

Το πεδίο ορισμών της κουλτούρας στην ανθρωπολογία

Γενικά

Μεγαλύτερη πολυσημία παρουσιάζουν, συνήθως, οι λέξεις που έχουν πιο συχνή χρήση στη συγχρονία ή/και στη διαχρονία. Αυτό συμβαίνει και με την «κουλτούρα», όπως διαπιστώνουν όσοι τη μελετούν. Επιπρόσθετα, υπάρχει και η δυσκολία της απόδοσής της στην ελληνική γλώσσα —δεν περιέχεται στο λεξικό Πάπυρος-Λαρούς. Για τους λόγους αυτούς, έγιναν προσπάθειες για την αντικατάστασή της («πολιτισμικό σύστημα» κατά Γ. Γκιζέλη κ.ά.), οι οποίες όμως δεν κατέληξαν σε συμφωνία. Έτσι, οι ανθρωπολόγοι προτιμούν να τη μεταφράζουν με τον όρο «πολιτισμός», δεδομένου επιπλέον ότι η «κουλτούρα» είναι έννοια ασαφής (Γκέφου-Μαδιανού 1999: 39, 48) ή ότι αναφέρεται σε «ανώτερα, πνευματικά ή καλλιτεχνικά έργα...» (Μπακαλάκη 1997: 64). Αλλά «στη χρήση της από την ανθρωπολογία η κουλτούρα δε σημαίνει, φυσικά, την καλλιέργεια των τεχνών..., αναφέρεται, μάλλον, στη συσσωρευμένη επίκτητη εμπειρία» (Keesing 1981: 68). Το πρόβλημα, επομένως, δεν είναι το αν μπορεί να καταχωριστεί στη γλώσσα μας μαζί με τόσα άλλα δάνεια και η «κουλτούρα», όπως κάνουν, αντίστοιχα, και οι ξένες γλώσσες (cybnetics, economics κ.ά.). Εκείνο που προέχει είναι να προσδιοριστούν οι διαφορετικές χρήσεις και σημασίες της, για παράδειγμα, η διαφορά της με το «πολιτισμός».

Επιστρέφουμε στο ζήτημα της πολυσημίας. Στα 1924, ο Sapir (1971: 326) έκανε κατάταξη των διαφόρων σημασιών της κουλτούρας σε τρεις ομάδες. Επακολούθησαν τροποποιήσεις και από άλλους, που καταλήγουν σήμερα στο εξής σχήμα: Στην πρώτη ομάδα η κουλτούρα σημαίνει το ακαδημαϊκό ιδεώδες της πνευματικής καλλιέργειας ή της πρόπουσας αγωγής, π.χ. όταν λέμε «αυτός έχει κουλτούρα». Στα ελληνικά αποδίδεται συνήθως με το «παιδεία», εννοώντας το σύστημα αγωγής της κυρίαρχης τάξης. Με το νόημα αυτό δηλώνουν επίσης την καταγωγή ή την κοινωνική διάκριση εκείνων που μετέχουν σ' αυτήν —π.χ. όταν λέμε «ο χωριάτης δεν έχει κουλτούρα».

Στη δεύτερη ομάδα η κουλτούρα δηλώνει τις Καλές Τέχνες, π.χ. αποκαλούμε «κουλτουριάρα» το φιλότεχνο και όποιον «περιδιαβάξει» την επίσημη τέχνη —στις περιπτώσεις αυτές ο όρος «κουλτούρα» συνδέθηκε με τον ελιτισμό και έχει υποστεί έκπτωση. Στην κατηγορία αυτή περιλαμβάνεται και μια, ξεχωριστή για τον Sapir, που κατάγεται από το γερμα-

νικό ρομαντισμό και δηλώνει το κοσμοείδωλο και την «ψυχή» ενός λαού, την αυθεντικότητά του, όπου κύριο κριτήριο της αυθεντικότητας αυτής ήταν η τέχνη.

Η τρίτη αναφέρεται σε εκείνο που αποτελεί αντικείμενο της ανθρωπολογίας, όπως αναφέρθηκε. Είναι η περίπτωση κατά την οποία η κουλτούρα έχει υποστεί επιστημονική επεξεργασία και στην οποία αναφέρονται τα κείμενα που ακολουθούν.

Οι δυσκολίες που εμφανίζονται με την επιστημονική έννοια της κουλτούρας, ως αντικείμενου της ανθρωπολογίας, είναι πολλές, αλλά οι κυριότερες είναι δύο. Κατά την πρώτη, είναι φυσικό να μεταβάλλεται το νόημά της παράλληλα με την πορεία ανάπτυξης της ίδιας της επιστήμης που την ερευνά. Δηλαδή, σε κάθε στάδιό της η ανθρωπολογία μετασχηματίζεται, μετασχηματίζοντας αναπόφευκτα και τον ορισμό που δίνει στην κουλτούρα. Επομένως, για να κατανοήσουμε τον προβληματισμό σχετικά με την κουλτούρα, αλλά και την επιστημολογική αξία του όρου, είναι αναγκαίο να γίνει μια αναδρομή στις διαδοχικές σημασίες που προσέλαβε. Οι αντιθέσεις για τον ορισμό της αντανακλούν, όπως θα φανεί καθαρά, ευρύτερες κοινωνικές αντιθέσεις.

Η δεύτερη δυσκολία αφορά στον καθορισμό της θέσης της σε σχέση με τους άλλους σχετικούς όρους και είναι αυτή που θα ξενίσει τον Έλληνα αναγνώστη. Δεδομένου ότι η ανθρωπολογία αναπτύχθηκε στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες, έχουν διεξαχθεί συζητήσεις και έχουν διαμορφωθεί απόψεις για τον όρο «κουλτούρα», οι οποίες δεν έχουν περάσει στη γλώσσα μας. Εμείς χρησιμοποιούμε την «κουλτούρα» με την έννοια της παιδείας και των Καλών Τεχνών, ενώ στο επιστημονικό πεδίο χρησιμοποιούμε ως έννοια το «πολιτισμός». Μεταφέρω τις απόψεις που έχουν επικρατήσει στη διεθνή βιβλιογραφία, για λόγους προσαρμογής και αντιστοιχίας με αυτήν.

Κουλτούρα και πολιτισμός

Η ποικιλία των σημασιών της κουλτούρας διευκρινίζεται καλύτερα μέσα από την ιστορία του όρου. Πηγάζει από το λατινικό *cult* (λατρεύω, καλλιεργώ). Αρχικά σήμαινε την «καλλιέργεια» και με τη σημασία αυτή διατηρείται στα «καλλιέργεια βακτηρίων», «καλλιέργεια μαργαριταριών» και στη γαλλική *agri-culture* (= καλλιέργεια της γης). Στη μεσαιωνική Αγγλία εντοπίζεται η ρίζα *cult*, που σήμαινε και σημαίνει ακόμα τη λατρεία, ενώ στην ίδια χώρα το 17ο αι. η *culture* αποκτά τη σημασία της πνευματικής ανάπτυξης, με την οποία καθιερώνεται το 19ο αι. Από το 18ο αι. στη Γαλλία και Γερμανία συγχέεται με την πνευματική ανάπτυξη και τον πολιτισμό. Ο Herder προβάλλει την κουλτούρα με τη σημασία του «τρόπου ζωής» και προτείνει τη χρήση της στον πληθυντικό, ως κουλτούρες. Νέα έμφαση αποκτά το 19ο αι. από το κίνημα του γερμανικού ρομαντισμού. Ο Humboldt την ταυτίζει με τον πνευματικό πολιτισμό, με τα Γράμματα και τις Τέχνες. Στην Αγγλία ο Arnold (1847) της δίνει τη σημασία των Καλών Τεχνών, που θα επικρατήσει ιδιαίτερα τον 20ό αι. Σε κάθε ευρωπαϊκή γλώσσα υπάρχει επικάλυψη των σημασιών αυτών και προβολή μιας ορισμένης, π.χ. στη Γαλλία επικρατεί με τη σημασία των Καλών Τεχνών και στη Γερμανία με την έννοια της «ψυχής» του λαού, ενώ στην Αγγλία επικρατεί με την έννοια της πνευματικής καλλιέργειας (Williams 1983: 91).

Πριν εξετάσουμε την έννοια της κουλτούρας στην ανθρωπολογία, είναι σκόπιμο να δούμε μέσα από την ιστορική διαδρομή της τις σχέσεις της με τον «πολιτισμό». Ας σημειωθεί ότι στην ελληνική ο «πολιτισμός» εμφανίζεται το 18ο αι. σε μετάφραση από τη γαλλική. Η *civiltate*, που συνδέεται με το *civilisation* (πολιτισμός) διατυπώνεται το 1530 από τον Erasmus για να χαρακτηρίσει την εξωτερική ευπρέπεια του σώματος, στην εποχή όπου η ιπποτική και εκκλησιαστική κοινωνία της φεουδαρχίας αντικαθίσταται από την αυλική κοινωνία της μοναρχίας (Elias 1996^a: 94).

Το 17ο αι. η γερμανική διανόηση συνδέει την κουλτούρα με την εθνική γλώσσα. Στην περίοδο αυτή η κουλτούρα αντανάκλα την απομόνωση της διανόησης και της μεσαιας τάξης που τη γέννησε. Με το κίνημα του ρομαντισμού δηλώνει την ουσία του λαού, την πνευματική και καλλιτεχνική καλλιέργεια, και αντιδιαστέλλεται από τον πολιτισμό που αφορά τα εξωτερικά στοιχεία. Μετά την ήττα του 1919, αναβιώνει αποκτώντας ανώτερη αξία από τον πολιτισμό (ib. 327).

Στη Γαλλία, οι διανοούμενοι προέρχονται επίσης από τη μεσαια τάξη, αλλά η τάξη αυτή έχει πρόσβαση και πολιτικούς δεσμούς με την αυλική αριστοκρατία. Εξαιτίας αυτού, η διανόηση γίνεται εκφραστής της ψυχρής εθιμοτυπίας της Αυλής, εισχωρεί στη γραφειοκρατία και διαμορφώνει την έννοια του πολιτισμού, στα 1760, σε αντιδιαστολή προς τους πληβίους και τους «άγριους». Συμμετέχει στις μεταρρυθμιστικές ζυμώσεις, γι' αυτό, από το 1774 ο όρος «πολιτισμός» διαδίδεται πλατιά. Συνδέεται, όμως, με την ετικέτα και την πολιτική τάξη της μοναρχίας, επομένως, δεν είναι τυχαίο ότι δεν έγινε έμβλημα της Επανάστασης. Την ίδια εποχή, ο Σκώτος Adam Fergusson (1723-1816) εισάγει στην Αγγλία τον όρο «πολιτισμός» διατυπώνοντας ταυτόχρονα το σχήμα εξέλιξης της ανθρωπότητας με τα στάδια: αγριότητα-βαρβαρότητα-πολιτισμός. Το σχήμα αυτό ανέπτυξε διεξοδικά στο βιβλίο του «Η Αρχαία Κοινωνία», το 1871, ο Αμερικανός L. Morgan και το ακολούθησε ο F. Engels. Έτσι, ο «πολιτισμός» ταυτίζεται με την πρόοδο και την ανάπτυξη της γνώσης (Wheeler 1964: 238). Μέχρι σήμερα, είναι ιδεολογικά φορτισμένος και αντιπαράτίθεται στον «πρωτογονισμό», όπως ο «πολιτισμένος» αντιπαράτίθεται στον «αγροίκο» και ο Homo civilis στον Homo sylvaticus (στο Μεσαίωνα και μέχρι το 1588 σήμαινε τον άγριο και το δασόβιο). Κατέληξε να «εκφράζει την αυτοσυνειδησία της Δύσης» και την υπεροχή της (Elias 1996: 25). Δύση, πολιτισμός, πρόοδος και ιστορία ταυτίστηκαν, αφήνοντας τους άλλους λαούς εκτός.

