

Πρόλογος για την ελληνική έκδοση Tim Ingold: Διαδρομές, στάσεις, συναντήσεις

Ο Tim Ingold γεννήθηκε το 1948 και πέρασε τα παιδικά του χρόνια συναρμολογώντας τρενάκια με τη βοήθεια της μητέρας του, συνοδεύοντας τον πατέρα του, επιφανή καθηγητή της βοτανολογίας, σε ερευνητικές εξορμήσεις και βλέποντας μαζί του διάφορα είδη φυτών μέσα από το μικροσκόπιο, ξεφυλλίζοντας τα βιβλία του και καταβροχθίζοντας τα λήμματα της Εγκυκλοπαιδείας Britannica.¹ Ως παιδί εύπορης και μορφωμένης οικογένειας, έφυγε νωρίς από το πατρικό σπίτι για να γίνει οικότροφος σε ένα καλό δευτεροβάθμιο σχολείο. Ο αποχωρισμός ήταν δύσκολος, αλλά ο ενθουσιασμός του για τα μαθηματικά, τη γεωλογία, τη φυσική και τη βιολογία που διδάσκονταν εκεί μετρίαζε κάπως τη μοναξιά του. Παρηγοριά έβρισκε επίσης στο βιολοντσέλο, που τότε έμαθε να παίζει και δεν εγκατέλειψε ποτέ. Μετά την αποφοίτησή του δούλεψε για ένα διάστημα και με τα χρήματα που είχε εξοικονομήσει ταξίδεψε το 1966 στη Φινλανδία. Η εμπειρία αυτή ήταν η απαρχή μιας σχέσης ζωής με τον περιαρκτικό βορρά, τη χροιά, τη διάρκεια και το βάθος της οποίας δεν μπορούσε τότε να φανταστεί.

Ως φοιτητής στο Καίμπριτζ, ο Ingold διάλεξε τις φυσικές επιστήμες, τα παράτησε όμως μέσα σ' ένα χρόνο γιατί διαπίστωσε ότι το ακαδημαϊκό περιβάλλον στο οποίο είχε βρεθεί ήταν ένα κλειστοφοβικό και ιεραρχικό σύμπαν από το οποίο αποκλείονταν η δημιουργικότητα, η φαντασία και η αμφισβήτηση. Όπως εξηγεί στην εισαγωγή του στο παρόν βιβλίο, αναζητώντας έναν κλάδο λιγότερο παγιωμένο και πιο ζωντανό, στον οποίο ακόμα υπήρχαν περιθώρια για ριζικά νέα ερωτήματα και ερμηνείες του κόσμου, στράφηκε στην κοινωνική ανθρωπολογία. Αυτό ήταν κάτι για το οποίο δεν μετάνιωσε ποτέ. Ωστόσο, όπως θα ανακαλύψουν οι αναγνώστριες² από τις πρώτες ακόμα σελίδες του παρόντος βιβλίου, το περιεχόμενο που αποδίδει ο συγγραφέας στην έννοια της ανθρωπολογίας είναι εντελώς ιδιαίτερο.

Στο Τμήμα Αρχαιολογίας και Ανθρωπολογίας του Καίμπριτζ, ο Ingold παρακολούθησε μαθήματα κοινωνικής ανθρωπολογίας, αρχαιολογίας και φυσικής ή βιολογικής ανθρωπολογίας. Του έκανε ωστόσο μεγάλη εντύπωση ότι ανάμεσα στους καθηγητές των μαθημάτων αυτών δεν υπήρχε κανένας διάλογος. Οι επιφανείς κοινωνικοί ανθρωπολόγοι του Τμήματος μάλιστα, στους οποίους περιλαμβάνονταν ο Edmund Leach, ο Meyer Fortes και ο Jack Goody, θεωρούσαν ότι κάτι τέτοιο θα ήταν αδιανόητο. Παρότι διαφοροποιούνταν ως προς επιμέρους ζητήματα, συνέκλιναν ως προς την παραδοχή ότι η κοινωνία αντιπροσωπεύει ένα *sui generis* φαινόμενο – παραδοχή που ανάγεται στο

έργο του Émile Durkheim και αποτέλεσε τη βάση του βρετανικού δομολειτουργισμού, πρώτος και σημαντικότερος εκπρόσωπος του οποίου ήταν ο A.R. Radcliffe-Brown.³ Από τη σκοπιά του δόγματος αυτού, αντικείμενο της κοινωνικής ανθρωπολογίας ήταν η συγκριτική μελέτη των κοινωνικών σχέσεων οι οποίες στοιχειοθετούν την εκάστοτε κοινωνική δομή. Ευθυγραμμιζόμενοι με την παραπάνω παραδοχή, οι ανθρωπολόγοι του Καίμπριτζ έβρισκαν παρωχημένες τις εξελικτικές θεωρίες μέσα από τις οποίες οι αρχαιολόγοι προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τα ευρήματά τους. Ακόμα μεγαλύτερες όμως ήταν οι αποστάσεις που κρατούσαν από τους φυσικούς ανθρωπολόγους, που επικεντρώνονταν στην οργανική, βιολογική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, την οποία και προσέγγιζαν μέσω θεωριών που ανάγονταν στο έργο του Δαρβίνου. Για τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους, η μελέτη των ανθρώπων ως κοινωνικών όντων και η μελέτη τους ως οργανισμών συνιστούσαν δύο ριζικά διαφορετικά εγχειρήματα: οποιαδήποτε προσπάθεια γεφύρωσης του χάσματος που μεσολαβούσε ανάμεσά τους θα μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο την αυτονομία της κοινωνικής ανθρωπολογίας και να παρασύρει τους εκπροσώπους της στα επικίνδυνα μονοπάτια του βιολογικού αναγωγισμού.

Ο Ingold, ωστόσο, άρχισε από νωρίς να διερευνά τα περιθώρια σύνθεσης ανάμεσα στα τρία πεδία που κατά τη γνώμη του συνθέτουν τον κλάδο της ανθρωπολογίας. Ξεκίνησε να το κάνει όχι μόνο σε πείσμα των δασκάλων του, αλλά και ερήμην τους. Ο ίδιος διηγείται πως, όταν ανέφερε σ' έναν καθηγητή του ότι είχε διαβάσει το βιβλίο των Αμερικανών ανθρωπολόγων Marshall Sahlins και Ellman Service, *Culture and Evolution*, και μάλιστα το είχε βρει συναρπαστικό, εκείνος τον συμβούλεψε να μην ακουμπήσει ξανά τέτοιου είδους αναγνώσματα. Η αντίδραση αυτή αποτελούσε ενδεχομένως σύμπτωμα της γενικότερης επιφύλαξης των Βρετανών κοινωνικών ανθρωπολόγων προς την αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, κυρίως όμως οφειλόταν στο γεγονός ότι το συγκεκριμένο βιβλίο, που κυκλοφόρησε το 1960, εντασσόταν στη σχολή της πολιτισμικής οικολογίας, που τότε αναδυόταν στις Η.Π.Α. Η σχολή αυτή θεμελιώθηκε στην παραδοχή ότι, ανάμεσα στους πολιτισμικούς και κοινωνικούς μετασχηματισμούς από τη μια και στους περιβαλλοντικούς μετασχηματισμούς από την άλλη, καθώς και ανάμεσα στην οργανική και την πολιτισμική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, υπάρχει μια διαλεκτική σχέση. Για τους λόγους που ανέφερα παραπάνω, από τη σκοπιά του βρετανικού δομολειτουργισμού, η παραδοχή αυτή ήταν άκρως αιρετική. Ωστόσο, με την άποψη των πολιτισμικών οικολόγων ότι ο πολιτισμός είναι ο μηχανισμός μέσω του οποίου οι άνθρωποι προσαρμόζονται στο περιβάλλον διαφωνούσαν και Αμερικανοί ανθρωπολόγοι που προσέγγιζαν τον πολιτισμό ως αυτόνομο σύστημα επινοημένων αξιών και συμβόλων.⁴

