και, κυρίως, όσο η κοινότητα άρχισε να αποδέχεται ή να απορρίπτει τη δική μου παρουσία (βλ., επίσης, M. Kenna 1992, για μια ανάλογη εμπειρία). Στο αρχικό περιστατικό οι σχέσεις ιεραρχίας-οι σχέσεις «δομημένης ανισότητας» κατά τον P. Rabi-

32. Ο John Campbell (1964), για να χρησιμοποιήσω ένα παράδειγμα κλασικής πλέον ελληνικής εθνογραφίας, δεν είναι απλώς ένας «ξένος» που μελέτησε τους Σαρακατσάνους στην Ελλάδα «από τα έξω» ή «από απόσταση». Ήταν Άγγλος ανθρωπολόγος που μελέτησε τη συγκεκριμένη ομάδα σε συγκεκριμένες περιοχές της χώρας, σε μια δύσκολη περίοδο, μετά από έναν παγκόσμιο πόλεμο και έναν εμφύλιο που τον ακολούθησε. Το γεγονός ότι έκανε μια εξαιρετικά διεισδυτική εθνογραφική έρευνα δεν φαίνεται να εμποδίστηκε από την καταγωγή του. Το ότι έκανε, όμως, αυτή τη συγκεκριμένη έρευνα και έγραψε αυτό το συγκεκριμένο βιβλίο είναι σαφώς αποτέλεσμα ιστορικών, πολιτικών και κοινωνικών συνθηκών, όπως έχουν περιγραφεί πιο πάνω.

now (1977)–, αυτές που επιτρέπουν στον ανθρωπολόγο να «υποτάσσει» τα άτομα που μελετά και να τα εκπροσωπεί προς τα έξω, είχαν εδώ ανατραπεί. Ήταν μέλη της κοινότητας, από την πλευρά των πληροφορητών, που διέθεταν τη δύναμη να αμφισβητούν τα αποτελέσματα της έρευνάς μου. Έτσι, η σχέση μου με την κοινότητα αποδείχθηκε ένα πολύπλοκο σύμπλεγμα δύσκολων, ευαίσθητων και λεπτών πολιτικών κυρίως επιλογών, που απαιτούσαν από μέρους μου ιδιαίτερη προσοχή. Με ποια ομάδα θα «συμφωνούσα» και πότε, ο τρόπος που θα εκδήλωνα αυτή τη συμφωνία, σε ποιες δημόσιες εκδηλώσεις που με καλούσαν θα δεχόμουν να παραστώ και γιατί, ο τρόπος που κρατούσα τις αναγκαίες, κατά τη γνώμη μου, ισορροπίες ανάμεσα στις ομάδες της κοινότητας με διαφορετική θέση στην ιεραρχία, όπως οι διοικητικές/δημόσιες αρχές, οι πολιτικοί, η τοπική ελίτ, οι πλούσιοι γαιοκτήμονες, οι φτωχοί παραγωγοί, καθώς και ανάμεσα στους πληροφορητές μου και σε άτομα που είχαν εν τω μεταξύ γίνει φίλοι μου. Όλα αυτά αποτελούσαν ένα σύμπλεγμα «πολλών δεσμεύσεων» (πρβλ. Jones 1995: 62), που ήταν απόρροια της δικής μου ταυτότητας: γυναίκα, έγγαμη, με οικογένεια που η κοινότητα γνώριζε επίσης, πανεπιστημιακός, που ζούσα και εργαζόμουν στην ευρύτερη μεν, αλλά κοντινή, περιοχή με την κοινότητα την οποία μελετούσα. Οι σχέσεις μου με διάφορα άτομα και ομάδες στην κοινότητα άλλαζαν επίσης, ανάλογα με τις συνθήκες, και διαφοροποιούνταν όχι μόνο με την κάθε ομάδα χωριστά αλλά και με μεμονωμένα πρόσωπα. Γιατί τόσο ο ανθρωπολόγος όσο και τα άτομα ανάμεσα στα οποία ζει για ένα διάστημα αλλάζουν συνεχώς, καθιστώντας έτσι τις ομάδες, την κοινότητα αλλά και τις προσωπικές τους ταυτότητες ρευστές κατηγορίες.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις μεταφέρουν το κλίμα της αμφισβήτησης από την έννοια του «εντόπιου» στην έννοια του «εαυτού». Ο «εαυτός» όχι μόνο δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη κατηγορία, αλλά ούτε και οι σχέσεις του με τους «άλλους» πάγιες. Ως «εντόπια» ανθρωπολόγος, δηλαδή, χρειάστηκε να κάνω ορισμένες επιλογές. Οι επιλογές μου, όμως, αυτές δεν υπαγορεύθηκαν μόνο από το γεγονός ότι ήμουν «εντόπια», αλλά έγιναν με βάση τις πεποιθήσεις μου και τις «πολλαπλές δεσμεύσεις» που είχαν κοινωνικό, πολιτικό και ιδεολογικό χαρακτήρα.

Αν δεχθούμε τον κατακερματισμό και τις ανισότητες στο εσωτερικό της κοινότητας, τότε τα αποτελέσματα της εθνογραφικής έρευνας είναι πολύ πιθανό να «συμφωνούν» μόνο με μια μερίδα του εντόπιου πληθυσμού, γεγονός που είναι δυνατόν να προκαλέσει αντιδράσεις από κάποια άλλη/-ες ομάδα/-ες. Η κατάσταση αυτή μπορεί να οξυνθεί σε περιόδους εσωτερικής κρίσης της κοινότητας και όταν η ίδια έχει να λάβει σημαντικές αποφάσεις. Η εισήγησή μου, στο συγκεκριμένο περιστατικό, με είχε ταυτίσει με δύο ομάδες οινοπαραγωγών της κοινότητας και με είχε φέρει σε αντιπαράθεση με μια άλλη, την τοπική μορφωμένη ελίτ, που οραματιζόταν μια διαφορετική και «εκσυγχρονισμένη» κοινότητα, καθώς και μια διαφοροποιημένη χρήση της γης. Οι τρόποι με τους οποίους η καθεμιά από τις ομάδες αυτές «έβλεπε» την αμπελοκαλλιέργεια, την παραγωγή και γενικότερα τον πολιτισμό του κρασιού, τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν, ήταν διαφορετικοί. Και αυτό φάνηκε πολύ καθαρά στη συζήτηση που ακολούθησε την ανακοίνωσή μου στην επιστημονική συνάντηση. Το ερώτημα που προκύπτει είναι: πώς προσδιορίζονται τα «γεγονότα» και τα εθνογραφικά «δεδομένα» στην τοπική κοινότητα, αφού και τα δύο είναι

απόρροια της σχέσης του εθνογράφου με τους συγκεκριμένους κάθε φορά πληροφορητές; Άρα και η προσέγγιση του εθνογράφου και ο τρόπος με τον οποίο παρατηρεί και συμμετέχει κατά την επιτόπια έρευνα δεν είναι δεδομένα και πρέπει να καθορίζονται περισσότερο αναλυτικά κάθε φορά. Αυτό ισχύει για κάθε περίπτωση, είτε πρόκειται για έρευνα που η προσέγγιση γίνεται «από τα μέσα» είτε «από τα έξω», «από απόσταση» ή «από θέση». Κάθε προσέγγιση, επομένως, είναι προσέγγιση «από θέση». Το ζήτημα είναι να καθορίζεται εκ μέρους του ανθρωπολόγου αυτή η θέση σε σχέση με τον εαυτό του, σε σχέση με τα άτομα ανάμεσα στα οποία διεξάγει έρευνα, αλλά και σε σχέση με το ευρύτερο πολιτικο-ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο όπου διεξάγεται η έρευνα (πρβλ. Said 1989: 212, Abu-Lughod 1991: 141).

