

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ποιες ειδικές ομοιότητες θεωρούσε υπαρκτές ανάμεσα στη σελήνη και τη γυναίκα;

Την αρχαιότητά της, προηγούμενη και επιβιώνουσα διαδοχικών γηίνων γενεών· τη νυκτερινή υπεροχή της· την δορυφορική της εξάρτηση· τη φωτιστική της αντανάκλαση· την σταθερότητά της σε όλες τις φάσεις της, ανερχόμενη και κατερχόμενη σε καθορισμένους χρόνους, αυξομειούμενη· την επιβεβλημένη απαραξία της μορφής της· τις ασαφείς απαντήσεις της σε ανεπιβεβαίωτα ερωτήματα· την δύναμή της επί αποκλινόντων και συγκλινόντων υδάτων· την δύναμή της να κάνει να αγαπήσουν, να θανατώσουν, να επενδύει με ωραιότητα, να οδηγεί στην τρέλα, να προκαλεί και να βοηθά την εγκληματικότητα. Το ήρεμο μυστήριο του προσώπου της· την τρομακτικότητα της απομονωμένης κυρίαρχης αδυσώπητης ολόλαμπρης γεινιάσεώς της· τους αιώνες της για θύελλα και γαλήνη· το ευερέθιστον του φωτισμού της, της κινήσεώς της και της παρουσίας της· την προειδοποίηση των κρατήρων της, των αποξηραμένων θαλασσών της, της σιωπής της· τη λαμπρότητά της, όταν είναι ορατή· την ελκυστικότητά της, όταν είναι αόρατη.

JAMES JOYCE, *Οδυσσέας*
(Μτφρ. Σωκράτη Καψάσκη, Κέδρος, 1990:726)

Η πρόοδος της γνώσης, στην περίπτωση των κοινωνικών επιστημών, προϋποθέτει μια πρόοδο στη γνώση των προϋποθέσεων της γνώσης· για το λόγο αυτό απαιτεί επίμονες επιστροφές στα ίδια αντικείμενα (εδώ, στα αντικείμενα των (*Esquisse d'une théorie de la pratique*) και δευτερευόντως της *Distinction* [Διάκρισης]) Σχεδιάσμα για μια θεωρία της πρακτικής που αποτελούν ισάριθμες ευκαιρίες να εξαντικειμενικεύσει κανείς πιο ολοκληρωμένα την αντικειμενική και υποκειμενική σχέση του με το αντικείμενο. Αν πρέπει να προσπαθήσει κανείς να αναπλάσει αναδρομικά τις διαδοχικές φάσεις αυτής της σχέσης, είναι γιατί η εργασία, που ασκείται πρώτα στο πρόσωπο που την τελεί και την οποία μερικοί συγγραφείς προσπάθησαν να εγγράψουν στο

ίδιο το εν εξελίξει έργο τους, *work in progress*, όπως έλεγε ο Joyce, τείνει να εξαφανίζει τα ίδια της τα ίχνη. Το ουσιαστικό σημείο που προσπαθώ να αναδείξω εδώ, και το οποίο δεν έχει τίποτα το προσωπικό, θα κινδύνευε να χάσει μέρος της σημασίας και της δραστικότητάς του, αν, αφήνοντάς το να αποσπασθεί από την πρακτική από την οποία ξεκίνησε και στην οποία οφείλει να επιστρέψει, του επέτρεπα να αποκτήσει την πλασματική και εξουδετερωμένη εκείνη ύπαρξη των θεωρητικών «θέσεων» ή επιστημολογικών λόγων.

Δεν είναι εύκολο να μεταφέρει κανείς τις κοινωνικές ανακατατάξεις που επέφερε στην διανοητική ζωή της Γαλλίας η εμφάνιση του έργου του Claude Lévi-Strauss και τις συγκεκριμένες διαμεσολαβήσεις μέσα από τις οποίες επιβλήθηκε σε μια ολόκληρη γενεά ένας νέος τρόπος σύλληψης της διανοητικής δραστηριότητας, ο οποίος ερχόταν σε πλήρη διαλεκτική αντίθεση προς την εικόνα του πολιτικά ενταγμένου «ολικού» διανοητή που ενσάρκωνε ο Jean-Paul Satre. Αναμφισβήτητα, η υποδειγματική αυτή αντιπαράσταση ενίσχυσε σημαντικά, σε πολλούς από εκείνους που στρέφονταν τότε στις κοινωνικές επιστήμες, τη φιλοδοξία να συμφιλιώσουν τις θεωρητικές με τις πρακτικές προθέσεις, την επιστημονική με την ηθική ή πολιτική ενασχόληση, που τόσο συχνά αποσυνδέονται, ακολουθώντας έναν πιο ταπεινό και υπεύθυνο τρόπο επίτευξης των σκοπών τους ως ερευνητές, ένα είδος στρατευμένης επαγγελματικής πρακτικής, εξίσου απομακρυσμένης τόσο από την καθαρή επιστήμη όσο και από την υποδειγματική προφητεία.

Το να δουλεύεις στην Αλγερία την εποχή του απελευθερωτικού αγώνα προς την κατεύθυνση μιας επιστημονικής ανάλυσης της αλγερινής κοινωνίας, σήμαινε να προσπαθείς να κατανοήσεις και να εξηγήσεις τις πραγματικές βάσεις και τους στόχους αυτού του αγώνα, στόχους που ήταν σαφές ότι, πέρα από τη στρατηγικά αναγκαία ενότητα, ήταν κοινωνικά διαφοροποιημένοι και μάλιστα ανταγωνιστικοί: σήμαινε επίσης να επιχειρείς, όχι βέβαια να κατευθύνεις την έκβασή τους, αλλά να καταστήσεις προβλέψιμες, άρα δυσκολότερες, τις πιθανές αποκλίσεις τους. Για το λόγο αυτό, δεν μπορώ να απαρηθώ τα γραπτά της εποχής εκείνης, με τις όποιες αφέλιές τους, τα οποία, αν και μου φάνηκε τότε ότι πραγματοποιούσαν την επιθυμητή συμφιλίωση της πρακτικής και της επιστημονικής πρόθεσης, οφείλουν πολλά στο συναισθηματικό κλίμα στο οποίο γράφτηκαν¹: πολύ λιγότερο, να απαρηθώ τις προβλέψεις ή πιο σωστά, τις προειδοποιήσεις στις οποίες κατέληγαν οι

1. Βλ. P. Bourdieu, «Révolution dans la révolution», *Esprit*, αρ. 1, Ιανουάριος 1961: 27-40 και «De la guerre révolutionnaire à la révolution» στο *Algérie de demain*, PUF, Παρίσι 1962: 5-13.

δύο εμπειρικές εργασίες πάνω στην αλγερινή κοινωνία, *Travail et travailleurs en Algérie* [1963] και *Le déracinement* [1964], έστω και αν οι μελέτες αυτές (ιδιαίτερα η δεύτερη) χρησιμοποιήθηκαν για να δικαιώσουν μερικές από τις πιθανές αποκλίσεις που πάσχισαν εκ των προτέρων να επισημάνουν.

Δεν χρειάζεται να θυμίσω ότι στα ιστορικά αυτά συμφραζόμενα, όπου το πρόβλημα του ρατσισμού προέκυπτε ανά πάσα στιγμή ως θέμα ζωής ή θανάτου, ένα βιβλίο σαν το *Race et Histoire* αποτελούσε κάτι πολύ περισσότερο από μια διανοητική θέση ενάντια στον εξελικτισμό. Μου είναι ωστόσο πολύ δυσκολότερο να μεταφέρω τον διανοητικό και συναισθηματικό συνάμα αντίκτυπο που μπορούσε να προκαλέσει το να βλέπει κανείς να αναλύονται οι μυθολογίες των Ινδιάνων της Αμερικής ως γλώσσα που εμπεριέχει την ίδια της τη λογική και τον λόγο ύπαρξής της. Πολύ περισσότερο καθώς είχα μόλις διαβάσει, για τις ανάγκες της έρευνάς μου, τις αναρίθμητες συλλογές τελετουργικών δεδομένων, καταγεγραμμένων δίχως τάξη και μέθοδο, ασυνάρτητα και δίχως ειρμό, που κατακλύζουν τις βιβλιοθήκες και τις βιβλιογραφίες που αφορούν την Βόρεια Αφρική. Η αξιοσέβαστη υπομονή και εμπριότητα με την οποία ο Claude Lévi-Strauss ανέλυε και συνέθετε, στο σεμινάριό του στο Collège de France, τις εκ πρώτης όψεως ασυνάρτητες αλληλουχίες αυτών των αφηγήσεων, συνιστούσε αναμφισβήτητα υποδειγματική εφαρμογή μιας ιδιαίτερης μορφής επιστημονικού ουμανισμού. Αν διακινδυνεύω αυτή την έκφραση, όσο ειρωνική και αν ακούγεται, είναι γιατί θεωρώ ότι αποδίδει επακριβώς αυτό τον μετα-επιστημονικό ενθουσιασμό με τον οποίο ανέλαβα τη μελέτη της τελετουργικής πρακτικής των Καβύλων, αντικείμενο το οποίο είχα αρχικώς αποκλείσει από τις έρευνές μου στο όνομα μιας ιδέας που διακατέχει πολλούς, ιδιαίτερα στις πρώην αποικιοκρατούμενες χώρες, να θεωρούν την ανθρωπολογία μια μορφή αναλλοίωτης ουσιοκρατίας, προσηλωμένη στις πλευρές εκείνες της πρακτικής που ενισχύουν με τον καλύτερο τρόπο τις ρατσιστικές αναπαραστάσεις. Πράγματι, όλες σχεδόν οι διαθέσιμες εργασίες σχετικά με την τελετουργική διάσταση την εποχή της συγγραφής της *Sociologie de l'Algérie* [1958] μου φάνηκαν βεβαρημένες, τουλάχιστον σε ό,τι αφορούσε την αντικειμενική τους πρόθεση και τις κοινωνικές τους συνέπειες, με μια ιδιαίτερα σκανδαλώδη μορφή εθνοκεντρισμού που συνίσταται στην περιγραφή, δίχως καμιά άλλη δικαιολογία πέρα από έναν αόριστο εξελικτισμό φρεϊζεριανού τύπου, κατάλληλο να αιτιολογήσει την αποικιοκρατική τάξη, πρακτικών που προορίζονταν να εκληφθούν ως αναπιολόγητες. Έτσι έστρεψα την προσοχή μου σε εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις που αντιπροσωπεύονται από υποδειγματικές εργασίες, όπως αυτές του Jean Berque (μεταξύ των οποίων το *Les structures*

sociales du Haut Atlas, υπόδειγμα υλιστικής μεθοδολογίας, πολύτιμο γι' αυτή την περιοχή, και τα ωραιότατα άρθρα του «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?» και «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine») οι οποίες μου προσέφεραν αναρίθμητα σημεία εκκίνησης και ανεκτίμητα σημεία αναφοράς². οι μελέτες του André Nouschi πάνω στην αγροτική ιστορία με παρότρυναν να αναζητήσω στην ιστορία της αποικιοκρατικής πολιτικής και ιδιαίτερα στους σημαντικούς νόμους περί γαιοκτησίας, την αρχή των μετασχηματισμών που υπέστησαν η οικονομία και η αγροτική κοινωνία, ακόμη και σε περιοχές που φαινομενικά επηρεάστηκαν λιγότερο άμεσα από την αποικιοκρατία³. τέλος οι εργασίες των Emile Dermenghem και Charles-André Julien σε διαφορετικούς τομείς, κατηύθυναν τα πρώτα μου βήματα.

Δεν θα μπορούσα ποτέ να στραφώ στη μελέτη των τελετουργικών παραδόσεων, αν η ίδια πρόθεση «αποκατάστασης» που με οδήγησε αρχικά να αποκλείσω την τελετουργία από την περιοχή των θεμιτών αντικειμένων και να υποπτεύομαι όλες τις εργασίες που την περιελάμβαναν, δεν με είχε ωθήσει, από το 1958 και πέρα, να προσπαθήσω να την αποσπάσω από την ψευδή φροντίδα του πρωτογονισμού και να καταλύσω και τα τελευταία οχυρά της ρατσιστικής περιφρόνησης η οποία, μέσα από την καταισχύνη που προκαλεί στα θύματά της, τους αρνείται τη γνώση και αναγνώριση της ίδιας τους της παράδοσης. Διότι, όσο μεγάλο και αν είναι το αποτέλεσμα της παρότρυνσης και ενθάρρυνσης που μπορεί να προκύψει, περισσότερο ασυνείδητα παρά συνειδητά, από το γεγονός ότι ένα πρόβλημα ή μια μέθοδος καθίσταται καθόλα θεμιτή στο πλαίσιο ενός επιστημονικού πεδίου, αυτό δεν μπορούσε να αναιρέσει εντελώς το πόσο ανάρμοστο, ακόμη και παράλογο πράγμα θα ήταν μια έρευνα πάνω στις τελετουργικές πρακτικές στις τραγικές συνθήκες ενός πολέμου. Το ένιωσα και πάλι πρόσφατα βρίσκοντας τις φωτογραφίες από κάποια λαξευτά πιθάρια με παραστάσεις φιδιών που χρησιμοποιούνταν για τη φύλαξη των σπόρων για την σπορά, τις οποίες είχα τραβήξει τη δεκαετία του '60 κατά τη διάρκεια μιας έρευνας στην περιοχή Collo και οι οποίες οφείλουν την καλή τους ποιότητα, παρά το γεγονός ότι δεν είχα φλας, στο ότι η κατοικία όπου ήταν ενσωματωμένα αυτά τα ακίνητα «έπιπλα» (εφόσον ήταν λαξευμένα), είχε καταστραφεί όταν οι ένοικοι εκδιώ-

2. J. Berque, *Les structures sociales du Haut Atlas*, PUF, Παρίσι 1955· «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?» στο *Hommage à Lucien Febvre*, Παρίσι 1954· «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine», *Annales*, 1956.

3. A. Nouschi, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919, Essais d'histoire économique et sociale*, PUF, Παρίσι 1961· *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1954*, Minuit, Παρίσι 1962.

χθηκαν από το Γαλλικό στρατό. Δεν χρειαζόταν να έχει κανείς ιδιαίτερη επιστημολογική διαύγεια, ή μια ειδική ηθική ή πολιτική εγρήγορση, για να αναρωτηθεί για τους βαθύτερους προσδιορισμούς μιας τόσο προφανώς «άτοπης» *libido sciendi*. Η αναπόφευκτη αυτή ανησυχία μου έβρισκε κάποια ανακούφιση στο *ενδιαφέρον* που έδειχναν πάντα οι πληροφορητές μου στην έρευνα αυτή, όταν γινόταν και δική τους έρευνα, δηλαδή μια προσπάθεια να ανακτήσουν μια σημασία που ήταν συνάμα «δική τους και αλλότρια». Κατά τα άλλα, το αίσθημα της «ανιδιοτέλειας» της καθαρά εθνογραφικής έρευνας είναι αυτό που αναμφίβολα με ώθησε να αναλάβω στο πλαίσιο του *Ινστιτούτου Στατιστικής της Αλγερίας*, μαζί με τους Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel και μια ομάδα Αλγερινών φοιτητών, τις δύο έρευνες που έμελλε να χρησιμοποιηθούν ως βάση για τα δύο πονήματα τα αφιερωμένα στην κοινωνική δομή και τους μετασχηματισμούς της αποικιοκρατούμενης κοινωνίας, *Travail et travailleurs en Algérie* και *Le déracinement*, καθώς και για διάφορα άρθρα περισσότερο εθνογραφικά, στα οποία προσπαθούσα να αναλύσω τις στάσεις που υιοθετούνται έναντι του χρόνου στις προκαπιταλιστικές οικονομικές συμπεριφορές.