Οι θεωρούμενοι θεμελιωτές της αγγλοσαξονικής ανθρωπολογίας, ο Tylor στην Αγγλία και ο Boas στις ΗΠΑ, εισάγουν την έννοια κουλτούρα εναλλακτικά με τον πολιτισμό. Στα 1911, στο βιβλίο του *The Mind of Primitive Man* (*Ο Νους του Πρωτόγονου Ανθρώπου*), ο Boas (1963: 163-96) με το «πολιτισμός» εξυπονοεί τη στάθμη των αναπτυγμένων χωρών (ib. 175), αλλά υποστηρίζει ότι δεν αποτελεί εξέλιξη της κουλτούρας (ib. 173) και ότι οφείλουμε να δεχτούμε ότι μπορεί να υπάρχουν άλλοι πολιτισμοί που «...δεν έχουν κατώτερη αξία από το δικό μας» (ib. 203). Στον πρόλογο του ίδιου βιβλίου του, στα 1938, καθιερώνει τον όρο «κουλτούρα».

Για μεγάλο διάστημα, πολιτισμός και κουλτούρα χρησιμοποιήθηκαν εναλλακτικά. Και οι δύο όροι σήμαιναν τα Γράμματα και τις Τέχνες, από ιδεολογικούς λόγους που χώριζαν την κοινωνία σε χειρώνακτες και σε ελίτ, ώστε αναγκάστηκαν και οι δύο να διακριθούν σε

πνευματικό και υλικό πολιτισμό/κουλτούρα —όπως θα δούμε, η διάκριση αυτή θεωρείται αστηρικτική σήμερα. Από την άλλη πλευρά, παρουσιάστηκαν ασυμφωνίες. Μια σοβαρή δυσκολία ήταν η ένταξη στον ίδιο πολιτισμό φαινομένων μιας κοινωνίας που μεταξύ τους αλληλοαποκλείονται, για παράδειγμα η όπερα και το θέατρο σκιών. Η λύση δόθηκε με τον όρο «λαϊκός πολιτισμός», αλλά τα προβλήματα συνεχίστηκαν σχετικά με τη σχέση μεταξύ αγροτικού και αστακού φολκλόρ ή μεταξύ τέχνης και ψυχαγωγίας.

Η επαφή της αποικιοκρατίας με τους ασιατικούς πολιτισμούς και η ανακάλυψη των αρχαίων πολιτισμών, που άρχισε να πραγματοποιείται στο 19ο αι., του Μινωϊκού κ.ά., καθιστούν αναγκαία την αναγνώριση και άλλων πολιτισμών, εκτός από τον Ευρωπαϊκό. Αυτό οδηγεί στην αμφισβήτηση της μοναδικότητας του Ευρωπαϊκού και στην αναζήτηση ενός επιστημονικού προσδιορισμού του όρου «πολιτισμός», έξω από την ιδεολογική φόρτιση της κοινής χρήσης του. Παράλληλα και όπως παρατηρεί ο Stocking (1998: 6), επειδή ήταν συνδεδεμένος άμεσα με την εξέλιξη και την πρόοδο, ο «πολιτισμός» υπέστη κριτική μετά τα τραύματα που άφησε ο Α΄ παγκόσμιος πόλεμος.

Οι ασυμφωνίες που αναδύθηκαν μπορούν να ομαδοποιηθούν σε τρεις κατηγορίες: 1) οι δύο έννοιες συμπίπτουν, 2) ο πολιτισμός είναι ευρύτερος από την κουλτούρα, 3) η κουλτούρα είναι πλατύτερη από τον πολιτισμό. Η τρίτη κατηγορία χαρακτηρίζεται από την άποψη ότι επειδή συνδέεται με το θεσμικό πλαίσιο (ως πηγή δυστυχίας κατά τον Freud), ο πολιτισμός είναι κατώτερος, ενώ η κουλτούρα περικλείει δημιουργικότητα και απελευθέρωση (Huguet 1963: 32· Touganova 1984: 173). Σύμφωνα με τον Spengler (1969: 51), «στο απόγειό τους οι Μεγάλες Κουλτούρες αποστεώνονται σε πολιτισμούς...» Ήταν εμφανής εξάλλου μια τάση να συνδεθεί ο πολιτισμός με ιστορικά συγκεκριμένες κοινωνίες: Ελληνικός, Ρωμαϊκός κ.τ.τ. και η κουλτούρα με τη γενικότερη άποψη της ανθρωπότητας. Φυσικά, σε όλα αυτά υπήρχε ιδεολογική φόρτιση.

Το ζήτημα τέθηκε επιστημονικά με το πρόβλημα της περιοδολόγησης της εξέλιξης του ανθρώπου, με το οποίο απασχολήθηκαν ιδιαίτερα οι αρχαιολόγοι. Σε αντικατάσταση του σχήματος δασόβιοι-γεωργοί-πολιτισμός, που επικρατούσε από το 1750, προτάθηκαν πολλά σχήματα της εξέλιξης, με πρώτη τη διαίρεση στις περιόδους Λίθου-Χαλκού-Σιδήρου, από το Δανό C. Thomsen, το 1819 (Daniel 1971: 31-79). Τα σχήματα αυτά παρουσίασαν αδυναμίες, κυρίως την ασυμφωνία στα κριτήρια της περιοδολόγησης, π.χ. στο σχήμα του Thomsen κριτήριο είναι η τεχνολογία, ενώ σε άλλα είναι η παραγωγή, τα μνημεία κτλ.

Πιο ικανοποιητική λύση δόθηκε από τον Childe (1953: 166), ο οποίος στα 1935 ταυτίζει τον πολιτισμό με την αστακή επανάσταση που συντελέστηκε στον Αιώνα του Χαλκού. Κύρια χαρακτηριστικά του είναι: η ανάπτυξη πόλεων, η δημιουργία ιερατείου, η επινόηση της γραφής, η συγκέντρωση τεχνιτών σε διοικητικά κέντρα, η ρύθμιση του ημερολογίου, η οργάνωση του εμπορίου κ.ά. (ib. 1959: 413). Με το νόημα αυτό, ο «πολιτισμός» εισέδωσε στις κοινωνίες της λεγόμενης βαρβαρότητας, πριν τον Αιώνα του Σιδήρου. Δεδομένου ότι η έννοια της αγριότητας αμφισβητήθηκε, όπως ομοίως και της βαρβαρότητας, για τις υπόλοιπες κοινωνίες καθιερώθηκε ο χαρακτηρισμός της κουλτούρας. Αυτό ακριβώς έκανε ο Childe, ονομάζοντας «κουλτούρα» τα προϊστορικά κατάλοιπα που δεν είχαν ενδείξεις γραφής, πόλεων κ.τ.τ. Η σύνδεση της γραφής με το σχηματισμό των τάξεων έγινε γενικά αποδεκτή (Bromley & Ter-Sarkisyan 1983: 87). Από την άλλη πλευρά, η γραφή θεωρήθηκε ου-

σιαστικό κριτήριο για τη διάκριση μεταξύ ιστορίας και προϊστορίας.

Δε σταμάτησαν να παρουσιάζονται προβλήματα. Για παράδειγμα, οι Μάγια δεν είχαν πόλεις και οι Ίνκα δεν είχαν γραφή, ενώ και οι δύο είχαν πολιτισμό. Υπήρξαν, επίσης, προβλήματα σχετικά με την ιστορία. Σύμφωνα με τον Boas (1963: 22), «η άνθηση του πολιτισμού εκδηλώθηκε... κατά την ανατολή της ιστορίας...» Όμως, αν ο πολιτισμός συνδέεται με τη γραφή, αυτό δε σημαίνει, όπως σωστά παρατηρήθηκε (Napf 1964: 9), ότι ταυτίζονται και τα δύο με την ιστορία. Δε σημαίνει ότι οι κοινωνίες που έχουν μόνο κουλτούρα δεν έχουν ιστορία. Είναι κάτι που αφορά μόνο στην ιστοριογραφία, η οποία στηρίζεται στις γραπτές πηγές. Η γενίκευσή του εξυπηρετούσε την αποικιοκρατία που έθετε τους λαούς χωρίς γραφή έξω από την ιστορία και τους μη-ευρωπαϊκούς λαούς (Κίνα, Ινδίες), κι ως έχουν γραφή, έξω από τον ορθολογισμό και την πρόοδο. Πάντως, η πρόταση του Childe αποδείχτηκε χρήσιμη. Σήμερα, ο πολιτισμός κατανοείται σε σύνδεση με το σχηματισμό της ταξικής κοινωνίας και του κράτους και σ' αυτό συμφωνούν οι περισσότεροι ερευνητές (Masson 1987: 143).

Η κουλτούρα στην ανθρωπολογία

Με βάση τις πιο πάνω παρατηρήσεις υπάρχουν επαρκείς λόγοι, όπως έχω δείξει και αλλού (Δημητρίου 1990: 18-22), που μας επιτρέπουν να ορίσουμε τον πολιτισμό ως το θεσμικό πλαίσιο των κανόνων ζωής και διακρίσεων που αποκραυσταλλώνονται στο οργανωμένο κράτος από την τάξη που το διαχειρίζεται, πλαίσιο που διευθύνεται από ειδικά όργανα και υπηρεσίες (ιερατείο, νόμους, εκπαίδευση). Αντίστοιχα, η κουλτούρα αφορά στο σύνολο των λειτουργιών της ανθρώπινης δραστηριότητας και των προϊόντων της, που είναι ευρύτερο από τον πολιτισμό είτε σε έκταση, γιατί περιλαμβάνει τις μη θεσμοθετημένες λειτουργίες και τους πληθυσμούς χωρίς κράτος, είτε και σε χρόνο, γιατί περιλαμβάνει όλες τις εκδηλώσεις που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο από τις αρχές της ανθρωποποίησης, πολύ πριν το σχηματισμό του κράτους. Με άλλα λόγια, η κουλτούρα αφορά σε κάθε κοινωνία (προϊστορική, απλή ή σύνθετη) και κάθε κοινωνικό στρώμα (λαϊκό, μειονωτικό κτλ.), ενώ ο πολιτισμός συνιστά την κουλτούρα της κυρίαρχης τάξης που αφήνει τη σφραγίδα της στο οργανωμένο κράτος. Σύμφωνα με αυτά, η προφορική παράδοση συνδέεται με την κουλτούρα και η γραφή με τον πολιτισμό. Μερικές τελετουργίες ή μνημεία, όπως π.χ. τα μεγαλιθικά, μπορεί να δηλώνουν την ύπαρξη κυρίαρχης τάξης αλλά όχι και την ύπαρξη κράτους. Η έννοια αυτή του πολιτισμού είναι συμβατή με τη χρήση της στην ανθρωπολογία.