Άρα και η «ανθρωπολογία οίκοι» είναι μία «από ορισμένη θέση» προσέγγιση που δεν πρέπει να θεωρείται φυσική και δεδομένη, αλλά θα πρέπει να προσδιορίζεται αναλυτικά κάθε φορά.

Διλήμματα και αντιπαραθέσεις: προς έναν πολλαπλό αναστοχασμό

Όσα προηγήθηκαν υποδηλώνουν μια έντονη αμφισβήτηση των εννοιών, των όρων και των προσεγγίσεων. Μαρτυρούν, επίσης, ότι η συγκεκριμένη ανθρωπολογική προσέγγιση αποτελεί μια μη παγιωμένη διαδικασία, η οποία, επειδή συνεχώς ανανεώνεται και μεταβάλλεται και επειδή ακριβώς εμφανίζει μια ρευστότητα, διατηρεί ένα δυναμισμό και είναι ευαίσθητη στο να συλλαμβάνει και να αποτυπώνει τις μη φανερές, τις αθέατες και τις υπό

διαμόρφωση ακόμη πτυχές της καθημερινής πολυπλοκότητας, καθώς και τις ποικίλες εκδοχές της ανθρωπολογικής προσέγγισης. Ο τρόπος με τον οποίο διεξάγεται κάθε φορά η «ανθρωπολογία οίκοι» και οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο εθνογράφος ο οποίος εμπλέκεται σε ένα τέτοιο εγχείρημα διαμορφώνουν ορισμένα διλήμματα που τον φέρνουν αντιμέτωπο με καταστάσεις που είναι διαφορετικές ως ένα βαθμό από τις άλλες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και, κυρίως, από αυτή που συνηθίζουμε να αποκαλούμε «κυρίαρχο ρεύμα». Η αναλυτική περιγραφή των διλημμάτων και των καταστάσεων αυτών, μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα, μπορεί να φωτίσει και να αναδείξει ορισμένες πτυχές, καθώς και το βαθμό της διαφορετικότητας των ποικίλων εκδοχών της «ανθρωπολογίας οίκοι». Και η παρούσα εργασία προσφέρει ένα τέτοιο παράδειγμα.

Έχει ήδη αναφερθεί ότι οι «εντόπιοι» δεν αποτελούν μια ομοιογενή και συνεκτική κατηγορία, γιατί μια τέτοια άποψη θα νομιμοποιούσε τις ανισότητες στο εσωτερικό της κοινότητας, αποσιωπώντας τη διάσταση των απόψεων και το διαφορετικό βαθμό εξουσίας που διαθέτει η κάθε άποψη. Σε κάθε πολιτισμική ομάδα υπάρχουν πολλές και διαφορετικές φωνές, οι οποίες είναι συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους. Η σχέση του ανθρωπολόγου με την πολιτισμική αυτή ομάδα καθίσταται έτσι μια σύνθετη, πολύπλοκη και δυναμική διαδικασία που συνεχώς μεταβάλλεται στο χρόνο. Αυτό συνεπάγεται ότι σε κάθε πολιτισμικό σύνολο μπορεί να διαμορφωθούν και «πολλαπλά ακροατήρια»,³³ που είναι πιθανό να γίνουν δέκτες και να αντι-

33. Χρησιμοποίηώ τον όρο «multiple audiences» που εισήγαγε η Abu-Lughod (1991: 142).

δράσουν σε οτιδήποτε γράφεται (ανακοινώνεται) ή ακούγεται για τα ίδια αυτά άτομα. Τα πολλά, όμως, και αλληλοσχετιζόμενα μεταξύ τους ακροατήρια στο εσωτερικό της κοινότητας πολλαπλασιάζονται όταν τα αντιμετωπίσει κανείς στα πλαίσια της ευρύτερης κοινωνίας όπου ζει και εργάζεται ο εντόπιος εθνογράφος. Τότε, στους ποικίλους ακροατές εντός της κοινότητας, ανάμεσα στους οποίους συμπεριλαμβάνονται οι πληροφορητές, τα άτομα-κλειδιά (άτομα με κύρος και επιρροή) και ομάδες διαφορετικών και συχνά αντικρουόμενων συμφερόντων, προστίθενται και άλλοι οιονεί «ακροατές» από την ευρύτερη κοινωνία, στους οποίους επίσης απευθύνεται η ανθρωπολογική γραφή. Όπως είναι γνωστό, οι ανθρωπολόγοι συνήθως γράφουν για άλλους ανθρωπολόγους, είτε αυτοί ζουν και εργάζονται στην ίδια τη χώρα με τον ανθρωπολόγο είτε ανήκουν στη διεθνή επιστημονική κοινότητα. Γράφουν επίσης για άλλους κοινωνικούς επιστήμονες και, αν τυχαίνει να είναι πανεπιστημιακοί δάσκαλοι, γράφουν επίσης και για τους φοιτητές τους.³⁴ Στη λεγόμενη κλασική ανθρωπολογία, η οποία στρεφόταν κυρίως στη μελέτη απομακρυσμένων και εξωτικών πολιτισμών, καθώς και στη μελέτη περιθωριακών και «αποκλεισμένων» κοινωνικά και οικονομικά ομάδων, οι ανθρωπολόγοι ήταν περισσότερο ελεύθεροι και αποδεσμευμένοι να γράφουν για την τοπική κοινωνία την οποία μελετούσαν. Η ταξική και γεωγραφική απόσταση τους διευκόλυνε σ' αυτό. Γιατί είναι πολύ διαφορετικό να γράφει κανείς για μια κοινωνία της οποίας τα άτομα δεν θα συναντήσει πι-

34. Για μια περισσότερο διεξοδική συζήτηση πάνω στο ζήτημα βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, "Εισαγωγή", στον παρόντα τόμο.

θανόν ποτέ ξανά στη ζωή του. Όπως, επίσης, είναι διαφορετικό να γράφει για άτομα μιας πολιτισμικής ομάδας που είναι σχεδόν απίθανο να διαβάσουν κάποτε όσα ο ανθρωπολόγος έχει γράψει γι' αυτά τα ίδια.

Ωστόσο, για τον ανθρωπολόγο που διεξάγει έρευνα και δημοσιεύει οίκοι, η προοπτική των «πολλαπλών ακροατηρίων» πολλαπλασιάζει και την ευθύνη του απέναντι σε αυτούς για τους οποίους γράφει. Κι αυτό γιατί είναι πιθανό να δεσμεύσει τον τρόπο με τον οποίο ο ανθρωπολόγος εκφράζεται και να περιορίσει την εθνογραφική του ανάλυση. Ακόμη και το είδος της πολιτισμικής ομάδας ή και τα θέματα με τα οποία θα επιλέξει να ασχοληθεί ο ανθρωπολόγος στο συγκεκριμένο πλαίσιο έρευνας ενδέχεται να τύχουν αυστηρής κριτικής και περιορισμού από αυτόν τον ίδιο. Κάτι τέτοιο όμως θα δημιουργούσε ένα επιπρόσθετο πρόβλημα: ο εθνογράφος καλείται να επιλέξει εκ των προτέρων κάτι που δεν γνωρίζει και το οποίο πιθανόν να προκύψει εκ των υστέρων: ίσως κατά τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας, αλλά το πιθανότερο είναι το πρόβλημα να προκύψει μετά την ολοκλήρωση της έρευνας, κατά το στάδιο της ανάλυσης και συγγραφής.

Στους παραπάνω περιορισμούς μπορεί να προστεθεί και το ζήτημα ενός περισσότερου ενεργητικού και άμεσου ελέγχου της ανθρωπολογικής γραφής από τα ίδια τα άτομα της πολιτισμικής ομάδας ανάμεσα στα οποία ο ανθρωπολόγος διεξάγει επιτόπια έρευνα. Σε μια σύγχρονη δυτική κοινωνία είναι πιθανό πολλοί από τους «εντόπιους» να είναι άτομα με πανεπιστημιακή μόρφωση, να είναι ενημερωμένα ιστορικά και κοινωνικά για την κοινωνία στην οποία ζουν και να έχουν διαμορφώσει συγκεκριμένες θέσεις για ορισμένα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα.