Το φιλοσοφικό ιδίωμα που περιέβαλε κάποια στιγμή το δομισμό αμέλησε και απέκρυψε αυτό που συνιστούσε αναμφίβολα την ουσιαστική του προσφορά: την εισαγωγή στις κοινωνικές επιστήμες της δομιστικής *μεθόδου*, ή πιο απλά της *συσχετικής* σκέψης η οποία, διαρρηγνύοντας τις σχέσεις της με την ουσιοκρατική σκέψη, χαρακτηρίζει κάθε στοιχείο μέσα από τις σχέσεις που το συνδέουν με τα άλλα στοιχεία συγκροτώντας ένα σύστημα από το οποίο αντλεί τη σημασία και τη λειτουργία του. Αυτό που είναι δύσκολο όσο και σπάνιο, δεν είναι να έχει κανείς αυτό που αποκαλούμε «προσωπικές ιδέες», αλλά να συμβάλει σε κάποιο βαθμό στην παραγωγή και επικράτηση αυτών των τρόπων απρόσωπης σκέψης που επιτρέπουν στους πλέον διαφορετικούς ανθρώπους να παράγουν αδιανόητες μέχρι τότε σκέψεις. Αν σκεφθούμε τη δυσκολία και τη βραδύτητα με την οποία επικράτησε ο συσχετικός (ή δομιστικός) τρόπος σκέψης στην περίπτωση των μαθηματικών και της φυσικής, και τα ειδικά εμπόδια που αντιτίθενται, στην περίπτωση των κοινωνικών επιστημών, στην εφαρμογή του, αντιλαμβανόμαστε το μέγεθος της κατάκτησης που αντιπροσωπεύει η επέκταση αυτού του τρόπου σκέψης στα «φυσικά» συμβολικά συστήματα, γλώσσα, μύθο, θρησκεία, τέχνη. Πράγμα που προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, όπως παρατηρεί ο Cassirer, να υπερβούμε πρακτικά τη διάκριση που εγκαθίδρυσε ο Leibniz και όλος ο κλασικός ορθολογισμός, ανάμεσα στις αλήθειες του λόγου και τις αλήθειες των γεγονότων, προκειμένου να αντιμετωπίσουμε τα ιστορικά γεγονότα ως συστήματα

κατανοητών σχέσεων, και αυτό σε μια επιστημονική πρακτική, και όχι μόνο στο επίπεδο του λόγου όπως γίνεται από την εποχή του Hegel⁴.

Πράγματι, αυτό που πέρα από την φαινομενική ασυναρτησία και παραλογία, προστατεύει τους μύθους ή τις τελετουργίες από μια συσχετική ερμηνεία, είναι ότι ενίοτε παράγεται φαινομενικά ένα νόημα από κάποιες μερικές και επιλεκτικές αναγνώσεις, οι οποίες εξάγουν τη σημασία του κάθε στοιχείου μέσα από ένα είδος αποκάλυψης μάλλον παρά μέσα από μια συστηματική συσχέτιση με όλα τα στοιχεία της ίδιας τάξης. Έτσι η συγκριτική μυθολογία, που δίνει μεγαλύτερη προσοχή στο λεξιλόγιο του μύθου ή της τελετουργίας παρά στο συντακτικό τους, ταυτίζει την αποκωδικοποίηση με μια λέξη προς λέξη μετάφραση, με αποτέλεσμα να παράγει ένα είδος τεράστιου λεξιλογίου όλων των συμβόλων όλων των δυνατών παραδόσεων, συγκροτημένο σε ουσίες ικανές να ορίζονται από μόνες τους και για τον εαυτό τους, ανεξάρτητα του εκάστοτε συστήματος, παρέχοντας έτσι μια συγκεκριμένη εικόνα των βιβλιοθηκών που ονειρευόταν ο Borges, οι οποίες θα περιλάμβαναν «όλα όσα ήταν δυνατό να εκφραστούν σε όλες τις γλώσσες»⁵. Όσοι ακολουθούν τον σύντομο δρόμο που οδηγεί άμεσα από το κάθε σημαίνον στο αντίστοιχο σημαινόμενο, αποφεύγοντας την μακρύτερη διαδρομή μέσα από ολόκληρο το σύστημα των σημαινομένων στο εσωτερικό του οποίου ορίζεται η συσχετική αξία κάθε σημαινομένου (που δεν έχει καμία σχέση με τη διαισθητική «σημασία»), περιορίζονται αναπόφευκτα σε έναν κατά προσέγγιση λόγο, στην καλύτερη περίπτωση πέφτουν στις πιο εμφανείς σημάνσεις (για παράδειγμα, η αντιστοιχία μεταξύ της όργωσης και της σεξουαλικής πράξης), εξοπλισμένοι με ένα είδος ανθρωπολογικής ενόρα-

4. Η μοναδική συμβολή μου στη συζήτηση περί δομισμού (η πληθώρα και το ύφος της οποίας με αποθάρρυναν ουκ ολίγον από το να εκφράσω την οφειλή μου σε αυτόν) γεννήθηκε από μια προσπάθεια να διασαφηνίσω –και ως εκ τούτου να χρησιμοποιήσω επαρκέστερα– τη λογική του συσχετικού και μετασχηματιστικού αυτού τρόπου σκέψης, να επισημάνω τα ειδικά εμπόδια στα οποία προσκρούει στην περίπτωση των κοινωνικών επιστημών και κυρίως να εξακριβώσω τους όρους κάτω από τους οποίους θα μπορούσε να επεκταθεί πέρα από τα πολιτισμικά συστήματα, στις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις, δηλαδή στην κοινωνιολογία (βλ. P. Bourdieu, «Structuralism and theory of sociological knowledge», *Social Research*, XXXV, 4, χειμώνας 1969: 681-706). [Ελληνική μετάφραση: «Δομισμός και κοινωνιολογική γνώση» στο Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης, *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών: Κείμενα*, Νήσος, Αθήνα 1994: 407-435.]

5. Τα περιεχόμενα του *Traité d'histoire des religions* του Mircea Eliade, δημοσιευμένο το 1953, δίνει μια αρκετά ακριβή ιδέα της θεματικής που διέπει τις περισσότερες από τις συλλογές τελετουργικών πρακτικών που δημιουργήθηκαν στην Αλγερία (για παράδειγμα, η σελήνη, η γυναίκα και το φίδι· η γη, η γυναίκα και η γονιμότητα· θυσία και αναγέννηση· οι νεκροί και οι σπόροι· αγροτικές θεότητες και επικήδειες τελετές κ.ο.κ.). Η ίδια θεματική έμπνευση

σης γιουνγκικού τύπου, υποστηριγμένης από μια συγκριτική πολιτισμολογία φρεϊζερικής εμπνεύσεως που επιλέγει από το σύμπαν των μυθικών συστημάτων και των παγκοσμίων θρησκειών θέματα αποσπασμένα από τα συμφραζόμενά τους⁶.

Απομονωμένα κατ' αυτόν τον τρόπο τα θέματα αυτά, δεν προβάλλουν καμία αντίσταση κατά τη μεταφορά τους σε άλλα συμφραζόμενα στην οποία αναπόφευκτα υποβάλλονται από τους ερμηνευτές τους, όταν κηρύσσοντας την «πνευματική ανανέωση» με την επιστροφή στις κοινές ρίζες των μεγάλων παραδόσεων, αναζητούν στην ιστορία των θρησκειών ή στην ανθρωπολογία των αρχαϊκών πολιτισμών τις βάσεις μιας λόγιας θρησκευτικότητας και μιας εποικοδομητικής επιστήμης, που αποκτάται εμπνευματώνοντας μια αποπνευματωμένη επιστήμη. Είναι προς τιμήν του Claude Lévi-Strauss και πάλι ότι μας προσέφερε τα μέσα να ολοκληρώσουμε μέχρι τέλους τη ρήξη, που εισήγαγε ο Durkheim και ο Mauss, με τον μυθολογικό τρόπο του σκέπτεσθαι στην επιστήμη της μυθολογίας, θέτοντας αποφασιστικά ως αντικείμενο αυτόν τον τρόπο σκέψης αντί να τον εφαρμόσει, όπως κάνουν οι ιθαγενείς μυθολόγοι, για να επιλύσει μυθολογικά τα προβλήματα της μυθολογίας. Όπως συχνά διαπιστώνουμε, όταν οι μυθολογίες γίνονται κοινωνικά διακυβεύματα, ιδιαίτερα στην περίπτωση των λεγόμενων παγκόσμιων θρησκειών, η επιστημονική αυτή ρήξη εμφανίζεται αναπόσπαστη από την κοινωνική ρήξη με τις διαφορούμενες αναγνώσεις των «φιλόμυθων» φιλόλογων, οι οποίοι μέσα από ένα συνειδητό ή ασυνειδητό διπλό παιγνίδι, μετατρέπουν τη συγκριτική επιστήμη των μύθων σε αναζήτηση των σταθερών και αμετάβλητων στοιχείων των μεγάλων Παραδόσεων, επιχειρώντας έτσι να συνδυάσουν τα οφέλη της επιστημονικής διαύγειας με τα οφέλη της θρησκευτικής ορθοδοξίας. Για να μην αναφέρουμε όλους εκείνους που παίζουν με την

συναντάται και στις εργασίες της Σχολής του Κέμπριτζ, όπως για παράδειγμα, το *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation* του F.M. Cornford (Harper Torchbooks, Harper and Row, Νέα Υόρκη και Evanston 1957, 1η έκδ. 1914), *Thespis, Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East* του Th.H. Gaster (Anchor Books, Doubleday, Νέα Υόρκη 1961) και το *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, της J. Harrison (Merlin Press, Λονδίνο 1963, 1η έκδ. 1912).

6. Ο Jean-Pierre Vernant σημειώνει με τη σειρά του ότι η ρήξη με τις φρεϊζερικού τύπου ερμηνείες (που βλέπουν τον Άδωνι, για παράδειγμα, σαν ενσάρκωση του «πνεύματος της βλάστησης») και η άρνηση του «γενικευμένου συγκριτισμού που λειτουργεί με άμεσες εξομωώσεις, δίχως να λαμβάνει υπ' όψη τις ιδιομορφίες κάθε πολιτισμικού συστήματος», αποτελούν τις προϋποθέσεις μιας επαρκούς ανάγνωσης των κύκλων της ελληνικής μυθολογίας και μιας ορθής αποκωδικοποίησης των μυθικών στοιχείων που ορίζονται πλέον από τη σχετική τους θέση στο εσωτερικό ενός ιδιαίτερου συστήματος (βλ. J.P. Vernant, Εισαγωγή στον M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Παρίσι 1972: III-V).

αναπόφευκτη αμφισημία ενός λόγιου λόγου, ο οποίος δανείζεται από τη θρησκευτική εμπειρία τις λέξεις που χρησιμοποιούνται για την περιγραφή αυτής της εμπειρίας, προκειμένου να δώσουν την εντύπωση μιας συμπαθητικής συμμετοχής και μιας ενθουσιώδους εγγύτητας και να χρησιμοποιήσουν την έξαρση των πρωτόγονων μυστηρίων ως πρόσχημα για μια οπισθοδρομική, ανορθολογική λατρεία του αρχέγονου.

Με άλλα λόγια, δεν χρειάζεται να επικαλεστούμε την αποικιακή κατάσταση και τις προδιαθέσεις που ευνοεί για να εξηγήσουμε ποια ήταν η ανθρωπολογία του Μαγκρέμπ την δεκαετία του '60, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορούσε τις τελετουργικές παραδόσεις. Όσοι σήμερα αρέσκονται να αναγορεύονται σε τιμητές και να απονέμουν μομφές και επαίνους στους κοινωνιολόγους και ανθρωπολόγους του αποικιακού παρελθόντος, θα προσέφεραν χρησιμότερο έργο αν προσπαθούσαν να κατανοήσουν, τι ήταν αυτό που εμπόδιζε τους πλέον εχέφρονες και καλόπιστους από όσους κατηγορούν - να μην μπορούν να κατανοήσουν πράγματα που σήμερα έχουν γίνει προφανή στους λιγότερο εχέφρονες και ενίοτε τους πλέον κακόπιστους: στο αδιανόητο μιας εποχής, περιλαμβάνονται όχι μόνον όσα δεν μπορούμε να διανοηθούμε επειδή απουσιάζουν οι ηθικές και πολιτικές προδιαθέσεις που θα οδηγούσαν στην ανάλυσή τους, αλλά και αυτά που δεν μπορούμε να διανοηθούμε επειδή απουσιάζουν τα εργαλεία σκέψης, όπως οι προβληματικές, οι έννοιες, οι μέθοδοι, οι τεχνικές (πράγμα που εξηγεί γιατί οι καλύτερες των προθέσεων κάνουν τόσο συχνά κακή κοινωνιολογία)⁷.

Το γεγονός παραμένει ότι βρισκόμουν μπροστά σε έναν όγκο από συλλογές δεδομένων για τις οποίες μπορούμε να πούμε απλώς ότι ήταν γεμάτες από τεχνικές ατέλειες και σοβαρότατα κενά, καθώς οι συγγραφείς τους δεν είχαν καμία ειδική συγκρότηση, οπότε δεν διέθεταν ούτε μεθόδους καταγραφής ούτε υποθέσεις ικανές να κατευθύνουν την παρατήρηση και την έρευνά τους (αν και συχνά οι ερασιτέχνες -ή τουλάχιστον οι επαγγελματίες ενός άλλου γνωστικού αντικειμένου, όπως οι γλωσσολόγοι- παρέχουν ένα αυστηρά καταγεγραμμένο υλικό, που δεν είναι απαλλαγμένο από όλα όσα οι προσδοκίες που συγκροτούν τη «λόγια» προβληματική, τείνουν να θεω-

7. Βλ. P. Bourdieu, «Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie», στο *Le Mal de voir, Cahiers Jussieu*, αρ.2, 10/18, Παρίσι 1976: 416-427. Οι όροι μιας πραγματικής επιστήμης της αποικιακής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας θα πληρωθούν όταν θα είναι δυνατόν να συσχετισθεί η ανάλυση του περιεχομένου των έργων με τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των συγγραφέων (όπως συμβαίνει στα έργα του Victor Karady) και ιδιαίτερα με τη θέση τους στο πεδίο της παραγωγής (και ειδικότερα στο αποικιακό υποπεδίο).

ρούν ασήμαντα). Ωστόσο, μέσα στις ατελείς και ανολοκλήρωτες αυτές συλλογές αγροτικών ημερολογίων, γαμήλιων τελετών ή παραμυθιών, οι περισσότερες από τις οποίες είχαν συλλεγεί και ερμηνευτεί μέσα σε μια λογική αόριστα φρεϊζεριανή, προέκνυσαν κάποιες εξαιρετικής ποιότητας πηγές. Θα αναφέρω το Αρχείο Βερβερικής Τεκμηρίωσης (ιδιαίτερα τις έξοχες εργασίες των R. P. Dallet –*Le verbe kabyle*– και Genevois –για την κατοικία, τον αργαλειό και άλλα πολλά– της Yamina Ait Amar ή Said, της αδελφής Louis de Vincennes –για το γάμο και την αρχή του έτους), δίχως τα οποία τα περισσότερα έργα που δημοσιεύτηκαν μετά τον πόλεμο δεν θα υπήρχαν ή δεν θα ήταν αυτό που είναι: τα βερβερικά κείμενα που δημοσίευσαν οι γλωσσολόγοι (ιδιαίτερα τα έργα των E. Laoust και A. Picard) και ορισμένες μονογραφίες, όπως της Germaine Chantreaux, μία κεφαλαιώδους σημασίας μελέτη, δημοσιευμένη το 1941 στο *Revue Africaine*, πάνω στην υφαντική της περιοχής Ait Hichem, που με ώθησε να ενδιαφερθώ για την περιοχή και τις τελετουργίες της, του Slimane Rahmani πάνω στον πληθυσμό του Ακρωτηρίου Aokas και ιδιαίτερα οι μελέτες του σχετικά με τη σκοποβολή, το μήνα Μάιο, τις τελετουργίες γύρω από τις αγελάδες και το γάλα, οι μελέτες του R. P. Devulder (η θερμή φιλοξενία του οποίου μου προσέφερε ένα από τα καταφύγια που είχα ανάγκη για να ολοκληρώσω τις έρευνές μου) σχετικά με τις τοιχογραφίες και τις μαγικές πρακτικές στους Ouadhia.