Ο ορισμός της κουλτούρας έχει διανύσει μακρόχρονη πορεία στην ανθρωπολογία, αφού αποτελεί το κύριο αντικείμενό της. Εισάγεται από τον G.F.Klapp (1843, 1852), ως το σύνολο των δραστηριοτήτων του ανθρώπου, που περιλαμβάνει «τα έθιμα, την πληροφορία, την τεχνική, την ιδιωτική και δημόσια ζωή σε πόλεμο και σε ειρήνη, τη θρησκεία και την τέχνη... (και) εκδηλώνεται στην τριβή ξύλων για την παραγωγή φωτιάς, στην αποτέφρωση των νεκρών, στη ζωγραφική διακόσμηση του σώματος, στη μεταβίβαση της παρελθούσας πείρας στη νέα γενιά...» (κατά αναφορά του Lowie 1971: 19). Στα 1871 την υιοθετεί στην Αγγλία ο E. Tylor (1958: 1), ως «σύνθετη ολότητα που περιλαμβάνει γνώση, πίστη, τέχνη,

ηθική, νόμο, έθιμο και κάθε άλλη ικανότητα και συνήθεια που αποκτά ο άνθρωπος ως μέλος της κοινότητας...» Ο Tylor χρησιμοποιεί την κουλτούρα εναλλακτικά με τον πολιτισμό, ενώ στις ΗΠΑ ο Morgan διατηρεί τον όρο «πολιτισμός». Πάντως, με την επεξεργασία που υπέστη από τον Boas και τους μαθητές του, ο κατά τον Lévi-Strauss (1972: 68) «...ονομαστός ορισμός της κουλτούρας από τον Tylor» καθιερώνεται σε όλη την παραδοσιακή ανθρωπολογία.

Εντούτοις, στους επιμέρους ορισμούς των ανθρωπολόγων διαμορφώνεται μια πολύ μεγάλη διαφορικότητα και οι Kroeber και Kluckhohn ξεχωρίζουν πάνω από 150 ορισμούς της κουλτούρας στα 1952. Επιπλέον παρατηρούνται αντικρουόμενες απόψεις ακόμα και στα κείμενα του ίδιου συγγραφέα. Έτσι, τα προϊόντα της κουλτούρας και η παραγωγή τους άλλοτε αποκλείονται —«...κουλτούρα είναι οι τρόποι σκέψης, πίστης, συναίσθησης, η συσσωρευμένη γνώση... για να πράξουμε με ορισμένους τρόπους, όχι η διάπραξη τους» (Kluckhohn 1962: 24)— και άλλοτε περιλαμβάνονται —«...η κουλτούρα συνίσταται από υποδείγματα συμπεριφορών, ρητά ή εξυπακουόμενα... μαζί με την ενσωμάτωσή τους σε τεχνήματα» (ib. 73). Περισσότερα στοιχεία για τη διαδρομή της έννοιας θα βρει ο αναγνώστης στο βιβλίο της Δ. Γκέφου-Μαδιανού «Πολιτισμός και Εθνογραφία» (1999).

Παρά τις ασυμφωνίες, η κουλτούρα καθιερώνεται ως θεμελιακός όρος και «...εργαλείο της ανθρωπολογίας» (Kroeber 1960: 118). Γίνεται το ιδιαίτερο επιστημονικό αντικείμενό της. Πάνω στην κοινή αυτή βάση διαμορφώνεται από την παραδοσιακή ανθρωπολογία ένα ενιαίο πλαίσιο χαρακτηριστικών γι' αυτήν, με κυριότερα τα εξής: 1) Τα φαινόμενα που την αποτελούν δεν προσδιορίζονται από τους νόμους της βιολογίας, γιατί ποικίλλουν και αλλάζουν χωρίς να αλλάζει η βιολογική υποδομή (Elias 1996^b: 113), άρα, ανήκουν σε διαφορετικό επίπεδο οργάνωσης από το ανόργανο και από το οργανικό, ανήκουν στο «υπεροργανικό». Οι συνέπειες της αρχής αυτής είναι ότι α) η προσέγγισή της γίνεται με ποιοτικές μεθόδους (Kroeber 1960: 4) και β) για τη μελέτη της δεν είναι κατάλληλες οι φυσικές επιστήμες, οι οποίες επηρεάζουν μόνο την αρχαιολογία (Adams 1998: 137). Ο Lévi-Strauss επεξέτεινε το διαχωρισμό αυτό στη διχοτομία των αντιθέτων κουλτούρα/φύση.

2) Εφόσον δεν προσδιορίζονται από το βιολογικό επίπεδο, τα πολιτισμικά φαινόμενα οφείλονται στη μάθηση, άρα, «...κουλτούρα είναι οι επίκτητες συμπεριφορές, που είναι κοινές σε μια ομάδα και μεταβιβάζονται από τη μεγαλύτερη γενιά στα παιδιά της ή από κάθε μέλος της ομάδας σε άλλο» (Kluckhohn 1962: 22). Παρά τον παθητικό και εξω-ατομικό χαρακτήρα της, η αρχή της επίκτητης μάθησης επικράτησε, γιατί αναιρώντας τη βιολογική διάκριση της κουλτούρας αναιρεί ταυτόχρονα και τη διάκριση της ράτσας (Leiris 1988: 37).

3) Αρχή του αλληλοκαθορισμού ή της συστημικής εξάρτησης. Τα πολιτισμικά φαινόμενα «...υπάρχουν μόνο στην ολική ενότητα της ζωντανής δραστηριότητας ως μέρος της... (δηλαδή) φαινόμενα και αιτίες γίνονται κατανοητά μόνο στο βαθμό που γνωρίζουμε τις σχέσεις τους με την ολότητα...» (Kroeber 1960: 132). Για ορισμένους, η ολοποίηση αυτή είναι απόλυτη (Benedict 1960: 187), ενώ για άλλους δεν είναι, δεδομένου ότι και η πρωτόγονη κοινωνία παρουσιάζεται πολύτροπη (Lowie 1961: 427).

4) Η κουλτούρα είναι υπερατομική, γιατί διαρκεί πέρα από την ατομική ζωή των μελών της (Kroeber 1959: 5). Συνιστά τη δουλεία του εθίμου ή το χάρτη, έννοια που ξεκινά από τον Boas, διαμέσου του οποίου κατευθύνονται οι σχέσεις και οι συμπεριφορές του ατόμου.

Κουλτούρα είναι η «...ολότητα όσων ο άνθρωπος δέχεται από την κοινωνία του, πίστεις, έθιμα, αισθητικούς κανόνες, συνήθειες ζωής που οφείλονται όχι στη δημιουργική του δραστηριότητα αλλά στην κληρονομιά του παρελθόντος» (Lowie 1971: 11). Εκτός από τον Sapir (1971: 171), που αντιδιέσπειλε τις προσωπικές δραστηριότητες, ελάχιστοι είναι όσοι, όπως ο Radin και ο Dumont, ανέδειξαν τη σημασία του ατόμου.

Στα κύρια γνωρίσματα της κουλτούρας, που είναι: η πολυμορφία των τρόπων ζωής, η επίκτητη μάθηση, η μεταβίβαση της παράδοσης, το πλαίσιο συμπεριφορών κ.ά., προστέθηκε στην περίοδο αυτή και η μοναδικότητα του ανθρώπου να κατέχει συμβολικά συστήματα και να υπάρχει μέσα από αυτά. Αποτέλεσμα της κατεύθυνσης αυτής ήταν η μονομέρεια και η συνακόλουθη δημιουργία νέων προβλημάτων, π.χ. για το αν υπάρχουν οικουμενικά στοιχεία και ποια, αν περιλαμβάνονται στην κουλτούρα οι υλικοί παράγοντες και πώς, αν υπάρχει θέση για το άτομο και την ιστορία και πού.

Τα ερωτήματα αυτά απαντήθηκαν κατά διαφορετικούς τρόπους από τα κύρια θεωρητικά ρεύματα που αναπτύχθηκαν από την ανθρωπολογία στη Δύση. Κατά το πρώτο, τον εξελικτισμό, η κουλτούρα εξαρτάται από το στάδιο εξέλιξης προς την πρόοδο, σε συσχέτιση με τη βιολογική εξέλιξη. Κατά το δεύτερο, τη θεωρία της διάχυσης, υπάρχουν ορισμένα ή ένα μόνο προνομίωχο κέντρο δημιουργίας της κουλτούρας και αυτό τη διαχέει στις υπόλοιπες περιοχές της γης με τη μορφή δανείων. Κατά το τρίτο, το δομολειτουργισμό, υπάρχουν τόσες κουλτούρες όσες και οι κοινωνίες, όλες αυτόνομες και άσχετες από εξέλιξη ή διάχυση, και καθεμιά συνιστά ένα σύστημα δομών (θεσμών) οι οποίες λειτουργούν ομοιοστατικά, ώστε να διατηρούν την ισορροπία του.

Με την επικράτηση του δομολειτουργισμού, στο μεσοπόλεμο, η εικόνα της κουλτούρας γίνεται πιο δύσκαμπτη. Πρωτεύοντα χαρακτηριστικά της είναι: 1) Απόλυτη εξάρτηση του ατόμου από αυτήν «στο πεδίο της ηθικής, όπως και στα άλλα πεδία, ο λόγος του ατόμου δε διαθέτει ιδιαίτερα προνόμια...» (Durkheim 1963: 95). 2) Εναρμόνιση με το γενικό πνεύμα του νεοθετικισμού. Σε αντίθεση με την προηγούμενη θέση της, που τη διαφοροποιούσε από τις θετικές επιστήμες, ο Radcliffe-Brown (1940: 1) θεωρεί «...την κοινωνική ανθρωπολογία κλάδο των φυσικών επιστημών...» 3) Έμφαση στην ομοιογένεια και τη συνεκτικότητα. Δεν νοούνται εσωτερικές συγκρούσεις (ib. 8). 4) Αποκλεισμός της ιστορίας. Δεν υπάρχει δυνατότητα αναζήτησης ιστορικών αιτιών «...για ένα λαό που ούτε ιστορία έχει ούτε άφησε ίχνη της προηγούμενης εξέλιξης» (Malinowski 1966: 117). Όπως γίνεται φανερό, η εικόνα για την κουλτούρα είναι εκείνη με την οποία η αποικιοκρατία αντιμετώπιζε τους «πρωτόγονους» πληθυσμούς. Γι' αυτό η ιστορική και η συγκριτική μέθοδος απωθούνται, ενώ δίνεται ώθηση στις μονογραφίες.

Αναθεώρηση της κουλτούρας

Η δομολειτουργική αντίληψη για την κουλτούρα επικράτησε στην ανθρωπολογία της Δύσης περίπου μέχρι το 1970. Συνοδεύτηκε από το σχετικισμό, κατά τον οποίο οι κουλτούρες είναι ισοδύναμα αλλά αυτόνομα και διαφορετικά συστήματα. Η αναθεώρησή της συνδέεται με τις κοινωνικο-πολιτικές ζυμώσεις, που επακολούθησαν την ήττα του ναζισμού,

όπως συμβαίνει γενικά με την αμφισβήτηση των κυρίαρχων κατηγοριών. Άρχισαν να προβάλλουν διαδοχικά οι αδυναμίες που προκύπτουν από τη θεμελίωση της κουλτούρας στο «ποιες πίστεις» έχουν οι άνθρωποι αντί στο «ποιες πράξεις» κάνουν. Η διαπίστωση του Robertson Smith, που την επιβεβαίωσε ο Malinowski, ότι η τέλεση προηγείται από το μύθο, καθώς και το πρόβλημα της εξέλιξης, επέβαλλαν τη στροφή του κέντρου βάρους στους υλικούς όρους και την πρακτική. Μια σειρά από νέους ορισμούς άρχισαν να διατυπώνονται για την κουλτούρα που έχουν κοινό σημείο την εισαγωγή σ' αυτήν και των υλικών παραγόντων.