της περιοχής τους αλλά και της ευρύτερης κοινωνίας στην οποία ανήκουν. Έτσι μπορεί να έχουν πρόσβαση σε ό,τι γράφεται για τους ίδιους, να το διαβάζουν και να ασκούν κριτική σ' αυτό. Το γεγονός ότι ο εντόπιος ανθρωπολόγος γράφει και στη μητρική του γλώσσα, πράγμα που καλείται να κάνει συχνά, διευκολύνει την πρόσβαση αυτή των «εντοπίων». Τα άτομα αυτά ενδέχεται, επίσης, να έχουν δημοσιεύσει και εκείνα κείμενα για την κοινότητά τους, πάνω στα «ίδια», όπως πιστεύουν, θέματα με αυτά που ασχολείται και ο ανθρωπολόγος. Στην περίπτωση αυτή η σύγκριση είναι άμεση και αναπόφευκτη και μπορεί ενδεχομένως να οδηγήσει σε αντιπαράθεση και σύγκρουση (πρβλ. Karakasidou 1997)³⁵.

Με τα ζητήματα που τέθηκαν παραπάνω και τις συνακόλουθες δεσμεύσεις που δέχεται η ανθρωπολογική γραφή, τίθεται το ζήτημα εξεύρεσης [επινόησης] τρόπων για να παίρνουν τα εθνογραφικά κείμενα αποστάσεις από το

35. Παράδειγμα μιας τέτοιας σύγκρουσης «εντόπιας ανθρωπολόγου» με «εντόπιο ακροατήριο» αποτελεί η εθνογραφία της Α. Karakasidou και οι πολύ γόνιμες συζητήσεις και αντιπαραθέσεις, που προκάλεσε στη συνέχεια, μεταξύ ανθρωπολόγων («εντόπιων» και μη – αν και στη συγκεκριμένη περίπτωση οι «μη εντόπιοι» αποδείχθηκε ότι γνώριζαν εξίσου καλά και «από τα μέσα» την ελληνική κοινωνία), μεταξύ άλλων κοινωνικών επιστημόνων, καθώς και του ευρύτερου κοινού. Κατά τη γνώμη μου, αν η Αναστασία Καρακασίδου δεν ήταν Ελληνίδα, δεν θα είχε εγείρει τόσες αντιδράσεις (πρβλ. τη δική της θέση στον πρόλογο του βιβλίου της, 1997: xviii-xix). Το γεγονός, όμως, ότι το έργο της προκάλεσε αυτές τις αντιδράσεις έφερε στην επιφάνεια ζητήματα που σχετίζονται με τον προβληματισμό της «ανθρωπολογίας οίκοι», και τα οποία δεν θα είχαν πιθανόν διαφανεί αλλιώς. Γι' αυτό και θεωρώ ότι το περιστατικό λειτούργησε και συνεχίζει να λειτουργεί, για ορισμένους από τους «γηγενείς ανθρωπολόγους» τουλάχιστον, αναστοχαστικά και προς όφελος της ελληνικής εθνογραφίας.

εντόπιο ακροατήριο. Έχει υποστηριχθεί ότι οι χάφισ, και οι φεμινίστριες επίσης, αντιμετωπίζουν ανάλογα προβλήματα «πολλαπλών ακροατηρίων» που δυσκολεύουν την εθνογραφική διαδικασία και γραφή και δημιουργούν ένα αίσθημα «σύνθετης συνειδητότητας» (complex awareness) (Abu-Lughod 1991: 142) στις δύο αυτές ομάδες. Για τους ανθρωπολόγους οίκοι, όμως, το πρόβλημα είναι περισσότερο αισθητό, γιατί η έλλειψη απόστασης έχει έναν πιο μόνιμο και έντονο χαρακτήρα. Πρόκειται για μια απόσταση που συχνά λειτουργεί σε διάφορα επίπεδα.

Σε ένα πρώτο επίπεδο η εγγύτητα μεταξύ ανθρωπολόγου και εντόπιας κοινότητας φαίνεται να επηρεάζει την κοινωνική, επαγγελματική και προσωπική ζωή του. Όταν, για παράδειγμα, διεξάγει επιτόπια έρευνα στην ίδια την πόλη ή περιοχή στην οποία ταυτόχρονα ζει και εργάζεται ο ανθρωπολόγος, τότε τα όρια ανάμεσα στους δημόσιους και περισσότερο ιδιωτικούς/οικογενειακούς του χώρους είναι δυνατόν να αναμιχθούν και να παραβιασθούν. Ο «προσωπικός», ο «επαγγελματικός» και ο «εθνογραφικός» εαυτός όχι μόνο δεν διακρίνονται σαφώς, αλλά και πλησιάζουν ο ένας τους άλλους επικίνδυνα.³⁶ Επίσης, όντας ένα δημόσιο πρόσωπο ο ανθρωπολόγος είναι συνεχώς εκτεθειμένος, με ποικίλους μάλιστα τρόπους, σε ορισμένα άτομα της κοινότητας όπου διεξάγει επιτόπια έρευνα. Έτσι, είναι πιθανό, και όταν ακόμη ο ίδιος έχει ολοκληρώσει την έρευνά του, η σχέση και η αλληλεπίδραση – κυρίως όμως η δέσμευση – με τα άτομα αυτά να συνεχίζεται. Όχι όμως με τον ίδιο τρόπο που συμβαίνει με «εξωτερικούς» εθνογράφους, ακόμα και όταν πρόκει-

36. Για τον όρο «εθνογραφικός εαυτός» και την αντιπαράθεσή του με τον ατομικό εαυτό βλ. E. Bruner 1993.

ται για περιπτώσεις μακροχρόνιας ερευνητικής σχέσης με την τοπική κοινότητα, όπως αυτή του Maurice Bloch, ο οποίος διατηρεί τακτική επαφή με τη Μαδαγασκάρη τα τελευταία 25 χρόνια (πρβλ. Fowler και Hardesty 1994: 4). Αν και έχει υποστηριχθεί από αρκετούς ερευνητές ότι η μακροχρόνια επιτόπια έρευνα δημιουργεί συνθήκες για μια «από τα μέσα», σε βάθος, διεισδυτική προσέγγιση (Foster, Scudder, Colson και Kemper 1979, Stoller 1989), σε κάθε περίπτωση ο «ξένος» εθνογράφος διατηρεί ο ίδιος την πρωτοβουλία των κινήσεών του για το πότε θα επισκεφθεί ή όχι την περιοχή και πότε θα αποχωρήσει από αυτήν. Είναι εκείνος που αποφασίζει για πόσο διάστημα θα διατηρήσει τη σχέση του με την τοπική κοινότητα και πότε θα τη διακόψει για πάντα.

