

Εθνικισμός, ουσιοκρατία και η ανατρεπτική λογική της πολιτισμικής οικειότητας

Michael Herzfeld (*Harvard University*)

[Προσωρινό κείμενο, χωρίς βιβλιογραφία. Απαγορεύεται η αναπαραγωγή οποιουδήποτε αποσπάσματος της ανακοίνωσης, η αναφορά σ' αυτή, χωρίς τη συγκεκριμένη άδεια του συγγραφέα. - --- 7 Νοεμβρίου 2007]

Περίληψη ανακοίνωσης

Η εντυπωσιακή άνθιση της κοινωνικής ανθρωπολογίας στη μεταδικτατορική Ελλάδα, απο μια θεωρούμενη ως «νεφελώδη» επιστήμη στο αντικείμενο δημόσιων αμφισβητήσεων και σφοδρών θετικιστικών-εθνικιστικών κατηγοριών περί «μη επιστημονικότητας» και αποκεί στη γενικά θετική εκτίμηση που δέχεται απ' το ευρύτερο κοινό σήμερα διαδραματίστηκε ως πουθενά αλλού εδώ στη Μυτιλήνη. Αν με το τωρινό μας συνέδριο χαιρετίζουμε και γιορτάζουμε την οριστική πια επίσημη εγκαθύδριση και χρονολογική ορίμανση της ελληνικής κοινωνικής ανθρωπολογίας στα 21 της χρόνια, αναγνωρίζουμε επιπλέον ότι αυτό το για μας τουλάχιστο βαρυσήμαντο ορόσημο σημαδεύει επίσης ένα γεγονός του οποίου αποτελεί και σύμπτωμα αλλά ίσως και αιτία. Εννοώ την αισθητή αλλαγή στη στάση του ελληνικού πληθυσμού απέναντι στα γνωστά θέματα «εθνικής σημασίας».

Ωστόσο, αναρωτιέμαι αν πράγματι άλλαξαν τα πράγματα τόσο πολύ. 'Όχι με την έννοια ότι η ατμόσφαιρα δεν επιδουκνύει κάποιες σημαντικές μεταρρυθμίσεις, διότι δε χωράει αμφιβολία ότι κάτι τέτοιο όντως έγινε και γίνεται. Η παρατήρησή μου πάει αλλού, και συγκεκριμένα στο σκεπτικό που ξεσήκωσε η πρόσφατη δημοσίευση του βιβλίου υπο την επιμέλεια του Άκη Παπαταξιάρχη, *Περιπέτειες της Ετερότητας*, που αποδεικνύει σαφέστατα ότι η στερεοτυπική εικόνα της Ελλάδας ως χώρα διακατεχόμενη από αμετάβλητες και αλύγιστες προκαταλήψεις απέναντι στους όποιους εναλλακτικούς τρόπους ζωής δεν αντιπροσωπεύει την πραγματικότητα όπως αυτή βγαίνει απ' την εθνογραφική εξοικείωση με τα καθημερινά βιώματα του κόσμου. Αντίθετα, εκείνο που όλοι, λίγο-πολύ, οι συγγραφείς του δημοσιεύματος τεκμηριώνουν είναι ότι υπάρχει απο πολύ παλαιά μια σιωπηλή συμφωνία – σχεδόν μια συσπείρωση των πιο απίθανων φορέων – έτσι ώστε να προστατευτεί το δικαίωμα της διαφορετικότητας υπο τον όρο ότι όσοι την αντιπροσωπεύουν δε θα διαταράξουν με τη δημόσια συμπεριφορά τους τα νερά της συμβατικής πλέον «ομαλότητας». Βασικό πόρισμα μια ειρωνική διαπίστωση – ότι η ίδια η Κοινωνική Ανθρωπολογία διακατέχεται κατα καιρούς απο μια τάση να πλάθει κι αυτή ουσιοκρατικά στερεότυπα που δεν αντιστοιχούν στην εμπειρική έρευνα.