Το ζήτημα συνδέεται στενά με το διαχωρισμό του πνευματικού και εθιμικού μέρους (ή της δομής) από το υλικό και πρακτικό (ή της δραστηριότητας). Κατά την παραδοσιακή ανθρωπολογία, η υλική κουλτούρα δεν είναι καθαυτό κουλτούρα αλλά παράγωγά της στη σφαίρα της τεχνολογίας και της δραστηριότητας (Hoebel 1960: 176). Η άποψη αυτή απέκλειε ταυτόχρονα και το έργο της αρχαιολογίας, η οποία ήταν επόμενο να αντιδράσει στο διαχωρισμό αυτό και να εντάξει στην κουλτούρα και το υλικό πεδίο (Childe 1957: 16· Bradley & Hodder 1979: 93· Otte 1992: 408). Είναι αξιοπερίεργο ότι η προτεραιότητα της οικονομίας είχε διατυπωθεί για τον πολιτισμό και από μη μαρξιστές (Clough 1954: 11-15).

Στην προσπάθειά τους να συνδέσουν την κουλτούρα με το φυσικό κόσμο, ορισμένες υλιστικές απόψεις έκαναν αναγωγή στη βιολογία και θεώρησαν τις ιδέες και τις πίστεις ως επιφαινόμενο. Κατά τον Malinowski (1960: 68, 171), «...κάθε κουλτούρα πρέπει να ικανοποιεί το βιολογικό σύστημα αναγκών» και «κάθε επίτευξή της που συνεπάγεται τη χρήση τεχνημάτων και συμβολισμού είναι εργαλειική αναβάθμιση της ανθρώπινης ανατομίας». Άλλο παράδειγμα είναι το μοντέλο του Bohanan (1973: 360), σύμφωνα με το οποίο τα πολιτισμικά γνωρίσματα (traits) είναι ανάλογα με τα γονίδια, αφού έχουν φορέα το άτομο, άρα, «γενετική και κουλτούρα είναι δύο μέρη μιας ενιαίας διαδικασίας».

Το πρώτο ρήγμα συντελέστηκε από το νεο-εξελικτισμό και την πολιτισμική οικολογία. Η πρωταρχική σημασία της εξέλιξης στην κατανόηση της κουλτούρας είχε τονιστεί από τον Gordon Childe, στα 1934, με το γνωστό βιβλίο του *Man makes Himself* (*Ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του*), που βρισκόταν σε συμφωνία με την άποψη των μαρξιστών. Για να αμυνθεί, η παραδοσιακή ανθρωπολογία απέκλεισε από το πεδίο της την αρχαιολογία, στα δεδομένα της οποίας στηριζόταν όχι μόνο ο Childe αλλά και άλλοι. Ο νεο-εξελικτισμός διαχωρίζει την εξέλιξη της κουλτούρας από τη βιολογική με βάση το φαινόμενο της διάχυσης, που αποκλείει το γενετικό προσδιορισμό (Steward 1963: 12). Εισάγει σε ισότιμη βάση το συμβολικό και εξηγεί την εξέλιξη με την προσαρμογή στο περιβάλλον (ib. 5). Κατά τον White (1959⁹: 38, 40), κουλτούρα «είναι ο εξωσωματικός μηχανισμός για την εξυπηρέτηση των αναγκών του ανθρώπου, μια οργάνωση μετασχηματισμών της ενέργειας που εξαρτάται από τη συμβολοποίηση... (και) οι βαθμοί οργάνωσής της είναι ανάλογοι με το ποσόν ενέργειας που δαμάζουν». Ο Service (1971: 6) προσθέτει στην προσαρμογή στη φύση και μιαν άλλη, την προσαρμογή στο πολιτισμικό περιβάλλον, στις άλλες κουλτούρες. Χωρίς να λύσουν τα προβλήματα της σχέσης του ατόμου με την κουλτούρα, της δημιουργικότητας και άλλα, η οικολογική άποψη και ο νεο-εξελικτισμός άνοιξαν το δρόμο στην οικονομικοτεχνική διάσταση. Αχιλλεία πτέρνα της ήταν η έννοια της προσαρμογής.

Στην προϊστορική αρχαιολογία επικρατεί η αντίληψη που διατυπώνει από το 1954 ο K.

Oakley, ότι κριτήριο και αφετηρία του σχηματισμού της κουλτούρας είναι η κατασκευή εργαλείου (Oakley 1962: 187· Map 1972: 379). Στον ορισμό αυτό, όπου εξυπακούεται η έννοια της προσαρμογής, ενυπάρχει βιολογικός χρωματισμός γιατί το εργαλείο κατανοείται ως «προέκταση του χεριού» (Clarke 1982: 25). Το ουσιαστικό για την ανθρωποποίηση συνίσταται σε κάτι βαθύτερο, που η κατασκευή εργαλείου αποτελεί απλά την υλική έκφρασή του. Συνίσταται στην αντικατάσταση της οικολογικής σχέσης με τη φύση από την εργασιακή σχέση. Αφορά στην απόσπαση από τον τροφικό κύκλο της βιόσφαιρας και στη σχεδιασμένη επέμβαση σ' αυτόν.

Περισσότερο ικανοποιητική γίνεται η άποψη ότι «κουλτούρα είναι το μέρος του κόσμου που οικοδομείται από τον άνθρωπο» (Montagu 1958: 17· Dobzhansky 1961: 338). Με τον ορισμό του V. Vizgin (1986: 52), κατά τον οποίο η «οικοδόμηση του κόσμου» γίνεται «αφομοίωσή» του από τον άνθρωπο, όπου ο άνθρωπος νοείται ως υποκείμενο της δραστηριότητας, εισάγεται η δημιουργική διάσταση της κουλτούρας, αντί της παθητικής που εξυπακούεται από την οικολογική θεωρία. Προέκτασή του είναι η θεωρία ότι ο άνθρωπος και η κουλτούρα δημιουργήθηκαν μαζί (White 1959^b: 5) και διαμέσου της εργασίας (Woolfson 1982: 77· Alexeev 1986: 139). Πίσω από την άποψη αυτή βρίσκεται η βασική θέση του Marx (1978, I: 173) ότι «ενεργώντας στον εξωτερικό κόσμο και αλλάζοντάς τον (ο άνθρωπος) αλλάζει ταυτόχρονα τη φύση του». Στον όρο «εργασία» ο Firth (1972: 12) πρόσθεσε δύο άλλους που συνδέονται αναπόσπαστα μαζί της, το «συμβολισμό» των υλικών και τις «ανταλλαγές». Η ενοποίηση του συμβολικού με το υλικό στη διαδικασία της εργασίας αποτελεί μια μεγάλη κατάκτηση της ανθρωπολογίας για την κατανόηση της κουλτούρας και θα έχει σοβαρές συνέπειες.

Θα πρέπει να γίνει αναφορά και στην πολιτισμολογία (culturology). Διατυπώθηκε το 1909 από τον W. Ostwald και το 1939 από τον L. White (1959^a: 31), ανεξάρτητα μεταξύ τους, και αφορά στον κλάδο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας που εξετάζει τα φαινόμενα της κουλτούρας (φιλοσοφίες, τεχνολογίες κτλ.) ως αυτόνομα και άσχετα από τους βιολογικούς, ψυχολογικούς και κοινωνικούς νόμους. Επειδή στηρίζεται στην αντίληψη ότι η κουλτούρα είναι υπεροργανική, αδιαφορεί για το άτομο (Beals 1978: 628). Γενικά έχει επικριθεί από πολλούς.

Κουλτούρα και κοινωνία

Στον Αριστοτέλη, κοινωνία ήταν η «πόλις» και ο άνθρωπος ήταν πολιτικό ζώο. Στις λατινογενείς γλώσσες το citizen σήμαινε ομοίως το πολιτικό ον. Αρχικά, η κοινωνία ταυτιζόταν με τον πολιτισμό και την κουλτούρα. Ο A. Comte όρισε τα στάδια της κοινωνίας με όρους κουλτούρας: μυθολογία-μεταφυσική-θετικισμός. Μέχρι τον Toynbee και τον Sorokin ο διαχωρισμός τους δεν είναι σαφής. Η κοινωνία ταυτίζεται συνήθως με την κουλτούρα από τους εθνολόγους ή με τον πολιτισμό από τους ιστορικούς. Στα 1952 ο Radcliffe-Brown (1969: 5) κάνει υπαγωγή της κουλτούρας στην κοινωνία, θεωρώντας ότι η πρώτη αποτελεί «μέρος μόνο... της κοινωνικής διαδικασίας». Αντίθετα, ο C. Coon (1967: 27), επανερχόμενος στον ορισμό του Herder, ότι κουλτούρα είναι «ο τρόπος ζωής», κάνει υπαγωγή της

κοινωνίας στην κουλτούρα. Η άποψη αυτή, που διατυπώνεται και από άλλους (Sturtevant 1959: 8· Gamst & Norbeck 1976: 4· Sahlins 1976: 120), μετατρέπει την ατομική δραστηριότητα σε υποχείριο των συμβολικών συστημάτων.

Εντούτοις, θα πρέπει να θυμίσουμε ότι *civitas* σήμαινε το 17ο αι. την κοινωνία των χειραφετημένων πολιτών και ότι η χειραφέτηση αυτή περνούσε από την έννοια της ιδιοκτησίας (Capitan 2000: 73), δηλαδή, μέσα από υλικούς όρους. Το ερώτημα που μπαίνει είναι: Μπορεί η έννοια της κουλτούρας να αποδώσει τις σχέσεις μεταξύ ατόμου-πράξης και κοινωνίας-συνθήκες;

Η διευκρίνιση της σχέσης μεταξύ κουλτούρας και κοινωνίας είναι αναγκαία, γιατί η ασάφεια γενικά των ορισμών είναι κάτι που εξυπηρετεί την ιδεολογία. Ειδικότερα, η σύγχυση της κοινωνίας με την κουλτούρα αποκρύπτει την ανάλυση των κοινωνικών μεταβολών (Mannheim 1971: 30), συνελπώς, εμποδίζει την παρέμβαση του ανθρώπου προς όφελος μιας μειοψηφίας που αντιδρά στις μεταβολές αυτές. Εξάλλου, υπάρχουν και ειδικοί επιστημονικοί λόγοι. Ο ορισμός ενός επιστημονικού κλάδου προσδιορίζεται τόσο από τη θέση των ορίων του αντικείμενου του όσο και από τη θέση των δικών του ορίων ως προς τους άλλους κλάδους. Αφότου η ανθρωπολογία όρισε αντικείμενό της την κουλτούρα, ήταν υποχρεωμένη να προσδιορίσει τις λειτουργικές σχέσεις της με την κοινωνία. Ο Kroeber (1960: 119) διαχώρισε την κοινωνία από την κουλτούρα με το σκεπτικό ότι η πρώτη υπάρχει και στα ζώα, πριν τη δεύτερη. Κατά τον Klukhohn (1962: 23), κοινωνικό είναι οι αντενέργειες των ατόμων. Είναι φανερό, όμως, ότι οι παρόμοιες διακρίσεις δε διακρίνονται για την επιστημονική τους επάρκεια.

Πιο τεκμηριωμένες απόψεις θα εμφανιστούν αργότερα. Σύμφωνα με τον Redfield (1969: 345-52), κοινωνία είναι η ομάδα εργαζομένων που έχει κοινές ιδέες και αίσθημα αυτοτέλειας και που τα κύρια χαρακτηριστικά της είναι: 1) ο καταμερισμός, 2) η οργάνωση παραγωγής-διανομής, 3) η ιδιαιτερότητα της κουλτούρας, 4) η ηθική ιδεολογία και 5) η σχέση πολέμου με τις άλλες. Σημαντική συμβολή στο πρόβλημα υπήρξε η εισαγωγή της έννοιας της δομής, με την οποία διαμορφώνεται η αντίληψη της κοινωνίας ως το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων. Οι σχέσεις αυτές δεν είναι μόνο συναισθηματικές, αλλά και πολιτικές.