Παρά τις διαφορές και τις εντάσεις λοιπόν ένθεν και ένθεν του Ατλαντικού, ανάμεσα στη βρετανική κοινωνική και την αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, τα επιχειρήματα εναντίον της προοπτικής διαλόγου με φυσικούς ανθρωπολόγους ήταν λίγο-πολύ τα ίδια. Τα επιχειρήματα αυτά θεμελιώνονταν στην οντολογική παραδοχή ότι η έννοια του ανθρώπου αναφέρεται σ' ένα είδος που η μοναδικότητά του έγκειται στη γλωσσική επικοινωνία και την ικανότητα κατασκευής εργαλείων, δηλαδή, με λίγα λόγια, στην πολιτισμική δημιουργικότητα των ανθρώπων, η οποία δεν ανάγεται στα χα-

ρακτηριστικά του οργανισμού τους, αλλά ούτε καθορίζεται από τις φυσικές συνθήκες που συνιστούν το περιβάλλον της ύπαρξής τους. Σε αντίθεση με τα υπόλοιπα ζώα που ζουν σύμφωνα με τα ένστικτά τους, οι άνθρωποι ζουν σύμφωνα με κοινωνικές συμβάσεις και πολιτισμικά πρότυπα που, ακριβώς επειδή είναι επινοημένα και επίκτητα, παρουσιάζουν μια εντυπωσιακή ποικιλομορφία. Και αντίθετα από τα ζώα, που είναι έρμαιο των βιολογικών τους αναγκών και της φυσικής επιλογής, οι άνθρωποι δαμάζουν τόσο την εσωτερική τους φύση όσο και το φυσικό περιβάλλον τους, επινοώντας κανόνες, πρότυπα, αξίες, σύμβολα, πρότυπα και εργαλεία.

Συστατικό στοιχείο της ανθρωπολογικής ορθοδοξίας που εν μέρει τουλάχιστον εξακολουθούν να στοιχειοθετούν οι παραπάνω απόψεις είναι ότι η αντίθεση ανάμεσα στις έννοιες στις οποίες παραπέμπει ο όρος «φύση» και σ' αυτές στις οποίες παραπέμπουν οι όροι «κοινωνία» και «πολιτισμός» είναι ομολογη μιας σειράς άλλων, όπως η αντίθεση ανάμεσα στο ανθρώπινο και το ζωικό, το επίκτητο και το εγγενές, το συμβολικό και το πρακτικό, την επιθυμία και την ανάγκη, τη συνείδηση και το σώμα, την ιστορία και την εξέλιξη κ.ο.κ. Για τον Ingold, η ορθοδοξία αυτή είναι έκφραση μιας ευρύτερης πλάνης, η οποία αποτελεί και το νήμα που συνδέει τα επιμέρους και κάποτε πολύ διαφορετικά μεταξύ τους ρεύματα της δυτικής νεωτερικής σκέψης. Στον πυρήνα της πλάνης βρίσκεται η ιδέα ότι το ανθρώπινο είδος είναι το μόνο που έχει υπερβεί το φυσικό, βιολογικό και γενικότερα υλικό επίπεδο της ύπαρξής του, και η συνακόλουθη εκτίμηση ότι η υψηλότερη εκδοχή της δημιουργικότητας που χαρακτηρίζει το είδος είναι η αφηρημένη σκέψη, που αποτελεί και τη βάση της επιστήμης. Οπωσδήποτε το έργο του Ingold αντιπροσωπεύει μια κριτική στάση απέναντι στην κληρονομιά του διαφωτισμού, και ειδικότερα απέναντι στις επιστημονικές και τεχνολογικές εξελίξεις που ανταποκρίνονται στην παραδοχή ότι προορισμός του ανθρώπου είναι να κατακτά, να δαμάζει, να υποτάσσει και να εκμεταλλεύεται τη φύση. Οι διαδρομές, οι οπτικές γωνίες και οι συναντήσεις μέσα από τις οποίες προέκυψε αυτή η στάση παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Μετά το Καίμπριτζ, επόμενος σταθμός του Ingold ήταν μια περιοχή της βορειοανατολικής Φινλανδίας στην οποία είχε κάνει μια σύντομη επίσκεψη κατά το πρώτο του ταξίδι σ' αυτή τη χώρα. Η επιλογή του να κάνει εκεί την επιτόπια έρευνα στην οποία θα βασιζόταν η διδακτορική διατριβή του ήταν μάλλον ασυνήθιστη, καθώς οι περισσότεροι υποψήφιοι διδάκτορες του Τμήματός του προσανατολιζόνταν προς την Ασία ή την Αφρική. Πριν από την αναχώρησή του για την έρευνα, πέρασε ένα σύντομο διάστημα στο Πανεπιστήμιο του Bergen στη Νορβηγία, κοντά στον Frederick Barth. Ο Barth, καθώς και ο John Barnes, ο επόπτης του Ingold, αμφισβητούσαν την παράδοση του δομολειτουργισμού, αντιπροτείνοντας ότι η κοινωνική δράση δεν ανάγεται στην εκάστοτε κοινωνική δομή, αλλά προκύπτει σε μεγάλο βαθμό μέσα από τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα διαπραγματεύονται τις κοινωνικές τους σχέσεις και τις ταυτότητες που αποκτούν μέσω αυτών, προκειμένου να επιτύχουν τους σκοπούς τους. Η θεωρία των κοινωνικών δικτύων, την οποία προωθούσαν οι παραπάνω ανθρωπολόγοι, δεν απαντούσε στις ιδιαίτερες ανησυχίες του Ingold ως προς τη συμφιλίωση της κοινωνικής ανθρωπολογίας με τη φυσική ανθρωπολογία και την αρχαιολογία, αλλά τουλάχιστον αντιπροσώπευε μια σημαντική πρόκληση προς τη δομολειτουργιστική ορθοδοξία.