Πέρα από τις εθνογραφικές αυτές συμβολές, όταν είχα πλέον αρχίσει να μελετώ τις τελετουργικές πρακτικές, δημοσιεύτηκαν τρεις απόπειρες ανθρωπολογικής ερμηνείας που αξίζουν ιδιαίτερη μνεία: Το άρθρο της Paulette Galand-Pernet, που δημοσιεύτηκε το 1958, σχετικά με την «ημέρα της γριάς», προσπαθεί να ερμηνεύσει το νόημα μιας ιδιαίτερης παράδοσης, που έχει επισημανθεί πολύ παλιά και σε μια τεράστια πολιτισμική περιοχή, μέσα από μια καταγραφή και μια «ντυμεζιλικού» τύπου ανάλυση των παραλλαγών, αποσκοπώντας στην ανεύρεση των αναλλοίωτων γνωρισμάτων (μεταβατική περίοδος, ασχημοσύνη και σκληρότητα, βράχος, κακοποιές δυνάμεις κ.ο.κ.): είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η μορφή μεθοδικής σύγκρισης που επανατοποθετεί το υπό μελέτη πολιτισμικό γνώρισμα στο σύμπαν των γεωγραφικών παραλλαγών, καταλήγει σε ερμηνείες παραπλήσιες με εκείνες στις οποίες καταλήγουμε τοποθετώντας το στο πολιτισμικό σύστημα στο οποίο λειτουργεί⁸. Ανάμεσα στις πολυάριθμες εκδόσεις που αναφέρονται στον αγροτικό κύκλο των βερβερόφωνων πληθυσμών και ιδιαίτερα στην

8. P. Galand-Pernet, «La vieille et les jours d'emprunt au Maroc», *Hesperis*, 1ο και 2ο τρίμηνο 1958: 29-94.

αντίθεση ανάμεσα στο όργωμα και το θερισμό, τα δύο έργα του Jean Servier, *Les portes de l'année*, δημοσιευμένο το 1962 και *L'homme invisible*, το 1964⁹, διακρίνονται καθώς, στηριζόμενα σε πλουσιότατο εθνογραφικό υλικό, επιχειρούν να δείξουν ότι όλες οι πρακτικές της καθημερινής ζωής εναρμονίζονται με το σύμβολο κάθε εποχής, εγκαθιδρύοντας μια αντιστοιχία ανάμεσα στο συμβολισμό των αγροτικών τελετουργιών και τις τελετουργίες διάβασης. Αλλά η ερμηνεία που προτείνεται οφείλει τους περιορισμούς της στο γεγονός ότι αναζητεί στον οικουμενικό συμβολισμό του κύκλου του θανάτου και της ανάστασης μάλλον, παρά στη λογική των ίδιων των τελετουργικών πρακτικών και αντικειμένων θεωρημένων στις αμοιβαίες τους σχέσεις, την αρχή της αντιστοίχισης μεταξύ των διαφορετικών τομέων της πρακτικής. Αν και τα παραμύθια, που συχνά αποτελούν ελεύθερες σχετικά παραλλαγές πάνω σε θεμελιώδη παραδοσιακά θέματα, μας οδηγούν λιγότερο έμμεσα από ό,τι οι ίδιες οι τελετουργικές πρακτικές ή, στο επίπεδο του λόγου, τα αινίγματα, οι ρήσεις ή παροιμίες, το βιβλίο της Camille Lacoste με θέμα τα *Παραμύθια της Καβυλίας*, δημοσιευμένο το 1970¹⁰, συγκεντρώνει ενδιαφέρουσες εθνογραφικές παρατηρήσεις, ιδιαίτερα πάνω στον κόσμο των γυναικών και έχει την αρετή ότι απομακρύνεται από τις ευκολίες του συγκριτισμού αναζητώντας το κλειδί ενός ιστορικού λόγου στον ίδιο αυτό λόγο. Αλλά δεν αρκεί να δηλώνει κανείς ότι η μυθικο-τελετουργική γλώσσα δεν μπορεί να γίνει κατανοητή έξω από τη γλώσσα που την πραγματώνει, για να μπορέσει να προχωρήσει πέρα από τη σύνταξη ενός λεξικού των γνωρισμάτων ενός δεδομένου πολιτισμού, συμβολή που από μόνη της είναι εξαιρετικά πολύτιμη (όπως διαπιστώνει κανείς από το ευρετήριο του *Conte kabyle*).

Είναι απολύτως σαφές ότι τα μυθικά σημεία, πιο «αιτιολογημένα» στην αισθητή τους όψη και ψυχολογική τους απήχηση, δίνουν λαβή σε κάθε λογής διαισθητικές ερμηνείες που τείνουν να αποσπούν τη σημασία (σε αντιδιαστολή προς την αξία) των πολιτισμικών γνωρισμάτων που λαμβάνονται μεμονωμένα ή συγχωνευμένα στην αισθητή ενότητα ενός συνολικού οράματος· πολύ περισσότερο καθώς η κατανόηση που αποκαλούμε διαισθητική ή ενορατική αποτελεί το αναπόφευκτο προϊόν της μάθησης δι' εξοικείωσης που συνεπάγεται κάθε εμβριθής μορφή έρευνας και ανάλυσης. Αυτό που είναι λιγότερο σαφές, ωστόσο, είναι ότι δεν είμαστε υποχρεωμένοι να επιλέ-

9. J. Servier, *Les portes de l'année, Rites et symboles*, Laffont, Παρίσι 1962· *L'homme et l'invisible*, Laffont, Παρίσι 1964.

10. C. Lacoste, *Le conte kabyle, Etude ethnologique*, Maspero, Παρίσι 1970· επίσης *Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie*, Mouton, Παρίσι 1962.

ξουμε ανάμεσα στην ανάκληση του συνόλου των διαισθητικά κατανοητών γνωρισμάτων και την επ' αόριστον συλλογή διάσπαρτων γνωρισμάτων ή την (εκ πρώτης όψεως) άμεμπτη ανάλυση μιας καλά οριοθετημένης και απρόσβλητης περιοχής την οποία δεν μπορούμε τελικά να κατανοήσουμε παρά μόνο αν την επανεντάξουμε στο ολοκληρωμένο δίκτυο των σχέσεων που συγκροτούν το σύστημα. Το να αντιλαμβανόμαστε τα στοιχεία ενός σώματος (corpus) ως θέματα ικανά να ερμηνευτούν μεμονωμένα ή στην κλίμακα κάποιων επιμέρους συνόλων, σημαίνει ότι αγνοούμε τη ρήση του Saussure, ότι «αυθαίρετο και διαφορικό είναι δύο ποιότητες συσχετικές»¹¹, ότι καθένα από τα γνωρίσματα αυτά σημαίνει μόνο αυτό που δεν σημαίνουν τα άλλα γνωρίσματα και ότι, καθώς είναι καθαυτό (εν μέρει) ακαθόριστο, αποκτά τον πλήρη προσδιορισμό του από τη σχέση του με το σύνολο των άλλων γνωρισμάτων, δηλαδή ως *διαφορά σε ένα σύστημα διαφορών*. Έτσι αν η ενισχυμένη διαίσθηση του ανθρωπολόγου βλέπει μεμιάς σε ένα γνώρισμα σαν το *σταυροδρόμι* –επικίνδυνο σημείο όπου συχνάζουν πνεύματα και συχνά σηματοδοτείται με μια στοίβα πέτρες, όπως και τα σημεία όπου έχει χυθεί αίμα– το σημείο διασταύρωσης, ανάμιξης και σύζευξης δύο αντίθετων κατευθύνσεων, της άρρενος, ξηρής Ανατολής και της θήλεας, υγρής Δύσης, είναι προφανώς διότι το συνδέει υπόροητα με όλα τα σημεία ή τις πράξεις διασταύρωσης, όπως το σημείο όπου διασταυρώνονται τα νήματα της ύφανσης κατά το επικίνδυνο στήσιμο του αργαλειού, το νερό της βάψης και η βάψη του σιδήρου ή ακόμα η όργωση και η σεξουαλική πράξη. Αλλά, στην πραγματικότητα, η σχέση αυτού του γνωρίσματος με τη γονιμότητα, ή ακριβέστερα, με την ανδρική γονιμότητα, που τεκμηριώνεται σε ορισμένες τελετουργίες¹², δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά μόνο με την ανασύσταση του συνόλου των διαφορών που, βήμα προς βήμα, την καθορίζουν. Έτσι, σε αντίθεση

11. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2ο Μέρος, κεφ. 4, παρ. 3, Payot, Παρίσι 1960: 163.

12. «Όταν μια νεαρή κοπέλα υποφέρει από djennaba –μια κατάρα που εμποδίζει το γάμο της και την αφήνει μόνη στην εστία της– ο σιδηρουργός της δίνει νερό από το Lbilu, από τη δεξιαμενή της βάψης, με το οποίο πρέπει να πλυθεί γυμνή πριν την ανατολή του ηλίου στην κρήνη της αγοράς, σε ένα σταυροδρόμι, ή στην πλατεία του χωριού. Το νερό αυτό στην πραγματικότητα έχει την ιδιότητα να καθιστά γόνιμα τα εργαλεία που έχουν πυρωθεί στη φωτιά». Ο J. Servier αναφέρει αυτή την τελετουργία (1962: 246), δίχως άλλο σχόλιο, σαν παράδειγμα του ρόλου του σιδηρουργού σε ορισμένες γονιμικές τελετουργίες (ρόλο που εξηγεί επικαλούμενος πηγές της συγκριτικής μυθολογίας –το θέμα της κλοπής της φωτιάς που το συνδέει με την κλοπή των σπόρων από το αλώνι όπως τελείται στους Bambara, όπου λέγεται ότι συμβολίζει το θάνατο και την ανάσταση– καθώς και το ρόλο του σιδηρουργού στην κατασκευή του νιού και την έναρξη του οργώματος). Μια παρόμοια τελετουργία αναφέρεται από τον

με την *διακλάδωση* που, όπως λέει ένας πληροφορητής «είναι το σημείο όπου οι δρόμοι διχάζονται, χωρίζουν» (*anidha itsamfaraqen ibardhan*), δηλαδή ένα κενός χώρος (όπως η *thidgejdith*, ο διχαλωτός κεντρικός στύλος του σπιτιού που έρχεται να γεμίσει η *asalas*, η κύρια δοκός), το σταυροδρόμι συγκροτείται ως το σημείο «όπου οι δρόμοι συναντώνται» (*anidha itsamyagan ibardhan*), δηλαδή ως πλήρης χώρος· σε αντίθεση προς το σπίτι, δηλαδή τη γυναικεία πληρότητα (*laâmara*), και τα χωράφια ή το δάσος, το ανδρικό κενό (*lakhla*) ορίζεται ως ανδρική πληρότητα κ.ο.κ. Για να εξηγήσουμε εντελώς την παραμικρή τελετουργία, για να την απαλλάξουμε από τον παραλογισμό μιας αναιτιολόγητης ακολουθίας *αναιτιολόγητων* πράξεων και συμβόλων, θα πρέπει να επανατοποθετήσουμε την κάθε πράξη και το κάθε σύμβολο στο σύστημα των διαφορών που το καθορίζουν πιο άμεσα, και βαθμιαία, στο συνολικό μυθικο-τελετουργικό σύστημα: ταυτόχρονα, να το επανατοποθετήσουμε στο εσωτερικό της συνταγματικής ακολουθίας που το ορίζει στην μοναδικότητά του και η οποία, ως τομή όλων συνόλων των διαφορών (σταυροδρόμι, ξημέρωμα, νερό βάψης κ.ο.κ) *περιορίζει το αυθαίρετο των ίδιων του των σημείων*. Έτσι μπορούμε να περιγράψουμε την πρόοδο κάθε δομικής έρευνας με τα ίδια λόγια που χρησιμοποιεί ο Duhem για να περιγράψει την πρόοδο της φυσικής: «ένας συνοπτικός πίνακας στον οποίο συνεχείς διορθωτικές πινελιές προσθέτουν ολοένα και περισσότερη σαφήνεια και ενότητα..., ενώ κάθε λεπτομέρεια του συνολικού πίνακα, αποσπασμένη και απομονωμένη από το σύνολο, χάνει κάθε νόημα και δεν αντιπροσωπεύει πλέον τίποτα»¹³.

Τα λόγια του Duhem αποδίδουν θαυμάσια τις αναρίθμητες, μικρές πάντα, διορθωτικές πινελιές που οδηγούν από τα πρώτα σχέδια που

R. P. Devulder (1951: 35-38): για να ελευθερώσουν μια νεαρή κοπέλα από την *elbur* (ακαλλιέργησία, επιβεβλημένη παρθενία), η *qibla* (μαμή) τοποθετεί ένα δοχείο γεμάτο νερό όλη τη νύχτα πάνω σε ένα δένδρο και στη συνέχεια νίβει την κοπέλα που κάθεται όρθια πάνω στην πλατέλα που παρασκευάζουν τις πίτες όπου τοποθετεί και ένα *κομμάτι σίδερο*. Στη συνέχεια ανάβει το *λυχνάρι*, σύμβολο του άνδρα και αδειάζει το νερό στην αγορά «όπου οι άνδρες περνούν και στο σημείο όπου οι κρεοπώλες σφάζουν τα ζώα». Οι διαφορετικές αυτές τελετουργίες αποτελούν παραλλαγές της τελετουργίας που τελείται την παραμονή του γάμου, όπου η *qibla* νίβει τη νύφη που στέκεται όρθια σε μια μεγάλη πλατέλα ανάμεσα σε δύο *λυχνάρια*, προτού την αλείψει με χένα. Η τελετουργία αυτή έχει σκοπό, μαζί με τις μαγικές επωδές που τη συνοδεύουν, να απομακρύνει την *tucherka*, κατά λέξη, το «δεσμό», δηλαδή την κακοτυχία και όλα τα εμπόδια της τεκνοποίησης. (Προκειμένου να διευκολύνουμε την ανάγνωση υιοθετήσαμε την πιο κοινή και οικονομική μεταγγραφή, της οποίας οι αρχές περιγράφονται λεπτομερώς στο P. Bourdieu και A. Sayad, *Le déracinement*, Minuit, Παρίσι 1964: 181-185.)

13. P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, M Rivière, Παρίσι 1914, 2η έκδ.: 311.

αποδίδουν τις γενικές γραμμές του συστήματος μέχρι τον προσωρινά τελειωμένο πίνακα που περιλαμβάνει πολύ περισσότερα γεγονότα σε ένα πολύ πιο πυκνό δίκτυο σχέσεων. Καθώς δεν μπορώ να παρουσιάσω εδώ, όπως μόνο ένα ημερολόγιο έρευνας μπορεί να κάνει, όλες τις μικρές διαδοχικές προόδους, τα αναρίθμητα ευρήματα που δεν συλλαμβάνει το άπειρο βλέμμα, τις πολλαπλές αναδομήσεις που συνεπάγονται τον επαναορισμό κάθε φορά της σημασίας των γεγονότων που έχουν ήδη ενσωματωθεί στο μοντέλο, θα περιοριστώ στο να αναπαράγω μια από εκείνες τις αναμενόμενες συνόψεις που είχα προετοιμάσει το 1959 για το συνέδριο μεσογειακής ανθρωπολογίας στο Μπουργκ Βαρτενστάιν, η οποία με λίγες τροποποιήσεις θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως ανακεφαλαίωση της τελικής ανάλυσης, αν το ίδιοι αυτού του είδους της ανάλυσης δεν ήταν ότι δεν μπορεί να συνοψιστεί:

«Το φθινόπωρο και ο χειμώνας αντιτίθενται προς την άνοιξη και το καλοκαίρι, όπως το υγρό αντιτίθεται προς το ξηρό, το κάτω προς το πάνω, το ψυχρό προς το θερμό, το αριστερό προς το δεξί, η δύση προς την ανατολή, η νύχτα προς την ημέρα. Η οργανωτική αρχή που διέπει τη χρονική διαδοχή είναι η ίδια με αυτή που καθορίζει την κατά φύλα κατανομή των έργων, τη διάκριση ανάμεσα στην υγρή τροφή της υγρής εποχής και την ξηρή τροφή της ξηρής εποχής, τις εναλλαγές της κοινωνικής ζωής, γιορτές, τελετουργίες, εργασίες, την οργάνωση του χώρου. Η ίδια αρχή θεμελιώνει ορισμένα δομικά γνωρίσματα της ομάδας, όπως η αντίθεση ανάμεσα στους «συνασπισμούς» (s'uff), καθορίζει την εσωτερική οργάνωση του οικιακού χώρου και τη θεμελιώδη αντίθεση του αξιακού συστήματος (nif, ζήτημα τιμής, h'uma, τιμή). Έτσι στην αντίθεση ανάμεσα στην υγρή εποχή, που συνδέεται με την γονιμότητα και τη βλάστηση, και την ξηρή εποχή, που συνδέεται με το θάνατο της καλλιεργημένης φύσης, αντιστοιχεί η αντίθεση ανάμεσα στην όργωση και την υφαντική, που συνδέονται με τη σεξουαλική πράξη αφενός, και το θεισμό, που συνδέεται με το θάνατο, αφετέρου, καθώς και με την αντίθεση ανάμεσα στο αλέτρι που δίνει ζωή και το δρεπάνι που την αφαιρεί. Όλες αυτές οι αντιθέσεις απαρτιώνονται σε ένα ευρύτερο σύστημα όπου η ζωή αντιτίθεται στο θάνατο, το νερό στη φωτιά, οι δυνάμεις της φύσης, που πρέπει να εξημενισθούν, στις πολιτισμικές τεχνικές, που απαιτούν προσοχή στο χειρισμό τους»¹⁴.