Για τον ανθρωπολόγο που ζει και εργάζεται οίκοι η σχέση αυτή φαίνεται να είναι όχι απλώς μακροχρόνια αλλά και αδιάλειπτη. Μπορεί, για παράδειγμα, να δεχθεί προσκλήσεις για συμμετοχή σε δημόσιες εκδηλώσεις της κοινότητας, τις οποίες δεν είναι εύκολο να αρνηθεί λόγω των στενών φιλικών σχέσεών του με ορισμένα μέλη της. Μπορεί, επίσης, εξίσου εύκολα να «δεχθεί» ο ίδιος «επισκέπτες», πληροφορητές ή άλλους φίλους του από την τοπική κοινότητα σε περισσότερο «δικό» του χώρο, ως ακροατές για παράδειγμα σε δημόσιες διαλέξεις του στο πανεπιστήμιο ή σε ένα συνέδριο. Υπάρχει ένας χώρος ανάμεσα στους δύο – ανθρωπολόγο και τοπική κοινωνία – που μπορεί να θεωρηθεί «κοινός», αλλά τα όριά του δεν είναι ποτέ σαφώς προσδιορισμένα εκ των προτέρων. Έτσι, ο εντόπιος ανθρωπολόγος δεν φαίνεται να μπορεί εύκολα να αποφύγει ούτε τις επιπτώσεις της εντόπιας επιβράβευσης αλλά ούτε και της κριτικής. Και αυτό αποτελεί δέσμευση.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτή η έλλειψη απόστασης από την εντόπια κοινότητα μπορεί να αποκτήσει ένα καθαρά πολιτικό χαρακτήρα, δεσμεύοντας έτσι άμεσα τις επιλογές του. Ο κίνδυνος, για παράδειγμα, να ταυτιστεί ο ανθρωπολόγος με την τοπική ελίτ είναι πιθανός, κυρίως όταν τα άτομα που ανήκουν σ' αυτή έχουν τη δύναμη να ασκήσουν άμεσα έλεγχο και να επέμβουν στη δουλειά του, ή όταν μπορούν να του εξασφαλίσουν χρηματοδότηση για έρευνα (Liebow 1995, Jones 1970, Pilsbury 1995). Υπάρχει, επίσης, το ενδεχόμενο το ερευνητικό πρόγραμμα του ανθρωπολόγου να χρηματοδοτείται από, ή ο ίδιος να εργάζεται για κάποιο κρατικό φορέα ή για την ίδια την Κυβέρνηση, με κίνδυνο αρκετές φορές η δουλειά του να ενσωματωθεί πλήρως και να «ταυτιστεί» με τη συγκεκριμένη κυβερνητική πολιτική κατά την περίοδο της απασχόλησής του. Έχουν περιγραφεί παραδείγματα που θέτουν αυτά τα διλήμματα από εθνογράφους που εργάζονται οίκοι, κυρίως στη βόρεια Αμερική σε καταυλισμούς Ινδιάνων ή σε «γκέτος» μαύρων (Jones 1970, 1993, Medicine 1982, Jaffe 1995).

Σε χώρες μάλιστα όπου οι πηγές χρηματοδότησης είναι περιορισμένες ή και ανύπαρκτες το πρόβλημα αυτό οξύνεται αισθητά, με πολιτικές συνέπειες στην εθνογραφική έρευνα. Ασφαλώς σε κάθε ανθρωπολογική προσέγγιση οι επιλογές του εθνογράφου είναι πάντα πολιτικές, γιατί και η ανθρωπολογία είναι πολιτική. Ο εντόπιος, όμως, εθνογράφος αποτελεί μέρος της ίδιας, με τα άτομα που μελετά, πολιτικής σκηνής. Έτσι, δεν μπορούμε να πούμε ότι διαμορφώνει αλλά και διαμορφώνεται από αυτή μόνο. Ένα μέρος της ταυτότητάς του, του «ε-αυτού», διαμορφώνεται από κοινού με τα μέλη της κοινότητας που μελετά, «των άλλων», και από κοινού επί-

σης διαμορφώνουν αμφότεροι ένα μέρος της πολιτικής ζωής που μοιράζονται.

Είναι, επομένως, επικτό να ληφθεί απόσταση μεταξύ του εθνογράφου και των ατόμων που μελετά; Το πρόβλημα, κατά τη γνώμη μου, γίνεται δυσκολότερο σε μια μικρή χώρα, όπως για παράδειγμα η Ελλάδα. Όταν μάλιστα ο ανθρωπολόγος διεξάγει έρευνα για «καυτά» ζητήματα σε περιοχή που βρίσκεται κοντά ή και μέσα στα κέντρα λήψεως αποφάσεων, τότε η κατάσταση μπορεί να οξυνθεί εξαιρετικά. Πολύ συχνά οι ανθρωπολόγοι αναπαριστούν με ψευδώνυμα τις πολιτισμικές ομάδες ή τις κοινότητες στις οποίες διεξάγουν επιτόπια έρευνα, για να μην προδώσουν αθέλητα στους «απέξω» (και κυρίως στις αρχές) κάποιες πτυχές της ιδιωτικής ή της κοινωνικής ζωής, τις οποίες οι πληροφορητές τους τούς εμπιστευθήκαν, αλλά τις κρατούν μυστικές από άλλους που είναι «εκτός» της ομάδας τους. Για την ανθρωπολογική προσέγγιση του οικείου πολιτισμού, όμως, το ζήτημα αυτό μπορεί να αντιστραφεί. Εδώ είναι ο ανθρωπολόγος που χρειάζεται και πρέπει να «καλυφθεί»,³⁷ για να εξασφαλίσει την απόσταση και να αποδεσμευθεί από την κοινότητα που μελετά. Το πρόβλημα, επομένως, της εγγύτητας και της τήρησης απόστασης, όπως προκύπτει από τις παραπάνω διαπιστώσεις, φαίνεται να αποτελεί ένα δυσεπίλυτο δίλημμα για την ανθρωπολογία οίκοι.

Το δίλημμα που αντιμετώπιζα μετά την εκδήλωση και

37. Δεν υπαινίσσομαι φυσικά τη χρησιμοποίηση ψευδωνύμων από τους ίδιους τους εθνογράφους, όπως έχει συμβεί άλλωστε στο παρελθόν από τη Laura Bohannan, η οποία δημοσίευσε την εθνογραφία της *Return to Laughter* (1954) με το ψευδώνυμο Eleanor Smith Bowen, για να καλυφθεί από την επιστημονική κοινότητα.

τη συζήτηση που ακολούθησε στην επιστημονική συνάντησή με οδήγησε, με-αξύ άλλων, στην απόφαση να μη δημοσιεύσω το κείμενό μου στα Πρακτικά του συνεδρίου που εκδόθηκαν λίγους μήνες μετά. Η απόφασή μου αυτή πιθανόν να υπαγορεύθηκε από τις πολλαπλές «συναισθηματικές» και ηθικές «δεσμεύσεις» προς όλους τους πιθανούς ακροατές, παρόντες και απόντες, στους οποίους απευθυνόταν η ανακοίνωση. Οι επιλογές μου στις παρουσίες συνθήκες ήταν περιορισμένες. Αν, με βάση τα εθνογραφικά στοιχεία που είχα μέχρι τότε συλλέξει, περιέγραφα και ανέλυα πλήρως – σε όλη της δηλαδή την έκταση και το βάθος – την κατάσταση στο εσωτερικό της κοινότητας, θα «πρόδιδα» ορισμένους από τους πληροφορητές μου, με κίνδυνο να δημιουργήσω περαιτέρω δυσαρέσκειες και αντιπαραθέσεις, που πιθανόν να έσπρωχναν τα πράγματα προς μια μη ευνοϊκή γι' αυτούς κατεύθυνση.

Είχα, άλλωστε, και η ίδια ταυτιστεί τόσο με ορισμένα άτομα στην κοινότητα, όσο και με το θέμα της ανακοίνωσης. Αποτελούσα εξάλλου (ως κάτοικος της συγκεκριμένης χώρας) και η ίδια μέρος του «πολιτισμού του κρασιού». Ήμουν, επίσης, κάτοικος της ευρύτερης περιοχής πρωτεύουσας, ώστε να με αφορούν προσωπικά τα πολιτικά ζητήματα, όπως οι οικολογικές αλλαγές, το αεροδρόμιο και οι τροποποιήσεις στη χρήση της γης. Γι' αυτό και ένα από τα διλήμματα που αντιμετώπιζα ήταν το αν «έγραφα για» τη συγκεκριμένη κοινότητα ή αν «έγραφα ως» «μέλος» της.³⁸ Αν, πάλι, απέφευγα μια ολοκληρωμέ-

38. Δανείζομαι τους όρους από τη Lila Abu-Lughod (1991: 143), η οποία μιλώντας για τις χάφες ανθρωπολόγους και τις φεμινίστριες τονίζει τη δυσκολία που έχουν να μιλήσουν ή να γράψουν «για» ή «ως» (writing/speaking «for» or speaking «from»).