Η επόμενη από τον Radcliffe-Brown γενιά της αγγλικής κοινωνικής ανθρωπολογίας, σε κείμενο που υπογράφουν οι περισσότεροι εκπρόσωποί της (Firth, Banton, Beattie, Gluckman, Leach, Mayer et al. 1968: 10, 13, 20), υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές μεταβολές συνδέονται με τις δομικές αναλύσεις και ότι οι δομές της κοινωνίας διέπονται από ανταγωνισμούς. Την ίδια εποχή, η γαλλική μαρξιστική σχολή της ανθρωπολογίας (Godelier, Meillassoux, Terray) δίνει το βάρος στις εσωτερικές κοινωνικές αντιθέσεις. Η κοινωνία παύει, πλέον, να θεωρείται αρμονική ολότητα.

Παράλληλα, παίρνει κυρίαρχη θέση στον προβληματισμό το ζήτημα της ατομικής δραστηριότητας. Το ζήτημα αυτό, που αντιμετωπιζόταν αόριστα από τους μαρξιστές και περιοριζόταν στην ψυχολογία από τους ανθρωπολόγους, δημιούργησε μια νέα διάσταση με τη θεωρία της συμβολικής αντενέργειας κ.ά. Συνδέοντας τις έννοιες της δομής και της δραστηριότητας, ο Mannheim (1971: 36, 69) υποστηρίζει ότι η κοινωνική δομή αποτελείται από εναρμονισμένες ή από ανταγωνιστικές ατομικές πράξεις και ότι είναι αυτή που στοιχειοθετεί το ρόλο των ατόμων και αναδομεί τις πράξεις τους.

Οι μαρξιστές πρότειναν την έννοια του κοινωνικο-οικονομικού σχηματισμού, ως το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων που οργανώνονται με βάση το σκελετό των παραγωγικών σχέσεων (Semenov 1980: 33). Η έννοια αυτή είναι γόνιμη, γιατί περιλαμβάνει την ιστορική διάσταση (ib. 30), αλλά δε βοηθά στη διαφοροποίηση των εννοιών του πολιτισμού και της κουλτούρας, γιατί αφήνει έξω την παράδοση (Novikova 1984: 175). Η «ορθόδοξη» άποψη του μαρξισμού, που αντέστρεψε το ιδεαλιστικό σχήμα υπαγωγής της κοινωνίας στον πολιτισμό και μετέφερε τον πολιτισμό και την κουλτούρα στην υπερδομή, ως επιφανόμενο προσδιοριζόμενο από την κοινωνική δομή, δημιούργησε πολλά προβλήματα ερμηνείας. Αφενός, στη διάσταση του χρόνου υπάρχει διαφορά στο ρυθμό αλλαγής μεταξύ κοινωνικής δομής και κουλτούρας και, αφετέρου, στη διάσταση του χώρου, μπορεί δύο κοινωνίες να έχουν τον ίδιο ή τους ίδιους οικονομικο-κοινωνικούς σχηματισμούς αλλά να διαφέρουν στην κουλτούρα και στον πολιτισμό, όπως π.χ. η Ιαπωνία και η Δ. Ευρώπη, εξαιτίας της διαφοράς στην ιστορία τους. Επειδή συμβαίνει και το αντίθετο, ο Evans-Pritchard (1969: 25) τις διαχωρίζει ριζικά. Εκτός από τη διαλεκτική, αγνοήθηκε επίσης το ζήτημα της ατομικής δραστηριότητας, το οποίο εντούτοις ανανεώθηκε πρόσφατα από πολλές πλευρές: εισαγωγή της έννοιας της δύναμης, ανθρωπολογία του σώματος κ.ά.

Οι νεότερες θεωρητικές αναζητήσεις κινούνται σε δύο κατευθύνσεις. Κατά την πρώτη, των νεομαρξιστών, κάθε πρακτική (κοινωνία) είναι έγχρονη και μοναδική, ενώ η συμβολική δομή (κουλτούρα) είναι άχρονη και επαναληπτική (Murphy 1972: 242). Προτείνεται η διαλεκτική ενότητα δομής <—> υπερδομής ή ο ευρύτερα αποδεκτός από τους ανθρωπολόγους όρος «κοινωνικο-πολιτισμικό» (socio-cultural) (Keesing 1974: 82). Ενδιαφέρονσα στο σημείο αυτό είναι η πρόταση του Godelier (1982: 14), ότι η διάκριση δομής/υπερδομής είναι διάκριση λειτουργιών. Κατά τη δεύτερη κατεύθυνση, η θεωρία της πρακτικής (Bourdieu, Giddens) εστιάζει στην ατομική δραστηριότητα διαμέσου της οποίας πραγματοποιείται η διαλεκτική της κουλτούρας (ως υλικά και συμβολικά μοντέλα πράξης) με την κοινωνία (ως context των δομών των κοινωνικών σχέσεων), που αναδομεί και τις δύο. Πάντως η διάκρισή τους είναι αναγκαία για να αποκαλυφθεί η διαλεκτική τους (Coulboun 1969: 177). Εάν αντιστοιχίσουμε τη διαλεκτική «κοινωνίας/κουλτούρας» προς τη διαλεκτική «σχέσεις δύναμης/σχέσεις σημασίας» (Augé 1986: 11) ή προς τη διαλεκτική «μορφή/περιεχόμενο», θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο σχηματικό μοντέλο «κοινωνία (= δυναμική δομή) <—> κουλτούρα (= λειτουργία)» που βοηθά στην απλούστερη κατανόησή τους, ως σχέση διαμεσολαβούμενη από το ενεργό υποκείμενο.

Από την παραδοσιακή στην κριτική αντίληψη για την κουλτούρα

Εάν η κοινωνία και η κουλτούρα προσδιορίζονται σε αλληλεξάρτηση, δεν πρέπει να εκπλήσσει το γεγονός ότι οι ορισμοί της δεύτερης υφίστανται συνεχείς μεταβολές. Γιατί και η ίδια η ανθρωπολογία μεταβάλλεται, όχι μόνο εξαιτίας της εσωτερικής επιστημονικής της ανάπτυξης, αλλά και εξαιτίας της εξάρτησής της από τις κοινωνικές και ιδεολογικές συγκρούσεις. Κατά συνέπεια, μπαίνει το κεφαλαιώδες ερώτημα: Ποια είναι η ευθύνη της ανθρωπολογίας για τους ορισμούς που δίνει στην κουλτούρα; Μπορεί να μένει ουδέτερη επι-

στήμη στην κοινωνία των έντονων ιδεολογικών ανταγωνισμών που ζούμε; Μπορεί να εξετάξει ανθρωπολογικά τον εαυτό της και την κοινωνία της, ώστε να κρίνει τις θέσεις ή τις ιδεολογίες που παράγει;

Στην κρίσιμη περίοδο του 1968-73 οι Talal Assad και K. Gough κατήγγειλαν την ανθρωπολογία για τον υποτελή ρόλο της στην υπηρεσία της αποικιοκρατίας. Από τότε άρχισε μια γόνιμη περίοδος συνεχών αναθεωρήσεων. Ο συντηρητισμός την ονόμασε «κρίση της ανθρωπολογίας», αλλά στην πραγματικότητα αντανάκλωσε την ανάδυση των αντιθέσεων στο επίπεδο της θεωρίας, που εκδηλώθηκε και στις άλλες επιστήμες. Το πλήθος των ορισμών που διατυπώθηκαν μπορεί να ταξινομηθεί σε ομάδες, αντίστοιχα προς τις αντιθέσεις αυτές.

Η πρώτη ομάδα αφορά στους ορισμούς των ιδεαλιστικών θεωριών που προσπάθησαν να διασώσουν την μποασική παράδοση και συνδέθηκαν με τη συμβολική ανθρωπολογία των ΗΠΑ. Εκφέρονται με τον εστιασμό στα γνωσιακά συστήματα και επιστροφή στην ξεπερασμένη από την προϊστοριολογία αντίληψη ότι η ανθρώπινη υπόσταση είναι προϊόν της γλώσσας (Goodenough 1990: 608) ή με τον εστιασμό στο συμβολικό δομισμό (Lévi-Strauss) και στα συμβολικά συστήματα, με προέκταση στην ερμηνευτική εθνογραφία (Geertz 1973: 452· Schneider 1973: 370· Sahlins 1980: 45· Marcus & Clifford). Αντεπιτίθεται στην υλιστική αντίληψη και στην εξέλιξη και αντικρίζει την κουλτούρα ως κείμενο που το υιοθετούμε με την επίκτητη μάθηση και το ερμηνεύουμε είτε πρακτικά με την τελετουργική επιτέλεση είτε θεωρητικά με τη σημειωτική ή την «πυκνή περιγραφή».

Απορρίπτοντας τις έννοιες των «άμεσων αναγκών» και της «προσαρμογής», ο Sahlins (1976: 55) υποστηρίζει ότι οι άμεσες ανάγκες και οι αξίες χρήσης έχουν εξίσου πολιτισμική εξάρτηση όπως και οι αξίες ανταλλαγής και, επομένως, η κουλτούρα καθορίζεται από τα συμβολικά σχήματα. Όμως, είναι ελάχιστοι, σήμερα, εκείνοι που αμφισβητούν ότι οι ανάγκες προσδιορίζονται πολιτισμικά. Το πρόβλημα δεν έγκειται σ' αυτό, αλλά στην κυριαρχία των συμβολικών σχημάτων, στα οποία αποδίδει αυτόνομη ύπαρξη (ib. 118), ενώ ο Dürkheim τα περιορίζει στις αναπαραστάσεις. Όσο για τη φύση, την εξαρτά από αυτά ως απλό σημαίνον τους (ib. 206).

Πολλά είναι εκείνα που μένουν ανεξήγητα από τη συμβολική θεωρία, π.χ. ότι το μεγαλύτερο μέρος των δραστηριοτήτων μας διεξάγεται με βάση τα προγλωσσικά, άρα, προσυμβολικά επίπεδα του άρρητου και της συζευκτικής (συναισθητικής εμπειρίας) και ότι σε πολλές αφρικανικές χώρες η παράδοση (συμβολική κουλτούρα) διαμορφώθηκε στο πλαίσιο αντίδρασης στην πίεση της αποικιοκρατίας. Παρατηρείται σωστά ότι υπάρχουν ζητήματα, όπως η αποικιοκρατία «...στην οποία ο C. Geertz δεν αναφέρεται καθόλου» (Γκέφου-Μαδιανού 1999: 341) και, επιπλέον, «...τα ερωτήματα της (μεταμοντερνιστικής κριτικής) επικεντρώθηκαν στο ποιοι μιλούν και ποιοι γράφουν, αλλά όχι και στο ποιοι ακούν...» (ib. 368). Γενικά, η θεωρία ότι η κουλτούρα συνιστά συμβολικό σύστημα, που αυτό προσδιορίζει τις σημασίες και τις μορφές της υλικής πραγματικότητας, προκαλεί βασικές πλάνες (Keesing 1980: 131) και αφήνει αναπάντητα τα καίρια ζητήματα της ανθρωπολογίας, αυτά που αφορούν στη θέση του υποκειμένου, στον κοινωνικό μετασχηματισμό, στις κοινωνικές ρήξεις και στις ασυμμετρίες. Αγνοεί το βασικό ρόλο της ανθρωπολογίας, δηλαδή, τη σύνθεση ολοποιητικής εικόνας για όλα τα πολιτισμικά φαινόμενα. Επειδή έχει αναγνωριστεί,

πλέον, ότι το συμβολικό σύστημα που διακαθορίζει μια κουλτούρα είναι σε μεγάλο βαθμό εκείνο που εξυπηρετεί την κυρίαρχη τάξη, με το να μην ερευνά το πώς και ποιοι παράγουν τα συμβολικά σχήματα συγκαλύπτει την τάξη αυτή. Γι' αυτό ακριβώς περιορίζει την κουλτούρα στους μηχανισμούς της αναπαραγωγής (σύμβολα, αναπαραστάσεις, μύθοι) και την απομονώνει από το φυσικό και κοινωνικό συμπεριέχον (context), από την παραγωγική διαδικασία, την προσωπική εμπειρία και δραστηριότητα, τις σχέσεις δύναμης και, τέλος, από την ιστορία. Αμφισβητήθηκε επίσης το κριτήριο της επίκτητης μάθησης (Markarian 1973: 369), επειδή είναι ανεπαρκές και αντι-ιστορικό.