Προκειμένου να προχωρήσω πέρα από αυτή την προσωρινή κατασκευή

14. P. Bourdieu, «The Attitude of the Algerian Peasant toward Time» στο J. Pitt-Rivers (επιμ.), *Mediterranean Countrymen*, Mouton, Παρίσι-Χάγη 1963: 56-57· πρβλ. επίσης, για μια ανάλογη έκθεση, P. Bourdieu, «The Sentiment of Honour in Kabyle Society» στο J.-G. Peristiany (επιμ.), *Honour and Shame*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1966, ιδιαίτερα: 221-222.

που παρουσίαζε ένα πρώτο γενικό περίγραμμα του πλέγματος των αντιθετικών σχέσεων που χρειαζόταν ολοκλήρωση και πύκνωση, ανέλαβα το 1962 να καταγράψω σε διάτρητα δελτία (κάπου 1500) το σύνολο των δημοσιευμένων στοιχείων που μπόρεσα να ελέγξω κατά την έρευνά μου, καθώς και τα νέα στοιχεία που είχα ο ίδιος συλλέξει, είτε ερωτώντας και παρατηρώντας πιο συστηματικά περιοχές που είχαν ήδη πολύ μελετηθεί, όπως το αγροτικό ημερολόγιο, ο γάμος, η υφαντική, είτε αναδεικνύοντας, μέσα από μια άλλη προβληματική (δηλαδή, χρειάζεται άραγε να το διευκρινίσω, έναν άλλο θεωρητικό πολιτισμό), ολόκληρες περιοχές της πρακτικής τις οποίες οι προηγούμενοι συγγραφείς είχαν σχεδόν συστηματικά αγνοήσει (αν και πάντα βρίσκει κανείς σκόρπιες παρατηρήσεις), όπως η δομή και ο προσανατολισμός του χρόνου (διαίρεση του έτους, της ημέρας, της ανθρώπινης ζωής), η δομή και ο προσανατολισμός του χώρου –ιδιαίτερα του εσωτερικού χώρου του σπιτιού– τα παιδικά παιχνίδια και οι κινήσεις του σώματος, οι τελετουργίες της πρώιμης παιδικής ηλικίας και τα μέρη του σώματος, οι αξίες (nif και h'ugma) και η κατά φύλα κατανομή των έργων, τα χρώματα και οι παραδοσιακές ερμηνείες των ονείρων κ.ο.κ. Σε αυτά θα πρέπει να προσθέσουμε τις πληροφορίες που μπόρεσα να συλλέξω κατά το τελευταίο στάδιο της έρευνάς μου, θέτοντας ερωτήματα στους πληροφορητές και τα κείμενα που ήταν συστηματικά προσανατολισμένα όχι στα «σύμβολα», αλλά τις *συμβολικές πρακτικές*, όπως το εισέρχομαι και εξέρχομαι, γεμίζω και αδειάζω, κλείνω και ανοίγω, δένω και λύνω, κ.ο.κ. Όλα τα νέα αυτά γεγονότα ήταν σημαντικά για μένα, όχι τόσο για την «καινότητά» τους (όσο λειτουργεί μια γενεσιουργός έξη, δεν παύουμε να «ανακαλύπτουμε» νέα δεδομένα), αλλά για το στρατηγικό τους ρόλο ως «ενδιάμεσοι όροι», όπως τα ονομάζει ο Wittgenstein, που μας επιτρέπουν να προβαίνουμε σε συσχετισμούς. Σκέπτομαι, για παράδειγμα, τη σχέση ανάμεσα στο υνί και τον κεραυνό που, πέρα από τη λαϊκή ετυμολογία των δύο λέξεων, αποκαλύπτει το γεγονός ότι το υνί μπορεί να χρησιμοποιηθεί κατ' ευφημισμό για να δηλώσει τον κεραυνό, ή τη δοξασία ότι ο κεραυνός αφήνει στο έδαφος ένα ίχνος ταυτόσημο με αυτό του υνίου, ή ο θρύλος σύμφωνα με τον οποίο ο πρόγονος της οικογένειας που αναλαμβάνει την «έξοδο προς το πρώτο όργωμα» είχε δει τον κεραυνό να πέφτει σε ένα από τα χωράφια του και σκάβοντας τη γη σε αυτό το σημείο βρήκε ένα κομμάτι μέταλλο το οποίο «μπόλιασε» πάνω στο υνί του· ή τη σχέση που δηλώνεται από το ρήμα qabel, ανάμεσα στις αξίες της τιμής και τον προσανατολισμό στο χώρο και το χρόνο· ή ακόμη τη σχέση που συνδέει, μέσα από τον αργαλειό και τις ιδιότητες που συνδέονται με τη διαφορική θέση του στο χώρο του σπιτιού, την κατά φύλα κατανομή των έργων και τις αξίες

της τιμής· ή τέλος, όλες τις σχέσεις που εγκαθίστανται, μέσω της αντίθεσης μεταξύ πατροπλευρικού και μητροπλευρικού θείου, ανάμεσα στο επίσημο σύστημα των συγγενειακών δεσμών και το μυθικο-τελετουργικό σύστημα.

Η συγκρότηση ενός αρχείου που διευκολύνει την εφαρμογή όλων των δυνατών διασταυρώσεων, θα μου επέτρεπε να αποτυπώσω για καθεμία από τις θεμελιώδεις πράξεις ή σύμβολα, το πλέγμα των αντιθετικών και ισοδυναμικών σχέσεων που τα καθορίζει, μέσα από μια απλή κωδικοποίηση που θα επέτρεπε τον δια χειρός εντοπισμό των συσχετισμών και των αμοιβαίων αποκλεισμών. Παράλληλα, μπόρεσα να βρω μια λύση στις πρακτικές αντινομίες που προέκυπταν από την επιθυμία μου να προβώ στο συστηματικό συσχετισμό όλων των παρατηρημένων λεπτομερειών, περιοριζόμενος στην ανάλυση του εσωτερικού χώρου του σπιτιού, ο οποίος, ως μικρόκοσμος, συνιστούσε ένα πλήρες και συνάμα οριοθετημένο αντικείμενο. Πράγματι, το άρθρο, γραμμένο το 1963 και δημοσιευμένο στη συλλογή κειμένων που συγκέντρωσαν οι Jean Pouillon και Pierre Maranda προς τιμήν του Claude Lévi-Strauss, αποτελεί αναμφίβολα το τελευταίο πόνημα που έγραψα ως ευτυχής δομιστής¹⁵. Στην πραγματικότητα, άρχισα να αντιλαμβάνομαι ότι για να μπορέσω να εξηγήσω την οιονεί θαυματουργή και ως εκ τούτου απίστευτη αναγκαιότητα που αναδείκνυε η ανάλυση, χωρίς μάλιστα να υπάρχει καμιά οργανωτική πρόθεση, έπρεπε να αναζητήσω στις ενσώματες προδιαθέσεις, ή μάλλον στο *σωματικό σχήμα*, τη ρυθμιστική αρχή (την *principe important ordines ad actum*, όπως έλεγαν οι σχολαστικοί) που μπορούσε να κατευθύνει τις πρακτικές κατά τρόπο ασυνείδητο και συνάμα συστηματικό. Είχα πράγματι εντυπωσιαστεί από το γεγονός ότι οι κανόνες μετατροπής που επέτρεπαν να περνά κανείς από τον εσωτερικό χώρο του σπιτιού στον εξωτερικό μπορούσαν να αναχθούν σε κινήσεις του σώματος, όπως η μεταβολή που παίζει σημαντικό ρόλο στις τελετουργίες, όπου αντικείμενα, ρούχα και ζώα συνεχώς αντιστρέφονται, αναστρέφονται, στρέφονται προς τη μία ή άλλη κατεύθυνση, αριστερά ή δεξιά κ.ο.κ.

Αλλά κυρίως οι αμφισημίες και αντιφάσεις που προέκυπταν στην προσπάθειά μου να ωθήσω την εφαρμογή της δομιστικής μεθόδου στα έσχατά της όρια, με οδήγησαν να αναρωτηθώ όχι τόσο για τη μέθοδο, όσο για τις ανθρωπολογικές θέσεις που σιωπηρά ετίθεντο κατά τη σταθερή εφαρμογή της στις πρακτικές. Για να παγιώσω τις αντιθέσεις και ισοδυναμίες που μου επέ-

15. P. Bourdieu, «La maison kabyle ou le monde renversé» στο *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Mouton, Παρίσι-Χάγη 1970: 739-758.

τρεπε να εντοπίσω η ανάλυση, είχα καταρτίσει για τις διάφορες περιοχές της πρακτικής –αγροτικές τελετουργίες, μαγειακή, γυναικείες εργασίες, περίοδοι του κύκλου ζωής, στιγμές της ημέρας κ.ο.κ.– διαγράμματα που εκμεταλλεύομενα την ιδιότητα που έχει το συνοπτικό σχήμα, κατά τον Wittgenstein, «να καθιστά δυνατό το είδος αυτό της κατανόησης που συνίσταται ακριβώς στο να “βλέπουμε τις διασυνδέσεις”¹⁶», δίνουν μια εποπτική μορφή στις σχέσεις ομολογίας ή αντίθεσης διατηρώντας ταυτόχρονα τη γραμμική τάξη της χρονικής διαδοχής. Η «ομαδοποίηση των γεγονότων» που επιτυγχάνει το συνοπτικό σχήμα, αποτελεί από μόνη της μια πράξη κατασκευής, συνάμα όμως μια πράξη ερμηνευτική, καθώς φέρνει στην επιφάνεια το σύνολο του συστήματος των σχέσεων και αναιρεί την ευκολία που συναντά κανείς όταν χειρίζεται μεμονωμένα τις σχέσεις, αφημένος στις συγκυρίες της διαίσθησης, υποχρεώνοντάς τον στην πράξη να συσχετίζει κάθε αντίθεση με όλες τις υπόλοιπες.

Η ίδια αυτή ιδιότητα του συνοπτικού σχήματος με οδήγησε να ανακαλύψω, υπό τη μορφή των αντιφάσεων που παρήγαγε ο ίδιος ο συγχρονισμός που εισάγει το σχήμα, τα όρια της εγγενούς στις πρακτικές λογικής που πάσχιζε να φανερώσει. Πράγματι, προσπαθώντας να συγκεντρώσω σε ένα και το αυτό κυκλικό σχήμα το σύνολο των διαθέσιμων πληροφοριών σχετικά με το «αγροτικό ημερολόγιο», προσέκρουα σε αναρίθμητες αντιφάσεις μόλις επιχειρούσα να προσδιορίσω ταυτόχρονα έναν αριθμό θεμελιωδών αντιθέσεων, όποιες και αν ήταν αυτές. Ανάλογες δυσκολίες προέκυπταν μόλις προσπαθούσα να προσεπιθέσω τα σχήματα που αντιστοιχούσαν στις διάφορες περιοχές της πρακτικής: μόλις επεσήμαινα το τάδε σύνολο ισοδυναμιών, η δείνα, σαφώς τεκμηριωμένη, ισοδυναμία γινόταν αδύνατη κ.ο.κ. Αν αναφέρω τις ώρες που πέρασα μαζί με τον Abdelmalek Sayad (με τον οποίο είχα αναλάβει, με τα ίδια αποτελέσματα, μια ανάλογη έρευνα πάνω στις μεταβλητές της γαμήλιας τελετουργίας και ο οποίος με βοήθησε πολύ στην ανάλυση της τελετουργικής πρακτικής), προσπαθώντας να επιλύσω αυτές τις αντιφάσεις αντί να διαπιστώσω μονομιάς ότι αποτελούσαν προϊόν των εγγενών ορίων της *πρακτικής λογικής* που δεν έχει ποτέ συνοχή παρά σε αδρές γραμμές και μέχρι ενός σημείου, είναι για να δείξω πόσο δύσκολο ήταν να ξεφύγω από την κοινωνική αυτή απαίτηση, ενισχυμένη και από το

16. L. Wittgenstein, «Remarques sur le Rameau d'or de Frazer», *Actes de la recherche en sciences sociales*, αρ.16, Σεπτέμβριος 1977: 35-42. [Ελλ. μτφρ. «Παρατηρήσεις πάνω στον χρυσό κλώνο του Frazer» στο L. Wittgenstein, *Γλώσσα, Μαγεία, Τελετουργία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990: 35.]

δόγμα του δομισμού, που με ωθούσε να αναζητήσω την πλήρη συνοχή του συστήματος¹⁷. Πέρα από το γεγονός ότι η ίδια η πρόθεση να κατανοήσει κανείς λογικά τις πρακτικές προϋποθέτει μια πραγματική μεταστροφή όλων των κερκτημένων προδιαθέσεων και ειδικότερα μια αποστασιοποίηση από όλα όσα συνδέονται συνήθως με το στοχασμό, τη λογική και τη θεωρία –«ευγενείς» δραστηριότητες που αντιστρατεύονται πλήρως τους «κοινούς» τρόπους σκέψης– η δυσκολία ήταν ακόμη μεγαλύτερη καθώς η ερμηνεία δεν μπορεί να προβάλλει άλλη απόδειξη για την αλήθειά της από τη δυνατότητά της να εξηγεί το σύνολο το γεγονότων και με τρόπο εντελώς συνεπή. Έτσι, μου φαίνεται, εξηγείται το γιατί μου χρειάστηκε τόση προσπάθεια να αποδεχτώ και να λάβω υπ' όψη κατά την ανάλυσή μου την αντικειμενική αμφισημία (ακόμη και από τη σκοπιά του ίδιου του συστήματος ταξινόμησης) ενός ολόκληρου συνόλου συμβόλων ή πρακτικών (θρόνα, χουλιάρια, κούκλα που χρησιμοποιούνται σε ορισμένες τελετουργίες, κ.ο.κ.), να τα ταξινομήσω ως αταξινόμητα και να εγγράψω αυτή την αδυναμία *ταξινόμησης* των πάντων στην ίδια τη λογική του ταξινομικού συστήματος.

Μου πήρε επίσης αρκετό χρόνο να αντιληφθώ ότι, όσο δεν θέτουμε ερωτήματα σχετικά με το τι είναι ή μάλλον τι ακριβώς κάνουν τα εργαλεία εξαντικειμενίκευσης –γενεαλογίες, διαγράμματα, συνοπτικοί πίνακες, σχέδια, χάρτες, στα οποία πρόσθεσα, χάρη στις πρόσφατες εργασίες του Jack Goody, και την απλή καταγραφή των κειμένων¹⁸– δεν μπορούμε να συλλάβουμε τη λογική της πρακτικής παρά μόνο μέσα από κατασκευές που την αναιρούν ως τέτοια. Επειδή ακριβώς αυτού του είδους τα ερωτήματα δεν απέρρεαν από ένα αμιγές θεωρητικό ενδιαφέρον, και μια καθαρά θεωρητική φροντίδα, για επιστημολογική διασαφήνιση, δεν σκέφθηκα ποτέ να περάσω, όπως πρόθυμα γίνεται σήμερα, από μια κριτική ανάλυση των κοινωνικών και τεχνικών όρων της εξαντικειμενίκευσης και του ορισμού των ορίων εγκυρότητας των προϊόντων αυτών των όρων, σε μια «ριζοσπαστική» κριτική κάθε εξαντικειμενίκευσης και ως εκ τούτου, της ίδιας της επιστήμης. Προκειμένου να μην αποτελεί προβολή προσωπικών επιθυμιών, η κοινωνι-

17. Αν και αναμφισβήτητα δεν αποτελεί τμήμα της σκέψης του Claude Lévi-Strauss, πάντα ταγμένης να θυμίζει την ύπαρξη ανακολουθιών ανάμεσα στις διάφορες όψεις της κοινωνικής πραγματικότητας (μύθος, τελετουργία ή τέχνη, και μορφολογία ή οικονομία), ο πανλογισμός αυτός αποτελεί χωρίς καμιά αμφιβολία αναπόσπαστο τμήμα της κοινωνικής εικόνας του δομισμού και των κοινωνικών αποτελεσμάτων του.