Η έρευνα του Ingold στους Λάπωνες Skolt Saami επικεντρώθηκε στις πρακτικές και την κοινωνική οργάνωση της μειονοτικής αυτής ομάδας που είχε υποχρεωθεί να εγκατασταθεί στη συγκεκριμένη περιοχή μετά τον πόλεμο. Η διατριβή ολοκληρώθηκε το 1975 και ένα χρόνο αργότερα εκδόθηκε σε βιβλίο με τίτλο *The Skolt Lapps Today*.⁵ Οι εμπειρίες του στην περιοχή αυτή συνέβαλαν κατά πολύ στην εκτίμησή του ότι η έννοια του περιβάλλοντος, όπως αυτή χρησιμοποιούνταν στο πλαίσιο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και άλλων κλάδων, έχρηζε αναθεώρησης. Καρπός της μακρόχρονης επεξεργασίας των εθνογραφικών δεδομένων που συγκέντρωσε στην επιτόπια έρευνά του ήταν η επίγνωση ότι οι τάρανδοι και οι άλλες μη ανθρώπινες οντότητες που κατοικούσαν εκεί δεν αποτελούσαν μέρος ενός εξωτερικού ως προς τους ανθρώπους φυσικού περιβάλλοντος, ούτε υπάγονταν στον ανθρώπινο έλεγχο, αλλά συμβίωναν με τους ανθρώπους ως κοινωνικοί εταίροι. Ο όρος «περιβάλλον», που εμφανίζεται στον τίτλο του παρόντος βιβλίου δεν αναφέρεται λοιπόν σε κάποιον οριοθετημένο χώρο που λειτουργεί ως φόντο, σκηνικό ή αντικείμενο της εμπρόθετης ανθρώπινης δράσης, αλλά στο διαρκώς εν εξελίξει και πάντοτε εν μέρει τουλάχιστον απρόβλεπτο αποτέλεσμα της κίνησης και της διαρκούς, αμοιβαίας επίδρασης και επιρροής μεταξύ των ποικίλων οντοτήτων, ανθρώπινων και μη, που κατοικούν μαζί και κυκλοφορούν μέσα σ' ένα τόπο. Ο Ingold υποστηρίζει εμφατικά ότι, ενώ κανένα έμβιο ον, αλλά και κανένα πράγμα δεν υφίσταται εκτός του περιβάλλοντος, μέρος του οποίου αποτελεί, εξ ορισμού καμιά οντότητα δεν είναι δυνατό να βρίσκεται στη φύση· κι αυτό διότι η έννοια της φύσης παραπέμπει σε μια αφηρημένη αναπαράσταση που προσιδιάζει στα ανθρώπινα (και νεωτερικά) υποκείμενα, τα οποία θεωρούν ότι, προκειμένου να κατανοήσουν τον κόσμο, πρέπει να παριστάνουν πως μπορούν να μεταφερθούν νοερά σε μια θέση απ' όπου μπορούν να τον παρατηρούν χωρίς να εμπλέκονται σ' αυτόν.

Από το 1974 έως το 1999 ο Ingold δίδαξε στο Πανεπιστήμιο του Μάντσεστερ. Το μάθημά του με τίτλο «Περιβάλλον και Τεχνολογία» βρισκόταν διαρκώς υπό εξέλιξη, αλλά πρώτα-πρώτα στη λίστα των κειμένων που έπρεπε να διαβάσουν οι φοιτητές περιλαμβάνονταν εκείνα των πολιτισμικών οικολόγων που προκαλούσαν το μένος των δασκάλων του, αλλά και δείγματα της πρόσφατης τότε στροφής της ανθρωπολογικής σκέψης στο μαρξισμό, στην οποία είχαν πρωτοστατήσει ο Maurice Godelier, ο Claude Meillassoux και ο Emmanuel Terray. Για τα επόμενα χρόνια, οι ερευνητικές και συγγραφικές δραστηριότητές του συνδέθηκαν άμεσα με τα ζητήματα στα οποία εστίαζε το μάθημα αυτό. Το βιβλίο του *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*, που εκδόθηκε το 1980, πραγματευόταν τους μετασχηματισμούς των αρκτικών οικονομιών τάρανδου, δηλαδή τη μετάβαση από το κυνήγι στη βοσκή και στη συνέχεια σε πιο σύγχρονες μορφές κτηνοτροφίας. Την ίδια χρονιά ο Ingold ολοκλήρωνε μια δεύτερη επιτόπια έρευνα, αυτή τη φορά ανάμεσα σε Φινλανδούς που, όπως οι Λάπωνες Skolt Saami, είχαν μετεγκατασταθεί σε μια βορεινή περιοχή της χώρας μετά τον πόλεμο. Η έρευνα επικεντρωνόταν στην τοπική οικονομία που βασιζόταν στην αγροτική παραγωγή, στα προϊόντα του δάσους, τη βοσκή και εκτροφή τάρανδων, και προσπαθούσε να απαντήσει σε ερωτήματα σχετικά με τα αίτια της δημογραφικής κάμψης του ντόπιου πληθυσμού. Το ενδιαφέρον του για τις

πρακτικές διαβίωσης των βοσκών και των κυνηγών-συλλεκτών εντός και εκτός των περιαρκτικών περιοχών οδήγησε στη συλλογή δοκιμίων με τίτλο *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations* (1980). Ζητούμενο του Ingold εδώ ήταν η κατανόηση της διαλεκτικής μέσω της οποίας θεωρούσε ότι συνδέονται μεταξύ τους οι οικολογικές και οι κοινωνικές σχέσεις. Την ίδια χρονιά εκδόθηκε επίσης το βιβλίο του *Evolution and Social Life*, το οποίο πραγματευόταν τις σημασίες και τις χρήσεις της έννοιας της εξέλιξης στο πλαίσιο της βιολογίας, της ανθρωπολογίας και της ιστορίας από τον ύστερο δέκατο ένατο αιώνα έως το παρόν. Ακόμα, το 1980, στο πλαίσιο του Παγκόσμιου Αρχαιολογικού Συνεδρίου, που έγινε στο Σαουθάμπτον της Αγγλίας, ο Ingold διοργάνωσε μια σειρά συνεδριών που αφορούσαν τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και ζώων. Από αυτές προέκυψε ο συλλογικός τόμος *What is an Animal?* (1988), τον οποίο επιμελήθηκε ο ίδιος. Οι συγγραφείς των επιμέρους δοκιμίων διαπιστώνουν ότι στους γνωστικούς κλάδους από τους οποίους προέρχονται κυριαρχεί μια ανθρωποκεντρική αντίληψη για τον κόσμο, η οποία χρήζει αναθεώρησης. Όπως θα διαπιστώσουν οι αναγνώστριες του ανά χειράς βιβλίου, ο Ingold ασκεί δριμύτατη κριτική στην άποψη ότι το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν τα ζώα για τους ανθρώπους έγκειται στη δύναμη εργαλειακή χρησιμότητά τους, καθώς και στη λειτουργία τους ως οχημάτων για επινοημένα συμβολικά νοήματα. Κατά τη γνώμη του, η άποψη αυτή ανταποκρίνεται σε μεγάλο βαθμό στη νεωτερική πραγματικότητα, αλλά δεν έχει καμιά θέση στις συνθήκες όπου οι άνθρωποι σχετίζονται με τα ζώα ως κοινωνικά πρόσωπα, δηλαδή σε τρόπους διαβίωσης που βασίζονται στο κυνήγι και τη συλλογή, στη βοσκή, το ψάρεμα και την καλλιέργεια της γης. Τέλος, το 1980 ο Ingold συμμετείχε στη διοργάνωση του Τέταρτου Διεθνούς Συνεδρίου για Θηρευτικές και Συλλεκτικές Κοινωνίες που έγινε στο Λονδίνο και στη συνέχεια οδήγησε στην έκδοση του δίτομου συλλογικού έργου *Hunters and Gatherers* (1988), στην επιμέλεια του οποίου συμμετείχε. Σημειώνω εδώ ότι, για τον Ingold, οι κυνηγοί-συλλέκτες, στη μελέτη των οποίων αφιέρωσε μεγάλο μέρος της ζωής του, συνιστούν τον κατεξοχήν Άλλο· οι συμβιωτικές τους σχέσεις με το περιβάλλον τους έρχονται σε διαμετρική αντίθεση με τον έλεγχο και τη βία που, στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, θεωρείται θεμιτό να ασκείται σ' αυτό που ονομάζεται «φύση».⁶