Για το ότι τέτοια στερεότυπα υπάρχουν και χρησιμοποιούνται δε τίθεται ερώτημα. Εκείνο δεν είναι το πρόβλημα που μας απασχολεί. Αλλά το ότι η επιστήμη μας παράγει κάτι που εμείς συνηθίζουμε να αποδίδουμε στην αποικιοκρατία η στον εθνικισμό δε θά 'πρεπε να μας ξαφνιάσει, δεδομένου ότι η Κοινωνική Ανθρωπολογία ξεφύτρωσε απο συναφείς μ' αυτά τα ιδεολογικο-πολιτικά οικοδομήματα ιστορικές ρίζες. Άλλωστε, είναι τόσο δύσκολο να ξεφορτωθούμε τέτοιες σκέψεις όταν τις συναντούμε τόσο συχνά και με όλη την ενίσχυση που παρέχει η προϋπόθεση ότι δεν αποτελούν παρά

μόνο αντανακλάσεις της «κοινής λογικής». Αν ξαφνιασμένοι απο την επίδειξη υπομονής και τάξης ανάμεσα στον κόσμο που περιμένει να μπει σε ταξί στο Αεροδρόμιο της Αθήνας ρωτήστε τους άλλους επιβάτες τι έγινε ξαφνικά σ' αυτή τη χώρα θεαματικών καυγάδων, θ' ακούστε τη χαρακτηριστική απάντηση «Γίναμε Ευρωπαίοι»!¹ Δελεασμένοι από την άνεση της στιγμής, ίσως δεχτούμε την απάντηση χωρίς σχόλιο η αντίρρηση. Αλλά για σταθείτε ένα δευτερόλεπτο. Ποιός υποαγρεύει ότι η ουρά, πολιτισμικός θεσμός της βρεταννικότητας, αποτελεί το κορύφωμα της πολιτιστικής προόδου; Ποιός μας λέει ότι όποιος περιμένει υπομονετικά στην ουρά έχει ήδη κατορθώσει να βγει στο επίπεδο που οι Ταϋλανδοί αποκαλούν *ศจจมสิริใจ* (χβααμισιβλαι) και οι Έλληνες «πολιτισμό»;

Ναι, η Ταϋλάνδη. Γιατί η συγκριτική αναφορά σε μια μη βαλκανική, μη μεσανατολική και προπαντός μη ευρωπαϊκή χώρα στα πλαίσια συζήτησης για τη σημερινή Ελλάδα ηχεί σα παραδοξολογία ακόμη και στις δήθεν πιο διαφωτισμένες μέρες μας. Ας μη ξεχάσουμε ωστόσο οι ένδοξοι φοιτητές του Πολυτεχνείου που κατα την εξέγερση του 1973 ύψωσαν σημαίες και πλακάτ με την τόσο ενδεικτική επιγραφή ΕΔΩ ΤΑΪΛΑΝΔΗ. Εκείνοι, τουλάχιστο, είχαν αντιληφτεί τη μεγάλη σημασία του φανερού παραλληλισμού ανάμεσα στα αντίστοιχα γεγονότα που διαδραματίστηκαν ταυτόχρονα στην Αθήνα και στη Μπάγκοκ – ίσως όχι σε όλες τις αποχρώσεις και επεκτάσεις της, αλλά σίγουρα στη βασική ουσία. Γιατί μόνο μια επιστημονική προκατάληψη, κι αυτή όχι άσχετη απο τις αντίστοιχες πολιτισμικές προκαταλήψεις, διεκδικεί μια φανερή λογική για τη σύγκριση Ελλάδας και Ιταλίας (με το γνωστό και τελείως ελληνικό πρόσχημα του ούνα φάτσα ούνα ράτσα) ενώ αντιδρά σαστισμένη στο επιχείρημα να αναφερθεί σε άμεση σύγκριση μια χώρα της ενδεικτικά πάλι λεγομένης «'Απω Ανατολής».