18. J. Goody, *La raison graphique*, μετάφραση και παρουσίαση των J. Bazin και A. Bensa, Minuit, Παρίσι 1979. [Ελλ. μτφρ. *Η λογική της γραφής και η οργάνωση της κοινωνίας*, Εκδόσεις του 21ου, Αθήνα 2001.]

κή επιστήμη προϋποθέτει υποχρεωτικά το στάδιο της εξαντικειμενίκευσης, ενώ το αίτημα υπέρβασής της καθίσταται εφικτό και πάλι μέσα από τα κεκτημένα του δομικού αντικειμενισμού.

Με δεδομένο αυτό, δεν είναι τόσο εύκολο στην πράξη να κατανοήσουμε και να καταστήσουμε κατανοητό ότι, όντας μοντέλο μιας πρακτικής που δεν διέπεται από αυτό το μοντέλο, το συνοπτικό σχήμα και όλες οι αντιθέσεις, ισοδυναμίες και ομολογίες που με μια ματιά μας επιτρέπει να εποπτεύσουμε, δεν ισχύουν όσο δεν εκλαμβάνονται για αυτό που είναι, δηλαδή λογικά μοντέλα που επεξηγούν με τρόπο συνάμα πιο συνεκτικό και οικονομικό το μεγαλύτερο μέρος των παρατηρούμενων γεγονότων. Και ότι τα μοντέλα αυτά καθίστανται ψευδή και επικίνδυνα μόλις τα εκλάβουμε ως τις πραγματικές αρχές που διέπουν τις πρακτικές, πράγμα που ταυτόχρονα σημαίνει, ότι υπερεκτιμούμε τη λογική των πρακτικών και αφήνουμε να μας διαφύγει η πραγματική τους αρχή. Μια από τις πρακτικές αντιφάσεις της επιστημονικής ανάλυσης μιας πρακτικής λογικής συνίσταται στο παράδοξο γεγονός ότι το πιο συνεκτικό και συνάμα οικονομικό μοντέλο, αυτό που εξηγεί με τον απλούστερο και συστηματικότερο τρόπο το σύνολο των παρατηρουμένων γεγονότων, δεν είναι η αρχή των πρακτικών που τις εξηγεί καλύτερα από οποιαδήποτε άλλη κατασκευή· ή, που σημαίνει το ίδιο, ότι η πρακτική δεν συνεπάγεται –ή μάλλον αποκλείει– ότι κατέχουμε και την λογική που την εκφράζει.

Ένα παράδειγμα θα αποσαφηνίσει τα πράγματα. Γνωρίζουμε ότι η ομολογία ανάμεσα στον αγροτικό κύκλο και τον κύκλο της ύφανσης, η αρχή της οποίας έχει προ πολλού διατυπωθεί από τον Basset¹⁹, επαναλαμβάνεται με μια ομολογία, που έχει συχνά επισημανθεί, ανάμεσα στον κύκλο του αργαλειού και τον κύκλο της ανθρώπινης ζωής· αρκεί βέβαια να παραμείνουμε στον ελάχιστο κοινό παρανομαστή των τριών κύκλων, οι «αντιστοιχίες» των οποίων ανακαλούνται τμηματικά, ανάλογα με τη λογική της εκάστοτε περίπτωσης, τόσο από τους πληροφορητές όσο και από τους ερμηνευτές που αναπαράγουν δίχως να το γνωρίζουν τη λογική της πρακτικής κατανόησης του μυθικο-τελετουργικού συστήματος. Αυτό στην προκειμένη περίπτωση σημαίνει ότι το πλήρες μοντέλο θα μπορούσε να συνοψιστεί με τον εξής τύπο: ο αργαλειός είναι προς το υφαντό, προϊόν μιας επικίνδυνης ένωσης

19. «Σε σχέση με το υφαντό που δημιουργείται πάνω του, ο αργαλειός είναι σαν το χωράφι σε σχέση με τα σπαρτά που φέρει. Όσο διάστημα ο σπόρος βρίσκεται μέσα του, το χωράφι ζει μια θαυμάσια ζωή της οποίας προϊόν είναι η συγκομιδή. Η ζωή αυτή βλαστάνει με το σπόρο, αυξάνει με τα στάχυα και τελειώνει όταν αυτά πέφτουν κάτω από το δρεπάνι του θεριστή. Το χωράφι κείται πλέον σαν νεκρό: θα πέθαινε εντελώς, αν η τέχνη του οργωτή δεν ήξερε να του αποδώσει ένα μέρος αυτής της ζωής, ώστε τον επόμενο χρόνο να μπορέσει να αναγεννη-

αντιθέτων που θα αποσπαστεί με μια βίαιη πράξη κοπής, ό,τι το χωράφι (ή η γη) είναι προς το σιτάρι και ό,τι η γυναίκα (ή η κοιλιά της) είναι προς το παιδί. Η κατασκευή αυτή που αναμφισβήτητα θα αποδεχόντουσαν και οι ίδιοι οι χρήστες και η οποία επιτρέπει να εξηγηθεί το σύνολο σχεδόν των σχετικών γεγονότων (ή αυτών που θα μπορούσε να παράξει μια παρατήρηση ή διερεύνηση στηριγμένη σε αυτό το μοντέλο) ή καλύτερα, να τα αναπαράξει (θεωρητικά) δίχως να εμπλακεί σε μια ατέρμονη παράθεση περιπτώσεων, δεν αποτελεί ως τέτοια την αρχή που διέπει την πρακτική των δρώντων υποκειμένων. Ο γενεσιουργός τύπος που μας επιτρέπει να αναπαράγουμε τα ουσιαστικά στοιχεία των πρακτικών, θεωρημένων ως *modus operandi*, δεν είναι η γενεσιουργός αρχή των πρακτικών, το *modus operandi*. Αν τα πράγματα ήταν διαφορετικά και οι πρακτικές είχαν ως αρχή τους τον γενεσιουργό τύπο που πρέπει να διατυπώσουμε προκειμένου να τις εξηγήσουμε, δηλαδή ένα σύνολο αξιωμάτων ανεξάρτητων και συνάμα συνεκτικών, τότε οι πρακτικές που θα παράγονταν σύμφωνα με εντελώς συνειδητούς κανόνες παραγωγής, θα στερούσαν όλα όσα τις καθιστούν πρακτικές, δηλαδή την αβεβαιότητα και ρευστότητα που προκύπτει από το γεγονός ότι διέπονται όχι από συνειδητούς και σταθερούς κανόνες, αλλά από πρακτικά σχήματα, αδιαφανή στους ίδιους τους φορείς τους, που υπόκεινται σε αλλαγές ανάλογα με τη λογική της εκάστοτε περίπτωσης, τη μερική σχεδόν πάντα σκοπιά που επιβάλλουν κ.ο.κ. Έτσι τα διαβήματα της πρακτικής λογικής σπάνια είναι εντελώς συνεπή και σπάνια εντελώς ασυνεπή.

Για να το διαπιστώσουμε, θα έπρεπε, με κίνδυνο να κουράσω, να παραθέσω χύμα όλα τα γεγονότα που συνέλεξα, δίχως μάλιστα να τους επιβάλω την ελάχιστη αυτή τάξη που αντιπροσωπεύει η χρονολογική σειρά (στο βαθμό που υποδηλώνει πρακτικά την αντιστοιχία ανάμεσα στους κύκλους και

θεί και πάλι και να χαρίσει τη δύναμή του στο σπόρο. Οι δοξασίες είναι ανάλογες και οι λειτουργίες παρόμοιες. Ανάμεσα στην τελετή αποκαθίλωσης του χαλιού και αυτήν του θερισμού υπάρχει εντυπωσιακή ομοιότητα. Και στις δυο περιπτώσεις επικρατεί ο ίδιος θρησκευτικός σεβασμός μπροστά στη μαγική ζωή που θα αφαιρέσουν, λαμβάνοντας όλα τα μέτρα για να μπορέσει να αναγεννηθεί. Κατά τον ίδιο τρόπο, στην πρώτη περίπτωση, η υφάντρια οικοδέσποινα πρωτοστατεί, όπως και τα πρώτα στάχνα πρέπει να κοπούν από τον κάτοχο του χωραφιού ή από τον επικεφαλής των θεριστών που φέρει τον τίτλο του *raïs* ή του *agellid* «βασιλιάς», στους Βέρβερους. Όπως το σίδηρο επιβάλλεται για την κοπή των μάλλινων νημάτων, έτσι και τα στάχνα πρέπει να συλλεγούν με το χέρι. Και στις δυο περιπτώσεις ψάλλουν επωδές και, πράγμα που δείχνει πόσο όμοιες θεωρούνται συνειδητά από τους ίδιους τους ιθαγενείς οι δύο ενέργειες, οι επωδές αυτές είναι *ταντόσμηες*. Οι υφάντρες υιοθέτησαν, δίχως να αλλάξουν ούτε λέξη, τις επωδές του θερισμού» (H. Basset, «Les rites de travail de laine à Rabat», *Hesperis*, 1922: 157-158).

ειδικότερα τον αγροτικό κύκλο): η γυναίκα που αρχίζει την ύφανση απέχει από κάθε ξηρή τροφή και το βράδυ του στησίματος του αργαλειού η οικογένεια παρασκευάζει κουσκούς και σβίγκους· το στήσιμο γίνεται το φθινόπωρο και το μεγαλύτερο μέρος της δουλειάς το χειμώνα· η τέχνη της διακόσμησης των υφαντών διδάχθηκε από την Titem Tahittust που βρήκε ένα θαυμάσιο κομμάτι υφαντό στην κοπριά· τα γεμάτα ή κενά τρίγωνα που διακοσμούν τα υφαντά αναπαριστούν ένα άστρο όταν συνδέονται στη βάση τους (ή αν είναι μεγαλύτερα, τη σελήνη) και αποκαλούνται thanslith, σύμβολο που, όπως δηλώνει και το όνομά του, «είναι η απαρχή κάθε σχεδίου», όταν συνδέονται στην κορυφή τους· οι νεαρές κοπέλες δεν πρέπει να δρασκελίζουν τον αργαλειό, το σημείο που διασταυρώνονται τα νήματα αποκαλείται *erguh*, ψυχή· όταν επιθυμούν βροχή, τοποθετούν το λανάρι πάνω στο κατώφλι και το ραντίζουν με νερό, κ.ο.κ».²⁰

Θα έπρεπε κυρίως να δείξω πώς, οδηγούμενες από μια αίσθηση των συμβατοτήτων και ασυμβατοτήτων που αφήνει πολλά πράγματα στην αοριστία, οι τελετουργικές πρακτικές μπορούν να αντιληφθούν το ίδιο αντικείμενο με διαφορετικό τρόπο, σε όρια καθορισμένα από τις πιο κατάφωρες ασυμβατότητες (καθώς βέβαια και από τους τεχνικούς περιορισμούς), ή διαφορετικά αντικείμενα με ταυτόσημο τρόπο, αντιμετωπίζοντας πρακτικά τον αργαλειό τότε σαν πρόσωπο που γεννιέται, μεγαλώνει και πεθαίνει, τότε σαν χωράφι που σπέρνεται και θερίζεται, και τότε σαν γυναίκα, πράγμα που εξομοιώνει την υφαντική με την τεκνοποίηση, ή πάλι, σε μια άλλη από τις κοινωνικές του χρήσεις, σαν έναν φιλοξενούμενο –ακουμπά και αυτός σαν τον αργαλειό στον τοίχο του φωτός– στον οποίο ευχόμαστε το καλώς ήρθες, ή σαν ιερό άσυλο ή σύμβολο της «ορθότητας/ευθύτητας» και της αξιοπρέπειας²¹. Με λίγα λόγια, οι παρατηρούμενες πρακτικές είναι ως προς τις πρακτικές που διέπονται ρητά από τις αρχές που ο αναλυτής παράγει προκειμένου να τις κατανοήσει –αν ισχύει ότι αυτό είναι δυνατό και επιθυμητό στην πράξη, όπου η τέλεια συνοχή δεν είναι πάντα πλεονέκτημα– ό,τι οι παλιές

20. Για να αποφύγω την εύκολη λύση της ανομοιότητας, επέλεξα να αναφέρω εδώ μόνο τα συναφή εκείνα γεγονότα που έχουν επιλεγεί από τον ίδιο παρατηρητή (G. Chantréaux, «Le tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sébaou», *Revue africaine*, LXXXV, 1941: 78-116, 212-229, LXXXVI, 1942: 261-313) στον ίδιο χώρο (το χωριό Aït Hichem) και τα οποία μπόρεσα να εξακριβώσω (συμπληρώνοντάς τα σε ορισμένα σημεία).

21. Η πρακτική λογική επιτυγχάνει, σε περισσότερες από μία περιπτώσεις (για παράδειγμα, στον προσανατολισμό του σπιτιού και του εσωτερικού του χώρου ή στη χρήση του αργαλειού) συμφιλώσεις ανάμεσα σε περιορισμούς που θα αποκαλούσαμε τεχνικούς και περιορισμούς που θα αποκαλούσαμε τελετουργικούς, οι οποίες στο μυαλό κάποιου που τείνει να τις διακρίνει φαντάζουν πράγματι θαυματοργές.

