

## 19. ΤΟ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ, ΤΟ ΤΟΠΙΚΟ ΚΑΙ Ο ΣΥΝΔΥΑΣΜΟΣ<sup>1</sup> ΤΟΥΣ

Κάθε πολιτισμός πρέπει να απελευθερώσει  
τη δημιουργικότητά του, βρίσκοντας το σημείο  
ισορροπίας ανάμεσα στην απομόνωση  
και την επαφή του με τους άλλους πολιτισμούς.

*Claude Lévi-Strauss*

Υπάρχει ένα ανέκδοτο για μια νομαδική φυλή της βόρειας Αφρικής, η οποία, εδώ και χιλιάδες χρόνια, πηγαίνει κάθε Μάρτιο τα ζώα της στα χειμαδιά. Πρόσφατα, όμως, η μετακίνηση της φυλής καθυστέρησε κάμποσους μήνες. Ο λόγος ήταν ότι τα μέλη της δεν ήθελαν να χάσουν τα τελευταία επεισόδια της σαπουνόπερας *Ντάλας* (D. Miller 1993α, σελ. 163).

Το θέμα δεν είναι αν το ανέκδοτο αυτό ανταποκρίνεται στην αλήθεια, αλλά το ότι μας λέει πως ο κόσμος δεν είναι πια αυτός που ξέραμε – ή, μάλλον, που φανταζόμαστε. Γιατί είναι εύκολο να αποδείξουμε ότι οι αλλαγές που σημειώθηκαν στον κόσμο παλιότερα ήταν εξίσου δραματικές με τις σύγχρονες, ότι οι κοινωνίες βρίσκονταν σε συνεχή επαφή και ότι ακόμα και στους Μεσαιωνικούς Χρόνους υπήρχαν κοσμοπολίτικα κέντρα, όπως το Βυζάντιο και το Τιμποκτού. Ο πρόλογος του πρώτου κλασικού ανθρωπολογικού κειμένου στη Βρετανία, του έργου του Malinowski με τον τίτλο *Argonauts of the Western Pacific*, ξεκινά ως εξής:

Η εθνολογία βρίσκεται στη γελοία, για να μην πω τραγική, θέση να βλέπει το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης της να χάνεται με μεγάλη ταχύτητα τη στιγμή που αρχίζει να βάζει σε τάξη το εργαστήριό της, να

κατασκευάζει τα εργαλεία της και να ετοιμάζεται να πιάσει δουλειά. Την ώρα που οι μέθοδοι και οι σκοποί του επιστημονικού πεδίου της εθνολογίας σχηματοποιούνται, που οι καλά εκπαιδευμένοι θεράποντες της ετοιμάζονται να ταξιδέψουν σε άγριες χώρες για να μελετήσουν τους κατοίκους τους, το αντικείμενο της επιστήμης μας εξαφανίζεται μπροστά στα ίδια μας τα μάτια (Malinowski 1984 [1922], σελ. xv).

Οι ανησυχίες του Malinowski αφορούν φαινόμενα, που σήμερα περιγράφονται ως ιμπεριαλισμός ή πολιτισμικός ιμπεριαλισμός ή, καμιά φορά, και ως παγκοσμιοποίηση του πολιτισμού, δηλαδή, ως παγκόσμια διασπορά ορισμένων πολιτισμικών μορφών και κοινωνικών θεσμών λόγω της αποικιοκρατίας, του εμπορίου, της ιεραποστολικής δράσης, των τεχνολογικών αλλαγών και της ενσωμάτωσης των φυλετικών λαών σε κράτη και σε άλλα μεγάλα συστήματα ανταλλαγών. Όταν τη δεκαετία του 1920 οι πρώτοι αμερικανοί ανθρωπολόγοι άρχισαν να επιστρέφουν από το Μπαλί, έγραψαν αναστατωμένοι ότι ο μπαλινέζικος πολιτισμός επρόκειτο σύντομα να καταστραφεί ολοσχερώς από τον μαζικό τουρισμό (πράγμα που δεν έχει ακόμα συμβεί· βλ. Wikan 1992 και Barth 1993), ενώ ανάλογες δυσοίωνες προβλέψεις έγιναν και για πολλούς άλλους λαούς που έτυχε να μελετηθούν ανθρωπολογικά. Από τις αναιμικές κιόλας απαρχές της σύγχρονης συγκριτικής ανθρωπολογίας, οι ερευνητές εξέφραζαν την ανησυχία τους για την εξαφάνιση της πολιτισμικής ποικιλότητας που ήθελαν να μελετήσουν. Ήδη από τις δεκαετίες του 1960 και του 1970, πολλοί μιλούσαν για τη σημασία της «επείγουσας ανθρωπολογίας», σκοπός της οποίας ήταν να καταγράψει όσο το δυνατόν ταχύτερα τον πολιτισμό και την κοινωνική οργάνωση των παραδοσιακών λαών προτού αυτοί εξαφανιστούν. Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, νέες ανησυχίες αντικατέστησαν τις παλιές, με αποτέλεσμα οι σημερινοί ανθρωπολόγοι να διερευνούν με διαφορετικούς τρόπους τις νέες πολυπλοκότητες που γεννούν οι αυξανόμενες επαφές μεταξύ των κοινωνιών.

### *Πού βρίσκονται τώρα;*

Τι απέγιναν οι λαοί που μελετήθηκαν από τους πρώτους ανθρωπολόγους κατά τη διάρκεια της αποικιοκρατίας; Σχεδόν όλοι τους ενσωματώθηκαν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, σε ευρύτερα –σε τελευταία ανάλυση, παγκόσμια– οικονομικά, πολιτισμικά και πολιτικά συστήματα. Για ορισμένους, όπως οι Tsembaga Maring της Παπούα Νέας Γουινέας, η ενσω-

μάτωση αυτή δεν έχει επηρεάσει σημαντικά την καθημερινή τους ζωή. Παρά το γεγονός ότι η εγχρήματη οικονομία και η μισθωτή εργασία εισέδυσαν στην κοινωνία τους, κερδίζουν ακόμα τα προς το ζην από την εκτροφή χοίρων και την καλλιέργεια των κήπων. Λόγω, όμως, της κρατικής εξουσίας, που ενισχύεται ολοένα και περισσότερο, δεν μπορούν πλέον να πολεμούν τις γειτονικές φυλές.

Για τους περισσότερους, ωστόσο, λαούς, στους οποίους αναφερθήκαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, οι αλλαγές υπήρξαν πιο ριζικές. Οι Azande του Σουδάν, λόγω χάρη, προλεταριοποιήθηκαν – πολλοί αναγκάστηκαν να εργαστούν στις φυτείες βαμβακιού και φιστικιών. Παρ' όλ' αυτά, οι έρευνες που διεξήχθησαν τη δεκαετία του 1960 έδειξαν ότι ο θεσμός της μαγείας παρέμεινε ισχυρός. Οι Yanomamö της Βενεζουέλας ενσωματώθηκαν, έστω και διστακτικά, στην παγκόσμια οικονομία –σε αυτό συνέβαλε και η ανακάλυψη κοιτασμάτων χρυσού στην περιοχή τους–, ενώ στις μέρες μας πολλοί εκπρόσωποί τους ταξιδεύουν σε ολόκληρο τον κόσμο, προωθώντας τα συμφέροντά τους ως αυτοχθόνων πληθυσμών. Παρά το γεγονός ότι ο χρηματοοικονομικός τομέας γίνεται όλο και πιο σημαντικός για τις φυλές αυτές, τα μέλη τους συνεχίζουν ακόμα και σήμερα, στην αυγή της νέας χιλιετίας, να ζουν κυρίως από την καλλιέργεια των κήπων. Ένα τραγικό κεφάλαιο της πρόσφατης ιστορίας των Yanomamö είναι η μετάδοση μεταξύ των μελών τους διαφόρων ασθενειών, όπως η ιλαρά, η οποία είναι σχεδόν αβλαβής για τους Ευρωπαίους αλλά καταστροφική για τις απομονωμένες αυτές ομάδες που δεν είχαν αναπτύξει αντισώματα σε παρόμοιους ιούς. Όσον αφορά τους Mundurucú της Βραζιλίας, ήδη από τη δεκαετία του 1950 είχαν ενσωματωθεί στην καπιταλιστική οικονομία της μεγάλης αυτής χώρας. Πολλά από τα χωριά τους άρχισαν να εξαρτώνται όλο και περισσότερο από τη μισθωτή εργασία των κατοίκων τους, με συνέπεια να αλλάξει το πρότυπο των οικισμών τους: το σπίτι των αντρών εξαφανίστηκε και οι τελευταίοι άρχισαν να συμβιώνουν με τις γυναίκες και τα παιδιά τους σε πυρηνικές οικογένειες. Η έκθεση των Merphy (Merphy και Merphy 1985) δείχνει ότι οι γυναίκες ήταν ευτυχείς με τις αλλαγές αυτές, μια και οι άντρες ασχολούνταν περισσότερο με το νοικοκυριό. Αντίθετα, οι τελευταίοι μιλούσαν με νοσταλγία για ένα εν πολλοίς μυθικό παρελθόν, όταν έδιναν ηρωικές μάχες με τις άλλες φυλές και υπήρχε αφθονία θηραμάτων.

Μια από τις πιο σημαντικές αλλαγές στην περιοχή που ζουν οι Dogon του Μάλι από την εποχή της γαλλικής αποικιοκρατίας ήταν η επικράτηση της ειρήνης. Οι παλιοί εχθροί τους, οι Fulani, δεν είχαν πλέον τη δυνατό-

τητα να τους επιτεθούν, με αποτέλεσμα να επεκτείνουν τα εδάφη τους. Όπως και οι Fur του Σουδάν, οι Fulani, οι Hausa και πολλοί άλλοι λαοί, οι Dogon δέχτηκαν σοβαρά πλήγματα τόσο από την ξηρασία όσο και από την αύξηση του πληθυσμού τους. Στις μέρες μας, οι Dogon είναι σε μεγάλο βαθμό ενσωματωμένοι στο έθνος-κράτος του Μάλι· τα παιδιά τους πηγαίνουν σχολείο, εμβολιάζονται και μαθαίνουν Γαλλικά. Η αγροτική οικονομία είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη και ορισμένα βιομηχανικά προϊόντα, όπως τα ρούχα, τα ραδιόφωνα και τα ποδήλατα, είναι πολύ συνηθισμένα. Όπως συνέβη και με άλλους αφρικανικούς λαούς, το Ισλάμ επηρέασε σημαντικά τον πολιτισμό των Dogon. Από την άποψη αυτή, οι αυξανόμενες ειρηνικές επαφές τους με τους Fulani, που είναι μουσουλμάνοι, έπαιξαν πολύ σημαντικό ρόλο.