νη ανάλυση, η εργασία μου κινδύνευε να είναι ελλιπής και να θεωρηθεί ότι είχε στόχο απλώς να τηρήσει τις ισορροπίες στην κοινότητα. Το γεγονός φυσικά ότι συνεχίζω να κάνω επιτόπια έρευνα στην περιοχή, κατά διαστήματα, έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην απόφασή μου αυτή.

Κατά τη γνώμη μου, η ανακοίνωσή μου προοριζόταν για ένα διαφορετικό ακροατήριο, και στην πραγματικότητα σε αυτό κυρίως «απευθυνόταν», είχε ωστόσο εμπλακεί με τρόπο άμεσο στην εντόπια πολιτική σκηνή, γεγονός που είχε αντίκτυπο στις σχέσεις μου τόσο με τους πληροφορητές και φίλους μου στην κοινότητα, όσο και με την τοπική ελίτ, το Δήμαρχο και τις αρχές.³⁹

Η προσωπική εμπειρία μου κατά τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας, μέρος της οποίας περιέγραφα στην αρχή του κειμένου αυτού, προσφέρει ένα παράδειγμα εντόπιας κριτικής και έλλειψης απόστασης από την τοπική κοινότητα που με οδηγούσε συχνά σε ποικίλες δεσμεύσεις. Το περιστατικό, όμως, της συμμετοχής μου στην επιστημονική συνάντηση της «κοινότητας», και η δημόσια αντιπαράθεση στη συνέχεια, λειτούργησε αναστοχαστικά στο χρόνο που ακολούθησε, επαναπροσδιορίζοντας τις σχέσεις μου τόσο με τα άτομα της κοινότητας όσο και με τον ίδιο μου τον εαυτό. Έτσι συνειδητοποίησα ότι μέσα από αυτή τη δημόσια αντιπαράθεση είχαν βγει στην επιφάνεια όχι οι δικές μου διαφωνίες με ορισμένους από

39. Ανάλογα περιστατικά αντίδρασης από άτομα τοπικών κοινωνιών έχουν παρατηρηθεί και σε άλλους ανθρωπολόγους που έχουν διεξάγει έρευνα οίκοι, με αυξητική μάλιστα συχνότητα τα τελευταία χρόνια, τόσο στην Ελλάδα όσο και σε άλλες περιοχές. Αναφέρομαι για ευνόητους λόγους μόνο στη διεθνή βιβλιογραφία (Abu-Lughod 1991, Narayan 1993, Pilsbury 1995).

τους εντόπιους, αλλά στην πραγματικότητα οι διαφωνίες και οι συγκρούσεις ανάμεσα σε ομάδες της ίδιας της τοπικής κοινωνίας. Ο ανθρωπολόγος έτσι δρα ως διαμεσολαβητής της κοινωνικής μεταβολής και μπορεί να καταστεί ο ίδιος φορέας κοινωνικής αλλαγής (πρβλ. Madan 1982: 16, Harrison 1991α: 12). Η αναστοχαστική του προσέγγιση πριν, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας και μετά το πέρας της, καθώς και αφού δημοσιευθούν τα αποτελέσματα της έρευνας, γίνεται έτσι δημιουργική διαδικασία απόκτησης της εντόπιας αλλά και μιας προσωπικής γνώσης (πρβλ. Τσαούσης 1993).⁴⁰ Αυτή η γνώση μπορεί να αποδειχθεί ένα χρήσιμο εργαλείο στα χέρια του εντόπιου ανθρωπολόγου.⁴¹ Μπορεί, για παράδειγμα, τα αποτελέσματα της έρευνάς του να χρησιμοποιηθούν από υπεύθυνους φορείς για τη χάραξη κοινωνικής πολιτικής

40. Στο κείμενό του αυτό ο Δ. Γ. Τσαούσης αναλύει τις σχέσεις της κοινωνικής ανθρωπολογίας με την κοινωνική πολιτική και προτείνει το ρόλο της κοινωνικής ανθρωπολογίας ως διαγνωστικού εργαλείου της κοινωνικής μεταβολής (1993: 61-62).

41. Έχει υποστηριχθεί, τόσο από εντόπιους ανθρωπολόγους όσο και από ορισμένους που διεξάγουν μακροχρόνια εθνογραφική έρευνα, ότι η συχνή επιστροφή στην κοινότητα για συνέχιση της επιτόπιας έρευνας δημιουργεί σταθερούς και στενούς δεσμούς του ανθρωπολόγου με τους «εντόπιους» και συχνά τον οδηγεί στην ανάληψη ενεργού δράσης για την τοπική κοινωνία που μελετά (Jones 1970: 255, Schutz 1973: 16, Foster, Scudder, Colson και Kemper 1979: 344-345, Liebow 1995: 30). Μέσα από τη συνεχή ή κατά διαστήματα επαφή και την εις βάθος γνώση της κοινωνίας που αποκτά με τον καιρό, ο ανθρωπολόγος, χωρίς πολλές φορές να το συνειδητοποιήσει, ταυτίζεται με την τοπική κοινωνία, αναλαμβάνει ρόλο «συνηγόρου» και υποστηρικτή της (Foster et al. 1979: 344) και με αυτό τον τρόπο γίνεται διαμεσολαβητής της εντόπιας γνώσης.

πάνω σε ζητήματα που αφορούν τη συγκεκριμένη κοινότητα.⁴² Μπορεί, επίσης, να βοηθήσει την κοινότητα να ξεκαθαρίσει τη θέση της – μέσα από συζητήσεις και αντιπαράθεσεις – σχετικά με μια σημαντική απόφαση που πρέπει να πάρει, όπως στο αρχικό περιστατικό.

Η δημόσια αυτή αντιπαράθεση μου έδωσε την ευκαιρία να συζητήσω τα εθνογραφικά μου ευρήματα ξανά και ξανά με τους πληροφορητές μου αλλά και με συναδέλφους από το πανεπιστήμιο, ακόμα και με φοιτητές μου στην τάξη. Η εκτενέστερη, όμως, και περισσότερο έντονη «συζήτηση» και διάλογος έγιναν μέσα μου, με τον εαυτό μου, και επαναλαμβάνονται τώρα, κατά τη συγγραφή αυτής της εργασίας. Θεωρώ τους «διαλόγους» αυτούς το μεγαλύτερο αναστοχαστικό «μάθημα» που μου δίδαξε η επιτόπια έρευνα στη συγκεκριμένη κοινότητα, την οποία θεωρώ ως ένα βαθμό και «δική μου». Η διαδικασία αυτή με έκανε πολλές φορές να νιώθω ότι διεξάγω «εθνογραφία της εθνογραφίας», για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του Berreman (1966). Το παράδοξο είναι ότι τις συνθήκες της προσέγγισης αυτής μου τις εξασφάλισαν η έλλειψη απόστασης και η ένταση των σχέσεων με τα άτομα της κοινότητας που μελετούσα. Τα χαρακτηριστικά, δηλαδή,

42. Είναι χαρακτηριστικό, ότι η αρχική ανθρωπολογική έρευνα στην κοινότητα με τίτλο “Η Αντίδραση της Κοινότητας στη Χρήση Οιοπνευματωδών”, που υποστηριζόταν από τον Παγκόσμιο Οργανισμό Υγείας (Π.Ο.Υ.) σε συνεργασία με το αντίστοιχο ελληνικό Υπουργείο, απέτρεψε τη δημιουργία «ειδικής ιατρικής υπηρεσίας» για προβλήματα που σχετίζονταν με τη χρήση οιοπνευματωδών στην κοινότητα. Η εξέλιξη αυτή, την οποία η κοινότητα υποδέχτηκε με ενθουσιασμό, γιατί στην αντίθετη περίπτωση θα στιγματιζόταν ως «προβληματική», στηρίχτηκε στα αποτελέσματα της δικής μας έρευνας (Gefou-Madianou et al. 1995, Gefou-Madianou 1995α).