Όπως αναφέρει ο ίδιος στην «Εισαγωγή» του εδώ, σε μια στιγμή αυτοκριτικής που αποδείχθηκε πολύ γόνιμη συνειδητοποίησε ότι η έμφασή του στη δυναμική σχέση ανάμεσα στις οικολογικές και τις κοινωνικές σχέσεις συνέβαλε σε τελική ανάλυση στην αναπαραγωγή της δυϊστικής αντίληψης σύμφωνα με την οποία οι δύο κατηγορίες σχέσεων είναι απόλυτα διακριτές. Τα αποτελέσματα της προσπάθειάς του να αναζητήσει διέξοδο από αυτό τον φαύλο κύκλο καταγράφονται στο ιδιαίτερα σημαντικό κατά τη γνώμη μου άρθρο του «An anthropologist looks at biology», που δημοσιεύτηκε το 1989. Εδώ ο Ingold καταφέρεται εναντίον τόσο της κοινωνιοβιολογίας όσο και του ανθρωπολογικού αντίλογού της, που βασίζεται στο επιχειρήμα του Marshall Sahlins ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά ανάγεται αποκλειστικά στα εκμαθημένα πρότυπα, τις αξίες και τις συμβάσεις που αντιπροσωπεύει ο εκάστοτε πολιτισμός⁷. Μεταξύ των αντίπαλων αυτών λόγων μάλιστα, διαπιστώνει μια αναλογία: η σχέση που κατά τους

κοινωνιοβιολόγους υφίσταται ανάμεσα στον γονότυπο και τον φαινότυπο και κατ' επέκταση ανάμεσα στον οργανισμό και τη συμπεριφορά του είναι της ίδιας τάξης μ' εκείνη που κατά τους ανθρωπολόγους υφίσταται ανάμεσα στον πολιτισμό και την ανθρώπινη δράση. Κατά τον Ingold, η υπόσταση του οργανισμού δεν αποτελεί την αναπόφευκτη έκφραση ενός γονιδιακού προγράμματος, αλλά προκύπτει μέσω της ανάπτυξης του οργανισμού και της εμπλοκής του στις σχεσιακές διαδικασίες στις οποίες συνίσταται το περιβάλλον του. Αντίστοιχα, η ιδιότητα του κοινωνικού προσώπου, δηλαδή του ενσυνείδου υποκειμένου των κοινωνικών σχέσεων, δεν έρχεται να προστεθεί πάνω σε μια προϋπάρχουσα οργανική υποδομή, δηλαδή δεν ανάγεται στις διαδικασίες της εσωτερικεύσης εκμαθημένων κανόνων και προτύπων στις οποίες αναφέρεται η έννοια της κοινωνικοποίησης. Αντίθετα, η ιδιότητα αυτή αποτελεί μέρος της ανάπτυξης του οργανισμού. Με άλλα λόγια, «η κοινωνική ζωή αποτελεί μια όψη της οργανικής ζωής» (Ingold 1989: 220). Δεδομένου μάλιστα ότι η έννοια της συνείδησης είναι σχετική και ρευστή, αλλά και ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν αφορούν αποκλειστικά και μόνο τους ανθρώπους, η ιδιότητα του προσώπου δεν είναι αποκλειστικά ανθρώπινη, όπως η ιδιότητα του οργανισμού δεν είναι αποκλειστικά ζωική.

Από το 1990 έως το 1992 ο Ingold ανέλαβε τη σύνταξη του σημερινού *Journal of the Royal Anthropological Society*, που τότε ακόμα ονομαζόταν *Man*. Στις αρχές της δεκαετίας αυτής άρχισε επίσης να διδάσκει δύο νέα μαθήματα —«Πολιτισμός, ιδιότητα του προσώπου και γνώση [cognition]» και «Τέχνη και τεχνολογία»— που ανταποκρίνονταν στο ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τη σχέση ανάμεσα στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους, τη γλώσσα και την τεχνολογία. Στο θέμα αυτό εστιαζόταν και ο συλλογικός τόμος *Tools, Language and Human Evolution*, τον οποίο επιμελήθηκε σε συνεργασία με την Kathleen Gibson το 1993 και αποτελούνταν από τις ανακοινώσεις συνεδρίου που είχε προηγηθεί. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας κυκλοφόρησαν δύο ακόμα συλλογικά έργα τα οποία επιμελήθηκε ο ίδιος. Το πρώτο ήταν ο μνημειώδης εγκυκλοπαιδικός τόμος *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, στον οποίο συμπεριλαμβάνονται συμβολές άλλων τριάντα οκτώ συγγραφέων. Στο δεύτερο, με τίτλο *Key Debates in Anthropology*, καταγράφονται οι έξι πρώτες από τις ετήσιες αντιπαραθέσεις που έγιναν στο πλαίσιο του ομώνυμου θεσμού που ο ίδιος δημιούργησε στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Μάντσεστερ το 1988 και ο οποίος εξακολουθεί να υφίσταται. Οι ετήσιες αυτές αντιπαραθέσεις επικεντρώνονται κάθε φορά σε μια διαφορετική πρόταση, την οποία αναλαμβάνουν να υποστηρίξουν δύο ανθρωπολόγοι και να αντικρούσουν άλλοι δύο. Ο Ingold συμμετείχε ενεργά στην αντιπαραθεση του 1990 επιχειρηματολογώντας εναντίον της πρότασης «Οι άνθρωποι κόσμοι κατασκευάζονται πολιτισμικά». Το 1999, ένα χρόνο πριν από την έκδοση του βιβλίου *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Living and Skill*, ο Ingold έφυγε από το Μάντσεστερ για να αναλάβει την προεδρία του νεοσυσταθέντος Τμήματος Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Αμπερντίν, στο οποίο εξακολουθεί να διδάσκει μέχρι σήμερα.

Όπως τα περισσότερα από τα είκοσι τρία δοκίμια του τελευταίου βιβλίου που αναφέρθηκε, τα δέκα που περιλαμβάνονται στην παρούσα έκδοση αποτελούν επεξεργασμένες μορφές άρθρων που δημοσιεύτηκαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990· συνιστούν έτσι αποτελέσματα της αναθεώρησης του αρχικού στόχου του συγγραφέα, ο οποίος ήταν να γεφυρώσει το χάσμα που θεωρούσε ότι υπήρχε ανάμεσα στις βιολογικές συνιστώσες του οργανισμού και τις κοινωνικές και πολιτισμικές συνιστώσες της ανθρώπινης ύπαρξης. Αφετηρία και ζητούμενο της προβληματικής του εδώ είναι η επίγνωση ότι το χάσμα αυτό δεν υφίσταται, επίγνωση η οποία προέκυψε μέσα από τη μακρόχρονη ενασχόλησή του με τρόπους ζωής που σήμερα ονομάζονται προβιομηχανικοί ή προνεωτερικοί, καθώς και μέσα από την επιρροή που δέχτηκε από στοχαστές όπως ο Martin Heidegger, ο Maurice Merleau-Ponty, ο Gilles Deleuze και ο Félix Guattari, αλλά και από τη θεωρία της πρακτικής του Pierre Bourdieu και από τις οικολογικές προσεγγίσεις του αμερικανού ψυχολόγου James Gibson και του ανθρωπολόγου Gregory Bateson.