Δεν έχω το χρόνο σήμερα να σας σκιαγραφήσω τους λόγους που μ' οδήγησαν σ' αυτή την εκτίμηση των πραγμάτων, αλλά τα έχω εκθέσει σε δυο-τρία προηγούμενα δημοσιεύματά μου. Αυτή τη στιγμή θα σας παρακαλούσα απλώς να ανακαλέσετε την οποία δυσπιστία που ίσως αισθάνεσθε μπροστά στο επιχείρημα και ν' αναρωτηθείτε: πώς μπορούμε να εξηγήσουμε το φαινόμενο της εθελοντικής αυτοένταξης των σημερινών Ελλήνων, κατοίκων και υπηκόων μιας ελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας, σε μια ιεράρχηση πολιτισμικών αξιών που φαίνεται να δίνει συνέχεια στα αποικιοκρατικά πρότυπα πολιτισμικού και διανοητικού ελέγχου μιας παλαιότερης εποχής (βλ. π.χ. για την Ινδία Raheja 0000); Γιατί ισχυρίζομαι ότι υπάρχει μια άμεση συσχέτιση ανάμεσα στη στάση αυτή των Ελλήνων απ' τη μια μεριά και τη διαχείριση των διεθνικών σχέσεών τους απ' την άλλη.

Ενόψει του περιορισμένου χρόνου, θα εκθέσω τους όρους της ανάλυσης με τους πιο βασικούς όρους: η Ελλάδα, αφού αναγκασθεί να οριοθετήσει τα γεωγραφικά αλλά και τα ιδεολογικά και πολιτιστικά σύνορα που διέπουν τη διαφοροποίηση μεταξύ Δύσης και μη, εγκλώβισε μέσα στους χώρους της πολιτισμικής οικειότητας όσα στοιχεία φαίνονταν να διαψεύσουν το δικαίωμά της να λειτουργεί αιωνίως μ' αυτή την ιδιότητα. Σ' ένα κλασικό πια επιχείρημα «μομφής κατά του θύματος», η δυτικές δυνάμεις, με τη βοήθεια του τοπικού κατεστημένου, κατηγόρησε τον κυρίως λαό συχνά και σφοδρά για τη διατήρηση μη αποδεκτών πολιτισμικών στοιχείων όπως αυτά προέκυψαν απο κριτήρια καθιερωμένα εκ των προτέρων σύμφωνα με την αξιολογική ιεράρχηση που διαδέχτηκε τον κυρίαρχο ρόλο της πολιτικής, οικονομικής και προπαντός στρατιωτικής

¹ Πρβλ. Παπαταξιάρχης 2008: 8.

αποικιοκρατίας – μιας ιεραρχίας αξιών δηλαδή που ενισχύθηκε κατά συνέπεια διαδοχικά με την εξάπλωση των διαδικασιών που αναγνωρίζονται με τον μάλλον περιπλανητικά συνοπτικό τίτλο της «παγκοσμιοποίησης».

Ανάμεσα σ' αυτές οι αξίες αναριθμούνται κάποιες πολιτικές «πεποιθήσεις» (που κάθε άλλο παρα πεποιθήσεις είναι). Δεδμένου ότι ένα απο τα πιο σπουδαία αποτελέσματα της ενσωμάτωσης της Ελλάδας στο διεθνές σύστημα εθνών-κρατών, ένα σύστημα δηλαδή που ταξινομεί τους λαούς σύμφωνα με τα πολιτικά σύνορα αυτών των τεχνητών διαμορφώσεων του γεωγραφικού και εθνολογικού χώρου, ήταν η επιβολή ενός μοντέλου εθνικής ομογένειας, η διαρκώς σενεχιζόμενη συνέχιση της παρουσίας μειονοτικών πλυθυσμών αποτελεί ένα απ' αυτά τα «πολιτισμικά ανοικτά μυστικά» που «όλοι ξέρουμε» αλλά που κανείς δε πρέπει να τα ξεσκεπάσει στα μάτια των ξένων παρατηρητών. Εφόσον οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι είναι παρατηρητές καθ' ορισμόν και η επιστήμη τους (όταν δε κατηγορείται ως νεφελώδης) θεωρείται ξενόφερτο (και συχνά ως εργαλείο κακοπροαίρετων ξένων), η εμμονή τους στην αναγνώριση του δικαιώματος του αυτοκαθορισμού – που άλλωστε αποτελεί βασικό άξονα των όρων ένταξης της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση – φαίνεται να διαταράσσει την εικόνα ομογένειας που επιθυμεί να παρουσιάσει ο επίσημος λόγος του κράτους και που αποτελεί βασικό γνώρισμα του σύγχρονου εθνικισμού σύμφωνα με την άποψη του Μπένεντικτ Άντερσον.