Η δεύτερη ομάδα συνδέεται με το θετικισμό και στηρίζεται ιδιαίτερα στην οικολογική ανθρωπολογία και στη θεωρητική ή διαδικαστική αρχαιολογία. Παρά τις διχογνωμίες και αποκλίσεις, οι απόψεις αυτές παρουσιάζουν ορισμένα κοινά σημεία: 1) Οι κουλτούρες συνιστούν τρόπους προσαρμογής στο περιβάλλον με διαφορετικά μέσα από εκείνα της βιολογίας-γενετικής (Binford 1968: 323). 2) Αποτελούν προϊόν των συμπεριφορών και όχι των ιδεών (Harris 1976: 344) ούτε της φυσικής επιλογής (ib. 1997: 410). 3) Οι μετασχηματισμοί είναι προσαρμογές που διεξάγονται διαμέσου της οικονομικοτεχνικής βάσης (κατά τον ορθόδοξο μαρξισμό). Κοινό σημείο τους είναι ότι επεδίωξαν να αντιταχτούν στον ιδεαλισμό με βάση τη συμβολή των άλλων επιστημών (νευροφυσιολογία, οικολογία κ.ά.). Απαντούν σ' αυτόν με το επιχείρημα ότι η κοινωνία και μαζί της η κουλτούρα υπήρξαν πολύ πριν η ανθρωπότητα κατακτήσει το γλωσσικό συμβολισμό και ότι μεγάλο μέρος της συνεχίζει να βρίσκεται έξω από αυτόν (Schwartz 1996: 344). Η ομάδα αυτή αποτελεί προέκταση των υλιστικών-οικολογικών απόψεων.

Πολλά είναι τα προβλήματα που απορρέουν και από τη δεύτερη ομάδα. Για παράδειγμα, κάθε φυσική δράση του ανθρώπου συνεπάγεται την ύπαρξη μέσα στο μυαλό του ενός σχεδίου για την εκτέλεση και υπηρετεί την ένταξη του ατόμου αυτού σε ένα πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων. Όπως επίσης, κάθε προϊόν της δράσης αυτής συμπεκνώνει ορισμένες κοινωνικές σχέσεις, συμβολισμούς και αξίες.

Στην τρίτη ομάδα περιλαμβάνονται οι αναθεωρήσεις του ορισμού της κουλτούρας, μέσα από τις οποίες διαμορφώνεται η σύγχρονη άποψη της κριτικής ανθρωπολογίας. Είναι καρπός της αλληλενέργειας των δύο άλλων ρευμάτων και του μεταμοντερνισμού, μέσα στο πλαίσιο του προβληματισμού που προκάλεσε η παγκοσμιοποίηση. Κεντρικό πεδίο για την εννοιολόγηση της κουλτούρας δε θεωρούνται ούτε οι ιδέες ούτε οι υλικοί όροι, αλλά οι κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώνονται από τις ατομικές αλληλενέργειες στο πεδίο της πρακτικής.

Η κριτική ανθρωπολογία στηρίζεται στη γενικά αποδεκτή άποψη ότι η κουλτούρα δεν είναι ουσία αλλά διαδικασία. Και ακόμα πιο πέρα, σε ό,τι αφορά στον ορισμό της, δεν είναι απλά διαδικασία αλλά το νοητικό σχήμα με το οποίο προπαθούμε να κατανοήσουμε τις δραστηριότητες των ατόμων και τα παράγωγά τους, πνευματικά (ως σημασίες και αξίες) και υλικά (ως τροποποιήσεις στον κόσμο), που τα άτομα αυτά πραγματοποιούν μέσα σε ορισμένο πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων, επιφέροντας μετασχηματισμό και στις σχέσεις αυτές και σε αυτά τα ίδια. Επομένως, η κουλτούρα είναι ένα σύστημα μοντέλων της σκέψης για τις διαδικασίες της ανθρώπινης συνθήκης, οι οποίες διαδικασίες το μετασχηματίζουν. Το ποιες δραστηριότητες επιλέγουμε και πώς τις οργανώνουμε εξαρτάται από τη θέση μας

στη ζωή και από τον προσανατολισμό μας στο μέλλον. Από αυτό προκύπτει ότι το πρόβλημα της κουλτούρας δε βρίσκεται στο πεδίο της ουσίας αλλά στο πεδίο της πολιτικής χρήσης του ορισμού της, στο πώς και από ποιους διατυπώνεται, από το «ποια επιστήμη και για ποιανού το όφελος» (Quinlan 2000: 127). Η αντικειμενικότητα, που, μαζί με την αφηρημένη θεωρία, καταδίκασε τη χρήση ως πολιτική, αποτελεί η ίδια πολιτικό μέσο που οικοδομείται κάτω από ορισμένες σχέσεις δύναμης (Turner 2000: 51).

Η πολιτισμική διαφορά: κατασκευή ή αντίσταση;

Το γεγονός ότι ο ίδιος ο ορισμός της κουλτούρας περιέχει πολιτική διάσταση γίνεται φανερό από την έμφαση που δίνει στις διαφορές. Ο πολιτισμικός σχετικισμός, που ευθύνεται για την έμφαση, κυρίως με το έργο του F. Boas, προσέφερε θετική πολιτική χρήση, γιατί αποσκοπούσε με αυτήν να πολεμήσει το ρατσισμό και να προασπίσει το δικαίωμα των ανθρώπων να έχουν τέτοιες διαφορές (Herskovits 1973: 31). Σε συνέχεια, η έμφαση στις διαφορές άλλαξε χρήση και έγινε αρνητική πολιτική πράξη, που αποσιωπά την οικουμενικότητα της ανθρωπότητας, για να εκμεταλλευτεί ένα μέρος της. Κατά συνέπεια, αμφισβητήθηκε η έννοια του «εξωτικού Άλλου», γιατί θεωρήθηκε ότι αποτελεί επινόηση της Δύσης και προέκταση της αποικιοκρατικής διάκρισης των «άγρων» (Keesing 1994: 301), γιατί η εμμονή στις πολιτισμικές διαφορές ενισχύει τη λογική της περιθωριοποίησης και του απαρχαίνι (Giraud 1987: 414) και γιατί η απονομή πολιτισμικής ταυτότητας αποτελεί πολιτική πράξη κυριαρχίας (Kahn 1995: 128-36· Turney 1999: 434). Κατά βάθος, η προβολή μιας ταυτότητας σε βάρος μιας άλλης συνιστά σχέση δύναμης, όπου «ο Άλλος αναδύεται ως προϊόν της πάλης για τον έλεγχο της διαδικασίας του προσδιορισμού των ταυτοτήτων και των διαφορών» (Toews 1998: 552). Από την άποψη αυτή, η χρήση του όρου «κουλτούρα» γίνεται για να μεταμφιέσει τα κοινωνικο-οικονομικά προβλήματα σε πολιτισμικά και για να αποδώσει τις συνέπειες της παγκοσμιοποίησης στις κουλτούρες των Άλλων (Friedman 1988: 35· Gingrich & Mückler 1997: 85).

Στη σύγχρονη περίοδο της παγκοσμιοποίησης ο μεταμοντερνισμός δημιούργησε δύο αντίθετες θέσεις. Κατά την πρώτη, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν προσδιορίζεται από οικουμενικότητες (Geertz 1974: 22), αλλά από ορισμένη κουλτούρα, η οποία είναι κλειστό σύστημα, συνεπώς απροσπέλαστο. Αυτό οδήγούσε έμμεσα στο συμπέρασμα ότι, αφού δεν μπορούμε να καταλάβουμε τον απροσπέλαστο «Άλλον», η ανθρωπολογία είναι περιττή. Ανάλογη είναι η αντίληψη του Lévi-Strauss (1967: 85), ότι η διαφορικότητα είναι το καθοριστικό στην κουλτούρα. Ο ίδιος παρουσίασε και την πολύ περίεργη θεωρία, ότι ο άνθρωπος έχει έμφυτη ξеноφοβία (ib. 1994: 423). Κατά την αντίθετη θέση, οι διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις συνιστούν επινόηση, είναι «κουλτούρες τουρισμού» (Sahlins 1994: 379), αφού η παγκοσμιοποίηση ξεπερνά τη διάκριση εμείς/Άλλος (Marcus 1994: 50).

Καμιά από τις παραπάνω θέσεις δεν είναι αθώα. Με την πρώτη «...ο βιολογικός ρατσισμός έχει μετασηματιστεί σε πολιτισμικό», ο οποίος στρέφεται κατά των μεταναστών (Stolcke 1995: 1· Giri 1998: 230· Μάνεσης 2000). Με τη δεύτερη θέση η ηγεμονία σφετερίζεται τη φωνή του Άλλου, προβάλλοντας το μονοπώλιο του λόγου (discours) της ως λόγο της

παγκοσμιοποίησης (Chasarian 1997: 192), αποκρύπτοντας τις ενδο-πολιτισμικές διαφορές (Obeyesekere 1997: 271). Κάτω από το ίδιο πρίσμα αμφισβητείται και η πολιτική ουδετερότητα της πολυπολιτισμικότητας, γιατί οδηγεί στην εξαναγκασμένη αφομοίωση, άρα στην εξαφάνιση του Άλλου (Lichterman 1999: 134· Stippat 2000: 38) και γιατί «η προστασία των δικαιωμάτων του Άλλου εκείνο που είχε σαν συνέπεια ήταν να τον κάνουμε να σωπάσει» (Guille-Escuret 2000: 127). Γενικά, διαφορές υπάρχουν, αλλά το ενδιαφέρον για την ουσία τους συγκαλύπτει τη χρήση τους, που γίνεται για λόγους κοινωνικής διάκρισης και εκμετάλλευσης.

Η κριτική θεωρία συνδέεται και με άλλες αλλαγές που χαρακτηρίζουν, σήμερα, την κατανόηση της κουλτούρας. Οι κυριότερες αφορούν στη διαλεκτική της πρακτικής και στις έννοιες της ετερογένειας, της δύναμης και της αντίστασης.