Ακολουθώντας τον Gibson και τον Bateson,⁸ ο Ingold απορρίπτει την κυρίαρχη θεωρία ότι ο νους είναι το «εσωτερικό όργανο» μέσω του οποίου οι άνθρωποι κωδικοποιούν και διαχειρίζονται τα αισθητηριακά ερεθίσματα και τις πληροφορίες που δέχονται από το περιβάλλον, υποστηρίζοντας ότι ο νους είναι πάντοτε ενσώματος, αποτελεί δηλαδή μέρος ενός οργανισμού, που ενόσω ζει είναι ανοιχτός προς το περιβάλλον στο οποίο αναπτύσσεται και με το οποίο συνδέεται με σχέσεις αμοιβαιότητας. Ο συγγραφέας επίσης επιχειρηματολογεί εναντίον της κυρίαρχης αντίληψης σύμφωνα με την οποία, προκειμένου να πορευτούν και να δράσουν στον κόσμο, οι άνθρωποι πρέπει πρώτα να τον παρατηρήσουν, να τον αναπαραστήσουν νοητικά σύμφωνα με τα εκάστοτε εκμαθημένα πρότυπά τους και να τον χαρτογραφήσουν. Ο ίδιος επιμένει ότι όλα τα παραπάνω αποτελούν συνάρτηση της διαβίωσης σ' ένα περιβάλλον, η οποία αποτελεί και την πρωταρχική συνθήκη της ύπαρξης των ανθρώπων, αλλά και όλων των έμβιων όντων, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τα όντα αυτά προσλαμβάνουν τον κόσμο με τον ίδιο τρόπο. Στην έννοια της διαβίωσης επικεντρώνονται τα τέσσερα πρώτα κεφάλαια που αποτελούν το πρώτο μέρος του ανά χειρας βιβλίου.

Η έννοια της «κατοίκησης», που αποτελεί τον τίτλο της δεύτερης ενότητας στην οποία ανήκουν τα επόμενα τρία κεφάλαια, προέρχεται από τον Martin Heidegger. Το κεντρικό επιχείρημα που δανείζεται ο Ingold από τον φιλόσοφο είναι ότι το «κτίζειν» προϋποθέτει το «κατοικείν» και ανάγεται σ' αυτό: «[Οι θνητοί] κτίζουν με αφετηρία το κατοικείν και σκέπτονται χάριν του κατοικείν» (Heidegger 2008: 77).⁹ Ωστόσο, ενώ ο Heidegger αναφέρεται αποκλειστικά στους ανθρώπους, ο Ingold θεωρεί ότι το επιχείρημά του δεν ισχύει μόνον ως προς αυτούς. Έτσι, υποστηρίζοντας ότι η δυνατότητα των ανθρώπων να συνειδητοποιήσουν το περιβάλλον στο οποίο ζουν προκύπτει μέσω της κατοίκησης τους σ' αυτό, αντιπαρατίθεται στην ανθρωποκεντρική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ειδοποιός διαφορά των ανθρώπων από τα ζώα έγκειται στο ότι εκείνοι διαβιώνουν σε περιβάλλοντα που οι ίδιοι έχουν εκ των προτέρων διαμορφώσει με τα εργαλεία τους και τα οποία προσλαμβάνουν μέσω ήδη επινοημένων συμβόλων ή νοητικών κατηγοριών. Το δεύτερο μέρος του βιβλίου φέρει επίσης έντονα τα

σημάδια της επιρροής του Γάλλου φαινομενολόγου Maurice Merleau-Ponty¹⁰ και πιο συγκεκριμένα της επίγνωσής του ότι υπάρχουμε στον κόσμο και ως προς τον κόσμο μέσω του σώματός μας, το οποίο *είμαστε* μάλλον παρά έχουμε ή ελέγχουμε σαν να ήταν αντικείμενο ή εργαλειώδες μέσο. Όπως συχνά επαναλαμβάνει ο Ingold, η προσπάθεια να αφαιρέσουμε τον ενσώματο εαυτό μας από το περιβάλλον ή να αφαιρέσουμε εκείνο από τα σωματικά μας βιώματα είναι εξ ορισμού καταδικασμένη.

Το τρίτο μέρος του βιβλίου τιτλοφορείται «Δεξιότητες» και αποτελείται από τρία κεφάλαια όπου ο συγγραφέας ασκεί κριτική στην κυρίαρχη θεώρηση ότι πρότυπο της δημιουργικότητας που χαρακτηρίζει, υποτίθεται, αποκλειστικά τους ανθρώπους είναι η διαδικασία μέσω της οποίας ένας τεχνίτης ή καλλιτέχνης μετασχηματίζει μια ακατέργαστη πρώτη ύλη έτσι ώστε αυτή να πάρει τη μορφή του αποτελέσματος που εκείνος έχει εκ των προτέρων φανταστεί ή σχεδιάσει.¹¹ Κατά τον Ingold, η αντίληψη αυτή αποτελεί συνεκδοχή της μηχανιστικής κοσμολογίας που αντιστοιχεί στη δυτική νεωτερικότητα, αλλά είναι αδιανόητη εκτός των ορίων της. Έτσι, παρατηρεί ότι τα σακίδια που πλέκουν οι γυναίκες στη Νέα Γουϊνέα προκύπτουν μέσω της δυναμικής σχέσης ανάμεσα σε ενσώματες δεξιότητες των γυναικών και των υλικών που έχουν στη διάθεσή τους, και ότι το ίδιο ισχύει ως προς τις φωλιές που χτίζουν τα πουλιά. Οι γυναίκες δηλαδή δεν επιβάλλουν στο υλικό τους ένα προδιαγεγραμμένο σχήμα, αλλά προκαλούν την ανάδυση ενός σακιδίου μέσα απ' αυτό. Από αυτή την άποψη μοιάζουν με τους κυνηγούς, η δεξιοτεχνία των οποίων έγκειται στη δυνατότητά τους να συνδέονται με τα ζώα με σχέσεις αμοιβαιότητας που επιτρέπουν σ' αυτά να τους παραδίδονται με τη θέλησή τους όταν εκείνοι τα καλούν. Ούτε οι πλέκτριες σακιδίων, ούτε τα πουλιά, ούτε οι κυνηγοί όμως μοιάζουν με τους χειριστές μηχανημάτων, οι κινήσεις των οποίων είναι προδιαγεγραμμένες. Εξυπακούεται ότι η έννοια της δεξιότητας δεν ταυτίζεται με αυτήν της επίκτητης ικανότητας που αποτελεί έκφραση αντίστοιχων εγγενών δυνατοτήτων, αλλά με το είδος της σχέσης που δημιουργείται ανάμεσα στον τεχνίτη και τα υλικά του. Αντίστοιχα, οι επιμέρους γλώσσες δεν αποτελούν διαφορετικές μεταξύ τους εκφάνσεις μιας προϋπάρχουσας έμφυτης δυνατότητας που προσιδιάζει στο ανθρώπινο είδος, αλλά μορφές ενσώματης δεξιότητας και άσκησης φαντασίας που προκύπτουν μέσα από την εμπλοκή των ανθρώπων στα περιβάλλοντα στα οποία κατοικούν μαζί με άλλες οντότητες. Ανάλογη, αλλά και συναφής κατά τον Ingold μορφή δεξιότητας είναι το τραγούδι.