Δεν είναι μια απλή συγκυρία το ότι, αν σήμερα οι Έλληνες δείχνουν μια σχετική ανεκτικότητα μπροστά στη παρουσία τόσων εναλλακτικών τρόπων ζωής και πολιτισμικών μορφών, ωστόσο εκεί που σύμφωνα με τις εκτιμήσεις που διαβάζουμε στον τόμο *Περιπέτειες της Ετερότητας* βασικός όρος αυτής της ανεκτικότητας είναι η προσοχή των διάφορων φορέων η διαφορετικότητα που προβάλλουν να μη γίνει αντικείμενο δημόσιας ορατότητας. Με άλλα λόγια: κάντε ότι θέλετε, αλλά όχι επιδεικτικά, συνεπεία της γνωστής λογικής παλαιότερων μορφών της πολιτισμικής οικειότητας. Λειτουργεί θαυμάσια δηλαδή το «τα εν οίκω μη εν δήμω». Και ταυτόχρονα, όπως και σε άλλες νοτιοευρωπαϊκές χώρες που δέχτηκαν σχετικά πρόσφατα τις τεράστιες μεταρρυθμίσεις που έφεραν οι μετανάστες, ο κοσμάκης δηλώνει ενδεικτικά ότι «δεν είμαστε ρατσιστές αλλά...». Γιατί και ο ανοικτός ρατσισμός δεν είναι καθόλου αποδεκτός σύμφωνα με την επικρατούσα ιεραρχία αξιών, γεγονός που αποδεικνύει, όχι μόνο την υποκρισία της παγκοσμιοποιημένης εξουσίας, αλλά, πολύ πιο ενδεικτικά για τους σκοπούς αυτής της ανακοίνωσης, την ύπαρξη χώρων πολιτισμικής οικειότητας ακόμη και στο επίπεδο των διεθνικών και διεθνών θεσμών. Η Ελλάδα απλώς αναπαράγει τις τάσεις και τις αξίες ενός ηθικο-πολιτικού συστήματος που την εγκλωβίζει.

Εν οίκω, βέβαια, όλα αυτά αναγνωρίζονται. Εξ'ού και οι κατά καιρούς εκφράσεις δυσαρέσκειας, ακόμα κι από Έλληνες συναδέλφους, για το ότι οι ξένοι ανθρωπολόγοι δεν αναγνωρίζουν αυτό το τόσο απλό γεγονός. Τα ξέρουμε αυτά, λένε, άρα γιατί οι ξένοι επιμένουν και δίνουν τόσο μεγάλη σημασία σε πράγματα που για μας είναι δεδομένα, καθιερωμένα; Σαμπως δεν ξέρανε πώς για μας είναι αυτονόητα. Αλλά αν η Κοινωνική Ανθρωπολογία μπορεί όντως να καθοριστεί σαν μελέτη της κοινής λογικής, εκείνου δηλαδή που θεωρείται ήδη «φανερό», όπως έχω ισχυριστεί στο παρελθόν, αυτό ακριβώς το «αυτονόητα» δεν πρέπει να τραβήξει την προσοχή μας; Για ποιό λόγο οι ανθρωπολόγοι, ξένοι και μη, θά 'πρεπε νά 'χουν το δικαίωμα να διεκφυγουν την εξέταση της δικής τους κοινής λογικής, καθώς, εξάλλου, υπαγορεύει και η διαβόητη αυτοεξέταση (η «αυτοαναφορικότητα» (reflexivity), για την όποια επιδεικνύουν τόση περιφάνεια;