1) Αναιρέθηκε η παραδοσιακή άποψη για την ομοιογένεια της κουλτούρας, που έκρυβε την πολιτική και ιδεολογική ηγεμονία. Κάθε κοινωνία περιλαμβάνει πολλά πολιτισμικά μοντέλα, αντιθέσεις ή συγκρούσεις και ένα πλήθος από Άλλους: τα φύλα, τις κοινωνικές τάξεις κτλ. (Wolf 1994: 225· Goodenough 1994: 226· Williams 1994: 193). Η θεωρία της καθολικής συμμετοχής στην «ενιαία κουλτούρα», που την προβάλλει σαν ουσία ή σαν δεσμό με το έδαφος, αντανάκλα, κατά την Karakassidou (1998: 2-3), την εξάρτηση της ανθρωπολογίας από το εθνοκεντρικό κλίμα μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε. Με την άποψη αυτή μπορεί να δοθεί απάντηση σε ένα παλαιό πρόβλημα. Εφόσον θεωρούμε «πολιτισμό» το θεσμοποιημένο όργανο της κυρίαρχης τάξης, είναι δύσκολο να μιλάμε για δύο πολιτισμούς σε μια και την ίδια κοινωνία, έστω και αν περιλαμβάνει ιδεολογικές συγκρούσεις. Θα πρέπει όμως να μιλάμε για πολλές κουλτούρες ή υποκουλτούρες.

2) Μετά την αναγνώριση ότι σκέψη και πράξη, βάση και εποικοδόμημα είναι αδιάσπαστα (Lacleau 1988: 254· Williams 1994: 257), το κέντρο βάρους μετατέθηκε στην κοινωνική πρακτική (Morphy 1972: 69· Hall 1994: 523), στο «πώς ζει και μετασχηματίζεται» η κουλτούρα αντί στο «τι είναι». Έτσι, προβλήθηκαν νέες έννοιες: αλληλενέργεια, σωματοποίηση, διαπραγμάτευση κ.ά. Σε προέκταση, προβάλλεται η αναγωγή στην πολιτική οικονομία (Pels 1996: 705) και η αντίληψη της κουλτούρας ως διαλεκτική των ιδεολογικών με τις οικονομικές πρακτικές πάνω στις κοινωνικές πρακτικές (Miller & Tilley 1984: 13, 148), καθώς και η διαλεκτική μεταξύ της ατομικής δραστηριότητας και των δομών, ως πρακτική μέσα από την οποία το άτομο οικοδομεί τον κόσμο οικοδομώντας τον εαυτό του (Bourdieu 1979: 199· Nelson & Crossberg 1988: 6· Cowan 1990: 16· Giddens 1995: 171) και με τον τρόπο αυτό παράγονται οι σημασίες και η ιστορία.

3) Έγινε εισαγωγή της έννοιας της δύναμης ως εργαλείου που χρησιμοποιείται για την ανάλυση της ετερογένειας και της δυναμικής της κουλτούρας (Foucault 1994: 209· Dirks 1994: 321). Σε σχέση με αυτό, ο κριτικός μαρξισμός έβαλε στη θέση της κινητήριας δύναμης των μετασχηματισμών το επίπεδο των κοινωνικο-πολιτικών ανταγωνισμών, αντί της οικονομικοτεχνικής βάσης. Παράλληλα, επισημαίνεται ότι πρέπει να περιορίζεται η γενίκευση της δύναμης, γιατί δεν ισχύει απόλυτα (Turner 1996: 42), εκφράζει την οπτική της ηγεμονίας και αποκρύπτει τη διαλεκτική της συνεργασίας/ανταγωνισμού. Δεν πρέπει να αγνοείται ο ιστορικός προσδιορισμός της (ως γενναιοδωρία, γνώση, τιμή κ.ά.) και η εξάρτησή της από την εξουσία.

4) Είπαμε ότι η κουλτούρα δε θεωρείται, πλέον, «αιθέρας» ή ουσία που απλά μας δωρίζεται σαν κληρονομιά, αλλά διαδικασία (Panoff 1973: 370) και σύνολο στρατηγικών της κοινωνικής ζωής (Berger 1995: 8). Επομένως, εφόσον υπάρχει πολιτισμική ετερογένεια και κοινωνική ασυμμετρία, υπάρχουν και κουλτούρες ή υποκουλτούρες της αντίστασης, οι οποίες επιτείνουν την ετερογένεια (Moore 1993: 539). Επειδή αυτές δεν μπορούν να μιλήσουν στον ίδιο κώδικα συμβολισμού με εκείνον της κυρίαρχης κουλτούρας (Spivac 1988: 308), εκδηλώνονται με τη μουσική, τις τελετές αντιστροφής, τις βιαιοπραγίες, το σαμανισμό κ.ά. (Reyes Matta 1988: 447· Bertilsson 1996: 318· Leiris 1998: 12· Baines 1999: 217). Το ζήτημα είναι να αναπτυχθούν οι κατάλληλες μέθοδοι και έννοιες για τη διερεύνηση των αντιστάσεων, όπως κάνει ο de Certeau (1988: XIV, 18), που μελετά τον τρόπο πρόσληψης και αναπαραγωγής των συμβολικών συστημάτων, καθώς επίσης η ανθρωπολογία της υγείας και η αντίστοιχη του σώματος.

Με τις παραπάνω θέσεις η κριτική ανθρωπολογία αναλαμβάνει τις ευθύνες της, α) στην αποκάλυψη των σιωπηλών και υποταγμένων πολιτισμικών ομάδων, β) στον έλεγχο του εαυτού της και της κουλτούρας που την παράγει. Σήμερα, ξέρουμε ότι η κουλτούρα μπορεί να επινοείται ή να κατασκευάζεται, να διαλύεται ή να αντιστέκεται. Οι διάφορες θεωρίες γι' αυτήν, από το σχετικισμό μέχρι το συμβολισμό, καταγγέλλονται ως πολιτικά όπλα για την καταπίεση του Άλλου (Corraps 1974: 25, 143· Fabian 1983: 47, 143). Η ανθρωπολογική γνώση συνιστά πολιτική πράξη, που αποκρύπτεται τόσο από την αντικειμενικότητα της νεωτερικότητας όσο και από την υποκειμενικότητα του μεταμοντερνισμού. Συνεπώς, το ζήτημα του ορισμού της κουλτούρας είναι ιστορικό και πολιτικό, εξαρτώμενο από τη χρήση του ως ιδεολογικού όπλου κατά τη ζύμωση του κοινωνικού μετασχηματισμού, καθώς και από τη χρήση της ίδιας της κουλτούρας ως μέσου κυριαρχίας.

Σε ανακεφαλαίωση, οι γενικές θέσεις όπου κατευθύνεται η κριτική ανθρωπολογία είναι: 1) Η κουλτούρα δεν κατανοείται ως δεδομένη οντότητα, αλλά ως διαδικασία, ως τρόπος με τον οποίο ασκούμε το δικαίωμα της συμμετοχής στην ανθρώπινη συνθήκη, συνεχώς μεταβαλλόμενος, που προσδιορίζεται από την υλική σχέση με τη φύση και από το συγκεκριμένο ιστορικο-κοινωνικό συμπεριέχον. 2) Αφορά ενδόμυχη πραγματικότητα, η οποία όμως δε συνιστά αγαθό που κατέχεται εξίσου από όλους, αλλά δυνατότητα που πραγματώνεται με αντιστάσεις και με κόστος, άρα περικλείει την άρνησή της και την αντικουλτούρα, περικλείει τη διαπραγμάτευση των ορίων της (Gefou-Madianou 1999: 429), άρα και την αλλαγή. 3) Είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώνουμε τον εαυτό μας, διεκδικώντας τη θέση του στο συγκεκριμένο συμπεριέχον, ως μέλος της *communitas*, φορέα και υποκείμενο της ανθρώπινης ιστορίας. Μέσα στο ίδιο πλαίσιο συντάσσουμε την ιστορία, διαπραγματευόμενοι ταυτόχρονα τον ορισμό της.

Τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του μετασχηματισμού της κουλτούρας, που είναι ενδογενή στον παραπάνω ορισμό, αποτελούν θέμα μιας επέκεινα μελέτης.

Βιβλιογραφία

- ADAMS, R., 1998, «On Causation and the Struggle for a Science of Culture» — *Cur. Anthr/gy* 39 (1).
- ALEXEEV, V., 1986, *The origin of the Human Race* — Moscow, Progress.
- AUGÉ, M., 1986, «Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique» — *L'Hom.* 99.
- BAINES, S., 1999, «Waimiri-Atroari Resistance in the Presence of an Ingenist Policy of "Resistance"» — *Cur. Anthr/gy* 19 (3).
- BEALS, R. 1978, «More on Culture» — *Am. Anthr/gy* 80 (8).
- BENEDICT, R., 1960, «The Growth of Culture», στο H. SHAPIRO (ed.) *Man, Culture, and Society* — New York, Galaxy.
- BERGER, B., 1995, *An Essay on Culture* — Univ. California Pr.
- BERTILSSON, M., 1996, «Love's Labour Lost? A Sociological View», στο M. FEATHERSTONE et al. (eds) *The Body* — London, SAGE.
- BINFORD, S., 1968, *New Perspectives in Archaeology* — Chicago/N.York, Adine.
- BOAS, F., 1963, *The Mind of Primitive Man* — New York, Collier.
- BOURDIEU, P., 1979, *Outline of a Theory of Practice* [1972] — Cambridge University Press, Cambridge.
- BOHANNAN, P., 1973, «Rethinking Culture» — *Cur. Anthr/gy* 14 (4).
- BRADLEY, R., & I. HODDER, 1979, «British Prehistory» — *MAN* 14 (1).
- BROMLEY, V., & A. TER-SARKISYANTS, 1983, «Main Directions of Soviet Ethnographic Research» — *Soc. Sc. XIV* (3).
- ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ, Δ., 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία* — Αθήνα, Ελλ. Γράμματα.
- CAPITAN, C., 2000, «Propriété privée et individu-sujet-droits: La genèse historique de la notion de citoyenneté» — *L'Hom.* 153.
- CHASARIAN, C., 1997, «Le désarroi de l'ethnographie» — *L'Hom.* 143.
- CHILDE, G., 1953, *L'Orient Préhistorique* — Paris, Payot.
- CHILDE, G., 1957, *Man makes Himself* — New York, Mentor.
- CHILDE, G., 1957^a, *What happened in History* — Harmondsworth, Pelican.
- CHILDE, G., 1959, «The Birth of Civilization», στο *Readings in Anthropology* — New York.
- CLARKE, R., 1982, *Naissance de l'homme* — Paris, Seuil.
- CLOUGH, S., 1954, *Grandeur et décadence des civilisations* — Paris, Payot.
- COON, C., 1967, *The History of Man* — Harmondsworth, Pelican.
- COPANS, J., 1974, *Critiques et Politiques de l'Anthropologie* — Paris, Maspero.
- COULBON, R., 1969, «A Paradigm for Comparative History?» — *Cur. Anthr/gy* 10 (2-3).
- COWAN, J., 1990, *Dance and the Body Politic in N. Greece* — Princeton Univ. Pr.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Σ., 1990, «Πολιτισμός και κουλτούρα» — *ΚΟΜΕΠ*, Ιούλιος-Αύγ. 1990.
- DANIEL, G., 1971, *The First Civilizations* — Harmondsworth, Pelican.
- De CERTEAU, M., 1988, *The Practice of Everyday Life* — Univ. of California Pr.
- DIRKS, N., 1994, *Culture, Power, History* (ed.) — Princeton Univ. Pr.
- DOBZHANSKY, Th., 1961, *Evolution, Genetics and Man* — New York, Wiley.
- DURKHEIM, É., 1963, *Sociologie et philosophie* — Paris, P.U.F.
- ELIAS, N., 1996^a, *Η Διαδικασία του Πολιτισμού* — Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- ELIAS, N., 1996^b, «On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociological Essay» [1987], στο M. FEATHERSTONE et al. (eds) *The Body* — London, SAGE.
- EVANS-PRITCHARD, E., 1969, *Anthropologie sociale* — Paris, Payot.
- FABIAN, J., 1983, *Time and the Other* — Columbia Univ. Pr.
- FIRTH, R., et al., 1968, *Research in Social Anthropology* — London, S.S.R.C.
- FIRTH, R., 1972, *The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society* — Oxford Univ. Pr.
- FOUCAULT, M., 1994, «Two Lectures», στο N. DIRKS (ed.), *Culture, Power, History* — Princeton Univ. Pr.
- FRIEDMAN, J., 1988, «No History is an Island» — *Cur. Anthr/gy* 8 (3).
- GAMST, F. & E. NORBECK (eds), 1976, *Ideas of culture, sources, and uses: Introduction*.
- GEERZ, C., 1973, *The Interpretation of Cultures* — New York, Basic Books.