Εξετάζοντας τους Fur και τους Nuer, το μεγαλύτερο πρόβλημά τους, εκτός από τις καταστροφικές ξηρασίες, ήταν ο μακροχρόνιος εμφύλιος πόλεμος του Σουδάν, ο οποίος εκτός από τα τεράστια προβλήματα που δημιούργησε στο εμπόριο, προκάλεσε μεγάλη αφαιμάξη στις δύο αυτές κοινωνίες τόσο σε οικονομικό όσο και σε ανθρώπινο επίπεδο. Πολλοί Nuer υποχρεώθηκαν να πολεμήσουν στο πλευρό των Νοτίων εναντίον των ισλαμιστών του Βορρά· σύμφωνα με το μοντέλο των τμηματικών αντιθέσεων του Evans-Pritchard, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τώρα είναι ενσωματωμένοι σε ένα ανώτερο επίπεδο τμηματικότητας, καθώς αγωνίζονται στο πλευρό των Dinka. Στο Νταρφούρ, όπως και σε άλλες τοπικές κοινότητες του Σουδάν, πολλοί πρόσφυγες από την πολιτικά ασταθή Αιθιοπία προκάλεσαν κατά τη δεκαετία του 1980 ακόμα μεγαλύτερη πίεση σε μια περιοχή που αντιμετώπιζε ήδη σοβαρό πρόβλημα επάρκειας πόρων.

Όπως σημειώσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, οι κάτοικοι των Νησιών Τρόμπριαντ φαίνεται να έχουν προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες με τους δικούς τους κατά βάση όρους. Ο εκσυγχρονισμός έχει επιφέρει αλλαγές στην πολιτική τους οργάνωση, στην οικονομία και την πολιτική των ταυτοτήτων, αλλά τόσο το σύστημα συγγένειας όσο και οι τελετουργικές ανταλλαγές διατηρούν την ισχύ τους, αν και δεν έχουν το νόημα που είχαν παλιότερα.

Το κοινό στοιχείο όλων αυτών των αλλαγών, οι οποίες παρουσιάστηκαν με τη μορφή στιγμιότυπων, αποτελεί καλή αφετηρία για την ανθρωπολογική μελέτη της τοπικής ζωής που αλλάζει και συνδέεται με πολύ μεγαλύτερα κοινωνικά συστήματα. Ο κύριος στόχος της ανθρωπολογίας δεν μπορεί πλέον να είναι η διερεύνηση και η περιγραφή διαφορετικών

τρόπων ζωής, αλλά η εξήγηση και η ερμηνεία διαδικασιών που συμβαίνουν σε διαφορετικά σημεία και επίπεδα του παγκόσμιου συστήματος.

### *Ένας παγκόσμιος πολιτισμός;*

Από τις πρωταρχές κιόλας της επιστήμης τους, όπως δείχνει το ανωτέρω παράθεμα από το βιβλίο του Malinowski, οι ανθρωπολόγοι είχαν επίγνωση της ιστορικής εκείνης διαδικασίας που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πολιτισμική εντροπία – αυτό που σήμερα περιγράφεται ως «παγκόσμιο πολιτισμικό χωνευτήρι», «πολιτισμική κρεολοποίηση», «υβριδοποίηση» ή και, μάλλον ανακριβώς, «δυτικοποίηση». Παρ' όλ' αυτά, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε αν βρισκόμαστε σήμερα στο κατώφλι μιας νέας εποχής στην ιστορία της ανθρωπότητας, της λεγόμενης παγκόσμιας εποχής. Στα τρία προηγούμενα κεφάλαια, ασχοληθήκαμε σχεδόν αποκλειστικά με φαινόμενα της σύγχρονης εποχής, όπως ο εθνικισμός και τα μειονοτικά ζητήματα. Στις τελευταίες αυτές σελίδες, θα εξετάσουμε το κατά πόσο είναι λογικό να θεωρούμε την εποχή μας «παγκόσμια», αλλά –αυτό είναι ακόμα πιο σημαντικό– και τη σχέση του παγκόσμιου με το τοπικό. Κατ' αρχάς, πρέπει να αναλύσουμε πιο επισταμένως έναν όρο του συρμού που δεν είναι άλλος από την «παγκοσμιοποίηση»: ο όρος, λοιπόν, αυτός δεν σημαίνει, όπως πολλοί νομίζουν, ότι γινόμαστε όλοι ίδιοι, αλλά, αντίθετα, ότι διαφοροποιούμαστε με τρόπους που δεν έχουν και μεγάλη σχέση με εκείνους του παρελθόντος.

Αν με τον όρο «νεωτερικότητα» εννοούμε τον καπιταλισμό, το σύγχρονο κράτος και τον ατομικισμό, τότε το κοινωνικοοικονομικό αυτό ιδίωμα κυριαρχεί στον κόσμο μας τουλάχιστον από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η διάχυση της νεωτερικότητας επιταχύνθηκε μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν η ροή των ανθρώπων, των εμπορευμάτων, των ιδεών και των εικόνων έλαβε παγκόσμιες διαστάσεις. Μετά την εμφάνιση του αεροπλάνου, της δορυφορικής τηλεόρασης και, πιο πρόσφατα, του διαδικτύου, οι χωροχρονικοί περιορισμοί των πολιτισμικών ροών μειώθηκαν σημαντικά.

Η σύγχρονη επικοινωνιακή τεχνολογία συμβάλλει με δύο τρόπους στην αποδέσμευση διαφόρων πολιτισμικών φαινομένων από χωρικούς περιορισμούς. Πρώτον, η «κουλτούρα των νέων», τα λεγόμενα εμπορεύματα γοήτρου, όπως τα κουτιά της Κόκα Κόλα, τα CD και τα τζιν παντελόνια, ο λαϊκός κινηματογράφος και τα νέα πολιτικά προβλήματα, όπως

τα οικολογικά, αποτελούν κοινωνικά φαινόμενα που υπάρχουν τόσο σε παγκόσμιο όσο και σε τοπικό επίπεδο. Δεύτερον, το αεροπλάνο έχει επιτρέψει σε έναν ολόένα και μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων να ταξιδεύει άνετα και γρήγορα σε ολόκληρο τον κόσμο, ενώ τα τηλέφωνα, οι ομοιοτυπικές μηχανές, το διαδίκτυο και τα συστήματα βίντεο επιτρέπουν στους ανθρώπους να επικοινωνούν μεταξύ τους σε όποιο σημείο του πλανήτη και να βρίσκονται. Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο χώρος δεν αποτελεί σήμερα φραγμό για τους «πολιτισμούς».

Για την ανθρωπολογία, η οποία είχε σε γενικές γραμμές εστιάσει το ενδιαφέρον της στη μελέτη των τοπικών κοινοτήτων ή, τουλάχιστον, είχε προσδιορίσει με σχετική σαφήνεια τα κοινωνικοπολιτισμικά συστήματα, οι αλλαγές αυτές αποτελούν νέες και πολύπλοκες προκλήσεις τόσο στο επίπεδο της θεωρίας όσο και στο επίπεδο της μεθοδολογίας.

### *Οι διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης*

Αν και οι νεωτερικές κοινωνίες διαφέρουν αισθητά μεταξύ τους, η νεωτερικότητα έχει κάποια κοινά στοιχεία σχεδόν παντού. Τα στοιχεία αυτά μπορούν να ανιχνευθούν τόσο στο επίπεδο των θεσμών όσο και στο επίπεδο των πολιτισμικών αναπαραστάσεων.

Το κράτος και η υπηκοότητα αποτελούν σήμερα καθολικές αρχές κοινωνικής οργάνωσης, αν και υπάρχουν πολλές παραλλαγές τους. Ωστόσο, η σημασία τους δεν πρέπει να υπερτονίζεται, κι αυτό γιατί υπάρχουν πολλές περιοχές του πλανήτη, στις οποίες οι άνθρωποι ζουν χωρίς να βρίσκονται σε καθημερινή επαφή με το κράτος. Αλλά αυτό γίνεται όλο και πιο δύσκολο. Σχεδόν κανένας άνθρωπος σήμερα στον κόσμο δεν μπορεί να αποφύγει την υπηκοότητα, ενώ η εξουσία του κράτους επί των πολιτών του εκφράζεται με το διπλό μονοπώλιο της φορολογίας και της νόμιμης βίας. Αν άλλοι φορείς ή άτομα αποφασίσουν να συλλέξουν φόρους ή να ασκήσουν βία, θα θεωρηθούν ένοχοι.

Η μισθωτή εργασία και ο καπιταλισμός είναι σημαντικά στοιχεία του παγκοσμιοποιημένου νεωτερικού συστήματος. Το κεφάλαιο απεδαφοποιείται ολόένα και περισσότερο, πράγμα που σημαίνει ότι οι εταιρίες και οι καπιταλιστές μπορούν πρακτικά να επενδύουν παντού. Αν κοστίζει λιγότερο να παραγάγει κανείς πλακίδια ολοκληρωμένων συστημάτων (τσιπάκια) στη Μαλαισία από ό,τι στη Σκωτία, ο παραγωγός τους δεν έχει καμιά δυσκολία να μεταφέρει το εργοστάσιό του εκεί. Αυτό, βέ-

βια, προϋποθέτει την ύπαρξη ενός διαθέσιμου παγκοσμίως εργατικού προσωπικού που μπορεί ανά πάσα στιγμή να απασχοληθεί.

Στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, η κατανάλωση είναι εγχρήματη. Με πολύ απλά λόγια, αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι αγοράζουν τα αναγκαία στην αγορά στην οποία κυριαρχεί το χρήμα ως γενικό μέσο ανταλλαγής. Η αυτοκατανάλωση και ο αντιπραγματισμός χάνουν ολοένα και περισσότερο τη σημασία τους.

Εξ αυτού προκύπτει ότι τόσο η πολιτική όσο και η οικονομία εντάσσονται σε ένα αφηρημένο, ανώνυμο και παγκόσμιο δίκτυο επενδύσεων, ανταλλαγών και μεταναστεύσεων. Κανένα άτομο, όσο ισχυρό και να είναι, δεν μπορεί να επηρεάσει αποφασιστικά το σύστημα αυτό, ενώ γεγονότα, που συμβαίνουν σε μια περιοχή του συστήματος επηρεάζουν με τρόπο απρόβλεπτο άλλα τμήματά του. Αν οι εξαγωγές προσωπικών υπολογιστών της Ταϊβάν αυξηθούν πολύ κάποια χρονιά, ένα κατάσταση πολυτελών ενδυμάτων στην Καλιφόρνια μπορεί να οδηγηθεί στη χρεοκοπία. Κι αυτό γιατί πολλοί πελάτες του θα έχουν ήδη χάσει τη δουλειά τους στις επιχειρήσεις της Σίλικον Βάλεϊ. Οι διαδικασίες αυτές δεν μπορούν να περιγραφούν ικανοποιητικά με απλή ανάλυση των αιτιών τους ή των προθέσεων των εμπλεκομένων μερών. Κι αυτό γιατί είναι πολύπλοκες και μπορούν να παρομοιαστούν με το «φαινόμενο της πεταλούδας»: μια πεταλούδα κουνά τα φτερά της στο Ρίο ντε Ζανέιρο, δημιουργώντας ένα απειροελάχιστο ρεύμα αέρα, το οποίο πυροδοτεί μια μακρά σειρά γεγονότων που ενδέχεται να προκαλέσουν καταιγίδα στη Νέα Υόρκη.