*

Θέλω να πιστεύω ότι ανεξάρτητα από την ορθότητα της επιλογής τους, τα δοκίμια που συγκεντρώθηκαν στο ανά χείρας βιβλίο θα κινήσουν το ενδιαφέρον το αναγνωστριών για τις μετέπειτα περίπλοκες και ιδιαίτερα παραγωγικές περιπλανήσεις του συγγραφέα.¹² Φαντάζομαι ότι σ' αυτό θα συμβάλει ο ανατρεπτικός και προκλητικός χαρακτήρας του βιβλίου, που προκύπτει πρώτα απ' όλα από το γεγονός ότι αμφισβητεί τη δεδομένη κατανομή εργασίας μεταξύ των φυσικών, των βιολογικών, των κοινωνικών, των ανθρωπιστικών και των καλλιτεχνικών σπουδών. Οπωσδήποτε, ο σχολιασμός του

από τη σκοπιά της ελληνόγλωσσης έστω και μόνο βιβλιογραφίας που αντιστοιχεί στη βιολογία, την αρχιτεκτονική ή την αρχαιολογία –για να αναφέρω μόνο μερικούς από τους πολλούς κλάδους τους οποίους ενδιαφέρει– με ξεπερνάει. Περιορίζομαι, λοιπόν, σε κάποιες παρατηρήσεις που αφορούν τη σχέση του με την ελληνόγλωσση ανθρωπολογική βιβλιογραφία. Πριν προχωρήσω, θα ήθελα να επισημάνω ότι οι σχέσεις ανάμεσα στα επιμέρους ρεύματα, παραδόσεις και προσεγγίσεις της ανθρωπολογίας είναι περίπλοκες όσο και οι σχέσεις της ανθρωπολογίας με άλλους κλάδους. Συνεπώς, τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία η ελληνόγλωσση ανθρωπολογική βιβλιογραφία θα μπορούσε να ταξινομηθεί σε επιμέρους κατηγορίες δεν είναι δυνατό να είναι απόλυτα. Θεωρώ πάντως ότι, στο πλαίσιο αυτής της βιβλιογραφίας, τα κείμενα που βασίζονται σε προσεγγίσεις ή επικεντρώνονται σε θεματολογίες συναφείς ή παρεμφερείς με αυτές του Ingold είναι λιγιστά. Σε ό,τι αφορά τους κυνηγούς-συλλέκτες, η συλλογή εθνογραφικών άρθρων *Κοινωνίες Μοιράσματος*, στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω (σημ. 6), είναι μοναδική στο είδος της. Τα ελληνόγλωσσα ανθρωπολογικά κείμενα που εστιάζουν στη βιωμένη ενσώματη εμπειρία στην οποία συνίσταται η σχέση των υποκειμένων με τον κόσμο είναι περισσότερα.¹³ Σε ό,τι αφορά τη σχέση ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία και τον πολιτισμό, το συμπέρασμα που προκύπτει από το έργο του Ingold ταυτίζεται με εκείνο στο οποίο καταλήγει η Marylin Strathern, αλλά τα δεδομένα και τα επιχειρήματα στα οποία βασίζονται οι δύο ανθρωπολόγοι παρουσιάζουν διαφορές που κάνουν τη σύγκριση μεταξύ τους ενδιαφέρουσα.¹⁴ Ακόμα, πολύ κοντά στο πνεύμα του Ingold βρίσκεται η διαπίστωση του Peter Wade ότι η αντίθεση ανάμεσα στις βιολογικές και τις πολιτισμικές συνιστώσες του ρατσισμού δεν είναι απόλυτη, καθώς και το επιχειρήμα του ότι ο ρατσισμός δεν αποτελεί έναν πολιτισμικό λόγο για το σώμα, αλλά αντιστοιχεί σε πρακτικές που έχουν άμεσο αντίκτυπο στο σώμα.¹⁵ Τέλος, ιδιαίτερο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της σχετικοποίησης των ορίων ανάμεσα στη φύση, τον πολιτισμό και την κοινωνία παρουσιάζει η εθνογραφία της Αίγλης Χατζούλη, που αναφέρεται σε θαλασσαιμικούς οι οποίοι «βρίσκονται μεταξύ ζωής και θανάτου, κανονικότητας και μη, φυσικού και τεχνητού».¹⁶

Οπωσδήποτε, η ελληνόγλωσση ανθρωπολογική βιβλιογραφία είναι πολύ πλουσιότερη σε κείμενα που αντιπροσωπεύουν προσεγγίσεις οι οποίες βρίσκονται στο στόχαστρο της κριτικής του Ingold. Σ' αυτά περιλαμβάνονται τα έργα του Claude Lévi-Strauss, αλλά και του Clifford Geertz, καθώς και αυτά που έγραψε ο Marshall Sahlins αφότου εγκατέλειψε την πολιτισμική οικολογία και ακολούθησε την παράδοση που, συμβατικά έστω ονομάζεται αμερικανική συμβολική ή ερμηνευτική ανθρωπολογία.¹⁷ Όπως είναι μάλλον προφανές από τα όσα προηγήθηκαν, ο Ingold διαφωνεί κάθετα με την άποψη που ταυτίζει την ανθρωπολογία με τη μελέτη του πολιτισμού ως εκμαθημένου συστήματος αξιών, συμβόλων, σημασιών, μοντέλων ή σχημάτων μέσω των οποίων οι άνθρωποι, και μόνον αυτοί, προσλαμβάνουν τον κόσμο. Ενδεχομένως όμως, από τη σκοπιά της προσέγγισης του ίδιου του Ingold, η σχέση του με την παράδοση του δομολειτουργισμού να είναι πιο κοντινή. Οπωσδήποτε, η βαρύτητα που έδωσαν οι δομολειτουργιστές στη μελέτη των σχέσεων μονογραμμικής καταγωγής και της λειτουργίας τους στην αναπαραγωγή της κοινωνικής δομής¹⁸ εμπίπτει στο «γενεαλογικό μοντέλο»

που αμφισβητεί ριζικά ο Ingold στο τρίτο κεφάλαιο του παρόντος βιβλίου, υποστηρίζοντας ότι οι γνώσεις και οι δεξιότητες δεν μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά, αλλά προκύπτουν και εξελίσσονται διαρκώς στο πλαίσιο της εμπλοκής των ανθρώπων σ' ένα περιβάλλον ή τοπίο το οποίο φέρει τα ίχνη των όντων που έζησαν άλλοτε σ' αυτό. Με την ίδια λογική λοιπόν, μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι το τοπίο μέσα στο οποίο εξακολουθεί να αναπτύσσεται η σκέψη του Ingold φέρει τα ίχνη των δομολειτουργιστών ανθρωπολόγων. Το σημαντικότερο απ' αυτά μάλιστα συνίσταται, νομίζω, στην επίγνωση ότι η έννοια του προσώπου δεν αναφέρεται σε κάποια εγγενή ατομικότητα ή ταυτότητα, αλλά στις σχέσεις μέσω των οποίων συγκροτούνται και μετασηματίζονται τα πρόσωπα. Χωρίς αμφιβολία, ο Ingold συνέβαλε στη διεύρυνση και την ανάπτυξη αυτής της επίγνωσης προς λιγότερο ανθρωποκεντρικές κατευθύνσεις.