κατοικίες, με τα διαδοχικά παραρτήματα και όλα τα αντικείμενα που συσσωρεύονται στο διάβα του χρόνου, εν μέρει αταίριαστα, θεμελιωδώς εναρμονισμένα μεταξύ τους, προς τα διαμερίσματα που σχεδιάζονται απαρχής μέχρι τέλους με βάση μια αισθητική αντίληψη που επιβάλλεται μονομιάς και από τα έξω από έναν διακοσμητή. Η δίχως πρόθεση συνοχή και η δίχως ενοποιό αρχή (άμεσα ορατή) ενότητα όλων των πολιτισμικών πραγμάτων που διέπονται από μια οιονεί φυσική λογική (δεν είναι άραγε αυτό, που συνιστά «τη γοητεία της ελληνικής τέχνης» για την οποία μιλούσε ο Marx;) είναι προϋπόθεση της μακρόχρονης εφαρμογής των ίδιων αντιληπτικών και πρακτικών σχημάτων, τα οποία, μη έχοντας συγκροτηθεί βάσει ρητών αρχών, παράγουν μια μη ηθελημένη αναγκαιότητα, επομένως υποχρεωτικά ατελή, αλλά και κάπως θαυματουργή και πολύ κοντά, απ' αυτή την άποψη, στο έργο τέχνης. Η αμφισημία κάποιων συμβόλων και τελετουργικών πράξεων και οι αντιφάσεις που, μολονότι *πρακτικά συμβατές*, τις φέρνουν σε αντίθεση ως προς κάποιο τους σημείο, και η αδυναμία να συμπεριληφθούν όλες σε ένα και το αυτό σύστημα που θα απέρρεε με τρόπο απλό από ένα μικρό αριθμό αρχών, όλα αυτά προκύπτουν από το γεγονός ότι τα δρώντα υποκείμενα, ωθούμενα από μια πρακτική κατανόηση της συνολικής ισοδυναμίας ανάμεσα στην τάδε φάση του αγροτικού κύκλου και τη δείνα φάση της διαδικασίας της ύφανσης (για παράδειγμα, ανάμεσα στο στήσιμο του αργαλειού και την έναρξη της όργωσης) εφαρμόζουν, δίχως να χρειάζεται να επισημάνουν ρητά την ομολογία, τα ίδια σχήματα αντίληψης και πράξης στη μία ή στην άλλη περίπτωση ή μεταφέρουν τις ίδιες τελετουργικές ακολουθίες (όπως, για παράδειγμα, τα μοιρολόγια που τραγουδούν οι άνδρες στο θερισμό και οι γυναίκες στην κοπή του υφαντού). Η πρακτική αυτή αίσθηση δεν έχει τίποτα το λιγότερο ή περισσότερο μυστηριώδες, αν σκεφθούμε αυτή που αποδίδει υφολογική ενότητα σε όλες τις επιλογές που κάνει το ίδιο πρόσωπο, δηλαδή ένα και το αυτό γούστο, στις πλέον διαφορετικές μεταξύ τους περιοχές της πρακτικής, ή αυτή που επιτρέπει την εφαρμογή ενός σχήματος αποτίμησης –όπως την αντίθεση μεταξύ άνοστου και γευστικού, ή επίπεδου και υψωμένου, ανούσιου και νόστιμου, γλυκού και αλμυρού κ.ο.κ.– σε ένα πιάτο, χρώμα ή πρόσωπο (ιδιαίτερα στα μάτια, τα χαρακτηριστικά ή την ομορφιά του), ή ακόμη σε μια παρατήρηση, ένα αστείο, ένα ύφος, ένα θεατρικό έργο ή έναν πίνακα. Αν και μπορούμε καταρχήν να την κατανοήσουμε, δυσκολευόμαστε ιδιαίτερα να κατακτήσουμε πλήρως τη βάση πάνω στην οποία στηρίζονται αυτές οι υπερκαθορισμένες και συνάμα ακαθόριστες πραγματικότητες, εκτός ίσως μέσα από μια λυρική παράφραση που είναι όμως τόσο ανεπαρκής, όσο και ο κοινός λόγος για ένα έργο τέχνης. Σκέπτο-

μαι, για παράδειγμα, τις αναρίθμητες συμφωνίες και ασυμφωνίες που προκύπτουν από την υπέρθεση παραπλήσιων προσεγγίσεων των ίδιων σχημάτων στην σκέψη: έτσι ο αργαλειός που από μόνος του είναι ένας κόσμος, με το πάνω και το κάτω του, την ανατολή και τη δύση του, τον ουρανό και τη γη του, τον αγρό και τη συγκομιδή του, την όργωση και το θερισμό του, τα σταυροδρομία του, επικίνδυνη διασταύρωση αντίθετων αρχών, οφείλει ένα μέρος των ιδιοτήτων και των χρήσεών του (λ.χ. στους όρκους) στην καθορισμένη, σύμφωνα με την ίδια την αρχή των εσωτερικών του διαιρέσεων, θέση του στο χώρο του σπιτιού, το οποίο με τη σειρά του βρίσκεται στην ίδια σχέση, μικρόκοσμου/μακρόκοσμου, με τον υπόλοιπο κόσμο στο σύνολό του. Η λογική αυτή δεν αποκτάται πραγματικά παρά μόνον απ' αυτόν που διακατέχεται εξολοκλήρου απ' αυτή, που την κατέχει, αλλά σε σημείο να καταλαμβάνεται εντελώς απ' αυτή, δηλαδή να μην την κατέχει ουσιαστικά. Και αυτό γιατί δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο πρακτική εκμάθηση των σχημάτων αντίληψης, εκτίμησης και δράσης που αποτελούν την προϋπόθεση κάθε έλλογης σκέψης και πρακτικής και τα οποία, ενισχυόμενα συνεχώς από ενέργειες και λόγους που παράγονται σύμφωνα με τα ίδια σχήματα, αποκλείονται από το σύμπαν των αντικειμένων σκέψης.

Όπως επανειλημμένα υπαινίχθηκα πολλαπλασιάζοντας τις *εσκεμμένα εθνοκεντρικές* συγκρίσεις, θα ήμουν αναμφισβήτητα λιγότερο πρόθυμος να αναθεωρήσω κριτικά τις στοιχειώδεις πράξεις της ανθρωπολογίας, αν δεν αισθανόμουν άβολα με τον ορισμό της σχέσης προς το αντικείμενο που πρότεινε ο δομισμός, βεβαιώνοντας με μια ιταμότητα που μου ήταν αδιανόητη, το επιστημολογικό προνόμιο του παρατηρητή. Αν και, ενάντια στον ενορατισμό που αρνείται πλασματικά την απόσταση μεταξύ παρατηρητή και παρατηρουμένου, παρέμενα στο πλευρό του αντικειμενισμού που ενδιαφέρεται να κατανοήσει τη λογική των πρακτικών ερχόμενος σε μεθοδική ρήξη με την πρωταρχική εμπειρία, δεν έπαψα να σκέπτομαι ότι έπρεπε επίσης να κατανοήσω την ιδιαίτερη λογική αυτής της δίχως εμπειρία «κατανόησης» που προκύπτει από την επαρκή γνώση των αρχών της εμπειρίας· ότι έπρεπε όχι να καταργήσουμε μαγικά την απόσταση με μια ψευδή πριμιτιβιστική, αφελή, συμμετοχή, αλλά να *εξαντικειμενικεύσουμε αυτή την εξαντικειμενικεύουσα απόσταση* και τις κοινωνικές συνθήκες που την καθιστούν δυνατή, όπως η εξωτερικότητα του παρατηρητή, οι διαθέσιμες τεχνικές εξαντικειμενίκευσης κ.ο.κ. Επειδή ίσως είχα μια λιγότερο αφηρημένη ιδέα από όσο άλλοι του τι σημαίνει να είσαι ορεσίβιος αγρότης, είχα επίσης και *σε αυτό το βαθμό μάλιστα*, μεγαλύτερη συνείδηση αυτής της ανυπέροβλης και ανεξάλειπτης απόστασης, με τίμημα το διπλό παιγνίδι (*double jeu*) ή αν μου

επιτρέπεται ένα παιγνίδι με τις λέξεις, με τίμημα τα δύο εγώ (*je*). Επειδή η θεωρία, το λέει η λέξη, είναι ένα θέαμα που δεν μπορούμε να θεωρήσουμε παρά από μια σκοπιά εκτός της σκηνης στην οποία παίζεται η δράση, η απόσταση βρίσκει λιγότερο εκεί που την αναζητούμε συνήθως, δηλαδή στο χάσμα ανάμεσα στις πολιτισμικές παραδόσεις, παρά στο χάσμα ανάμεσα στους δύο τρόπους με τους οποίους συνδεόμαστε με τον κόσμο, τον θεωρητικό και τον πρακτικό. Κατά συνέπεια, στην πραγματικότητα πρόκειται για μια κοινωνική απόσταση, την οποία πρέπει να αναγνωρίσουμε ως τέτοια και της οποίας την πραγματική αρχή, *την διαφορά δηλαδή στην απόσταση από την αναγκαιότητα*, οφείλουμε να κατανοήσουμε· διαφορετικά κινδυνεύουμε να την αποδώσουμε στο χάσμα των «πολιτισμών» ή των «νοοτροπιών», πράγμα που στην πραγματικότητα προκύπτει από το χάσμα των κοινωνικών όρων (πράγμα που συναντάται στην ιθαγενή εμπειρία του ανθρωπολόγου υπό τη μορφή των ταξικών διαφορών). Η οικειότητα –που δεν αποκτάται από τα βιβλία– με τον πρακτικό τρόπο ύπαρξης αυτών που δεν έχουν την ελευθερία να αποστασιοποιήσουν τον κόσμο, μπορεί έτσι να αποτελέσει τη βάση μιας πιο οξυμένης συνείδησης της απόστασης και συνάμα της πραγματικής εγγύτητας, μιας μορφής αλληλεγγύης που υπερβαίνει τις πολιτισμικές διαφορές.

Δίχως καμία αυταρέσκεια, πιστεύω, βάλθηκα συνεχώς να αναρωτιέμαι πάνω στη σχέση μου με το αντικείμενο σε ό,τι το γενικό αλλά και ειδικό εμπειρείχε. Και η εξαντικειμενίκευση της γενικής σχέσης του παρατηρητή προς το παρατηρούμενο που επιχείρησα να επιτύχω με μια σειρά «δοκιμασιών» που ολοένα και περισσότερο έτειναν να γίνουν πειραματισμοί, αποτελεί ίσως το σημαντικότερο προϊόν του όλου εγχειρήματός μου, όχι χάριν αυτού, ως θεωρητική δηλαδή συμβολή σε μια θεωρία της πρακτικής, αλλά ως αρχή ενός αυστηρότερου ορισμού, λιγότερο παραδομένου στη συγκυρία των ατομικών προδιαθέσεων, της ορθής σχέσης με το αντικείμενο, που αποτελεί μια από τις πλέον καθοριστικές προϋποθέσεις μιας καθαρά επιστημονικής πρακτικής στις κοινωνικές επιστήμες.

Τα επιστημονικά αποτελέσματα αυτής της εξαντικειμενίκευσης της σχέσης προς το αντικείμενο μου έγιναν ιδιαίτερος εμφανή στην περίπτωση των ερευνών μου πάνω στις γαμήλιες πρακτικές. Έχοντας προσπαθήσει μαζί με τον Abdelmalek Sayad να υπολογίσουμε –με αφετηρία τις γενεαλογίες που καταρτίσαμε πρώτα σε διάφορα χωριά της Καβυλίας, μετά στην περιοχή Collo και τέλος στην κοιλάδα του Chélif και την Ouarsenis– τη συχνότητα του γάμου με την παράλληλη εξαδέλφη, που αποτελούσε και το «κανονιστικό πρότυπο», τη «νόρμα» σε αυτή την περιοχή, σε σχέση με όλες τις άλλες

μορφές γάμου, αντιληφθήκαμε ότι τα ποσοστά που προέκυπταν δεν είχαν κανένα νόημα καθώς εξαρτιούνταν από το μέγεθος της κοινωνικής μονάδας στην οποία εφαρμοζόταν ο υπολογισμός, η οποία δεν μπορούσε να καθοριστεί με απόλυτη αντικειμενικότητα αφού ήταν ένα διακύβευμα των στρατηγικών της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας. Στη συνέχεια, υποχρεωμένος να εγκαταλείψω μια έρευνα που δεν απέφερε παρά αρνητικά διδάγματα και να στρέψω όλες μου τις προσπάθειες στην ανάλυση της τελετουργίας του γάμου, διαπίστωσα ότι οι *παρλλαγές* που παρατηρούσα στην εκτύλιξη των τελετών, μακριά από το να είναι απλές *παρλλαγές* πρόσφορες σε μια δομιστική ανάλυση, αντιστοιχούσαν σε *παρλλαγές* στις γενεαλογικές, οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις των συζύγων και ταυτόχρονα στην κοινωνική σημασία και λειτουργία των γάμων που επικύρωνε η τελετή. Θα αρκούσε να παρατηρήσει κανείς την τελετή που αναπτυσσόταν σε όλη της τη μεγαλοπρέπεια στις επιγαμίες μεταξύ των μεγάλων οικογενειών της φυλής να συρρικνώνεται στην απλούστερη έκφρασή της στην περίπτωση του γάμου μεταξύ των παραλλήλων εξαδέλφων, για να αντιληφθεί ότι η κάθε μορφή τελετής που συνοδεύει την κάθε μορφή γάμου δεν είναι μια απλή *παρλλαγή* που απορρέει από ένα είδος σημειολογικού παιγνιδιού, αλλά μορφή *στρατηγικής* που αποκτά τη σημασία της στο εσωτερικό του πεδίου των όλων δυνατών στρατηγικών. Καθώς η στρατηγική αυτή αποτελεί προϊόν, όχι μιας υπακοής σε ένα κανονιστικό πρότυπο που τίθεται και εφαρμόζεται ρητά ή μιας ρύθμισης που ασκείται με βάση ένα ασυνείδητο «μοντέλο», αλλά μιας εκτίμησης της σχετικής θέσης των εμπλεκομένων ομάδων, γινόταν πλέον σαφές ότι για να εξηγηθεί έπρεπε να λάβουμε υπ' όψη, πέρα από τη γενεαλογική σχέση μεταξύ των συζύγων (που και αυτή μπορεί να γίνει αντικείμενο στρατηγικών χειρισμών) ένα ολόκληρο πλέγμα πληροφοριών σχετικά με τις οικογένειες που ενώνονται με σχέσεις επιγαμίας, όπως τη σχετική τους θέση στην ευρύτερη ομάδα, την ιστορία των ανταλλαγών τους, το ισοζύγιο των συναλλαγών τους τη δεδομένη χρονική στιγμή, τα σχετικά με τους συζύγους (ηλικία, τυχόν προηγούμενοι γάμοι, φυσική τους όψη κ.ο.κ.), την ιστορία των διαπραγματεύσεων που οδήγησε σε αυτό το γάμο, τις ανταλλαγές που προέκυψαν κ.λπ.

«Θα αρκούσε να παρατηρήσει κανείς την τελετή... για να αντιληφθεί...». Η ρητορική χρησιμοποιεί συντομολογίες που μας κάνουν σχεδόν να ξεχνάμε ότι η επιστημονική πρακτική δεν παίρνει ποτέ τη μορφή της υποχρεωτικής αυτής αλληλουχίας των διανοητικών θαυματουργών διαβημάτων, παρά μόνο στα μεθοδολογικά εγχειρίδια και την ακαδημαϊκή επιστημολογία. Πώς να περιγράψει κανείς, δίχως υπερβολές ή αναδρομική ανασύσταση, τη σκληρή

δουλειά πάνω στον ίδιο τον εαυτό που οδηγεί λίγο λίγο στη *μεταστροφή* της όλης θεώρησης της δράσης και του κοινωνικού κόσμου που προϋποθέτει η «παρατήρηση» αυτών των εντελώς νέων γεγονότων, διότι εντελώς *αόρατων* στην προηγούμενη θεώρηση: ο τελετουργικός γάμος θεωρημένος όχι πλέον μόνο ως σύνολο συμβολικών πράξεων που σημαίνουν με τη διαφορά τους μέσα σε ένα σύστημα διαφορών (που είναι βέβαια και αυτό), αλλά ως κοινωνική στρατηγική καθορισμένη από τη θέση της σε ένα σύστημα στρατηγικών που αποσκοπεί στη μεγιστοποίηση του υλικού και συμβολικού οφέλους; Ο «προτιμητικός» γάμος που νοείται όχι πλέον ως προϊόν υπακοής σε ένα κανονιστικό πρότυπο ή συμμόρφωσης σε ένα ασυνείδητο μοντέλο, αλλά ως μια στρατηγική αναπαραγωγής που αποκτά το νόημά του σε ένα σύστημα στρατηγικών το οποίο παράγεται από την κοινωνική έξη (*habitus*) και αποσκοπεί στην πραγματοποίηση της ίδιας κοινωνικής λειτουργίας; Ή συμπεριφορά τιμής θεωρημένη όχι πλέον ως προϊόν υπακοής σε κανόνες, ή υποταγής σε αξίες (που είναι αυτό, αφού βιώνεται έτσι), αλλά ως προϊόν μιας λίγο-πολύ συνειδητής αναζήτησης της συσσώρευσης συμβολικού κεφαλαίου;

Πιστεύω πως δεν είναι τυχαίο ότι, από τη στιγμή που έπρεπε να εγκαταλείψω το πρόβλημα του γάμου στην Καβυλία μέχρι τη στιγμή που μπόρεσα να το ξαναπιάσω, γύρω στη δεκαετία του '70, προσπάθησα να αναθεωρήσω την έρευνα που είχα διεξάγει το 1960, σε ένα χωριό της Βέρνη και την οποία είχα συνειδητά θεωρήσει σαν ένα είδος αντιδοκιμασίας της ανθρωπολογικής μου εξοικείωσης με έναν ξένο κόσμο²². Με αφετηρία μια απλή φράση ειπωμένη σε *πραγματικές συνθήκες* («οι Τάδε βρέθηκαν στενοί συγγενείς με τους Τάδε από τότε που έχουν έναν πολυτεχνίτη στο σπίτι»), μπόρεσα να δω αυτό που όλες οι κοινωνίες και όλες οι θεωρίες της συγγένειας πασχίζουν να αποκρύψουν, φερόμενες ως εάν οι πραγματικές σχέσεις μεταξύ συγγενών να προέκυπταν από τις συγγενικές σχέσεις όπως τις ορίζει το γενεαλογικό μοντέλο: είμαστε λιγότερο ή περισσότερο «συγγενείς», σε ίση γενεαλογική απόσταση, ανάλογα με το αν υπάρχει μεγαλύτερο ή μικρότερο συμφέρον και οι σχετικοί συγγενείς θεωρούνται λιγότερο ή περισσότερο «ενδιαφέροντες». Το να αντιληφθεί κανείς ότι οι σχέσεις μεταξύ συγγενών είναι και σχέσεις συμφέροντος, ότι η κοινωνικά εκθιαζόμενη σχέση ανάμεσα στα αδέρφια μπορεί, στην περίπτωση της Καβυλίας, να κρύβει δομικές συγκρούσεις, ή στην περίπτωση της Βέρνη, να χρησιμεύσει για κάλυψη και

22. Βλ. P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», *Etudes rurales*, 5-6, 1962: 32-136, και «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de production», *Annales*, 4-5, Ιούλιος-Οκτώβριος 1972: 1105-1125.