Μία από τις σοβαρότερες συνέπειες της αυξανόμενης ένταξης των τοπικών κοινωνιών στο παγκόσμιο σύστημα είναι το γεγονός ότι ορισμένα πολιτικά ζητήματα επηρεάζουν ολόκληρο τον πλανήτη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα περιβαλλοντικά προβλήματα. Αν εξαφανιστούν τα τροπικά δάση της Αμαζονίας, της Ινδονησίας και της κεντρικής Αφρικής, οι κλιματολογικές αλλαγές θα είναι αισθητές σε όλο τον κόσμο. Όταν καταστράφηκαν οι πυρηνικοί αντιδραστήρες στο Τσερνόμπιλ, το 1986, οι εφημερίδες της Βενεζουέλας, της Ιαπωνίας και του Αγίου Μαυρικίου εξέφραζαν καθημερινά την ανησυχία τους για την πρωτοφανή αυτή καταστροφή.

Η δημιουργία Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων (ΜΚΟ) και διεθνών φορέων με δραστηριότητες, που εξακτινώνονται σε ολόκληρο τον πλανήτη, δείχνει τη σημασία της παγκοσμιοποίησης. Τα Ηνωμένα Έθνη και οι διάφοροι άλλοι διεθνείς οργανισμοί, όπως ο Ερυθρός Σταυρός και η Διεθνής Αμνηστία, καθώς επίσης και τα λεγόμενα Δίκτυα του Τέταρτου

### Η μουσική του κόσμου (World Music)

Ως όροι, η κρεολοποίηση και η «υβριδοποίηση» αναφέρονται στη μείξη και αλληλεπίδραση δύο ή και περισσότερων πολιτισμικών ρευμάτων («παραδόσεων»). Η διαδικασία αυτή δεν σημαίνει ότι οι πολιτισμοί «εξομοιώνονται» ή ότι όλα τα είδη πολιτισμικών ροών είναι ευεπίφορα στη μείξη. Πολλές μορφές γνώσης και πρακτικών παραμένουν τοπικές, ενώ ορισμένες δέχονται περισσότερες επιρροές από όσες ασκούν.

Ένας καλλιτεχνικός τομέας που αναφέρεται συχνά ως γόνιμο έδαφος για την ανταλλαγή ποικίλων επιρροών είναι η σύγχρονη ρυθμική μουσική. Τα μπλουζ, η τζαζ και η ροκ περιγράφονται συχνά ως «κρεολικές» καλλιτεχνικές εκφράσεις που αναπτύχθηκαν στη Βόρεια κυρίως Αμερική από τους απογόνους των αφρικανών σκλάβων. Πιο πρόσφατα, και ιδιαίτερα από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, μια νέα τάση στο χώρο της ρυθμικής μουσικής παρουσιάστηκε ως η κατεξοχήν μείξη διαφορετικών μεταξύ τους παραδόσεων· γνωστή και ως «Μουσική του Κόσμου» ή «World beat», η μουσική αυτή υπηρετείται από μη Ευρωπαίους κυρίως μουσικούς, που ζουν και εργάζονται σε ευρωπαϊκές χώρες, χρησιμοποιώντας σύγχρονα ηχητικά συστήματα και ηλεκτρικά όργανα, τα οποία μεταφέρουν το «πνεύμα της Αφρικής».

Υπάρχουν αντικρουόμενες απόψεις για τη φύση της μουσικής αυτής. Ορισμένοι ισχυρίζονται ότι αποτελεί ένα είδος εμπορευματοποίησης της αυθεντικής μουσικής των διαφόρων φυλών και ότι οι δυτικές δισκογραφικές εταιρίες έχουν απλώς προσαρμόσει την αφρικανική και ασιατική μουσική στο κορεσμένο αφτί<sup>2</sup> του δυτικού καταναλωτή, έχοντας στην πράξη προκαλέσει την καταστροφή της. Από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι «εκδυτικισμένοι» καλλιτέχνες, όπως, για παράδειγμα, ο Youssou N'Dour είναι εξαιρετικά δημοφιλείς στην ίδια την Αφρική – πώς, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μουσική τους είναι νοθευμένη και «μη αυθεντική»; Στις περισσότερες περιπτώσεις, η εσωτερική δημοτικότητα των καλλιτεχνών ενισχύεται από την αναγνώρισή τους στο εξωτερικό. Ο Steven Feld (1994) βλέπει το κίνημα της «World beat» ως αναζωογονητική δύναμη που θα ανανεώσει τη ρυθμική μουσική γενικότερα, καθώς ο Fela Anikulapo Kuti μπορεί να δανειστεί στοιχεία από τον James Brown και ο Peter Gabriel να προσλάβει στο γκρουπ του μια ομάδα αφρικανών τυμπανιστών. Η «αφρικανοποίηση της παγκόσμιας поп μουσικής και η αμερικανοποίηση της αφρικανικής поп», γράφει ο Feld (1994, σελ. 245), «συνυφαίνο-



νται με πολλούς τρόπους». Ταυτόχρονα, ο συγγραφέας εξετάζει και ζητήματα πνευματικής ιδιοκτησίας και άνισης μεταχείρισης των μη δυτικών καλλιτεχνών από τις δισκογραφικές εταιρίες.

Οι διάφοροι λόγοι της μουσικής είναι πεδία, στα οποία διαμορφώνονται οι ταυτότητες των ατόμων. Γι' αυτό και η παγκόσμια ροή της ποπ μουσικής μπορεί να αποδειχτεί γόνιμος τομέας έρευνας και μελέτης τόσο της σύγχρονης πολιτισμικής δυναμικής όσο και της πολιτικής οικονομίας του νοήματος. Η συζήτηση για την αυθεντικότητα είναι πολύ ενδιαφέρουσα, καθώς αποκαλύπτει δύο αντιτιθέμενες απόψεις για τον πολιτισμό: εκείνη που υπερασπίζεται την ιδέα της αδιάσπαστης παράδοσης και εκείνη που τάσσεται υπέρ της ροής και της κίνησης. Δεν πρέπει, ωστόσο, να ξεχνάμε ότι τα ζητήματα αυτά δεν άπτονται μόνο της αισθητικής αλλά πολύ συχνά και της πολιτικής.

Κόσμοι, έχουν συμβάλει τα μέγιστα στην ανάπτυξη ενός παγκόσμιου λόγου για την ηθική και την πολιτική, αν και το σύστημα των κυρώσεων είναι ακόμα πολύ αδύναμο. Σε προηγούμενα κεφάλαια, υποστηρίξαμε ότι είναι δύσκολο να ισχύσουν καθολικά κριτήρια σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ωστόσο, λόγω της παγκοσμιοποίησης του πολιτισμού, της πολιτικής, της οικονομίας και της στρατιωτικής ισχύος φαίνεται πιθανό ότι τέτοιου είδους κριτήρια μπορούν τελικά να υπάρξουν, τουλάχιστον στη θεωρία (R. Wilson 1997).

Η παγκόσμια εξάπλωση του AIDS αποτελεί ένα άλλο –αν και γκροτέσκο– παράδειγμα, που δείχνει ότι η παγκοσμιοποίηση δεν περιορίζεται σε σχέσεις αφηρημένων δομών, όπως είναι τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, αλλά εκδηλώνεται και μέσα από τη φυσική επαφή των ανθρώπων. Το 1992, ο πρόεδρος της Ταϊλάνδης ζήτησε από τη γερμανική κυβέρνηση να απαγορεύσει τα ταξίδια των γερμανών τουριστών στην Μπαγκόγκ, γιατί πολλοί από αυτούς είχαν σεξουαλικές επαφές με τις πόρνες της ταϊλανδέζικης πρωτεύουσας και συνέβαλαν με τον τρόπο αυτό στη διάδοση του AIDS και στις δύο χώρες.

### Τοπικές προσλήψεις των παγκόσμιων διαδικασιών

Στο επίπεδο της αλληλεπίδρασης, η παγκοσμιοποίηση εκφράζεται με πολλούς και διάφορους τρόπους. Ο Πόλεμος του Κόλπου, του 1991, για παράδειγμα, αποτέλεσε αντικείμενο έντονων συζητήσεων στα απομακρυσμένα χωριά της Κίνας, οι κάτοικοι των οποίων άκουγαν τα νέα για τις δραστηριότητες των εμπόλεμων πλευρών στα δελτία ειδήσεων των τοπικών ραδιοφωνικών σταθμών. Με άλλα λόγια, υπάρχουν καταστάσεις, κατά τη διάρκεια των οποίων πολλοί κάτοικοι του πλανήτη μπορεί να θεωρηθούν «πολίτες του κόσμου» από την άποψη ότι ενδιαφέρονται ενεργά γι' αυτές.

Ωστόσο, το γεγονός ότι ένα πολιτισμικό φαινόμενο είναι «παγκόσμιο» δεν σημαίνει ότι είναι γνωστό σε κάθε γωνιά του πλανήτη ή ότι ενδιαφέρει όλους τους κατοίκους της γης. Ακόμα και ένα κοντί Κόκα Κόλα, το πιο διάσημο ίσως αντικείμενο / εμπόρευμα στον κόσμο, δεν είναι γνωστό σε όλους τους ανθρώπους. Το ζήτημα είναι πάντως πως τέτοιου είδους φαινόμενα αποσυνδέονται από συγκεκριμένους τόπους. Ένα γεγονός, όπως οι Χειμερινοί Ολυμπιακοί Αγώνες, έχει πραγματικά παγκόσμια διάσταση (Klausen 1999), ακόμα κι αν η πλειονότητα του παγκόσμιου πληθυσμού το αγνοεί. Ανεξάρτητα από το αν κάποιος βρίσκεται στο Μόντρεαλ, το Μπίρμιγχαμ ή το Μιλάνο, μπορεί να παρακολουθήσει τέτοιου είδους γεγονότα είτε μέσω της τηλεόρασης είτε μέσω των εφημερίδων. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι όλοι όσοι παρακολουθούν τα πολιτισμικά αυτά γεγονότα τα αντιμετωπίζουν με τον ίδιο τρόπο: τα παγκόσμια σύμβολα και οι πληροφορίες ερμηνεύονται πάντα από συγκεκριμένη οπτική γωνία (αλλά και συμβάλλουν στη διαμόρφωσή της). Από την άποψη αυτή, ένα περιοδικό μόδας, όπως η *Vogue*, διαβάζεται διαφορετικά σε ένα τροπικό νησί σαν τον Άγιο Μαυρίκιο από ό,τι στο Παρίσι· και μια σαπουνόπερα, όπως τα *Ατίθασα Νιάτα*, έχει διαφορετικό νόημα στο Τρινιτάντ από ό,τι στις Ηνωμένες Πολιτείες (D. Miller 1993α). Αυτά, αλλά και άλλα, πολιτισμικά φαινόμενα είναι παγκόσμια με την έννοια ότι δεν εντοπίζονται σε συγκεκριμένη περιοχή· κατά τον ίδιο τρόπο, είναι τοπικά από την άποψη ότι προσλαμβάνονται και ερμηνεύονται πάντοτε επιτοπίως.