Το μοντέλο της πολιτισμικής οικειότητας παρουσιάζει ορισμένες διαστάσεις που το καθιστούν ιδιαίτερα κατάλληλο για τα ελληνικά συμφραζόμενα, όπου μάλιστα και το ανέπτυξα (ούτε αυτό συγκυρία είναι!). Πρόκειται για το χώρο αμοιβαίας αναγνώρισης ανάμεσα στα μέλη μιας πλυθησμιακής ομάδας όπου όσα προκαλούν ντροπή προς τα έξω αποκτούν αντίθετα τη θετική φόρτιση κοινής αυτογνωριμίας εντός των έσω. Έτσι π.χ. ο ρόλος της ζωοκλοπής στην ανάδειξη της εκλογικής νίκης της Νέας Δημοκρατίας το 1990, που όσο γνωρίζω δεν έγινε ποτέ αντικείμενο δημόσιας συζήτησης ή πολιτολογικής ανάλυσης, αποτελεί σημείο αναφοράς για τους ντόπιους ψηφοφόρους στη δυτική Κρήτη καθώς, εννοείται, σε κάποια κυκλώματα του ίδιου του κόμματος. Η γενική κατακραυγή που δέχτηκε το σκάνδαλο για «το καλαμπόκι» της κυβέρνησης Α. Παπανδρέου και ο γάμος του με τη κ. Λιάνη, για ν' ανάδειξουμε παραδείγματα απ' την αντίθετη παράταξη, προκάλεσαν δημόσιο σάλο, ιδιαίτερα στο εξωτερικό, αλλά η αντίστοιχη αντίδραση πολλών ψηφοφόρων καθώς κουβεντιάζαν αναμεταξύ τους ήταν πολύ διαφορετική και άντλησε την αυτοδικαιολόγησή της απ' τις γνωστές ανδροκεντρικές και αντικρατικές αξίες της λαϊκής (ή λαϊκίστικης;) φαντασίας. Σήμερα, ωστόσο, που η Ελλάδα αρχίζει να παίζει ένα πιο ενεργό και κυρίαρχο ρόλο στην οικονομική πολιτική της Ε.Ε. στα Βαλκάνια, τέτοιες αντιδράσεις, που έχουν το αρνητικό αποτέλεσμα να επιβεβαιώσουν την ταπείνση της χώρας και την οριακότητά της στη διεθνή εκτίμηση, τείνουν να αμβλύνονται με ταχύτατο ρυθμό, κάτι που, επιπλέον, αναδεικνύει μια ουσιαστική αλλαγή στην παγκόσμια θέση της ίδιας της Ελλάδας. Παρόλο που οι εφημερίδες εξακολουθούν να μιλάνε για φαυλοκρατία, η περίπτωση της Ελλάδας δε θά 'πρεπε αναγκαστικά να θεωρηθεί ότι είναι χειρότερη εκείνης της Ιταλίας, π.χ., όπου στη όγδοη κατά παγκόσμια σειρά εθνική οικονομία τα 10 περίπου τοις εκατό προέρχονται από τις επιχειρήσεις της Μάφιας και παρόμοιων παράνομων οργανώσεων.