τα οποία είχα αρχικά προσλάβει ως εμπόδια στην εθνογραφική διαδικασία αποδείχθηκαν στη συνέχεια δημιουργικοί συντελεστές της αναστοχαστικής εμπειρίας.

Αυτό που κλήθηκα να κάνω, αυτό που καλείται και συχνά αναγκάζεται να λάβει υπόψη του ο ανθρωπολόγος που διεξάγει έρευνα οίκοι είναι ότι, εκτός από το δικό του αναστοχασμό, θα πρέπει να έχει συνείδηση και του αναστοχασμού των πληροφορητών του. Στη συνέχεια θα πρέπει να δει πώς αυτός ο δεύτερος αναστοχασμός επηρεάζει τη δική του αναστοχαστική θέαση. Και ούτω καθεξής. Η διαδικασία συνεχίζεται, τόσο γιατί οι «εντόπιοι» είναι διαφορετικοί και πολλαπλοί – και έχουν, επομένως, διαφορετικές σχέσεις με τον ανθρωπολόγο – όσο και γιατί οι σχέσεις αυτές αλλάζουν μέσα στο χρόνο, οδηγώντας έτσι σε έναν πολλαπλό αναστοχασμό. Με αυτό τον τρόπο η θέαση «από ορισμένη θέση» γίνεται αναστοχαστική και δημιουργική.

Συμπεράσματα - προοπτικές

Η μελέτη της «οικείας» κοινωνίας του ανθρωπολόγου αναπτύχθηκε ως ρεύμα της ανθρωπολογίας κυρίως κατά τις τελευταίες δεκαετίες και, παρά τους κλυδωνισμούς που υπέστη, θεωρείται σήμερα μία από τις πολλές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο όρος παραπέμπει σε μια εντελώς περιγεγραμμένη και συγκεκριμένη προσέγγιση που είναι ίδια κάθε φορά. Η κατηγορία «εντόπιος ανθρωπολόγος», όπως έχει φανεί από τα παραπάνω, μπορεί να πάρει ποικίλες και διαφορετικές μορφές κάθε φορά: «εντόπιος» μπορεί να είναι κάποιος που γεννήθηκε, μεγάλωσε και ζει ανάμεσα στους ανθρώπους τους οποίους μελετά, κάποιος που απλώς κατάγεται

από την περιοχή, που μιλάει την ίδια γλώσσα, ή που έχει το ίδιο χρώμα με τους ανθρώπους ανάμεσα στους οποίους διεξάγει επιτόπια έρευνα. Χρειάζεται, επομένως, πάντοτε να καθορίζεται το πλαίσιο και οι συνθήκες που το διαμορφώνουν. Χρειάζονται περισσότερα παραδείγματα «ανθρωπολογίας οίκου», περισσότερες και συστηματικότερες περιγραφές των τρόπων με τους οποίους διεξάγεται η ανθρωπολογική αυτή στροφή προς τον «οίκο». Η έννοια «οίκος», άλλωστε, μπορεί να δεχθεί πολλούς ορισμούς, ανάλογα με ποιον ταυτίζεται ο ανθρωπολόγος, για ποιον ερευνά και σε ποιον απευθύνεται όταν γράφει (Sciama 1993). Οι έννοιες «εντόπιος», «εαυτός» και «άλλος» αποτελούν επίσης, όπως είδαμε στην παρούσα εργασία, σύνθετες, πολύπλοκες και ρευστές κατηγορίες.

Αυτό, όμως, που κυρίως χρειάζεται να προσδιορίζεται κάθε φορά είναι οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ του παρατηρητή «εαυτού» και των «υπό παρατήρηση» εντοπίων, καθώς και οι σχέσεις του «εαυτού»/εθνογράφου με τον ίδιο του τον εαυτό, εφόσον αποτελεί και ο ίδιος μέρος του εντόπιου πολιτισμικού συστήματος. Η συνθήκη αυτή του παρατηρούμενου παρατηρητή παραπέμπει στην έννοια της «συμμετοχικής αντικειμενοποίησης»⁴³ του Pierre Bourdieu, την οποία ο ίδιος περιγράφει

43. Αποδίδω τον όρο του Pierre Bourdieu «objectivation participante» (1978: 67) ή «participant objectivation», όπως τον έχει αποδώσει ο ίδιος στα αγγλικά (Bourdieu και Wacquant 1996: 68). Κατά τον P. Bourdieu, μια κριτική κοινωνική επιστήμη «προϋποθέτει και υποδηλώνει μια ριζική αυτοκριτική, και η αντικειμενοποίηση του ατόμου που αντικειμενοποιεί [εθνογράφου ή κοινωνιολόγου] αποτελεί ταυτόχρονα την προϋπόθεση και το αποτέλεσμα αυτής της αντικειμενοποίησης: ο ερευνητής έχει πιθανότητα να επιτύχει στο έργο αυτό της αντικειμενοποίησης μόνο εφόσον, ως

ως μια διαδικασία «ανατροπής» αυτού που θεωρείται από πολλούς «φυσική σχέση ανάμεσα στον παρατηρητή και το αντικείμενο της μελέτης του» και ως διαδικασία «αποσαφήνισης αυτού που θεωρείται σαφές και δεδομένο», ώστε οι σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου να προσδιοριστούν εκ νέου (Bourdieu και Wacquant 1996: 67-68, πρβλ. Cerroni-Long 1995: 11). Βεβαίως, οι σχέσεις αυτές θα πρέπει να προσεγγίζονται και να αναλύονται κάθε φορά μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικών, πολιτικών και ιστορικών συνθηκών (πρβλ. Said 1989), γιατί είναι οι συνθήκες αυτές που καθορίζουν κάθε φορά για ποιον ανθρωπολόγο –«εντόπιο», «μερικώς εντόπιο», «χάφι» ή τελείως «ξένο»– μιλούμε, για ποιους «εντόπιους» και για ποια εθνογραφία εντέλει.

Μια αναστοχαστική, κριτική και αναθεωρητική «ανθρωπολογία οίκοι» προϋποθέτει πολύ περισσότερα από τη διεξαγωγή επιτόπιας έρευνας στον οικείο πολιτισμό του ανθρωπολόγου. Προϋποθέτει, πρώτα απ' όλα, ένα συνεχή και πολλαπλό αναστοχασμό, αφενός, πάνω στις προκαταλήψεις του ίδιου του εθνογράφου –ώστε να προσδιορίζεται κατά πόσον οι προκαταλήψεις αυτές είναι προσωπικές ή είναι πολιτισμικά προσδιορισμένες– και, αφετέρου, πάνω στις προκαταλήψεις των πληροφορητών του, τις οποίες πρέπει να γνωρίζει και να λαμβάνει υπόψη του κάθε φορά. Προϋποθέτει, επίσης, συστηματικές

παρατηρούμενος παρατηρητής ο ίδιος, υποταχθεί τελείως σε αυτή τη διαδικασία αντικειμενοποίησης». Και εδώ ο P. Bourdieu εννοεί όχι μόνο «την προσωπική υποταγή» του ερευνητή ως ατόμου, αλλά και «τις κοινωνικές συνθήκες της έρευνας, ... τα κρυμμένα ενδιαφέροντα που ο ίδιος ο ερευνητής έχει επενδύσει στην εθνογραφική διαδικασία, καθώς και τα αναμενόμενα αποτελέσματα από αυτή» (Bourdieu 1978, στο Bourdieu και Wacquant 1996: 68).