Σε μια ανάλυση του Πολέμου του Κόλπου από τους Πακιστανούς της Βρετανίας, η Pnina Werbner (1994) δείχνει ότι η υποστήριξη της κοινότητας αυτής προς τον Σαντάμ Χουσεϊν δεν οφειλόταν τόσο στην ίδια τη σύγκρουση όσο στο κοινωνικό πλαίσιο της Βρετανίας. Η στήριξή τους

στον Σαντάμ προκάλεσε κάποια έκπληξη, αφενός, γιατί το Πακιστάν τάχθηκε με το μέρος των δυνάμεων των Ηνωμένων Εθνών και, αφετέρου, γιατί η στάση αυτή τους δημιούργησε πολλά προβλήματα, αφού η Βρετανία τάχθηκε χωρίς δισταγμό εναντίον του. Ωστόσο, το ζήτημα του συγκεκριμένου πολέμου εντάχθηκε, ιδιαίτερα από ορισμένους θρησκευτικούς ηγέτες, σε ένα λόγο για τα προβλήματα των μειονοτήτων (με τη νωπή ακόμα τότε υπόθεση του συγγραφέα Salman Rushdie να αποτελεί ένα ζοφερό φόντο), στο πλαίσιο του οποίου οι θρησκευτικές μειονότητες διεκδικούσαν κάποια ειδικά δικαιώματα. Με τον τρόπο αυτό, οι ηγέτες της μουσουλμανικής κοινότητας στη Βρετανία επιδίωκαν να παρουσιάσουν τα μέλη της ως ριζικώς διαφορετικά από τους υπόλοιπους Βρετανούς, πράγμα που εξηγεί τη «συγκρουσιακή και επιθετική στάση τους» (Werber 1994, σελ. 234). Στο ίδιο το Πακιστάν, ο λόγος για τον Πόλεμο του Κόλπου ήταν εντελώς διαφορετικός, μια και αφορούσε σε άλλα τοπικά πλαίσια.

### *Τουρισμός και μετανάστευση*

Μια άποψη, λοιπόν, της παγκοσμιοποίησης συνίσταται στη διερεύνηση των τρόπων που οι άνθρωποι, όπου κι αν βρίσκονται, μπορούν να συμμετάσχουν σε μια κοινή παραγωγή νοημάτων και να αποκτήσουν τις ίδιες πληροφορίες, ανεξάρτητα από το αν θα τις ερμηνεύσουν στο πλαίσιο διαφορετικών βιοκόσμων. Συμπληρωματικά, θα μπορούσαμε να μελετήσουμε και τους τρόπους που οι άνθρωποι μετακινούνται από τη μια περιοχή στην άλλη. Ο τουρισμός και τα ταξίδια για επιχειρηματικούς σκοπούς αποτελούν τους πιο διαδεδομένους τρόπους μετακίνησης που μέχρι τώρα δεν έχουν αντιμετωπιστεί με την ενδεδειγμένη σοβαρότητα από την ανθρωπολογία (βλ., παρ' όλα αυτά, Hannerz 1992· Appadurai 1996· και, κυρίως, Löfgren 1999). Μπορούμε, για παράδειγμα, να πούμε ότι ο τόπος δεν ενδιαφέρει τους τουρίστες και επιχειρηματίες που ταξιδεύουν; Ότι τα ξενοδοχεία είναι παντού «τα ίδια», ότι υπάρχει ένας κοινός «επιχειρηματικός πολιτισμός» ή ένας κοινός και παγκόσμιος πολιτισμός σε ό,τι αφορά στην αναψυχή και τη διάθεση του ελεύθερου χρόνου, από το Κανκούν του Μεξικού μέχρι τα Κανάρια Νησιά; Επιπλέον, μπορούν οι πολιτισμικές αυτές μορφές, οι ορατές στα ξενοδοχεία, στα αεροδρόμια, στις αίθουσες συσκέψεων και τα κλαμπ των πλαζ να θεωρηθούν ως «τρίτοι πολιτισμοί» που παίζουν το ρόλο του ενδιάμεσου μεταξύ των δια-

φόρων τοπικών πολιτισμών; Σε μία μελέτη ιστορικού χαρακτήρα, ο Orvar Löfgren (1999) χαρτογραφεί την άνοδο του τουριστικού φαινομένου από τον 19ο αιώνα μέχρι τις μέρες μας, παρουσιάζοντας τις αλλαγές του νοήματός του, καθώς νέες πληθυσμιακές ομάδες (από τη μεσαία και την εργατική τάξη) εκτόπισαν σταδιακά τους αριστοκράτες περιηγητές. Αυτό που κυρίως φαίνεται να τον έχει εντυπωσιάσει είναι η τεράστια μεγέθυνση του τουριστικού τομέα. Αν κάποιος επισκεφθεί τις βόρειες ακτές της Μεσογείου για διακοπές, έχει την αίσθηση ότι τα πάντα είναι χτισμένα· τόσο μεγάλη ανάπτυξη έχουν γνωρίσει οι περιοχές αυτές. Σύμφωνα με τον Παγκόσμιο Οργανισμό Τουρισμού, ο αριθμός των τουριστών, που ταξιδεύουν στο εξωτερικό, θα φτάσει το 1,6 δισεκατομμύριο το 2020, ενώ το 2000 ήταν μόλις 1 δισεκατομμύριο.

Ένα σχετικό ερευνητικό πεδίο, που έχει μελετηθεί πιο επισταμένα, είναι η μετανάστευση.

Οι εργάτες που μεταναστεύουν από τη μια χώρα στην άλλη διευκολύνονται από το πλαίσιο της νεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης. Είναι πάνω από όλα πολίτες και, ως τέτοιοι, έχουν διαβατήρια· βασική προϋπόθεση για τη μετακίνησή τους είναι η θέλησή τους να εργαστούν σε άλλη χώρα. Οι μετανάστες πρέπει, έστω και μερικώς, να έχουν αποδεχτεί τη λογική του καπιταλιστικού συστήματος.

Ορισμένες αναλυτικές θέσεις μπορούν να φωτίσουν το ζήτημα της μετανάστευσης. Μια πρώτη προσέγγιση θα επικεντρωνόταν στη σχέση πλειονότητας και μειονότητας στη χώρα υποδοχής· μια άλλη θα συνέκρινε την κατάσταση, τον πολιτισμό και την κοινωνική οργάνωση των μεταναστών στην πατρίδα τους και στη χώρα στην οποία ζουν και εργάζονται. Μια τρίτη προσέγγιση θα αφορούσε τη σύγκριση διαφορετικών αντιλήψεων για το φαινόμενο της μετανάστευσης. Το Κουβέιτ, λόγω χάρη, και άλλα κράτη του Κόλπου προσελκύουν χιλιάδες μεταναστών που πηγαίνουν εκεί για να εργαστούν. Για τους κατοίκους του Κουβέιτ, οι άνθρωποι αυτοί είναι ένα «αναγκαίο κακό»· αναγκαίοι, γιατί κάνουν τις πιο βαριές και ανθυγιεινές δουλειές, και «κακό», γιατί δυνητικά απειλούν τη σταθερότητα της χώρας τους. Από ουμανιστική ωστόσο άποψη, συχνά αναφερόμενη σε κοινωνιολογικές σπουδές της μετανάστευσης, η κατάσταση των μεταναστών μπορεί να περιγραφεί ως περίπτωση ανηλεούς εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο· κι αυτό γιατί ως επί το πλείστον οι μετανάστες έχουν μικρότερους μισθούς, εργάζονται περισσότερο και στερούνται πολλών εργασιακών δικαιωμάτων που οι γηγενείς συνάδελφοί τους έχουν κατακτήσει και που, χάρη στην παγκοσμιοποίηση

των πολιτισμών, θεωρούνται καθολικά: Σύμφωνα με μια τρίτη άποψη, εκείνη των ίδιων των μεταναστών, η κατάσταση φαίνεται εντελώς διαφορετική. Χιλιάδες εργάτες από την Kerala της Νότιας Ινδίας περιμένουν με ανυπομονησία να εργαστούν σε κάποια χώρα του Κόλπου. Όταν επιστρέφουν στην πατρίδα τους, φέρνουν μαζί τους χρήματα και δώρα, ενώ, συχνά, ξαναπηγαίνουν στις χώρες του Κόλπου εφόσον τους δοθεί η ευκαιρία. Το Υπουργείο Οικονομικών της Ινδίας, μάλιστα, τους επαινεί γιατί φέρνουν συνάλλαγμα στη χώρα.

Κάθε κοινωνικό και πολιτισμικό φαινόμενο μπορεί να ερμηνευθεί με πολλούς και διάφορους τρόπους, ανάλογα με την οπτική γωνία που το βλέπει ο καθένας. Σε ό,τι αφορά τις αλληλεπιδράσεις των πολιτισμών στο πλαίσιο του παγκόσμιου συστήματος, αυτού του είδους οι αμφισημίες είναι πολύ χαρακτηριστικές, πράγμα που μας υπενθυμίζει ότι οι άνθρωποι δεν εξομοιώνονται επειδή σχετίζονται όλο και περισσότερο μεταξύ τους. Η ζωή των ανθρώπων δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικά παγκόσμια ή ολοκληρωτικά τοπική – είναι απλώς ένας συνδυασμός του παγκόσμιου και του τοπικού (glocal).

Επιπροσθέτως, καθίσταται ολοένα και πιο σαφές ότι ο όρος «δυτικός πολιτισμός» συνιστά τεράστια ανακρίβεια. Ανάλογα με το πώς θα την ορίσουμε, η «Δύση» έχει από επτακόσια εκατομμύρια έως ένα δισεκατομμύριο κατοίκους. Με άλλα λόγια, δεν πρόκειται για έναν «πολιτισμό» αλλά για πολλές κοινωνίες και για πολλά ριζικώς διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα. Επιπλέον, βάσει των αναδυομένων προτύπων πολιτισμικής ποικιλότητας, που επέβαλαν η μετανάστευση και η παγκοσμιοποίηση, η «Δύση» δεν υπάρχει μόνο στη Μεμβούρνη αλλά και στις μεσοαστικές συνοικίες του Ναϊρόμπι. Από τη άποψη αυτή, το Μπούενος Άιρες είναι πιο «δυτική» πόλη από το Μπράντφορντ, στο οποίο κατοικούν περισσότεροι μουσουλμάνοι ασιατικής καταγωγής παρά Άγγλοι. Η «Δύση» δεν μπορεί να εννοηθεί ως είδος κοινωνίας, αλλά ως πλευρά του πολιτισμού και της κοινωνικής οργάνωσης, που δεν εντοπίζεται σε μια συγκεκριμένη «πολιτισμική περιοχή» και που μπορεί να ταυτιστεί με αυτό το οποίο ορίσαμε εδώ ως «νεωτερικότητα».