Άρα, «γίναμε Ευρωπαίοι» την ίδια στιγμή που «η Ευρώπη» αποδεικνύεται ότι δε ξέφυγε το μαστίγιο της φαυλοκρατίας και της φθοράς, καθώς άλλωστε απέδειξαν και κάποιες ανθρωπολογικές μελέτες για τη συμπεριφορά των βρετανών γραφειοκρατών που ευθύνονται για την εφαρμογή της οικονομικής πολιτικής στην Ε.Ε. (βλ. π.χ. την εργασία του Cris Shore). Και ως ευρωπαίοι δε θά 'πρεπε να «είμαστε ρατσιστές», για το οποίο λόγο υιοθετούμε την «έκφραση απάρνησης» (disclaimer) που παρέχει το απαραίτητο ηθικό άλλοθι για να μη κατηγορηθούμε για «μη εθρωπαϊκή συμπεριφορά». Κηρίσσουμε πόλεμο κατά της φαυλοκρατίας, ακολουθώντας έτσι ένα μοντέλο που ήδη χρησιμοποιήθηκε από τους πιο λαμπρούς αντιπροσώπους του «νεοφιλελευθερισμού» όπως ο Σίλβιο Μπερλουσκόνι στην Ιταλία και ο Τχάκσιν Τζίναβατρ στη Ταϊλάνδη, ένα μοντέλο που ουσιαστικά επιτρέπει τη συνέχιση της φαυλοκρατίας στο όνομα της πάταξής της.

Αλλά σε μια εποχή όπου επικρατούν τόσο απατηλά πρότυπα, απειλείται η ίδια η ουσιοκρατία του έθνους-κράτους. Ζούμε δηλαδή σε μια μεταμοντερνική εποχή, φτιαγμένη άλλωστε για την απροσδιοριστία που ανέκαθεν χαρακτηρίζει τις κοινωνικές σχέσεις στην Ελλάδα (βλ. ιδιαίτερα Malaby 2002), όπου οι απόλυτες ερμηνείες δε προσφέρουν πλέον τη βεβαιότητα που ενίσχυαν τις ακραίες εθνικιστικές θέσεις μέχρι πρόσφατα. Για το όνομα της Μακεδονίας π.χ., ενώ οι ελληνικές πρεσβείες εξακολουθούν να επιμένουν στη γνωστή επίσημη θέση (αν και δεν είναι καθόλου συγκυρία ότι ο Μητσοτάκης κόντεψε περισσότερο από κάθε άλλο πολιτικό ηγέτη στο να την καταργήσει), και παρόλο που οι Έλληνες της διασποράς τείνουν να διατηρούν συντηρητικές σχέσεις μ' αυτή θέση, πολλοί σημερινοί Έλληνες δε φαίνονται να

διακατέχονται απο τις ίδιες αμετάβλητες πεποιθήσεις (και τίθεται το λογικό ερώτημα για το αν τους απασχολούσε ποτέ όσο φαινόταν στο παρελθόν, γιατί, όπως υποστηρίζει ο Λοίζος [1975], οι πολιτικές πεποιθήσεις δεν είναι ποτέ πραγματικά διαυγείς).

«Τα ξέρουμε αυτά.» Γνωστή η φράση, γνωστός ο τόπος. Είναι η φωνή της συλλογικής αμυντικότητας, που δέχεται να υπάρξει ετερότητα υπό τον όρο ότι θα είναι διακριτική. Το ίδιο ισχύει για την παραγωγή του επιστημονικού λόγου μας. Το είχα επισημάνει άλλωστε σε σχέση με το γνωστό απόσπασμα του Κάμπελ όπου περιγραφία την άρνηση των Σαρακατσανισών να τρέξουν φοβούμενες μη σκοντάψουν και εκτεθούν κυριολεκτικά, ισχυριζόμενος ότι σ' αυτό το στιγμιότυπο ο Κάμπελ συνταυτίζει το δίλημμα του ανθρωπολόγου μπροστά στα συλλογικά μυστήρια της κοινότητας που μελετάει μ' εκείνο του παρατηρητή με την αυτοάμυνα των ανθρώπων και ακόμη της χώρας που μελετάει.