δικαιολόγηση της οικονομικής εκμετάλλευσης, καθώς, κατά γενική ομολογία, ο υστερότοκος είναι συχνά ένας «άμισθος υπηρέτης» του πρωτότοκου και καταδικασμένος συχνά σε αγαμία· το να αντιληφθεί κανείς ότι η οικιακή μονάδα, χώρος ανταγωνισμού για το οικονομικό και συμβολικό κεφάλαιο (γη, όνομα κ.λπ.) το οποίο κατέχει αποκλειστικά, σπαράσσεται από διαμάχες για την ιδιοποίηση αυτού του κεφαλαίου, όπου η δύναμη του καθενός εξαρτάται από το συμβολικό και οικονομικό κεφάλαιο που ήδη κατέχει σε συνάρτηση με τη γενεαλογική και οικονομική συνάμα θέση του και με την ικανότητά του να προσεταιρίζεται την ομάδα συμμορφούμενος με τους κανόνες που διέπουν επισήμως τις σχέσεις συγγένειας· το να αντιλαμβάνεσαι ότι οι γαμήλιες ανταλλαγές της δομικής παράδοσης δεν αποτελούν παρά μια όψη της οικονομίας των ανταλλαγών μεταξύ των φύλων και των γενεών που δεν παύουν να υπακούουν στη λογική του κόστους και του οφέλους, συμπεριλαμβανομένου και του κόστους που συνεπάγεται η υπέρβαση του επίσημου κανονιστικού προτύπου και του κέρδους σε υπόληψη που εξασφαλίζει ο σεβασμός του κανόνα· το να αντιλαμβάνεσαι όλα αυτά όχι μέσα από τις εξουδετερωμένες κοινωνικές σχέσεις που γνωρίζει συνήθως ο ανθρωπολόγος (αν αυτό είναι ποτέ δυνατό, καθώς πάντα υπάρχουν πράγματα που δεν λέγονται ή δεν γίνονται μπροστά σε έναν ξένο), αλλά μέσα από μια ερευνητική σχέση που αποτελεί και αυτή μια σχέση συγγένειας, αντιστοιχεί σε μια πραγματική μεταστροφή της όλης σχέσης προς το αντικείμενο και τον εαυτό και μια πρακτική ρήξη με τον αφελή ουμανισμό, ο οποίος δεν είναι ίσως παρά μια μορφή συγκατάβασης προς μια συγκαταβατική εικόνα του εαυτού και ο οποίος σε συνδυασμό με μια επιθυμία επανόρθωσης, κατανοητή στους καιρούς εκείνους της περιφρόνησης, με οδήγησε να υιοθετήσω, γράφοντας για το αίσθημα τιμής των Καβύλων, μια γλώσσα που θύμιζε τη γλώσσα των δοκιμίων για τους ήρωες του Corneille. (Θα πρέπει να πω ότι, σε αυτή την αποφασιστική στιγμή, η ανάγνωση του Weber –ο οποίος δεν αντιπαρατίθεται στον Marx όπως συνήθως πιστεύεται προτάσσοντας μια πνευματοκρατική θεωρία, αλλά αντίθετα εισάγει τον υλιστικό τρόπο ανάλυσης σε περιοχές που ο μαρξιστικός υλισμός είχε εγκαταλείψει στην πνευματοκρατία– με βοήθησε να καταλήξω σε αυτή τη μορφή γενικευμένου υλισμού· αυτό θα φαίνεται παράδοξο μόνο σε όσους έχουν μια απλοϊκή άποψη για τη σκέψη του συγγραφέα, επηρεασμένοι από τον συνδυασμό των σπάνιων μεταφράσεων, τη μονομέρεια των πρώτων αμερικανικών και γαλλικών ερμηνειών και των επιπόλαιων, καθόλα οικονομικών, αναθεμάτων της «μαρξιστικής» ορθοδοξίας).

Η απόσταση που θέτει ο ανθρωπολόγος ανάμεσα στον εαυτό του και το

αντικείμενό του –που βρίσκει τη θεσμοποίησή της στην τομή ανάμεσα στην ανθρωπολογία και την κοινωνιολογία– είναι αυτή που του επιτρέπει να τεθεί εκτός παιγνιδιού, μαζί με όλα όσα μοιράζεται πραγματικά με το αντικείμενό του. Το καλύτερο παράδειγμα αυτού του διαχωρισμού που εμποδίζει τους ερευνητές να εγγράψουν στην επιστημονική τους πρακτική την πρακτική κατανόηση που έχουν για την πρακτική λογική, είναι αναμφισβήτητα αυτό που ο Volochinon αποκαλεί φιλολογοισμό, η επιρρέπεια, δηλαδή, να αντιμετωπίζονται λέξεις και κείμενα σαν να μην έχουν άλλο λόγο ύπαρξης από το να αποκωδικοποιούνται από τους λογίους. Τίποτα δεν είναι πιο παράδοξο, για παράδειγμα, από το γεγονός άνθρωποι που πέρασαν μια ολόκληρη ζωή παλεύοντας για τις λέξεις να προσπαθούν πάση θυσία να παγιώσουν αυτό που συνιστά κατά την άποψή τους τη μοναδική αληθινή σημασία συμβόλων, λέξεων, κειμένων ή γεγονότων που, όντας αντικειμενικά αμφίσημα, υπερκαθορισμένα ή ακαθόριστα, οφείλουν συχνά την *επιβίωση* και το ενδιαφέρον τους στο γεγονός ότι δεν έπαψαν ποτέ να αποτελούν ακριβώς αντικείμενο διαμάχης για τον καθορισμό της μίας και μοναδικής «αληθινής» σημασίας. Αυτό ισχύει για όλα τα ιερά κείμενα τα οποία, επενδυμένα με μια συλλογική αυθεντία, όπως οι ρήσεις, τα αποφθέγματα ή τα γνωμικά ποιήματα στις κοινωνίες δίχως γραφή, μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία μιας αναγνωρισμένης εξουσίας πάνω στον κοινωνικό κόσμο, εξουσία που μπορούμε να ιδιοποιηθούμε ιδιοποιούμενοι την ερμηνεία τους²³.

Αρκεί άραγε να εξηγεί κανείς τις πρακτικές με μια «ομαδοποίηση του πραγματολογικού υλικού» που επιτρέπει «να βλέπουμε τις διασυνδέσεις» και δεν είναι ένας άλλος τρόπος να τις εγκαταλείψουμε στην ασυναρτησία τους, όταν τις ανάγουμε σιωπηρά στο παιγνίδι της σημειολογικής γραφής που διεξάγει ο λόγος του ερμηνευτή; Θα ήθελα να υπογραμμίσω, δίχως την παραμικρή πολεμική πρόθεση, ότι ο ανθρωπολόγος θα εξηγούσε, χωρίς αμφιβολία, πολύ καλύτερα τις τελετουργίες ή τις σχέσεις συγγένειας αν ενσωμάτωνε στη θεωρία του την «κατανόηση» –με την βιτγκενστάινια σημασία της ικανότητας να χρησιμοποιεί κανείς ορθά– που προκύπτει από τη σχέση

23. Το σώμα πάνω στο οποίο εργάζεται ο φιλόλογος ή ο ανθρωπολόγος αποτελεί εν μέρει προϊόν αυτής της διαμάχης μεταξύ των ιθαγενών ερμηνευτών, που τόσο ωραία περιγράφει ο Mouloud Mammeri (βλ. M. Mammeri και P. Bourdieu, «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, Σεπτέμβριος 1978: 51-66) την οποία, η δυσπιστία μου απέναντι στο λάθος (που αντιπροσωπεύεται από το έργο του [Marcel] Griaule) να υιοθετεί κανείς τις ιθαγενείς θεωρίες, με οδήγησε να υποτιμήσω (προς όφελος μιας ντυρκεμικής άποψης της πολιτισμικής παραγωγής ως συλλογικής, απρόσωπης, με δυο λόγια, δίχως παραγωγή).

του με τους founding fathers (προπάτορες) της επιστήμης, ή την τέχνη του να τελεί τις κοινωνικές τελετουργίες της ακαδημαϊκής ζωής. Για να ξεφύγει κανείς πραγματικά, κατά την ανάλυση μιας τελετουργίας, από τον εθνοκεντρισμό του παρατηρητή δίχως να πέσει και πάλι στην ψευδή διαισθητική συμμετοχή των νοσταλγών της πατριαρχικής καταγωγής ή την νεοφρεϊζε-ριανή λατρεία των επιβιωμάτων, πρέπει και αρκεί να κατανοήσει αυτή την πρακτική κατανόηση, αυτή που μας επιτρέπει, μπροστά σε μια τελετουργία που μας διαφεύγει το νόημά της, να καταλάβουμε τουλάχιστον ότι πρόκειται για τελετουργία· και να κατανοήσει επίσης, τι την ξεχωρίζει από την ερμηνεία που μπορούμε να δώσουμε τοποθετούμενοι έξω από την πρακτική²⁴. Με άλλα λόγια, πρέπει να ενσωματώσουμε και πάλι στη θεωρία της τελετουργίας τη θεωρία της πρακτικής κατανόησης όλων των τελετουργικών λόγων και πράξεων που οι ίδιοι τελούμε, όχι μόνο στην εκκλησία ή το νεκροταφείο, η ιδιαιτερότητα των οποίων έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι κανείς δεν διανοείται να τις θεωρήσει παράλογες, αυθαίρετες ή αναιτιολόγητες, αν και δεν έχουν άλλο λόγο ύπαρξης από το να υπάρχουν ή να αναγνωρισθεί κοινωνικά ότι αξίζει να υπάρχουν²⁵. Οι τελετουργίες είναι πρακτικές των οποίων σκοπός είναι ο ίδιος ο εαυτός τους, πρακτικές οι οποίες βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους στην ίδια τους την ολοκλήρωση· πράξεις που τελούμε γιατί είναι «αυτό που γίνεται» ή «αυτό που πρέπει να γίνει», ενίοτε γιατί δεν μπορεί να κάνει κανείς διαφορετικά από το να τις τελήσει, δίχως να πρέπει να γνωρίζει γιατί και για ποιον τις τελεί, ούτε τι σημαίνουν, όπως οι πράξεις των επικήδειων τελετών. Αυτό τείνει να λησμονεί η ερμηνευτική δουλειά

24. Το γεγονός ότι ο ανθρωπολόγος, ως ξένος παρατηρητής, βρίσκεται αναγκαστικά σε αυτή την θέση εξωτερικότητας, δεν αποτελεί πρόνομο, καθώς τίποτα δεν εμποδίζει τον ιθαγενή να καταλάβει μια τέτοια θέση σε σχέση με τις παραδόσεις του, αρκεί να μπορεί να ιδιοποιηθεί τα εργαλεία εξαντικειμενίκευσης και να είναι διατεθειμένος, πράγμα που δεν προκύπτει υποχρεωτικά από το πρώτο, να αναλάβει το κόστος του αποκλεισμού του από το παιχνίδι που προϋποθέτει και συνεπάγεται η ίδια η εξαντικειμενίκευση. Αντιλαμβανόμαστε τη σημασία που αποκτά η ανάπτυξη μιας ανθρωπολογίας της Αλγερίας από Αλγερινούς ερευνητές. Σκέπτομαι συγκεκριμένα τις έρευνες που διεξήχθησαν στο πλαίσιο του CRAPE, με επικεφαλής τον Mouloud Mammeri, του οποίου γνωρίζουμε τις εξαιρετικές εργασίες πάνω στην προφορική «λογοτεχνία» –και ιδιαίτερα, το ahellil του Gourara (Θα αναφέρω ως παράδειγμα μόνο τη μελέτη των R. Bassagana και A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, M. Mammeri, Mémoires du CRAPE, Αλγέρι 1974).

25. Η κοινωνιολογική ανάλυση πρέπει επίσης να επισημάνει τους όρους που καθιστούν δυνατή και έγκυρη την κατανόηση αυτών των πράξεων (βλ. P. Bourdieu, «Le langage autorisé, notes sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Νοέμβριος 1975: 183-190· και P. Bourdieu μαζί με τον Y. Delsaut, «Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, Ιανουάριος 1975: 7-36).

που αποσκοπεί να τους αποδώσει ένα νόημα ή να συλλάβει τη λογική τους: μπορεί να μην έχουν κυριολεκτικά ούτε νόημα ούτε λειτουργία, αν όχι τη λειτουργία που συνεπάγεται η ίδια τους η ύπαρξη και η σημασία που εγγράφεται αντικειμενικά στη λογική των χειρονομιών και λόγων που κάνουμε ή λέμε «για να πούμε ή να κάνουμε κάτι» (όταν δεν υπάρχει «τίποτα άλλο να κάνουμε») ή πιο σωστά, στις γενεσιουργές δομές των οποίων αυτές οι χειρονομίες ή λέξεις αποτελούν προϊόν –ή, οριακή περίπτωση, στον προσανατολισμένο χώρο όπου τελούνται.

Όπως δεν μπορούμε να μιλήσουμε επαρκώς για την τελετουργία παρά μόνο γνωρίζοντας ότι η αλήθεια της τελετουργίας έγκειται στο ότι είναι μια συμπεριφορά έλλογη και συνάμα δίχως λόγο και η αλήθεια της επιστημονικής πρόθεσης έγκειται στην προσπάθειά της να *αιτιολογήσει*, έτσι δεν μπορούμε να εξηγήσουμε πραγματικά την κοινωνική χρήση της συγγένειας και των συγγενών παρά μόνο εξαντικειμενικεύοντας την εξαντικειμενικεύουσα σχέση και αντιλαμβανόμενοι τι ακριβώς κρύβει: τα δρώντα υποκειμένα (και ο ίδιος ο παρατηρητής μόλις πάψει να είναι παρατηρητής) δεν διατηρούν με τη συγγένεια και τους συγγενείς τη σχέση που εγκαθιδρύεται κατά την παρατήρηση και η οποία δεν προϋποθέτει καμία πρακτική χρήση των συγγενών ή της συγγένειας. Με λίγα λόγια, πρέπει κανείς απλώς να εισαγάγει στην επιστημονική δουλειά και στην θεωρία των πρακτικών που προσπαθεί να παράξει, μια θεωρία –η οποία δεν παράγεται μόνο από τη θεωρητική εμπειρία– για το τι σημαίνει να είναι κανείς ιθαγενής, δηλαδή να βρίσκεται μέσα σ' αυτή τη σχέση της «λόγιας άγνοιας», της άμεσης αλλά τυφλής ως προς τον εαυτό της κατανόησης, που ορίζει την πρακτική σχέση με τον κόσμο. (Η διαδικασία αυτή βρίσκεται στον αντίποδα –χρειάζεται άραγε να το επισημάνουμε– που συνίσταται στη θεμελίωση της ιστορικής ή κοινωνιολογικής κατανόησης, είτε σε μια «ψυχική συμμετοχή» ή «ψυχική αναπαραγωγή», κατά τα λεγόμενα του Dilthey, είτε σε μια «εσκεμμένη τροποποίηση» ή «εσκεμμένη μετάθεση στον Άλλο», κατά τα λεγόμενα του Husserl, που αποτελούν και οι δύο εσφαλμένα λόγιες εκδοχές της αυθόρμητης θεωρίας της κατανόησης ως «τοποθέτηση του εαυτού στη θέση του άλλου»).