### *Μετανάστευση και πολιτισμική ταυτότητα*

Κεντρικό στοιχείο του κόσμου μας στις αρχές της τρίτης χιλιετίας είναι η κινητικότητα, οι εκτοπίσεις και οι εξορίες. Σύμφωνα με τις στατιστικές των Ηνωμένων Εθνών, το 1992, πάνω από εκατό εκατομμύρια άνθρωποι ζούσαν εκτός της χώρας, στην οποία γεννήθηκαν, αριθμός που συνεχίζει να αυξάνεται με μεγάλη ταχύτητα. Επιπλέον, πολλοί απόγονοι μεταναστών (άνθρωποι, δηλαδή, που γεννήθηκαν στη χώρα στην οποία ζουν και εργάζονται) αποτελούν, ηθελημένα ή όχι, μειονοτικές ομάδες (Κεφάλαιο 18). Μια περιοχή η οποία έχει ταραχώδες παρελθόν αλλά και παρόν είναι η Καραϊβική. Γι' αυτό και πολλές από τις πιο σημαντικές ανθρωπολογικές μελέτες του φαινομένου της μετανάστευσης αφορούν τις χώρες αυτές.

Οι μελέτες, για παράδειγμα, της Karen Fog Olwig για τον πολιτισμό και την ιστορία της Καραϊβικής (1985, 1993) δείχνουν καθαρά γιατί οι σύγχρονες ανθρωπολογικές έρευνες δεν μπορούν να επικεντρώνονται στην κοινότητα ή να αποτελούν συγχρονικά «στιγμιότυπα». Στις αναλύσεις της για την κοινωνία του Νησιού Nevis (Olwig 1993· το Νησί Nevis αποτελεί τμήμα του συμπλέγματος St. Kitt's και Nevis και έχει γύρω στους 10.000 κατοίκους), η Olwig δείχνει ότι η κοινωνία αυτή δεν υπήρξε ποτέ οικονομικά αντάρκτης ή πολιτικά και πολιτισμικά αυτοδύναμη –ακόμα και δημογραφικά εξαρτιόταν από τους άλλους. Οι πρόγονοι των σημερινών κατοίκων ήταν σκλάβοι που μεταφέρθηκαν εκεί από την Αφρική για να εργαστούν στις φυτείες. Ο αφροαμερικανικός πολιτισμός και η κοινωνική οργάνωση της Καραϊβικής αναπτύχθηκε στο σημείο τομής του τοπικού με το παγκόσμιο. Ως τμήμα του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος, οι κάτοικοι του νησιού Nevis εξαρτώνται από μια σειρά σημαντικών εξωτερικών παραγόντων· ωστόσο, η Olwig δείχνει πώς κατάφεραν να διαμορφώσουν τον δικό τους τρόπο ζωής. Το μεγάλο ρεύμα εξωτερικής μετανάστευσης, που έπληξε το νησί μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο –λίγοι είναι οι κάτοικοι που δεν έχουν συγγενείς στις μεγάλες μητροπόλεις της Δύσης, όπως το Λονδίνο, η Νέα Υόρκη ή το Τορόντο–, μπορεί να εκληφθεί ως έκφραση της απόλυτης εξάρτησής του από το εξωτερικό· μπορεί, όμως, και να ερμηνευθεί ως αποτέλεσμα της αξιοθαύμαστης πολιτισμικής προσαρμοστικότητας και επιχειρηματικότητας των κατοίκων του.

Με τη μελέτη της για τους μετανάστες του Νησιού Nevis στη Βρετανία, η Olwig έδειξε ότι οι άνθρωποι αυτοί, μέσα από τη στενή επαφή τους

με τον αλλότριο πολιτισμό, έχουν δημιουργήσει μια νέα δική τους ταυτότητα ως αντίπαλο δέος στον βρετανικό πολιτισμό που τους περιβάλλει. Επιπλέον, υποστηρίζει η Olwig –και αυτό είναι το πιο εκπληκτικό– το καρναβάλι, που διοργανώνουν κάθε χρόνο οι μετανάστες από την Καρραϊβική στο Notting Hill του δυτικού Λονδίνου (βλ., επίσης Abner Cohen 1993), μπορεί να θεωρηθεί όχι ως συμβολή στην κατασκευή της πολιτισμικής ταυτότητας των ομάδων αυτών, αλλά ως αναβίωση της χαμένης αγγλικής καρναβαλικής παράδοσης. Η μετανάστευση, αντί να αποκόπτει τους δεσμούς με την πατρώα γη, ενισχύει την ταυτότητα των κατοίκων του νησιού Nevis, οι οποίοι μιλούν για τη χώρα τους με νοσταλγία και συμπόνια. Στέλνουν χρήματα στις οικογένειές τους· και δεν είναι λίγοι εκείνοι που επενδύουν στο νησί, αγοράζοντας γη. Με τον τρόπο αυτό, οι μετανάστες και τα παιδιά τους συμβάλλουν στην οικονομική και πολιτισμική ανάπτυξη του τόπου τους ακόμα κι αν ζουν στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού.

Η πολιτισμική ταυτότητα αποτελεί μείζον θέμα για τους μετανάστες και τους ανθρώπους της διασποράς. Οι εκκλήσεις για καθαρότητα και «αυθεντικότητα» έρχονται αντιμέτωπες –εντός και εκτός της μειονότητας– με το αίτημα για υπεράσπιση των ατομικών δικαιωμάτων, της αλλαγής και των προσωπικών επιλογών. Στις κοινωνίες, τις οποίες ο Anthony Giddens (1991) περιέγραψε ως μεταπαραδοσιακές, η παράδοση δεν εξαλείφεται αλλά επιλέγεται συνειδητά και συναγωνίζεται τις υπάρχουσες εναλλακτικές προτάσεις. Όπως γράφει και ο Gerd Baumann (1996) σε μια μελέτη του για τις βρετανικές πολυ-εθνοτικές γειτονιές, οι επιλογές είναι πολλές αλλά και αμφιλεγόμενες.

### *Εξορία και απεδαφοποίηση*

Οι *Σατανικοί στίχοι* (*Satanic Verses* [Rushdie] 1988), το μυθιστόρημα που αποτέλεσε την αιτία για να επιβάλουν οι μουλάδες του Ιράν την ποινή του θανάτου (*Φετβά*) στο συγγραφέα του, δεν έχει ως κύριο θέμα του το Ισλάμ. Αντίθετα, ασχολείται κατά βάση με το ζήτημα της εξορίας· με το γεγονός ότι κάποιος βρίσκεται μόνιμως στην πτήση 420 των Ινδικών Αερογραμμών μεταξύ Βομβάης και Λονδίνου. Στο βιβλίο του, ο Rushdie δείχνει πώς οι αλλαγές απόψεων λόγω της εξορίας δημιουργούν αμφιβολίες και αβεβαιότητες. Ο εξοριστός ανακαλύπτει ότι ο κόσμος, το παρελθόν και (τελικά) η αλήθεια εμφανίζονται διαφορετικά όταν εξετάζονται

από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Στο πλαίσιο αυτό, μπορεί να κατανοηθεί και η αναζωογόνηση του εθνοτισμού ομάδων μεταναστών. Στηριζόμενα στη νοσταλγία και σε μια αίσθηση αποξένωσης, τα κινήματα αυτά καταφέρνουν να δημιουργήσουν κλίμα ενότητας με το παρελθόν και ένα είδος οντολογικής και προσωπικής ασφάλειας (Giddens 1990).

Αν και έχει μελετηθεί προσεκτικά από τους ανθρωπολόγους και τους κοινωνιολόγους, το φαινόμενο της αναζωογόνησης αντιπροσωπεύει τη μία μόνο πλευρά του νομίσματος. Είναι σαφές ότι οι διαδικασίες, που προκαλούν την αναζωογόνηση, οδηγούν καμιά φορά και στο αντίθετο αποτέλεσμα (δηλαδή, στην αβεβαιότητα, την αμφισβημία και τον ατομικισμό), και αυτό πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα. Αυτές είναι οι διαδικασίες μέσω των οποίων οι άνθρωποι εμπλέκονται σε ευμετάβλητα κοινωνικά και πολιτισμικά δίκτυα τεραστίων διαστάσεων, στο πλαίσιο των οποίων η κοινωνία, όπως λέει ο Zygmunt Bauman, «διακηρύσσει ότι όλοι οι περιορισμοί της ελευθερίας είναι παράνομοι και, ταυτόχρονα, καταργεί κάθε στοιχείο κοινωνικής σταθερότητας, νομιμοποιώντας την ηθική αβεβαιότητα» (1992, σελ xxiv).

Από ανθρωπολογική άποψη, η κατάσταση αυτή πρέπει να ερευνηθεί εμπειρικά. Γι' αυτό και ο Appadurai (1990) έχει προτείνει συγκεκριμένο πλαίσιο διερεύνησης των πολιτισμικών ροών στον σύγχρονο κόσμο. Ο συγγραφέας διακρίνει πέντε πτυχές των πολιτισμικών αυτών ροών, οι οποίες έχουν διαφορετικούς τρόπους λειτουργίας.

Οι πτυχές αυτές είναι οι εξής:

Το *ethnoscape*, το οποίο αναφέρεται στην «τοπιογραφία των ατόμων, που συγκροτούν τον μεταβαλλόμενο κόσμο στον οποίο ζούμε»· με άλλα λόγια, τα δημογραφικά χαρακτηριστικά του κόσμου μας – ο τουρισμός, η μετανάστευση, η εξορία, τα ταξίδια για επιχειρηματικούς λόγους, αλλά και οι σταθερές κοινότητες.

Το *technoscape*, που σηματοδοτεί την «παγκόσμια διαμόρφωση [...] της τεχνολογίας», δίνει σχήμα με πολλούς και σημαντικούς τρόπους στη ροή του πολιτισμικού νοήματος, αλλά και αποτυπώνει την άνιση παγκόσμια κατανομή της τεχνολογίας.

Το *finanscape*, που συνιστά τη ροή των κεφαλαίων, η οποία αποσυνδέεται από συγκεκριμένους τόπους ολοένα και περισσότερο. Οι τρεις αυτές διαστάσεις συγκροτούν από κοινού μια μη προβλέψιμη παγκόσμια υποδομή, μια και κάθε διάσταση «υπόκειται στους δικούς της περιορισμούς και κίνητρα».

Οι δύο τελευταίες διαστάσεις είναι το *ideoscape* και το *mediascape*



### Προκλητικές διχοτομίες

Μεγάλο μέρος της ανθρωπολογικής θεωρίας θεμελιώνεται σε αντιτιθέμενα ζεύγη ή διχοτομίες που χρησιμοποιούνται αναλυτικά για να διακρίνουμε ιδεότυπους (ο όρος ανήκει στον Βέμπτερ) κοινωνιών και πολιτισμών. Ορισμένες από τις πιο γνωστές διχοτομίες είναι οι εξής: μικρή κλίμακα / μεγάλη κλίμακα· προφορικός λόγος / γραπτός λόγος· μάστορας / μηχανικός· παραδοσιακός πολιτισμός / σύγχρονος πολιτισμός· κοινωνική θέση / συμβόλαιο<sup>3</sup>. *Gemeinschaft* (κοινότητα) / *Gesellschaft* (κοινωνία).