Τελειώνοντας, θα ήθελα να αναφερθώ στην απόσταση που χωρίζει το έργο του Ingold τόσο από φεμινιστικές προσεγγίσεις του έμφυλου σώματος που πρόσφατα έχουν επηρεαστεί σημαντικά από τη δουλειά της Judith Butler, όσο και από προσεγγίσεις που σε γενικές γραμμές υιοθετούν την προβληματική του Michel Foucault, εστιάζοντας στην τεχνολογία και τις διαδικασίες επιτήρησης, ελέγχου και ιατροκοποίησης του σώματος που αναδύθηκαν στις δυτικές κοινωνίες στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, καθώς και σε ευρύτερα ζητήματα βιοεξουσίας και βιοπολιτικής.¹⁹ Αντίθετα από τις σχέσεις εξουσίας που ανιχνεύουν αυτές οι προσεγγίσεις, ο Ingold επικεντρώνει την προσοχή του στις συμβιωτικές σχέσεις που, όπως υποστηρίζει, εξαφανίστηκαν ή περιθωριοποιήθηκαν στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Σημειώνω εδώ ότι, παρά τις διαφορές ανάμεσα στον Ingold και τον Lévi-Strauss, οι δυο ανθρωπολόγοι μοιάζουν ως προς τη συγκίνηση και τον θαυμασμό που εκφράζουν για τους τρόπους ζωής των κυνηγών-συλλεκτών και των «απλών» καλλιεργητών. Αναμφίβολα, το ανά χειράς βιβλίο θα βρεθεί στο στόχαστρο κριτικών που επισημαίνουν την αδιαφορία του συγγραφέα για την πολιτική διάσταση των κοινωνικών σχέσεων, επίκεντρο σήμερα της προβληματικής πολλών ανθρωπολόγων. Ομολογώ μάλιστα ότι οι θετικές συνδηλώσεις που αποδίδει κατά κανόνα ο συγγραφέας στην έννοια του αναδύεσθαι και του εξελίσσεσθαι (becoming) δημιουργούν και σε μένα πολλές απορίες, οι οποίες αφορούν τις αναδόμενες συνθήκες στις οποίες συνίσταται το οικείο παρόν και στην αδυναμία μου να φανταστώ έναν κόσμο στον οποίο οι έννοιες αυτές έχουν μόνο θετικές σημασίες. Τέλος, θα ήθελα να επισημάνω ότι το βιβλίο του Ingold θέτει ορισμένα ενδιαφέροντα, κατά τη γνώμη μου, ερωτήματα γύρω από τη σχέση της ανθρωπολογίας, και ιδίως της ανθρωπολογίας που ορίζεται ως μελέτη της ετερότητας, με την πολιτική, καθώς και γύρω από τη σχετικότητα ή μη της έννοιας του πολιτικού. Οι απαντήσεις του συγκλίνουν σε μεγάλο βαθμό με αυτές που προκύπτουν από τις αναζητήσεις με τις οποίες ταυτίζεται η σχετικά πρόσφατη «οντολογική στροφή» στην ανθρωπολογία.²⁰ Σε γενικές γραμμές πρόκειται για την επίγνωση ότι, στο μεγαλύτερο μέρος της, η ανθρωπολογία αντιπροσωπεύει μια ιδιαίτερη οντολογία, που εγγράφεται στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικότητας, και ότι η χρήση αυτής της οντολογίας ως πρίσματος για την κατανόηση άλλων κοινωνιών και πολιτισμών όχι μόνον είναι εξ' ορισμού καταδικασμένη να αποτύχει, αλλά και συνιστά μια μορφή γνωσιακής βίας που είναι οπωσδήποτε πολιτική, αν και τόσο αυτονόητη ώστε

να μην αναγνωρίζεται καν ως τέτοια. Εύχομαι τα ερωτήματα αυτά, όπως και τα πολλά άλλα που τίθενται στο βιβλίο ή προκύπτουν από αυτό, θα τροφοδοτήσουν συζητήσεις που, είτε νηφάλιες είτε θερμές, θα είναι πάντως ενδιαφέρουσες.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑ ΜΠΑΚΑΛΑΚΗ

Σημειώσεις

1. Τα βιογραφικά στοιχεία που παρατίθενται εδώ καθώς και στη συνέχεια του κειμένου προέρχονται από την ιστοσελίδα του Πανεπιστημίου του Αμπερντίν (http://www.abdn.ac.uk/geosciences/departments/archaeology/profiles/tim.ingold), καθώς και από αφηγήσεις του ίδιου του Ingold. Βλ. Tim Ingold (2001), «Retrospect» (http://architectures.home.sapo.pt/Ingold-retrospect.pdf), και Ana Leticia Fiori κ.ά. (2011), «Interview with Tim Ingold. Wayfaring thoughts: life, movement and anthropology» (http://www.pontourbe.net/edicao11-entrevista/268-interview-with-tim-ingold). Η τελευταία μου πρόσβαση στους παραπάνω διαδικτυακούς τόπους έγινε στις 20/9/2014),

2. Χρησιμοποίησα τον θηλυκό γραμματικό τύπο για να αναφερθώ και στα δυο φύλα.

3. Για τον Radcliffe-Brown και τη σχολή του δομολειτουργισμού, βλ. Adam Kuper (1989), *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι*. Μετάφραση: Χριστίνα Μιχαλοπούλου-Βεΐκου, επιστημονική επιμέλεια – εισαγωγή: Ευθύμιος Παπαταξιάρχης. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

4. Για την έννοια του πολιτισμού στην ανθρωπολογία, βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (1997), «Εκδοχές της έννοιας του Πολιτισμού στην Ανθρωπολογία», *Σύγχρονα Θέματα* 62: 55-68.

5. Για βιβλιογραφικές αναφορές στα έργα του Ingold, βλ. στο τέλος του κειμένου.

6. Βλ. Mazzarella, William (1992), «*The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Living and Skill*, by Tim Ingold», *Mind, Culture and Activity* 9(2), σ. 150-167. Για έναν εξαιρετικά ενδιαφέροντα συλλογικό τόμο για θηρευτικές και συλλεκτικές κοινωνίες, βλ. Θανάσης Κουραβέλος, επιμέλεια - μετάφραση (2009), *Κοινωνίες μοιράσματος: Οι σύγχρονοι, απλοί τροφосυλλέκτες*. Αθήνα: Πολιτειακές εκδόσεις. Στο βιβλίο αυτό περιλαμβάνεται το άρθρο του Ingold «Για τις κοινωνικές σχέσεις στην κυνηγετική-συλλεκτική ομάδα», σ. 221-248. Για μια κριτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας σχετικά με τους κυνηγούς-συλλέκτες, βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (2011), «Οι κυνηγοί-συλλέκτες των ανθρωπολόγων», *Σύγχρονα Θέματα* 114:71-83.