Κάτι τέτοιο συνέβη, υποτίθεται, και στην περίπτωση των μάλλον αρνητικών αντιδράσεων που ξεσήκωσε το βιβλίο του James D. Faubion (1994), όπου γίνεται λόγος για πρώτη φορά, όσο ξέρω, για τις πολιτικές δραστηριότητες των ομοφιλόφιλων στην Ελλάδα. Λόγος για ομοφιλοφιλία υπάρχει ασφαλώς στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία, αλλά με τρόπο που εκδηλώνει την έστω και ασυνείνητη συνδρομή των ανθρωπολόγων με τις συμβατικές προκαταλήψεις της εποχής, συγκεκριμένα δε με τη μορφή αναφοράς στην κοινωνική θέση του αποκαλούμενου «πούστη» ως μία ακόμη εκδήλωση της ανδροκεντρικής και ετεροσεξουαλικής αντίληψης της «αντρειωσύνης» (du Boulay 1974; Loizos 1975). Οι επικρίνοντες το βιβλίο του Φώμπιον αρκέστηκαν ν' ασχοληθούν με τις απο «πολιτικώς ορθής» (*politicamente corretto*, Palumbo 2003) αυτοδικαιολογημένες διορθώσεις κάποιων όντως λανθασμένων λεπτονερειών, η δέ ουσία της υπόθεσης πρέπει ωστόσο να θεωρηθεί απο μια διαφορετική σκοπιά. Οι σφοδρές επιθέσεις που αδικαιολόγητα κατά τη γνώμη μου, που επιδεικνύουν μια σημαντικά διαφορετική οπτική απ' τη μάλλον ενθουσιώδη υποδοχή του βιβλίου απο Ιταλούς συναδέλφους, πηγάζει απο κάποιες αισθητές αν και μέχρι τώρα ασαφείς αντιδράσεις πολιτικού, με την ευρεία έννοια του όρου, χαρακτήρα. Είτε επειδή οι ίδιοι οι Έλληνες ομοφιλόφιλοι ακτιβιστές δυσαρετήθηκαν για την παρουσίαση του έργου τους είτε απο άλλους Έλληνες που θεωρούσαν πρόωρη ή ακόμη αθέμιτη την αναφορά στους σεβαστούς χώρους της περί Ελλήνων επιστημονικής κόπωσης, δεν έδωσαν την απαραίτητη προσοχή σ' ένα βιβλίο που – παρά τις όποιες αδυναμίες του – προσέφερε μια πραγματικά επαναστατική στρογή στην ανθρωπολογική έρευνα. Το βασικό σφάλμα του Φώμπιον δηλαδή ήταν να μπει στα άδυτα μιας πολιτισμικής οικειότητας που δύσκολα έμπαιναν ακόμη και η «γηγενείς» ανθρωπολόγοι που δεν είχαν καμμία συμμετοχή στη κινητοποίηση εκείνη την εποχή για το δικαίωμα σεξουαλικής διαφορετικότητας. Η συντριπτική πλειοψηφία μας, συμπεριλαμβανομένου και του παρόντος ομιλητή, αγνοούσαμε, παρ' όλες τις πολιτικώς ορθών προθέσεων μας, τη δυνατότητα μιας τέτοιας εναλλακτικής πορείας, η οποία άλλωστα θα είχε φέρει ενδιαφέρουσες οπτικές πάνω στα πιο συμβατικά θέματα που μελετούσαμε (π.χ. κατά φύλο διαφοροποίηση).

Υπάρχει εξάλλου μια άμεση συγκριτικότητα που γεφυρώνει τα περι σεξουαλικότητας με το θέμα της μειονοτικής ταυτότητας, εξ ου και η άκρως ενδιαφέρουσα οργάνωση του τόμου για τις «περιπέτειες της ετερότητας». Διότι, στο βαθμό που η παρουσία στην ελληνική κοινωνία εναλλακτικών σεξουαλικών επιλογών παρέμεινε αποδεκτή μόνον υπό τον όρο ότι θα παρέμεινε «εν οίκω», έτσι επίσης η ύπαρξη εθνικών (και όχι μόνο θρησκευτικών) μειονοτήτων γίνεται όλο και περισσότερο