Αυτό που υποτείνει τις διχοτομίες αυτές είναι η άποψη ότι η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία είναι μοναδική και μπορεί να αντιπαρατεθεί σε όλες τις υπόλοιπες, οι οποίες παρουσιάζονται ως «λιγότερο ή περισσότερο ίδιες». Είναι προφανές ότι οι διχοτομίες αυτές δεν αποτελούν επαρκή περιγραφικά μέσα. Πρώτον, οι παραδοσιακές κοινωνίες δεν είναι «όλες το ίδιο» – τα αρχαία βασίλεια της Ινδίας, για παράδειγμα, δεν έχουν και πολλά κοινά με τις ποιμενικές κοινωνίες της βόρειας Αφρικής. Δεύτερον, το ίδιο ισχύει και για τις σύγχρονες κοινωνίες. Υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στην Ιαπωνία, τη Γαλλία και τις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Τρίτον, η ίδια η διάκριση των κοινωνιών σε «τύπους» είναι ασπρήικτη. Στις περισσότερες κοινωνίες, αν όχι σε όλες, έχουμε τη δυνατότητα να εντοπίσουμε «σύγχρονες» αλλά και «παραδοσιακές» πτυχές – ακόμα και στην εποχή της παγκοσμιοποίησης.

Ο κόσμος, που μελετούν οι ανθρωπολόγοι, δεν χαρακτηρίζεται από σαφή, «ψηφιακά» και δυαδικά στοιχεία, αλλά από αποχρώσεις, γκριζες ζώνες και «αναλογικές» διαφορές. Δεν είναι ένα αρχιπέλαγος απομονωμένων πολιτισμών, αλλά ένα πολύπλοκο σύστημα πολλαπλών αλληλεπιδράσεων. Γιατί, λοιπόν, να ασχολούμαστε με τις διχοτομίες αυτές; Είναι, ίσως, παράδοξο αλλά δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από αυτές. Οι ανθρωπολόγοι έχουν από καιρό συνειδητοποιήσει την ανεπάρκεια των αυστηρών ταξινομικών σχημάτων τους· ωστόσο, αν και έχουν κατά καιρούς απορριφθεί, τα σχήματα αυτά επανακάμπτουν με άλλη μορφή. Τελικά, οι διχοτομίες μπορεί να είναι αναγκαίες για το ανθρωπολογικό εγχείρημα. Αν πράγματι συμβαίνει αυτό, πρέπει να έχουμε υπόψη μας δύο βασικές παραμέτρους: πρώτον, το μοντέλο δεν περιγράφει ποτέ την κοινωνία με απόλυτο τρόπο, αλλά αποτελεί μέσο οργάνωσης των διαφόρων κοινωνικών γεγονότων, και, δεύτερον, οι διχοτομίες πρέπει να εκλαμβάνονται μάλλον ως κλίμακες που έχουν διαβαθμίσεις παρά ως απόλυτες αντιθέσεις.

που αναφέρονται στα ιδεολογικά μηνύματα και τις κατασκευές των μέσων ενημέρωσης.

Βασική θέση του άρθρου του Appadurai, την οποία έχουν υποστηρίξει και άλλοι μελετητές της παγκοσμιοποίησης, είναι ότι η απεδαφοποίηση, που δεν αναφέρεται μόνο στη μεγάλη κλίμακα, αλλά και στη μειωμένη σημασία της χωρικότητας ως διάστασης, προϋποθέτει νέα θεωρητικά σχήματα για τον κοινωνικό και πολιτισμικό κόσμο. Οι ιδέες, οι τεχνολογίες, οι άνθρωποι και το χρήμα κινούνται με μεγαλύτερη ταχύτητα και ευκολία στα τέλη του 20ού αιώνα από ό,τι στο παρελθόν. Μία από τις συνέπειες της διαδικασίας αυτής, η οποία συχνά περιγράφεται ως εκτόπιση, είναι η αύξηση του αριθμού των ανθρώπων που βρίσκονται εν κινήσει ή ζουν στην εξορία. Μια ακόμα συνέπεια αποτελεί η κατασκευή του τόπου, αφού για ορισμένους ανθρώπους ο διαποτισμένος με νόημα τόπος δεν είναι δεδομένος. Ο τόπος διαμονής ενός ανθρώπου μπορεί να αλλάξει συνεχώς· οι τόποι, όπως και τα σύμβολα, είναι πολυφωνικοί με την έννοια ότι σημαίνουν διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικούς ανθρώπους ή σε διαφορετικές καταστάσεις (Rodman 1992). Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι οι άνθρωποι απεδαφοποιούνται, αλλά ότι η κατασκευή του τόπου καθίσταται ένα αυτόνομο σχέδιο, όπως και εκείνο της πολιτισμικής ταυτότητας, ενώ σε παλιότερες εποχές ο τόπος θεωρούνταν δεδομένος. Σημαίνει ακόμα ότι ο «τόπος» γίνεται ρευστός: οι κάτοικοι του νησιού Nevis, λόγω χάρη, συγκροτούν ένα δίκτυο με κομβικά σημεία το Λονδίνο, το νησί Nevis και αλλού. Ως εκ τούτου, η μετανάστευση σε μια εποχή ταχείας επικοινωνίας των ατόμων ανοίγει το δρόμο για ένα είδος εθνικισμού εξ' αποστάσεως<sup>4</sup> (Anderson 1992), στο πλαίσιο του οποίου η πολιτική σκηνή μιας δεδομένης περιοχής διαμορφώνεται εν μέρει από τη δράση των μεταναστών. Σε μια ανάλυση των μεταναστών Ταμίλ στη Νορβηγία, ο Øivind Fuglestad (1998) δείχνει ότι αυτό που κυρίως τους ενδιαφέρει δεν είναι η ενσωμάτωσή τους σε μια ευρωπαϊκή κοινωνία, αλλά η υποστήριξη του αποσχιστικού κινήματος της Σρι Λάνκα. Οι ιδεολογικές διαφορές αναπαρήγαγαν τις εθνικές εντάσεις και συγκρούσεις της χώρας τους και όχι εκείνες της Νορβηγίας. Με άλλα λόγια, η υπόθεση Rushdie αποτελεί θεαματικό παράδειγμα μιας γενικότερης διαδικασίας, στο πλαίσιο της οποίας τα χωρικά σύνορα δεν εξαφανίζονται αλλά αμφισβητούνται από τις τηλεπικοινωνίες και τη διασπορά των λαών.

Θα εξετάσουμε τώρα κάποιες άλλες συνέπειες της παγκοσμιοποίησης (ή και «glocalisation») στην ανθρωπολογική έρευνα.

### Ορισμένες συνέπειες για την ανθρωπολογία

Η παγκοσμιοποίηση του πολιτισμού δεν επιφέρει την εξομοίωση των ομάδων και των ατόμων αλλά τη γέννηση νέων μορφών πολιτισμικής διαφοράς στο σημείο τομής του παγκόσμιου και του τοπικού. Προτού εξετάσουμε κάποια παραδείγματα, ας κάνουμε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τις συνέπειες της παγκοσμιοποίησης στην ανθρωπολογική σκέψη.

- Γίνεται ολοένα και πιο σαφές ότι οι έννοιες «παράδοση» και «νεωτερικότητα» συνιστούν αναλυτική διάκριση· αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για αποκλειστικά παραδοσιακές ή σύγχρονες κοινωνίες στο επίπεδο της ζώσας πραγματικότητας.
- Οι έννοιες «κοινωνία» και «πολιτισμός» καθίστανται ολοένα και πιο προβληματικές. Τα δίκτυα επικοινωνίας, μετανάστευσης, εμπορίου, επενδύσεων και πολιτικής υπερβαίνουν κάθε είδους σύνορο· με ελάχιστες εξαιρέσεις, όχι μόνο τα κράτη αλλά ούτε και οι τοπικές κοινότητες μπορούν να θεωρηθούν ως σύνολα που μπορούν να οριοθετηθούν με σαφήνεια. Οι «πολιτισμοί» δεν είναι κλειστά και ομοιογενή συστήματα.
- Επειδή, λοιπόν, σε πολλές περιπτώσεις είναι αδύνατο να ορίσουμε επακριβώς το υπό διερεύνηση σύστημα, προτιμούμε να μελετάμε συγκεκριμένες ομάδες ή συγκεκριμένα πολιτισμικά φαινόμενα (όπως οι Ολυμπιακοί Αγώνες, ο τουρισμός και η μετανάστευση), τα οποία μπορεί να μην αποτελούν αυτόνομα συστήματα με την κοινωνική ή πολιτισμική έννοια του όρου αλλά είναι δυνατόν να απομονωθούν για καθαρά αναλυτικούς σκοπούς.
- Η κλασική επιτόπια έρευνα, ως η μοναδική μέθοδος συλλογής στοιχείων απαραίτητων για την κατανόηση της κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής στον πλανήτη, έχει καταστεί απολύτως ανεπαρκής. Η έρευνα αυτή πρέπει να συμπληρώνεται με τη διερεύνηση πρόσθετων πηγών –της στατιστικής, των προγραμμάτων των μέσων μαζικής επικοινωνίας, των βιβλίων και των κειμένων που εκδίδονται τοπικά κτλ.–, οι οποίες μας προσφέρουν στοιχεία για το ευρύτερο πλαίσιο των φαινομένων που μελετώνται μέσω της συμμετοχικής παρατήρησης.

*Η «εντοπιοποίηση της νεωτερικότητας»;*

Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, ο θεωρητικός των μέσων μαζικής επικοινωνίας Marshall McLuhan εισήγαγε την έννοια του «παγκόσμιου χωριού» (McLuhan 1964). Η έννοια αυτή αποτύπωνε τη νέα κατάσταση του κόσμου μας σε πολιτισμικό επίπεδο μετά την εξάπλωση των μέσων μαζικής επικοινωνίας, και ιδιαίτερα της τηλεόρασης. Ο McLuhan υποστήριξε ότι ο κόσμος είχε γίνει ένα μεγάλο παγκόσμιο χωριό.

Σημαντικό στοιχείο της ανθρωπολογικής έρευνας σε ό,τι αφορά την παγκοσμιοποίηση αποτελεί η προσπάθεια ερμηνείας της σχέσης του παγκόσμιου με το τοπικό. Για την ανθρωπολογία, ο όρος του McLuhan συνιστά μίξη των δύο επιπέδων, του επιπέδου της αλληλεπίδρασης και του επιπέδου της ανωνυμίας, του μικροεπιπέδου και του μακροεπιπέδου.