- GEERZ, C., 1974, «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man», στο Y. COHEN (ed.) *Man in Adaptation* — Chicago, Aldine.
- GEFOU-MADIANOU, D., 1999, «Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica» — *Am. Ethn/gy* 26 (2).
- GIDDENS, A., 1995, *The Constitution of Society* [1984] — London/New York, Routledge.
- GIRI, A. K., 1998, «Social Criticism, Cultural Creativity, and the Contemporary Dialectics of Transformations» — *Dial. Anthr/gy* 23 (3).
- GINGRICH, A. & H. MUCKLER, 1997, «An encounter with recent trends in German-speaking anthropology» — *Soc. Anthr/gy* 5 (1).
- GIRAUD, M., 1987, «The distracted look» — *Dial. Anthr/gy* 12 (4).
- GODELIER, M., 1982, «Politics as "infrastructure"», στο FRIEDMAN, J., & M. ROWLANDS (eds) *The Evolution of Social Systems* — London, Duckworth.
- GOODENOUGH, W., 1990, «Evolution of the Human Capacity for Beliefs» — *Am. Anthr/gist* 90 (4).
- GOODENOUGH, W., 1994, «Toward a Working Theory of Culture», στο R. BOROFSKY (ed.) *Assessing Cultural Anthropology* — New York, McGraw-Hill.
- GUILLE-ESCURÉ, G., 2000, «Épistémologie du tmoignage» — *L' Hom.* 153.
- HALL, S., 1994, «Cultural Studies: Two Paradigms», στο N. DIRKS et al. (eds) *Culture, Power, History* — Univ. Princeton Pr.
- HARRIS, M., 1976, «History and significance of the emic/etic distinction» — *An. Rev. Anthr/gy* 5.
- HARRIS, M., 1997, «On Causation and the Struggle for a Science of Culture» — *Cur. Anthr/gy* 38 (3).
- HERSKOVITS, M., 1973, *Cultural Relativism* — New York, Vintage.
- HOEBEL, E., 1960, «The Nature of Culture», στο H. SHAPIRO (ed.) *Man, Culture, and Society* — New York, Galaxy.
- HUGUET, L., 1963, *La culture face aux civilisations* — Paris, Silvaire.
- KAHN, J., 1995, *Culture, Multiculture, Postculture* — London, SAGE.
- KARAKASSIDOU, A., 1998, «National Homogeneity and Cultural Representation in Greece» — Cuny.
- KEESING, R., 1974, «Theories of Culture» — *An. Rev. Anthr/gy* 3.
- KEESING, R., 1981, *Cultural Anthropology* — Chicago, Holt Inc.
- KEESING, R., 1980, «Sahlins, M.: Culture and Practical Reason» — *Am. Anthr/gist* 82 (1).
- KEESING, R., 1994, «Theories of Culture Revisited», στο N. DIRKS (eds) *Culture, Power, History* — Univ. Princeton Pr.
- KLUCKHOHN, C., 1962, *Culture and Behaviour* — New York, MacMillan.
- KROEBER, A., 1959, «The subject matter of Anthropology», στο M. Frief (ed.) *Readings in Anthropology* — New York, Crowell.
- KROEBER, A., 1960, *The Nature of Culture* [1952] — Univ. of Chicago Pr.
- LACLEAU, E., 1988, «Metaphor and Social Antagonism», στο C. NELSON & L. COSSBERG (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* — London, Macmillan.
- LEIRIS, M., 1988, *Cinq études d' ethnologie* [1969] — Paris, Payot.
- LEIRIS, M., 1998, «Organisation sociale des Dogons» — *L' Hom.* 147.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967, *Race et Histoire* — Paris, Gonthier.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1972, *Structural Anthropology* [1958] — Harmondsworth, Penguin.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1994, «Anthropology, Race, and Politics», στο R. BOROFSKY (ed.) *Assessing Cultural Anthropology* — New York, McGraw-Hill.
- LICHTERMAN, P., 1999, «Talking identity in the public sphere» — *Theory & Soc.* 28 (1).
- LOWIE, R., 1961, *Primitive Society* — New York, Harper.
- LOWIE, R., 1971, *Histoire de l' ethnologie classique* [1937] — Paris, Payot.
- ΜΑΝΕΣΗΣ, Α., 2000, «Όψεις του ρατσισμού» — *Αυγή* 3/8/2000.
- ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ, Α., 1997, «Εκδοχές της έννοιας του Πολιτισμού στην Ανθρωπολογία» — *Σύγχρ. Θέμ.* 62.
- MALINOWSKI, B., 1960, *A Scientific Theory of Culture* [1944] — New York, Galaxy.
- MANN, A., 1972, «Hominid and cultural origins» — *MAN* 7 (3).
- MANNHEIM, K., 1971, *Essays on The Sociology of Culture* — London, Routledge & Kegan.
- MARCUS, G., 1994, «After the Critique of Ethnography», στο R. BOROFSKY (ed.) *Assessing Cultural Anthropology* — New York, McGraw-Hill.

- MARKARIAN, E., 1973, «On Rethinking Culture» — *Cur. Anthr/gy* 14 (4).
- MARX, K., 1978, *Capital* — Moscow, Progress.
- MASSON, V., 1987, «L' époque des premières civilisations» — *Sc. Soc.* 62.
- MILLER, D., & C. TILLEY (eds), 1984, *Ideology, Power, and Prehistory* — Cambridge Univ. Pr.
- MONTAGU, A., 1958, *Man: His First Million Years* — New York, Mentor.
- MOORE, E., 1993, «Gender, power, and the legal pluralism: Rajasthan» — *Am. Ethn/gist* 20 (3).
- MURPHY, R., 1972, *The Dialectics of Social Life* — London, Allen & Unwin.
- NARR, K., 1964, *A la recherche de la Préhistoire* — Paris, Payot.
- NELSON, C. & L. COSSBERG (eds), 1988, *Marxism and the Interpretation of Culture* — London, Macmillan.
- NOVIKOVA, L., 1984, «Correlation entre les notions de civilization et de culture» — *Sc. Soc.* 4 (58).
- OAKLEY, K., 1962, «On Man's Use of Fire, with Comments on Tool-Making and Hunting», στο WASHBURN, S. *Social Life of Early Man* — London, Methuen.
- OBYESEKERE, G., 1997, «On Cook, Lono etc» — *Cur. Anthr/gy* 38 (2).
- OTTE, M., 1992, «On Palaeolithic Research Tradition» — *Cur. Anthr/gy* 33 (4).
- PANOFF, M., 1973, «On Rethinking Culture» — *Cur. Anthr/gy* 14 (4).
- PELS, D., 1996, «Mixing metaphors: Politics or economics of knowledge?» — *Soc. Theory* 25 (5).
- QUINLAM, T., 2000, «"Anthropologies of the South": the practice of anthropology» — *Cur. Anthr/gy* 20 (2).
- RADCLIFFE-BROWN, A., 1969, *Structure and Function in Primitive Society* — London, Cohen & West.
- RADCLIFFE-BROWN, A., 1940, «On Social Structure» — *Jour. Royal Inst. Anthr.* 70.
- REDFIELD, R., 1960, «How Human Society Operates», στο H. SHAPIRO (ed.) *Man, Culture, and Society* — New York, Galaxy.
- REYES MATTA, P., 1988, «The "New Song" and Its Confrontation in Latin America», στο C. NELSON & L. COSSBERG (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* — London, Macmillan.
- SAHLINS, M., 1976, *Culture and Practical Reason* — Univ. of Chicago Pr.
- SAHLINS, M., 1980, *Critique de la sociobiologie* — Paris, Gallimard.
- SAHLINS, M., 1994, «Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Moderne World History», στο R. BOROFKY (ed.) *Assessing Cultural Anthropology* — New York, McGraw-Hill.
- SAPIR, E., 1971, *Anthropologie* — Paris, Minuit.
- SCHNEIDER, D., 1973, «On Rethinking Culture» — *Cur. Anthr/gy* 14 (4).
- SCHWARTZ, T., 1998, «Anthropology and psychology: an unrequired relationship», στο K. TPAKA (ed.) *Selected Readings in Psychology and Culture* — Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- SERVICE, E., 1971, *Primitive Social Organization* [1962] — New York, Random.
- SEMENTOV, Yu., 1980, «The theory of socio-economic formations and world history», στο E. GELLNER (ed.) *Soviet and Western Anthropology* — London, Duckworth.
- SPENGLER, O., 1969, *L' homme et la technique* — Paris, Gallimard.
- SPIVAK, G.C., 1988, «Can the Subaltern Speak?» στο C. NELSON & L. COSSBERG (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* — London, Macmillan.
- STEWART, J., 1963, *Theory of culture change* — Univ. of Illinois.
- STIRRAT, R., 2000, «Cultures of Consultancy» — *Cur. Anthr/gy* 41 (1).
- STOCKING, G., 1988, «Malinowski, Rivers, Benedict and Others», στο N. TPAKA (ed.) *Selected Readings on Psychiatry and Culture* — Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- STOLCKE, V., 1995, «Talking Culture» — *Cur. Anthr/gy* 36 (1).
- STURTEVANT, W., 1959, «The Fields of Anthropology», στο M. FRIED (ed.) *Readings in Anthropology* — New York, Crowell.
- TOEWS, J., 1998, «Historiography as exorcism: Conjuring up "foreign" worlds and historicizing subjects in the context of the multiculturalism debate» — *Theory & Soc.* 27 (4).
- TOUGANOVA, O., 1984, «Correlation entre les notions de civilization et de culture» — *Sc. Soc.* 4 (58).
- TURNER, A., 2000, «Embodied ethnography: Doing culture» — *Soc. Anthr/gy* 8 (1).
- TURNER, T., 1996, «Bodies and anti-bodies», στο T. CSIRIDAS (ed.) *Embodiment and experience* — New York, Cambridge Univ. Pr.
- TURNER, L., 1999, «Ceci n' est pas Jimmie Durham» — *Crit. Anthr/gy* 19 (4).
- TYLOR, E., 1958, *The Origins of Culture* — New York, Hapler & Row.
- VIZGIN, V., 1986, «Culture and Knowledge» — *Soc. Sc.* XVII (3).

- WHEELER, M., 1964, *Archaeology from the Earth* — Harmondsworth, Pelican.
- WHITE, L., 1959, «Culturology in Webster Dictionary» — *MAN* 31.
- WHITE, L., 1959, *The Evolution of Culture* — New York/Toronto, McGraw-Hill.
- WILLIAMS, R., 1983, *Keywords* [1976] — London, Harper Collins.
- WILLIAMS, R., 1994, *Κουλτούρα και Ιστορία* [1961 & 1977] — Αθήνα, Γνώση.
- WOLF, E., 1994, «Facing Power: Old Insights, New Questions», στο BOROFKY (ed) *Assessing Cultural Anthropology* — New York, McGraw-Hill.
- WOOLFSON, C., 1982, *The labour theory of culture* — London, Routledge-Kegan.