αντικείμενο μιας περιορισμένης εσωτερικής αναγνώρισης και «ανεκτικότητας» υπό τον ίδιο ακριβώς όρο της συναινετικής σιωπής – μιας συναίνεσης δηλαδή διπρόσωπης, όχι τόσο εξαιτίας της ομολογουμένως αναμφισβήτητης υποκρισίας που συνεπάγεται, όσο με την έννοια ότι οι εκ των έσω μειονότητες (όσο και οι σεξουαλικά διαφοροποιημένοι πολίτες) καλούνται να συμμετάσχουν στην επιτελεστική οικοδόμηση ξεκαθάρων συνόρων που θα λσιτουργούσαν σαν ασπίδα και σκεπή τόσο για τα μειονοτικά συμφέροντα αυτά όσο και για το έθνος-κράτος μπροστά στα μάτια άλλων, ίσως εχθρικών ή τουλάχιστο πατερναλιστικών χωρών.

Το τίμημα όμως μιας τέτοιας συναίνεσης δεν είναι καθόλου η απελευθέρωση κανενός, αλλά, αντίθετα, η αυξανόμενη σύζευξη της μοίρας της χώρας και των μειονοτικών πληθυσμών στη διευθύνουσα εξουσία της «κρυπτο-αποικιοκρατίας» -- της γεοπολιτικής κατάστασης που μ' οδήγησε να εντοπίσω αξιοσημειώτους παραλληλισμούς στις πολιτισμικές εξελίξεις, αντιστοίχως, στη Ταϊλάνδη και στην Ελλάδα (Herzfeld 2002). Εκείνο που οι συγγραφείς του τόμου *Περιπέτειες της Ετερότητας* κατόρθωσαν να διευθετήσουν και να προσδιορίσουν είναι η συνέχεια με παλαιότερες καταστάσεις στην ελληνική κοινωνία γενικά. Η συνέχεια αυτή, ωστόσο, δεν απελευθερώνει τις μειονοτικές ομάδες απ' τη στυγνή τυρανία της κρατικής ουσιοκρατίας μέχρι που το ίδιο το κράτος θα αναγνωρίσει έμπρακτα και με τις κατάλληλες νομοθεσίες ότι η σημερινή κατάσταση, με πρωταίτιο το λόγο περί ανεκτικότητας, συμβάλλει όχι μόνο στη συνεχιζόμενη απαίωση αυτών των ομάδων, αλλά και στη συνεχιζόμενη υποδούλωση του ίδιου του κράτους σε συμφέροντα αντίθετα με το δικαίωμα αυτοκαθορισμού που, σύμφωνα με τους κανονισμούς που η Ελλάδα δέχτηκε ως όρο ένταξης στην Ε.Ε., ανήκουν στον κάθε Έλληνα και δή Ευρωπαίο πολίτη. Εδώ η θετικά ανατρεπτική λογική της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, με την αφοσίωσή της στη μελέτη όσων διαστάσεων της καθημερινότητας εκπροσωπεί το περιεχόμενο της πολιτισμικής οικειότητας, μπορεί όντως να προσφέρει πολλά και ιδιαίτερα να υλοποιήσει τις υποσχέσεις που, «εμμέσως πλην σαφώς», άρθρωσε με την οικοδόμηση των θεμέλιων της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στην Ελλάδα με το πρώτο συνέδριο του είδους που κατέστησε το 1986 μια ιδιαίτερος βαρυσήμαντη χρονολογία για όλους μας.

Βιβλιογραφία

- Campbell, J.K. 1964. *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- du Boulay, Juliet. 1974. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarendon Press.
- Faubion, James D. 1993. *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002. The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism. *South Atlantic Quarterly* 101: 899-926.
- 2005. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. 2nd edition. New York: Routledge.

Loizos, Peter. 1975. *The Greek Gift: Politics in a Greek Village*. Oxford: Blackwell.

Malaby, Thomas M. 2002. *Gambling Life: Dealing in Contingency in a Greek City*. Urbana: University of Illinois Press.

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, επιμελ. 2006. *Περιπέτεταις της Ετερότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.