Το μεγάλο, ίσως, παράδοξο της παγκοσμιοποίησης είναι το γεγονός ότι κατέστησε τον κόσμο μικρότερο και, συνάμα, μεγαλύτερο. Μικρότερος, με την έννοια ότι μπορεί κανείς να ταξιδέψει σε οποιοδήποτε σημείο του πλανήτη σε λιγότερο από είκοσι τέσσερις ώρες ή ότι μπορεί να ακολουθήσει σχεδόν παντού τον ίδιο τρόπο ζωής· και μεγαλύτερος, με την έννοια ότι στις μέρες μας ξέρουμε περισσότερα πράγματα για μακρινά και «εξωτικά» μέρη και έτσι, αναγνωρίζουμε ευκολότερα τις υφιστάμενες διαφορές. Ο Jonathan Friedman έχει υποστηρίξει ότι «ο εθνοτικός και πολιτισμικός κατακερματισμός από τη μια, και η νεωτερική ομοιογένεια από την άλλη, δεν συνιστούν δύο είδη επιχειρημάτων ή δύο αντίθετες απόψεις γι' αυτά που συμβαίνουν στον κόσμο μας σήμερα, αλλά τις δύο πλευρές της ίδιας παγκόσμιας πραγματικότητας» (1990, σελ. 311). Με άλλα λόγια, υπάρχει μια τάση ολοκλήρωσης των μεγάλων συστημάτων –στα οποία συμμετέχει αυξανόμενα όλο και μεγαλύτερο μέρος του ανθρώπινου πληθυσμού σε ένα πρακτικά απεριόριστο δίκτυο ανταλλαγών–, ενώ, ταυτόχρονα, δίνεται έμφαση στην πολιτισμική μοναδικότητα. Αυτό που πρέπει να μελετηθεί εθνογραφικά, υποστηρίζει ο Sahlins, είναι η «εντοπιοποίηση της νεωτερικότητας» (1994). Η διαδικασία αυτή, όπως έχω ήδη παρατηρήσει στα Κεφάλαια 17 και 18, παίρνει συχνά τη μορφή των λεγομένων παραδοσιοκρατικών κινήματων, τα οποία ως επί το πλείστον είναι εθνοτικού ή εθνικιστικού χαρακτήρα. Σχολιάζοντας τη νεωτερική και αναστοχαστική σύλληψη της έννοιας του πολιτισμού και την παγκόσμια διάχυσή της, ο Sahlins γράφει:

Ο «πολιτισμός» –η ίδια η λέξη ή κάποιο ισοδύναμό της– βρίσκεται στα χείλη όλων των ανθρώπων. Οι Θιβητιανοί και οι Χαβανέζοι, οι Ojibway, οι Kwakiutl και οι Εσκιμώοι, οι Καζάκοι και οι Μογγόλοι, οι ιθαγενείς της Αυστραλίας, οι Μπαλινέζοι, οι κάτοικοι του Κασμίρ και οι Μαορί της Νέας Ζηλανδίας: όλοι τους ανακάλυψαν ότι έχουν έναν «πολιτισμό». Για αιώνες, ούτε που το είχαν πάρει χαμπάρι. Αλλά σήμερα, όπως έχει πει ένας κάτοικος της Νέας Γουινέας σε κάποιον ανθρωπολόγο, «Αν δεν είχαμε *kastom*, θα ήμασταν σαν τους λευκούς» (1994, σελ. 378).

Σε ένα πιο ειδικό σχόλιό του, ο Edvard Hviding (1994) δείχνει πώς οι κάτοικοι των Νησιών του Σολομώντος, το σύστημα συγγένειας των οποίων στηρίζεται στις εξ αίματος σχέσεις, άρχισαν τα τελευταία χρόνια να δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στην πατρογραμμική καταγωγή, η οποία αποδεικνύεται πιο αποτελεσματική τόσο στη συγκρότηση συσσωματώσεων όσο και στη διεκδίκηση των δικαιωμάτων γης. Το αν αυτό πρέπει να αποκαλείται «εντοπιολογία της νεωτερικότητας» ή «εκσυγχρονισμός της εντοπιότητας» είναι ένα αναπάντητο ερώτημα: είναι, ωστόσο, σαφές ότι η αλλαγή των πρακτικών και των εννοιών, των σχετικών με τη συγγένεια, συνδέεται όχι μόνο με μια σειρά κοινωνικοπολιτισμικών αλλαγών, αλλά και με τη διάδοση της ιδέας του πολιτισμού ως μέσου άσκησης πολιτικής.

### *Δύο στρατηγικές τοπικής δυναμικής*

Το Παρίσι είναι μια από τις πιο σημαντικές «αφρικανικές» πόλεις στον κόσμο, μια και προσελκύει χιλιάδες μουσικούς, φοιτητές, εργάτες και πρόσφυγες από τις γαλλόφωνες χώρες της Μαύρης Ηπείρου. Πολλοί Παριζιάνοι έχουν γονείς και μια ατομική ταυτότητα που μερικώς συνδέεται με τις χώρες της δυτικής Αφρικής, όπως τη Σενεγάλη, το Καμερούν ή την Ακτή Ελεφαντοστού. Γι' αυτό και πολλοί κάτοικοι των χωρών αυτών ταξιδεύουν συχνά από την πατρίδα τους στο Παρίσι και αντιστρόφως.

Ο Friedman (1990· βλ., επίσης, Gandoulou 1989) έχει περιγράψει μια συγκεκριμένη κατηγορία Αφρικανών κατοίκων της γαλλικής πρωτεύουσας. Οι άνθρωποι αυτοί προέρχονται από τη Brazzaville του Κονγκό, όπου είναι γνωστοί ως «les sapeurs»<sup>5</sup>. Οι περισσότεροι από αυτούς είναι ταπεινής καταγωγής και πηγαίνουν στο Παρίσι για να εργαστούν. Εκεί, λοιπόν, κάνουν τις πιο δύσκολες δουλειές και καταναλώνουν όσο το δυ-

νατόν λιγότερα χρήματα μόνο και μόνο για να αγοράσουν πανάκριβα ρούχα, τα οποία επιδεικνύουν στους δρόμους της Brazzaville μόλις επιστρέψουν στην πατρίδα τους. Το είδος αυτό καταναλωτικής στρατηγικής εμπίπτει απολύτως στην κατηγορία εκείνη που περιγράψαμε προηγουμένως ως επιδεικτική κατανάλωση, γιατί εκφράζει ακριβώς την κοινωνική θέση και το γόητρο του ατόμου. Το ενδιαφέρον, ωστόσο, με τους «les sapeurs» δεν συνίσταται μόνο στο γεγονός ότι είναι πολύ φτωχότεροι από ό,τι δείχνουν, αλλά και ότι οι περισσότεροι ανήκουν σε μια εθνοτική ομάδα που δεν κατέχει πλέον την εξουσία. Ο Friedman ερμηνεύει τη στρατηγική της επιδεικτικής κατανάλωσης ως είδος πολιτικής στάσης, ως τρόπο αμφισβήτησης της εξουσίας μέσω του υπερτονισμού της ανωτερότητάς τους και της καταξίωσής τους. Η «επίδειξη μέσω της ενδυμασίας» εμφανίζεται έτσι ως αντίθετη στρατηγική, που βασιζείται σε τοπικές αξιολογήσεις του γοήτρου και της εξουσίας, οι οποίες, με τη σειρά τους, θεμελιώνονται σε αυτό που αυξάνει το γόητρο των ανθρώπων παγκοσμίως, δηλαδή, στα ακριβά και επώνυμα ρούχα. Θα ήταν, λοιπόν, αδύνατο να κατανοήσουμε πλήρως το φαινόμενο αυτό αν δεν γνωρίζαμε τόσο τα τοπικά όσο και τα παγκόσμια συμφραζόμενα.

Ένα μάλλον διαφορετικό παράδειγμα αποτελεί η μελέτη της Katarina Sjoberg (1993) για μια ιαπωνική μειονότητα που ονομάζεται Ainu. Επισήμως, οι Ainu δεν θεωρούνται μειονότητα, μια και η κυβέρνηση της Ιαπωνίας δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη μειονοτήτων στη χώρα. Γι' αυτό και τους χαρακτηρίζει «υπανάπτυκτη ομάδα». Όπως οι περισσότεροι ιθαγενείς σε διάφορες χώρες, έτσι και οι Ainu έχουν υποστεί πολλές διώξεις από το ιαπωνικό κράτος (μοιάζουν με Ευρωπαίους και θεωρούνται μαλλιαροί και άσχημοι)· έχουν χάσει τη γη τους και μαστίζονται από υψηλά ποσοστά αλκοολισμού και ανεργίας. Μέχρι τη δεκαετία του 1970, ο κίνδυνος να απολέσουν ολοκληρωτικά την ταυτότητά τους ήταν ορατός. Η γλώσσα τους είχε σχεδόν εξαφανιστεί, ενώ οι ίδιοι είχαν αρχίσει να μεταβάλλονται από εθνοτική ομάδα σε περιθωριοποιημένη κοινωνική τάξη της ιαπωνικής κοινωνίας. Εκείνη ακριβώς την περίοδο, σημειώθηκε αναξωγογήνηση της εθνοτικής τους ταυτότητας, όπως συνέβη και με άλλους αυτόχθονες πληθυσμούς. Τη δεκαετία, λοιπόν, του 1970 και του 1980 αναπτύχθηκε ένα πολύ ενεργό κίνημα, σκοπός του οποίου ήταν να υποχρεώσει το ιαπωνικό κράτος να αναγνωρίσει τους Ainu ως εθνοτική ομάδα με τη δική της γλώσσα και έθιμα. Η στρατηγική τους, ωστόσο, συνίστατο στην παρουσίαση του πολιτισμού τους ως ένα είδος εμπορεύματος. Τα παλιά τελετουργικά, οι παραδοσιακές φορεσιές, τα χειροποίητα

τεχνήματα και τα εδέσματά τους αναβίωσαν και προωθήθηκαν με εμπορευματοποιημένο και «τουριστικό» τρόπο. Με αυτό τον τρόπο, οι τουρίστες που επισκέπτονταν το βόρειο τμήμα της χώρας ανακάλυψαν ότι οι Αϊνυ «είχαν έναν πολιτισμό» άξιο του σεβασμού τους. Για να γίνει όμως αυτό, έπρεπε το πολιτισμικό τους ιδίωμα να μεταφραστεί στην παγκόσμια γλώσσα του εμπορεύματος.

Σχολιάζοντας το έργο της Sjöberg, αλλά και το δικό του, ο Friedman (1990) παρατηρεί ότι οι στρατηγικές τόσο των «les sapeurs» όσο και των Αϊνυ μοιάζουν λίγο με πολιτισμική αυτοκτονία, αφού στηρίζονται σε μη γηγενείς πολιτισμικές λογικές. Οι Κογκολέζοι εκφράζουν το κύρος και την ατομικότητά τους μέσω του γοήτρου που τους προσδίδουν διάφορα ξενόφερα σύμβολα, ενώ οι Αϊνυ μέσω της μετατροπής τους σε ένα είδος εμπορεύματος. Από την άποψη αυτή, το ενδιαφέρον του ανθρωπολόγου δεν πρέπει να εντοπίζεται στο αν οι εκφραζόμενοι «πολιτισμοί» είναι τοπικοί, «αυθεντικοί» κτλ., αλλά στο αν είναι αποτελεσματικοί στην εμπέδωση της ταυτότητας της εκάστοτε ομάδας και στην προώθηση των συμφερόντων της.