7. Marshall Sahlins 1997 [1976], *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας: Μια ανθρωπολογική κριτική της κοινωνιοβιολογίας*. Μετάφραση Κώστας Κουρεμένος, επιμέλεια Πάνος Πανόπουλος, εισαγωγή Αλεξάνδρα Μπακαλάκη. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

8. Βλ. James Gibson (2002 [1979]), *Η οικολογική αντίληψη στην οπτική αντίληψη*. Μετάφραση Μ. Πουρκός, επιμέλεια και εισαγωγή Α. Γολέμη, Μ. Πουρκός. Αθήνα: Gutenberg. Το βιβλίο του Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, που εκδόθηκε το 1973, δεν έχει δυστυχώς μεταφραστεί στα ελληνικά.

9. Martin Heidegger (2008), *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*. Μετάφραση - επιμέλεια Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Πλέθρον. Το κείμενο βασίζεται σε μια διάλεξη που δόθηκε το 1951.

10. Τα κείμενα του Merleau-Ponty στα οποία αναφέρεται ο Ingold δεν έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά. Οι περισσότερες αναφορές του πάντως αφορούν στην αγγλική μετάφραση του βιβλίου *Phénoménologie de la Perception*, που εκδόθηκε το 1945 και κυκλοφόρησε στα αγγλικά το 1962.

11. Κατά τον Marshall Sahlins, «η φύση ... [ε]ίναι σαν ένα κομμάτι μάρμαρο απέναντι στο τελειωμένο άγαλμα». Marshall Sahlins (2003 [1976]), *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*. Μετάφραση Νίκος Κούρκουλος, μετάφραση επιμέτρου Εύα Καλπουρτζή, εισαγωγή Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, επιστημονική επιμέλεια Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

12. Τα σημαντικότερα από τα πρόσφατα έργα του παρατίθενται στο τέλος του κειμένου.

13. Στην κατηγορία αυτή εντάσσονται πολύ περισσότερα κείμενα απ' αυτά στα οποία ο χώρος μου επιτρέπει να αναφερθώ, Ενδεικτικά πάντως, βλ. την εθνογραφία της Κ. Νάντιας Σερεμετάκη

(1994), *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα άκρα: δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες*. Μετάφραση Νίκος Μαστρακούλης. Αθήνα: Νέα Σύνορα-Λιβάνη, καθώς και τους συλλογικούς τόμους που επιμελήθηκε, *Παλινόστηση των αισθήσεων: Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή*, και *Διασχίζοντας το σώμα: Πολιτισμός, ιστορία και φύλο στην Ελλάδα*, που κυκλοφόρησαν το 1997 σε μετάφραση της Άννας Βουγιούκα και της Μαρίας Μαυραγάνη από τις εκδόσεις Νέα Σύνορα-Λιβάνη. Βλ. επίσης την εθνογραφία της Ελένης Παπαγαρουφάλη (2002), *Δώρα ζωής μετά θάνατον: Πολιτισμικές εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, και τις εθνογραφικές μελέτες των Steven Feld, Marina Roseman και Anthony Seeger, τις οποίες μετέφρασε ο Πάνος Πανόπουλος και περιλαμβάνονται, με εισαγωγή και επιμέλεια του ίδιου, στο βιβλίο *Από τη μουσική στον ήχο*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια (2005). Στη φαινομενολογία αναφέρονται ή βασίζονται πολλά από τα άρθρα του συλλογικού τόμου που επιμελήθηκε η Ελεάνα Γιαλούρη (2012), *Υλικός πολιτισμός: Η Ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. Τέλος, πολλά από τα γραπτά του Pierre Bourdieu, η θεωρία του οποίου βρίσκεται αρκετά κοντά στο πνεύμα του Ingold, έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά. Βλ. ενδεικτικά *Η αίσθηση της πρακτικής*. Μετάφραση, επιστημονική θεώρηση Θεόδωρος Παραδέλλης, επίμετρο Κανάκης Λελεδάκης. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

14. Βλ. καταρχήν Marylin Strathern 1994 [1980], «Ούτε φύση, ούτε πολιτισμός: η περίπτωση Hagen». Μετάφραση Αμίκια Λυκιαρδοπούλου, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σ. 109-183. Στη σχέση ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία και τον πολιτισμό, στο πλαίσιο της ύστερης όμως νεωτερικότητας, αναφέρεται και το βιβλίο της Strathern 2008 [1992]), *Αναπαράγοντας το Μέλλον: Ανθρωπολογία, συγγένεια και νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής*. Μετάφραση Πάρις Μπουρλάκης, επιστημονική επιμέλεια Ουρανία Αστρινάκη, εισαγωγή Δήμητρα Μαδιανού. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

15. Βλ. Peter Wade (2009 [2002]), *Φυλή, φύση και πολιτισμός*. Μετάφραση Νεφέλη Κατσαφούρου και Νίκος Γεωργαντίδης, επιστημονική επιμέλεια Αίγλη Χατζούλη, εισαγωγή Αλεξάνδρα Μπακαλάκη. Αθήνα: Πολύτροπον.

16. Αίγλη Χατζούλη (2012), *Θαλασσαιμικές Ζωές: Βιολογική διαφορά, κανονικότητα, βιοκοινωνικότητα, Μια ανθρωπολογική προσέγγιση*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

17. Βλ. ενδεικτικά Claude Lévi-Strauss (1977 [1962]), *Άγρια Σκέψη*. Μετάφραση Εύα Καλπουρτζή, εισαγωγή-σχόλια Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση (1981 [1979])· *Ο Δρόμος της Μάσκας*. Μετάφραση Ρούλα Λεκανίδου-Βαδαβούκα. Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή· *Δομική Ανθρωπολογία* (τόμος 1). Μετάφραση Θεόδωρος Παραδέλλης. Για τη συμβολική ή ερμηνευτική ανθρωπολογία του Clifford Geertz, βλ. (2003 [1973]) *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Μετάφραση, επιστημονική θεώρηση Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, και του ίδιου (2009 [2001]), *Διαθέσιμο Φως*. Μετάφραση Πελαγία Μαρκέτου. Από τα βιβλία του Sahlins που έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά, εκείνο που αποτυπώνει αναλυτικότερα τη θεωρία του για τον πολιτισμό είναι το *Πολιτισμός και πρακτικός Λόγος*, ό.π., βλ. σημ. 11. Για μια σύγκριση ανάμεσα στο έργο των δύο ανθρωπολόγων, βλ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (2005), «Ο Clifford Geertz, ο Marshall Sahlins και η πολιτισμική δημιουργικότητα του ανθρώπινου είδους», *Σύγχρονα Θέματα* 88: 92-99.

18. Βλ. Adam Kuper (2007 [2005]), *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας: Μεταμορφώσεις ενός μύθου*. Μετάφραση Φώτης Τερζάκης, Βενετία Καντσά, επιμέλεια-εισαγωγή Βενετία Καντσά. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σ. 229-305. Ειρήνη Τουντασάκη (2011), *Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της συγγένειας κατά τον εικοστό αιώνα*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, σ. 103-180.

19. Βλ. Αθηνά Αθανασίου (2007), *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, και Αθηνά Αθανασίου (επιμέλεια-εισαγωγή) (2011), *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας*. Αθήνα: νήσος.

20. Βλ. Martin Holbraad, Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.) (2011), Φάκελος: Ετερότητα και οντολογία στην ανθρωπολογική σκέψη, *Σύγχρονα Θέματα* 112: 12-43, και ιδίως το άρθρο του Eduardo Viveiros de Castro, «Οντολογική πολιτική και ανθρωπολογική φαντασία», σ. 33-38.