συγκρίσεις ανάμεσα σε εθνογραφικές μελέτες «εντόπιων», «χάφισ» και «ξένων» ανθρωπολόγων που προσεγγίζουν όμοια ανθρωπολογικά ζητήματα στην ίδια ή και σε διαφορετικές περιοχές του πλανήτη. Η συμπληρωματικότητα των προσεγγίσεων αυτών μπορεί να προσφέρει μια πληρέστερη αποτύπωση της εντόπιας γνώσης. Με αυτές τις προσεγγίσεις και συγκρίσεις, η συγκεκριμένη ανθρωπολογική προσέγγιση λαμβάνει υπόψη της τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους εντοπίζεται και αποκτάται η διαπολιτισμική γνώση και εμπειρία, σε όμοιες ή/και σε διαφορετικές πολιτισμικές συνθήκες. Για να αξιολογηθεί επομένως το τοπικό, χρειάζεται η ανάλυση και του ευρύτερου ή/και του παγκόσμιου πλαισίου, και τανάπαλιν (πρβλ. Fardon 1990: 28-29). Προϋποθέτει, τέλος, συστηματική περιγραφή και ανάλυση τόσο της κοινωνικής μεταβολής των πολιτισμικών ομάδων τις οποίες μελετά ο ανθρωπολόγος, όσο και το μετασχηματισμό του ίδιου του εθνογράφου, καθώς και των σχέσεων ανάμεσά τους μέσα στο χρόνο.

Όπως και ο προσδιορισμός του «άλλου»/«άλλων» ή του «εαυτού», έτσι και η «ανθρωπολογία οίκοι» καθίσταται μια αναστοχαστική διαδικασία, η οποία αποτελεί, επίσης, και μια προσωπική εμπειρία. Η εντόπια εθνογραφική γνώση προσεγγίζεται πάντα από ορισμένη θέση, είναι διαπραγματεύσιμη και αποτελεί μέρος μιας συνεχούς διαδικασίας. Μιας διαδικασίας που εκτείνεται από την αμοιβαιότητα και το μοίρασμα ανάμεσα στον εθνογράφο και την τοπική «οικεία» κοινωνία, έως την αμφισβήτηση και την αντιπαράθεση. Μια διαδικασία που προϋποθέτει μια συνεχή αλληλόδραση των φορέων της εντόπιας γνώσης – του εθνογράφου, των εντόπιων, της ευρύτερης κοινωνίας – τόσο σε σχέση με τους «εαυτούς» τους χωριστά

όσο και αναμεταξύ τους. Έτσι ο εθνογράφος, όντας διαμεσολαβητής της γνώσης, αναδεικνύεται σε έμμεσο ή άμεσο φορέα της κοινωνικής μεταβολής. Λαμβάνοντας όλες τις παραπάνω προϋποθέσεις υπόψη, η «ανθρωπολογία οίκοι» μπορεί να διαμορφώσει μια «θεωρία της πρακτικής» κατά την παλαιότερη πρόταση της Sherry Ortner (1984: 159, πρβλ. Cerroni-Long 1995), μια θεωρία που δίνει έμφαση στην ανθρώπινη δράση και διαντίδραση, ώστε να μπορεί να αξιολογεί τα πολιτισμικά πρότυπα, να προσδιορίζει τα ερευνητικά ενδιαφέροντα και προβλήματα και να προτείνει τρόπους αντιμετώπισής τους σε ένα συγκεκριμένο κάθε φορά κοινωνικό, πολιτικό και ιστορικό πλαίσιο.

Θερμά ευχαριστώ για την προσεκτική ανάγνωση και για τις παρατηρήσεις τους σε σχεδιάσματα αυτού του κειμένου τη Ράνια Αστρινάκη, τη Χριστίνα Βείκου, την Εύα Καλπουρτζή και την Ελένη Παπαγαρουφάλη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Μπέρκλεϊ και Λονδίνο: University of California Press.
- . 1988. "Fieldwork of a dutiful daughter". Στο Soraya Altorki και Camillia Fawzi El-Solh (επιμ.), *Arab Women in the Field: Studying your own society*. Σίρακιουζ, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press, σσ. 139-161.
- . 1991. "Writing Against Culture". Στο Richard Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Σάντα Φε, Νιου Μέξικο: School of American Research Press, σσ. 137-162.
- . 1993. *Writing Women's Worlds*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Agar, Michael H. 1973. *Ripping and Running: A Formal Ethnography of Urban Heroin Addicts*. Νέα Υόρκη: Seminar Press.
- . 1980. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. Ορλάντο, Φλόριδα και Λονδίνο: Academic Press.
- Altorki, Soraya και Camillia Fawzi El-Solh (επιμ.), 1988. *Arab Women in the Field: Studying your own society*. Σίρακιουζ, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press.
- . 1988α. "Introduction". Στο Soraya Altorki και Camillia Fawzi El-Solh (επιμ.), *Arab Women in the Field: Studying your own society*. Σίρακιουζ, Νέα Υόρκη: Syracuse University Press, σσ. 1-23.
- Appadurai, Arjun. 1988. "Putting hierarchy in its place". Στο *Cultural Anthropology* 3, 36-49.
- Arensberg, Conrad M. 1959. *The Irish Countryman*. Γκλόουσεστερ, Μασαχουσέτη: Peter Smith.
- Arensberg, Conrad M. και S.T. Kimball. 1968. *Family and Community in Ireland*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
- Asad, Talal. 1973. "Introduction". Στο Talal Asad (επιμ.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Λονδίνο: Ithaca Press, σσ. 9-19.
- . 1973α. "Two European Images of non-European Rule". Στο Talal Asad (επιμ.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Λονδίνο: Ithaca Press, σσ. 103-118.

- Babcock, Barbara A. 1980. "Reflexivity: Definitions and Discriminations". Στο *Semiotica* 30 (1-2), 1-14.
- Bakalaki, Alexandra. 1997. "Students, Natives, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field". Στο *Cultural Anthropology* 12 (4), 502-526.
- Bernard, Russel H. και Jesus Salinas Pedraza. 1989. *Native Ethnography: A Mexican Indian Describes His Culture*. Νιούμπιουρι Παρκ, Καλιφόρνια: Sage.
- Bernard, Russell H. 1994. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Θάουζεντ Όουκς, Λονδίνο και Νέο Δελχί: Sage Publications.
- Berremán, Gerald D. 1966. "Anemic and Emetic Analyses in Social Anthropology". Στο *American Anthropologist* 68, 346-354.
- Bloch, Maurice. 1988. "Interview with Maurice Bloch" by Gustaaf Houtman. Στο *Anthropology Today* 4 (1), 18-21.
- Boas, Franz. 1940. *Race, Language and Culture*. Νέα Υόρκη: The Macmillan Company.
- Bourdieu, Pierre. 1987 [1977]. *Outline of a Theory of Practice* (μτφρ. Richard Nice). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- . 1978. "Sur l'objectivation participante. Reponses à quelques objections". Στο *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 20/21, 67-69.
- . 1990 [1987]. *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, (μτφρ. από γαλλικά Mathew Adamson). Κέιμπριτζ: Polity Press [1η γαλλική έκδοση του συνολικού έργου 1987].
- Bourdieu, Pierre και Loic J.D. Wacquant. 1996 [1992]. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Bowen, Smith Eleanor [Laura Bohannan]. 1954. *Return to Laughter* (ανατύπωση). Γκάρντεν Σίτι, Νιου Τζέρσεϊ: Anchor Books.
- Bruner, Edward M. 1993. "Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self". Στο Paul Benson (επιμ.), *Anthropology and Literature*. Ουρμπάνα: University of Illinois Press, σσ. 1-26.
- Campbell, John. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.