### *Ένας ακερμάτιστος κόσμος: ομογενοποίηση και διαφοροποίηση*

Όπως δείξαμε και σε προηγούμενα κεφάλαια, η πολιτισμική ταυτότητα και η «μοναδικότητα» έχουν καταστεί μετά το 1960 νόμιμα μέσα πολιτικής δράσης σε πολλές περιοχές του κόσμου. Όλο και περισσότερες ομάδες «ανακαλύπτουν» την πολιτισμική μοναδικότητά τους και την εκμεταλλεύονται πολιτικά. Γιατί συμβαίνει αυτό;

Μια απλή εξήγηση θα μπορούσε να είναι το γεγονός ότι οι κοινωνικές ταυτότητες αποκτούν σημασία μόνο τη στιγμή που απειλούνται και ότι οι τάσεις για την παγκοσμιοποίηση του πολιτισμού, οι οποίες ενέχουν τον κίνδυνο να εξαλείψουν τις πολιτισμικές διαφορές, πυροδοτούν σχεδόν αυτόματα την αντίδραση των τοπικών κοινοτήτων που αποφασίζουν να συγκροτήσουν εθνοτικά και παραδοσιακοκρατικά κινήματα.

Μια σχετική και, πιθανώς, ακριβέστερη εξήγηση –η οποία είναι σύμφωνη με την ερμηνεία του εθνοτισμού και του εθνικισμού που δώσαμε στα δύο προηγούμενα κεφάλαια– θα μπορούσε να είναι το γεγονός ότι ο προσδιορισμός των κοινωνικών ταυτοτήτων (1) γίνεται αντιληπτός από πολλούς ως αποτέλεσμα εντατικών επαφών μεταξύ των ομάδων και (2)

καθίσταται δυνατός λόγω των τεχνολογικών και των πολιτισμικών αλλαγών που έπονται του εκσυγχρονισμού.

Στην αρχή της νέας χιλιετίας, θα πρέπει να εξετάσουμε σοβαρά τόσο τη διαδικασία ομογενοποίησης όσο και εκείνη της διαφοροποίησης, ανάλογα με την οπτική γωνία κάθε κοινωνικού παράγοντα. Πράγματι, όπως δείχνουν τα παραδείγματα των Αίπυ και των Κογκολέξων «les sapeurs», οι διάφορες κοινότητες μπορούν να χρησιμοποιήσουν και τις δύο ταυτόχρονα, με την έννοια ότι οι τοπικιστικές στρατηγικές αναπτύσσονται στο πλαίσιο της «παγκοσμιοποίησης», δηλαδή στο πλαίσιο της εμπορευματοικής ανταλλαγής και των ατομικών δικαιωμάτων.

Στο σημείο αυτό, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η αλληλοσύνδεση πολιτισμού και ταυτότητας δεν είναι αντικειμενικό δεδομένο, αλλά υποκειμενική και διυποκειμενική κατάσταση. Μια κοινωνική ταυτότητα, ανεξάρτητα από το αν είναι εθνοτική, εθνική ή οτιδήποτε άλλο, μπορεί να κατασκευαστεί με πολλούς και διάφορους τρόπους. Οι ανθρωπολόγοι, λόγω χάρη, έχουν μια κοινή ταυτότητα όπου κι αν βρίσκονται· αποτελούν ένα είδος κοινότητας. Όπως και με την εθνοτισμό, το διπλό κριτήριο της κοινωνικής εγκυρότητας μιας ταυτότητας είναι ο «αυτοπροσδιορισμός και ο ετεροπροσδιορισμός» (Βλ. Κεφάλαιο 17).

Άλλο σημαντικό στοιχείο είναι το ζήτημα της εξουσίας. Η οικονομική εξάρτηση των φτωχών χωρών και κοινοτήτων έχει μελετηθεί ικανοποιητικά μέσω της ανάλυσης της ανεπαρκώς αμειβόμενης εργασίας, των άνισων ανταλλαγών και των άνισων σχέσεων παραγωγής. Η επικέντρωση της προσοχής και της κριτικής σκέψης μας στην πολιτισμική εξάρτηση, σε συνδυασμό με την ανάλυση της οικονομικής εξάρτησης, θα καθιστούσε τις μελέτες μας για την παγκοσμιοποίηση του πολιτισμού πιο διεισδυτικές. Γιατί ακόμα κι όταν οι άνθρωποι επιλέγουν τις στρατηγικές που θα ακολουθήσουν, δεν το κάνουν κάτω από πραγματικά ελεύθερες συνθήκες. Επιπλέον, οι συνθήκες αυτές διαφέρουν σημαντικά, όχι μόνο σε ό,τι αφορά τη δυνατότητα των ανθρώπων να παρακολουθήσουν το CNN, αλλά και ζητήματα σχετικά με την αυτονομία και το δικαίωμά τους να αυτοπροσδιορίζονται.

Σε μια συνέντευξή του, ο Lévi-Strauss αναφέρει το ακόλουθο ανέκδοτο. Όταν επισκέφθηκε τη Νότια Κορέα, οι οικοδεσπότες του ήθελαν πάρα πολύ να του δείξουν τις μεγάλες προόδους που είχε κάνει η πρόσφατα εκβιομηχανισμένη χώρα τους. Του έδειξαν, λοιπόν, αθλητικές εγκαταστάσεις, εθνικές οδούς, ουρανοξύστες και, βέβαια, εργοστάσια. Ο Lévi-



Strauss δεν έδειχνε μεγάλο ενδιαφέρον για τις ξεναγήσεις αυτές, καθώς προτιμούσε να επισκέπτεται όσο πιο συχνά μπορούσε τα μουσεία της χώρας, στα οποία είχε τη δυνατότητα να μελετήσει τις αρχαίες μάσκες. «Καθηγητά Lévi-Strauss!», παρατήρησε κάποιος από τους ξεναγούς του, «ενδιαφέρεστε μόνο για πράγματα που δεν υπάρχουν πια!». «Ναι», απάντησε εκείνος συνοφρυωμένος. «Ενδιαφέρομαι μόνο για τα πράγματα που δεν υπάρχουν πια».

Για τον γάλλο ανθρωπολόγο και στοχαστή, η πολιτισμική ποικιλότητα στο πλαίσιο της νεωτερικότητας δεν ήταν αρκετή για να του τραβήξει την προσοχή· κατά την άποψη του, η Σεούλ δεν διέφερε και πολύ από το Παρίσι.

Είναι προφανές ότι η πολιτισμική ποικιλότητα του κόσμου μας έχει περιοριστεί σημαντικά. Όλο και πιο λίγοι ανθρωπολόγοι συναντούν σήμερα ριζικές μορφές κοινωνικής ετερότητας, όπως εκείνες που μελέτησε ο Lévi-Strauss στους *Θλιβερούς Τροπικούς* (1976 [1955]). Σε αυτό το όμορφο και μελαγχολικό βιβλίο, ο Lévi-Strauss περιγράφει ένα ερευνητικό ταξίδι του στην Αμαζονία, στη διάρκεια του οποίου βρέθηκε τόσο κοντά με τους ιθαγενείς ώστε να μπορούν να τον αγγίξουν και, συνάμα, τόσο μακριά ώστε να μην μπορεί να τους κατανοήσει.

Θα έλεγα, χρησιμοποιώντας έναν όρο του Βέμπερ για τη νεωτερικότητα (*Entzauberung*), ότι, κατά μία έννοια, ο κόσμος μοιάζει να κρύβει όλο και λιγότερα μυστικά. Με τον καιρό, τα λευκά σημεία στο χάρτη εκλείπουν, ενώ σήμερα δεν πρέπει να υπάρχει καμία φυλή που να μην έχει, με τον ένα ή τον άλλο βαθμό, έρθει σε επαφή με το σύγχρονο κόσμο. Μέχρι τα μέσα του 21ου αιώνα, είναι πολύ πιθανό να έχουν εκλείψει όλες οι μητρογραμμικές κοινωνίες. Μια αίσθηση απώλειας είναι εμφανής όχι μόνο μεταξύ των ανθρωπολόγων αλλά και πολλών λαών. Ωστόσο, –και αυτή είναι μια άποψη που εκφράζεται στο κεφάλαιο αυτό– νέες πολιτισμικές μορφές και κοινωνικά προγράμματα αναπτύσσονται διαρκώς σε τοπική κλίμακα σε ολόκληρο τον κόσμο, ενώ οι διαδικασίες αλλαγής είναι απρόβλεπτες και συχνά αναπάντεχες. Με άλλα λόγια, πάντα θα υπάρχουν διαφορετικές απόψεις, διαφορετικοί τρόποι ζωής και διαφορετικές σχέσεις εξουσίας που αναμφίβολα θα αποτελέσουν μεγάλες προκλήσεις για όλους όσοι επιχειρήσουν να κατανοήσουν τις ομοιότητες αλλά και τις διαφορές των ανθρώπων.

### Υποδείξεις για περαιτέρω μελέτη

Arjun Appadurai: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.

Μινεάπολη: University of Minnesota Press 1996.

Jonathan Friedman: *Cultural Identity and Global Process*. Λονδίνο: Sage 1994.

Ulf Hannerz: *Cultural Complexity*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press 1992.

Marilyn Strathern [Επιμ.]: *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. Λονδίνο: Routledge 1995.

### Σημειώματα του επιμελητή

1. Στο αγγλικό κείμενο παρατίθεται ο όρος «Glocal», ένα λογοπαίγνιο που προκύπτει από τη σύνθεση συλλαβών των όρων «global» και «local». Δεν θα ήταν δυνατή στα Ελληνικά μια ανάλογη απόδοση και για το λόγο αυτό επιλέχθηκε ο όρος «συνδυασμός» (του παγκόσμιου και του τοπικού).

2. Στο αγγλικό κείμενο η έκφραση που χρησιμοποιείται είναι «jaded palates», οποία στα Ελληνικά μεταφράζεται ως οι «κορεσμένοι/μπουχτισμένοι ουρανόσκοποι». Στα Ελληνικά η έκφραση αυτή δεν θα είχε νοηματικό αντίκρουσμα και για αυτό επέλεξα την αντίστοιχη σε αυτές τις περιπτώσεις έννοια, η οποία περιλαμβάνει το αφτί ως το σχετικό αισθητήριο όργανο.

3. Στο σημείο αυτό ακολουθώ τη Μαδιανού (βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία*, 1999, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, σ. 103) και αποδίδω τη διάκριση των όρων «status» και «contract» με τη μορφή ουσιαστικών (κοινωνική θέση/συμβόλαιο). Ο όρος «status», στα σημεία που εμφανίζεται η διάκριση αυτή (βλ. Κεφ. 2 και αλλού), αποδίδεται ως συνοδευτικός προσδιορισμός της έννοιας «κοινωνία», δηλ. ως «κοινωνίες γοήτρων» (status societies) και «κοινωνίες συμβολαίου» (contract societies). Σε όλα τα υπόλοιπα σημεία του βιβλίου (βλ. π.χ. Κεφ. 4) αποδίδεται ως «κοινωνική θέση».

4. Με τον όρο αυτό αποδίδεται ο όρος «long distance nationalism» (βλ. Βαγγέλης Καραγιάννης, «Μετανάστευση, Διεθνικότητα, Κινητικότητα», *Σύγχρονα Θέματα*, 2006, 92, σ. 23-30).

5. Πρόκειται για γαλλική αργκό έκφραση που στα Ελληνικά θα μπορούσε να αποδοθεί ως ο «ντυμένος στη τρίχα», ο «καλοντυμένος», αυτός «του κουτιού».