Η αντίληψη που διαμορφώνουμε συνήθως σχετικά με την αντίθεση μεταξύ του «πρωτόγονου» και του «πολιτισμένου» απορρέει από το γεγονός ότι αγνοούμε πως η σχέση που εγκαθίσταται, στην περίπτωση αυτή όπως και σε άλλες, ανάμεσα στον παρατηρητή και τον παρατηρούμενο αποτελεί ιδιαίτερη περίπτωση της σχέσης ανάμεσα στο γνωρίζειν και το πράττειν, ανάμεσα στην ερμηνεία και τη χρήση, ανάμεσα στη συμβολική και την πρακτική κατοχή, ανάμεσα στη λογική λογική, εξοπλισμένη με όλα τα συσσωρευμένα

εργαλεία της εξαντικειμενίκευσης, και την *οικουμενικά προλογική λογική της πρακτικής*²⁶. Και η *διαφορά* αυτή που αποτελεί συστατικό μέρος της διανοητικής δραστηριότητας και της διανοητικής συνθήκης, είναι αναμφίβολα αυτό ακριβώς που ο διανοητικός λόγος έχει τις λιγότερες πιθανότητες να εκφράσει επακριβώς. Στην πραγματικότητα, αυτό που διακυβεύεται είναι το κατά πόσο ο εξαντικειμενικεύων δέχεται να εμπλακεί στη διαδικασία της εξαντικειμενίκευσης. Η αντικειμενιστική σχέση προς το αντικείμενο είναι ένας τρόπος να διατηρεί κανείς τις αποστάσεις του, μια άρνηση να εκλάβει τον εαυτό του ως το αντικείμενο, να παγιδευτεί στο αντικείμενο. Για παράδειγμα, δεν είμαι καθόλου βέβαιος αν θα πλησίαζα αυτό που σήμερα θεωρώ νόημα της τελετουργικής εμπειρίας και λειτουργία των γενεσιουργών σχημάτων που ενεργοποιεί, αν δεν είχα βαλθεί να ωθήσω την ανάμνηση του κοινωνικού απωθημένου σε σημείο που να θυμίσω στον εαυτό μου ότι οι κάτοικοι της Καβυλίας συμπυκνώνουν στη λέξη *qabel*, αντικρίζω κατά πρόσωπο, αντικρίζω την ανατολή, το μέλλον, όλο το σύστημα των αξιών τους, ότι οι γέροι της Βέαη λένε *carbat* (κυριολεκτικά, το κεφάλι κάτω) για να δηλώσουν όχι μόνο το κάτω, κατεβαίνοντας, αλλά και το προς βορρά, και *capsus* ή *catsus* (κυριολεκτικά, το κεφάλι προς τα πάνω) για να δηλώσουν προς τα πάνω, ανεβαίνοντας, αλλά και προς το νότο (ή ακόμη *cap-abàn*, το κεφάλι εμπρός, για την ανατολή και *cap-arité*, το κεφάλι προς τα πίσω, για τη δύση) και ότι λέξεις όπως *carbachà*, χαμηλώνω το μέτωπο ή *carbach*, συνδέονταν με την ιδέα της ντροπής, της ταπεινώσης, της ατίμωσης ή της προσβολής· ούτε θα αντιλαμβανόμουν ότι οι πλέον γνήσιοι εγγυητές της πλέον γνήσιας παιδείας μου υπέκυπταν ενίοτε σε αυτή την προλογική λογική, ότι ο Πλάτων στο Δέκατο Βιβλίο της *Πολιτείας*, συνδέει τους δίκαιους με το δεξί χέρι, την κίνηση προς τον ουρανό, προς τα εμπρός και τους αδίκους με το αριστερό, με την κίνηση προς τα κάτω, προς τη γη και προς τα πίσω²⁷, και ότι η κλιματολογική θεωρία του Montesquieu στηρίζεται σε μυθικές αντιθέσεις που απορρέουν από την

26. Δεν πρέπει βέβαια να λησμονούμε, και είναι προς τιμήν του Jack Goody ότι μας το θύμισε, ότι οι διάφοροι κοινωνικοί σχηματισμοί παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές μεταξύ τους σε ό,τι αφορά τις τεχνικές εξαντικειμενίκευσης (αρχίζοντας από τη γραφή και ό,τι καθιστά εφικτό το «λόγο της γραφής»), σε ό,τι αφορά συνελπώς τους γενικότερους όρους πρόσβασης στη λογική που οπλίζεται με αυτές τις τεχνικές.

27. «[οι δίκαστές]...έδιναν προσταγή στους δίκαιους να πορευτούν το δρόμο που πάει δεξιά και φέρνει προς τα επάνω περνώντας ανάμεσα στο *ουράνιο* διάστημα, αφού τους κρέμαγαν ωσάν φυλαχτό από εμπρός γύρο στο λαϊκό τους σημάδι που έλεγε τι απόφαση ήταν γι' αυτούς βγαλμένη τους αδίκους πάλι τους επρόσταζαν να πορευτούν το δρόμο που πάει *αριστερά* και φέρνει προς τα κάτω κι ήταν από το πίσω μέρος κι αυτουनों σημάδια που έλεγαν όλες τις πράξεις όσες είχε ο καθένας κατωμένες» (Πλάτων, *Πολιτεία*, X, 614 c-d, μετάφραση. Κ.

αντίθεση «θερμόαιμος-ψυχρόαιμος» και μέσω αυτής, την αντίθεση βοράς-νότος²⁸. Έπρεπε να στραφώ σε πιο καθημερινές χρήσεις, πιο οικείες, με την ανάλυση του γούστου, αυτό το σύστημα των γενεσιουργών και ταξινομικών σχημάτων (που εκφράζονται με ζεύγη αντιθετικών επιθέτων του τύπου «μοναδικό-κοινό», «λαμπερό-θαμπό», «βαρύ-ελαφρύ» κ.ο.κ.) οι οποίες λειτουργούν στα πλέον διαφορετικά πεδία της πρακτικής και διέπουν έσχατες, αναμφισβήτητες, αποσιωπημένες και άφατες αξίες που εξυψώνουν όλες τις κοινωνικές τελετουργίες και ιδιαίτερα τη λατρεία του έργου τέχνης²⁹.

Αλλά αναμφισβήτητα δεν θα είχα επιτύχει να υπερβώ τα τελευταία εμπόδια που με απέτρεπαν από το να επισημάνω στη λογική της πρακτικής τις πιο χαρακτηριστικές μορφές της προλογικής λογικής σκέψης, αν δεν συναντούσα, κάπως τυχαία, την «άγρια» αυτή λογική στην καρδιά ενός καθόλα οικείου κόσμου, στις κρίσεις που οι Γάλλοι, ερωτώμενοι το 1975 από ένα ινστιτούτο σφυγμομέτρησης, εξέφραζαν για τους πολιτικούς τους άνδρες³⁰: διαθέτοντας την πλήρη εξοικείωση του ιθαγενούς όσον αφορά το σύστημα των σχημάτων που έτειναν να αποδίδουν στον George Marchais, λ.χ., το έλατο, το μαύρο ή το κοράκι, και στον Valéry Giscard d'Estaing τη βαλανι-

Γεωργούλη, Εκδόσεις Αλεξούλη, Αθήνα 1939: 326). Βλέπουμε, παρεμπιπτόντως, ότι αν η Ελλάδα χρησιμοποιήθηκε πολύ, ιδιαίτερα στην ανθρωπολογία του Μαγκρέμπ, για να προκληθούν «ουμανιστικές» εντυπώσεις (με όλες τις σημασίες του όρου), μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη γνώση που διαθέτουμε για την «ανθρωπολογημένη» (και όχι ηρωοποιημένη) Ελλάδα για να κατανοήσουμε τις κοινωνίες δίχως γραφή (και αντίστροφα) και ιδιαίτερα όλα όσα αφορούν στην παραγωγή του πολιτισμού και τους παραγωγούς πολιτισμού.

28. Ο Pierre Gourou που φέρνει στο φως όλες τις ασυνέπειες των Βιβλίων XVI με XVII του *Esprit des lois*, δίχως να συλλαμβάνει την καθαρά μυθική αρχή που διέπει την πραγματική συνοχή αυτού του φαινομενικά ανακόλουθου λόγου, έχει δίκιο όταν παρατηρεί: «Είχε ενδιαφέρον η επισήμανση αυτών των απόψεων του Montesquieu οι οποίες κοιμούνται μέσα μας –έτοιμες να ξυπνήσουν– όπως κοιμόντουσαν μέσα του. Κι εμείς πιστεύουμε, όποια διάψευση και αν επιφέρει μια ορθότερη παρατήρηση από εκείνη της εποχής του Montesquieu, ότι οι κάτοικοι του Βορά είναι υψηλότεροι, ηρεμότεροι, εργατικότεροι, πιο ειλικρινείς, τολμηροί, αξιόπιστοι και ανιδιοτελείς από τους κατοίκους του Νότου» (P. Gourou, «Le déterminisme physique dans l'Esprit des lois», *L'Homme*, Δεκέμβριος-Ιανουάριος 1963: 5-11).

29. Βλ. P. Bourdieu και M. de Saint-Martin, «Les catégories de l'entendement professoral», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, Μάιος 1975: 69-93· P. Bourdieu, «L'ontologie de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Νοέμβριος 1975: 109-156 και 1979, *La distinction*, Minit, Παρίσι. [Ελλ. μτφρ.: *Η Διάκριση*, Πατάκης, Αθήνα 2003.]

30. Για μια ακριβή περιγραφή αυτής της «δοκιμασίας» (κατά την οποία ο συνεντευκτής παρουσίαζε έναν κατάλογο έξι αντικειμένων –χρώματα, δένδρα, κλασικούς ήρωες, κ.λπ.– ζητώντας να αποδώσουν έναν και μόνο έναν προσδιορισμό στους έξι ηγέτες των πολιτικών κομμάτων) και της ανάλυσης της λογικής που διέπει αυτούς τους προσδιορισμούς, βλ. *La distinction*, ό.π.: 625-640. [Ελλ. μτφρ. Παράρτημα Ι.]

διά, το λευκό ή την ανθεμίδα, μπορούσα να συνδυάσω τόσο την ιθαγενή εμπειρία της νωθρής εξοικείωσης με ένα συμβολισμό ούτε εντελώς λογικό ούτε εντελώς άλογο, ούτε εντελώς ελεγχόμενο ούτε εντελώς ασυνείδητο, όσο και τη λόγια γνώση της λογικής που διέπει το σύνολο των προσδιορισμών, καθόλα απροσδόκητη για την ιθαγενή εμπειρία, καθώς και την οιονεί πειραματική παρατήρηση της λειτουργίας αυτής της κατά ζεύγη σκέψης, η οποία, αφήνοντας ακαθόριστες τις αρχές που διέπουν αυτές τις διακρίσεις ή εξομοιώσεις, δεν καθορίζει ποτέ από ποια άποψη αντιτίθεται ή προσομοιάζει σε αυτό προς το οποίο αντιτίθεται ή με το οποίο συντάσσεται. Σε πολλά από τα διαβήματά της, η καθημερινή, κοινή σκέψη, καθοδηγούμενη, όπως όλες οι αποκαλούμενες «προλογικές», δηλαδή πρακτικές σκέψεις, από μια απλή «αίσθηση του εναντίου», οδεύει μέσω αντιθέσεων, στοιχειώδη μορφή εξειδίκευσης που την οδηγεί, για παράδειγμα, στο να αποδίδει στον ίδιο όρο τόσα αντίθετα όσες πρακτικές σχέσεις μπορεί να εγκαθιδρύσει με αυτό που δεν είναι. Η αποκάλυψη αυτή μας επιτρέπει να αντιληφθούμε συγκεκριμένα ότι η υποστασιοποίηση του αντικειμένου της επιστήμης στην ουσιαστική ετερότητα μιας «νοοτροπίας», προϋποθέτει τη θριαμβική προσχώρηση σε ένα μη εξαντικειμενικευμένο αντικείμενο. Η απόσταση δεν καταργείται, όπως συνήθως κάνουμε, φέροντας πλασματικά τον ξένο πλησιέστερα σε έναν φανταστικό ιθαγενή: μόνο αποστασιοποιώντας, με την εξαντικειμενίκευση, τον ιθαγενή που φέρει μέσα του κάθε ξένος παρατηρητής, επιτυγχάνεται η προσέγγιση του ιθαγενούς με τον ξένο.

Το τελευταίο αυτό παράδειγμα, όπως και τα υπόλοιπα, δεν έχει σκοπό να εκθέσει εδώ και να εξάρει τις ιδιαίτερες δυσκολίες (που είναι ωστόσο πραγματικές) της κοινωνιολογίας ή τις ιδιαίτερες αρετές του κοινωνιολόγου, αλλά να προσπαθήσει να κάνει αισθητό ή καλύτερα, να καταστήσει πρακτικά κατανοητό, με μια κατανόηση που συνεπάγεται την πρακτική, ότι κάθε γνήσιο κοινωνιολογικό εγχείρημα αποτελεί αναπόσπαστα μία κοινωνιο-ανάλυση και έτσι να συμβάλουμε ώστε το προϊόν της να γίνει με τη σειρά του εργαλείο μιας κοινωνιο-ανάλυσης³¹. Το θέμα δεν είναι απλώς να προβούμε στην ανάλυση της κοινωνικής θέσης με βάση την οποία παράγονται οι διάφορες μορφές λόγου περί του κοινωνικού κόσμου –αρχίζοντας από το λόγο που

31. Αντί να επιχειρηματολογώ επί μακρόν σχετικά με τις απελευθερωτικές λειτουργίες που μπορεί να καλύψει η κοινωνιολογία παρέχοντας τα εργαλεία μιας ιδιοποίησης των σχημάτων αντίληψης και αποτίμησης που βρίσκονται στη βάση μιας καθαρά κοινωνικής αθλιότητας, θα περιοριστώ να παραπέμψω στο άρθρο του Abdelmalek Sayad, «Les enfants illégitimes» (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, Ιανουάριος 1979: 61-82 και 26, Μάρτιος 1979: 68-83) και στο σύνολο των εργασιών του πάνω στους Αλγερινούς μετανάστες.

διεκδικεί την επιστημονικότητα— ένα από τα ισχυρότερα όπλα της επιστημονικής και πολιτικής κριτικής του επιστημονικού και πολιτικού λόγου και ειδικότερα των πολιτικών χρήσεων της «επιστημονικής» νομιμότητας. Αντίθετα με την προσωποκρατική (περσοναλιστική) άρνηση, που αρνούμενη την επιστημονική εξαντικειμενίκευση, δεν μπορεί να κατασκευάσει παρά ένα φανταστικό ή φασματικό πρόσωπο, η κοινωνιολογική ανάλυση, ιδιαίτερα όταν τοποθετείται στην καθαρά ανθρωπολογική παράδοση της διερεύνησης των μορφών ταξινόμησης, καθιστά δυνατή την πραγματική ιδιοποίηση του εαυτού μέσω της εξαντικειμενίκευσης της αντικειμενικότητας που διέπει τον υποτιθέμενο χώρο της υποκειμενικότητας, όπως οι κοινωνικές κατηγορίες της σκέψης, της αντίληψης και της αποτίμησης που αποτελούν τη μη διανοητή αρχή κάθε αναπαράστασης του λεγόμενου αντικειμενικού κόσμου. Πασχίζοντας να ανακαλύψει την εξωτερικότητα στην καρδιά της εσωτερικότητας, την ασημαντότητα στην ψευδαίσθηση της σπανιότητας, το κοινό στην αναζήτηση του μοναδικού, η κοινωνιολογία δεν έχει μόνο ως αποτέλεσμα να καταγγέλλει όλες τις φενάκες του ναρκισσιστικού εγωτισμού· παρέχει έναν τρόπο, ίσως τον μοναδικό, να συνεισφέρει, έστω και μέσα από την επίγνωση των επικαθορισμών, στην κατασκευή, που κατά τα άλλα εγκαταλείπεται στις δυνάμεις του κόσμου, ενός τρόπου τινά υποκειμένου.