- Cerroni-Long, E. L. 1995. "Introduction: Insider or Native Anthropology?". Στο E. L. Cerroni-Long (επιμ.), *Insider Anthropology*. Ουάσιγκτον: American Anthropological Association, σσ. 1-16.
- Clifford, James και George Marcus (επιμ.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες και Λονδίνο: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. 1984. "Informants". Στο Ellen F. Roy (επιμ.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. Λονδίνο: Academic Press, ASA Series in Research Methods in Social Anthropology, σσ. 223-229.
- Crapanzano, Vincent. 1985 [1980]. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile και Marcel Mauss. 1972 [1903]. *Primitive Classification* (μτφρ. και εισαγ. Rodney Needham). Σικάγο: The University of Chicago Press.
- Fahim, Hussein (επιμ.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Ντίρχαμ, Ν. Καρολίνα: Academic Press.
- Fardon, Richard. 1990. "Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts". Στο Richard Fardon (επιμ.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Εδιμβούργο και Ουάσιγκτον: Scottish Academic Press και Smithsonian Institution Press, σσ. 1-35.
- Fajans, Jane. 1983. "Shame, Social Action, and the Person among the Baining". *Ethos* 11 (3), 166-180.
- Fernandez, James W. 1980. "Reflections on Looking into Mirrors". Στο *Semiotica* 30 (1-2), 27-39.
- Fernandez, James. 1994. "Time on Our Hands". Στο Don. D. Fowler και Donald L. Hardesty (επιμ.), *Others Knowing Others: Perspectives on Ethnographic Careers*. Ουάσιγκτον και Λονδίνο: Smithsonian Institution Press, σσ. 119-144.
- Foster, George M., Thayer Scudder, Elizabeth Colson και Robert V. Kemper. 1979. "Conclusion: The Long-Term Study in Perspective". Στο George Foster, M. Thayer Scudder, Elizabeth Colson και Robert V. Kemper (επιμ.), *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Academic Press, σσ. 323-348.

- Fowler, Don. D. και Donald L. Hardesty. 1994. "Introduction". Στο Don. D. Fowler και Donald L. Hardesty (επιμ.), *Others Knowing Others: Perspectives on Ethnographic Careers*. Ουάσιγκτον και Λονδίνο: Smithsonian Institution Press, σσ. 1-14.
- Frankenberg, Ronald. 1957. *Village on the Border*. Λονδίνο: Cohen & West.
- . 1966. *Communities in Britain*. Χαρμοντογούεθ: Penguin.
- Gans, Herbert. 1962. *The Urban Villagers*. Νέα Υόρκη: The Free Press of Glencoe.
- Gefou-Madianou, Dimitra. 1992. "Exclusion and Unity, Retsina and Sweet Wine: Commensality and Gender in a Greek agrotown". Στο Dimitra Gefou-Madianou (επιμ.), *Alcohol, Gender and Culture*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, σσ. 108-136.
- . 1992α. "Retsina and European Community: Identity in Messogia, Greece". Paper presented in a Workshop entitled "Towards an Anthropology of Europe" at the 2nd European Association of Social Anthropologists (EASA) Conference. Prague: 28-31 August.
- . 1993. "Mirroring Ourselves Through Western Texts: The Limits of an Indigenous Anthropology". Στο Hank Driessen (επιμ.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing: Confrontations of Western and Indigenous Views*. Σααρμπρούκεν και Φορτ Λοντερβτέιλ: Verlag Breitenbach Publishers, σσ. 160-181.
- . 1995α. "Community Response to Alcohol-Related Problems - Country Report: Greece". Στο *Alcohol and the Community: Case Studies: Report on an International Collaborative Study on Community Response to Alcohol-Related Problems*. Κοπεγχάγη: World Health Organization, Regional Office for Europe, σσ. 40-79.
- . 1998. "Cultural Polyphony and Identity Formation: Negotiating Tradition in Attica". Στο *American Ethnologist* (υπό δημοσίευση).
- Gefou-Madianou, Dimitra, J.U. Hannibal, M.J. van Iwaarden, J. Moskalewich, B. Ritson και M.G. Rud. 1995. *Alcohol and the Community: Report on an International Collaborative Study on Community Response to Alcohol-Related Problems*. Κοπεγχάγη: World Health Organization, Regional Office for Europe Publications.

- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα. 1993α. “Ανθρωπολογία Οίκοι: Για μια κριτική της «Γηγενούς Ανθρωπολογίας»”. Στο *Διαβάξω*, Αφιέρωμα «Κοινωνική Ανθρωπολογία» (επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης), σσ. 44-51.
- . 1998. “Η Χώρα του Πνεύματος και η Χώρα του Οιοπνεύματος: Παράδοση και Πολιτισμική Ταυτότητα στην Αττική”. Στο *Σύγχρονα Θέματα* 66, 104-111.
- Gudeman, Stephen και Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Harrison, Faye V. (επιμ.). 1991. *Decolonizing Anthropology*. Ουάσιγκτον: American Anthropological Association.
- . 1991α. “Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries”. Στο Faye V. Harrison (επιμ.), *Decolonizing Anthropology*. Ουάσιγκτον: American Anthropological Association, σσ. 1-14.
- Hastrup, Kirsten. 1993. “The native voice – and the anthropological Vision”. Στο *Social Anthropology* 1 (2), 173-186.
- . 1996. “Anthropological theory as Practice”. Στο *Social Anthropology* 4 (1), 75-81.
- Herzfeld, Michael. 1998 [1987]. *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press [ελληνική έκδοση *Ανθρωπολογία μέσα από τον Καθρέφτη: Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης* (μτφρ. Ράνια Αστρινάκη). Αθήνα: εκδ. Αλεξάνδρεια].
- . 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- . 1998. *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Jackson, Anthony. 1987. “Reflections on ethnography at home and the ASA”. Στο Anthony Jackson (επιμ.), *Anthropology at Home*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Tavistock Publications, σσ. 1-15.
- Jaffe, Alexandra. 1995. “The Limits of Detachment: A Non-Ethnography of the Military”. Στο E. L. Cerroni-Long (επιμ.), *Insider Anthropology*. Ουάσιγκτον: American Anthropological Association.

- tion, σσ. 36-47.
- Jones, Delmos. 1970. "Towards a Native Anthropology". Στο *Human Organization* 29, 251-259.
- . 1993. "The Culture of Achievement among the poor. The case of Mothers and Children in a Head Start Program". Στο *Critique of Anthropology* 13 (3), 247-266.
- . 1995. "Anthropology and the Oppressed: A Reflection on Native Anthropology". Στο E. L. Cerroni-Long (επιμ.), *Insider Anthropology*. Ουάσινγκτον: American Anthropological Association, σσ. 58-70.
- Kapferer, Bruce. 1990. "From the Periphery to the Centre: Ethnography and the Critique of Ethnography in Sri Lanka". Στο Richard Fardon (επιμ.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Εδιμβούργο και Ουάσινγκτον: Scottish Academic Press και Smithsonian Institution Press, σσ. 280-302.
- Karakasidou, Anastasia N. 1997. *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia 1870-1990*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Keiser, L. 1969. *The Vice Lords: Warriors of the Streets*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart & Winston.
- Kenna, Margaret E. 1992. "Changing places and altered perspectives: research on a Greek island in the 1960s and in the 1980s". Στο Judith Okely και Helen Callaway (επιμ.), *Anthropology and Autobiography*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, ASA Monographs 29, σσ. 147-163.
- Kenyatta, Jomo. 1979 [1938]. *Facing Mount Kenya. The Traditional Life of the Kikuyu*. Λονδίνο: Heineman.
- Kondo, Dorinne. 1986. "Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology". Στο *Cultural Anthropology* 1, 74-88.
- . 1990. *Crafting Selves: Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Kristmundsdóttir, Sigridur Duna. 1996. "Culture theory and the anthropology of modern Iceland. Στο *Social Anthropology* 4(1), 61-73.

πολη: Stamperia Muziana.

Wittgenstein, Ludwig. 1973. *Philosophical Investigations* (μτφρ. στα αγγλικά G. E. M. Anscombe). Νέα Υόρκη: Macmillan.