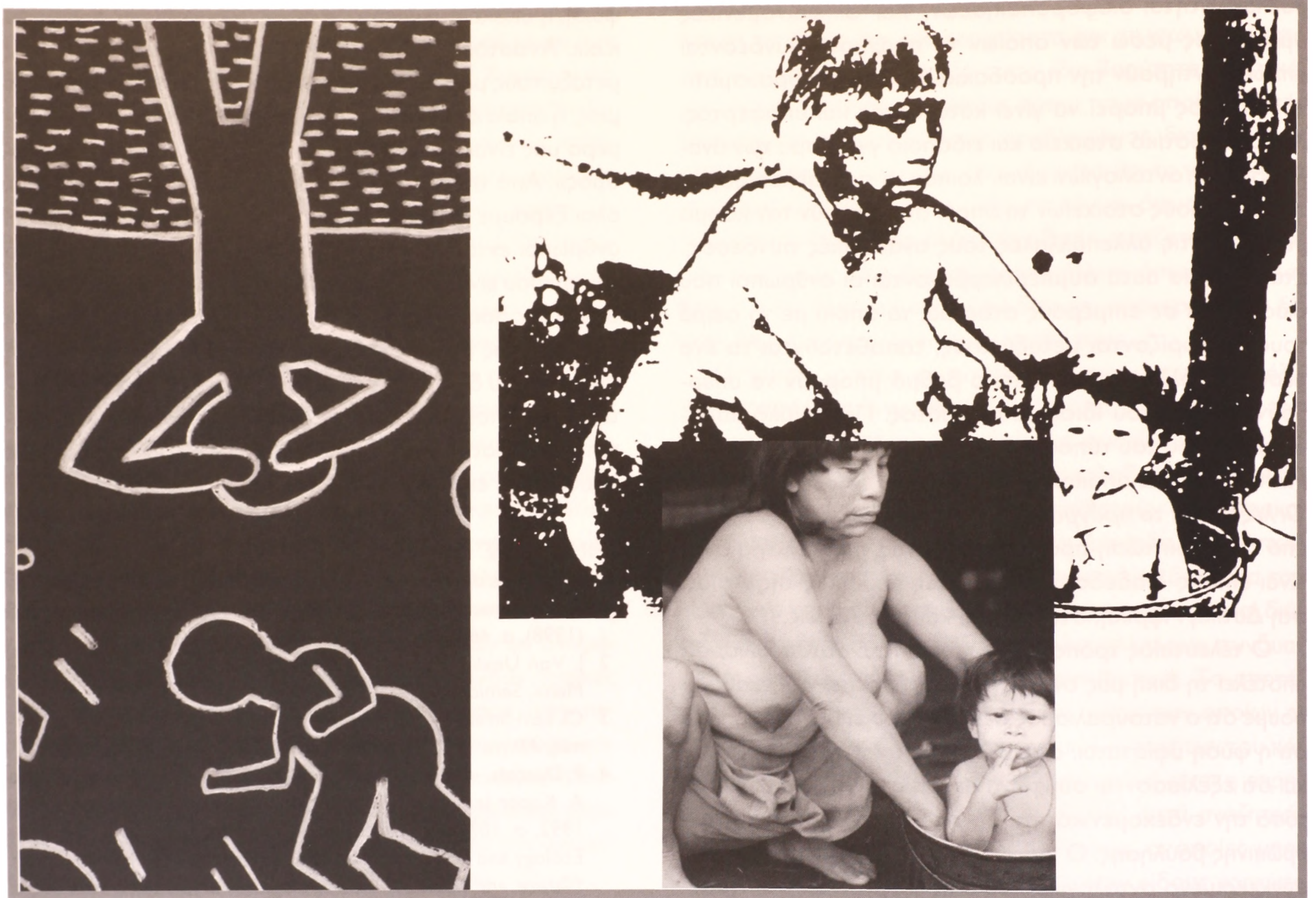


«Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΠΑΡΑ ΕΝΑΣ ΑΛΛΟΣ ΟΡΟΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟ»: ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΠΡΟΤΑΣΗΣ¹

MATEI CANDEA



Ο Matei Candea διδάσκει κοινωνική ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Durham στη Βρετανία και κάνει εθνογραφική έρευνα στην Κορσική και στη Νότια Αφρική.

Εκ πρώτης όψεως, το να υποστηρίζει κανείς ότι η οντολογία είναι απλώς μια άλλη λέξη για τον πολιτισμό φαίνεται αδύνατο. Δεν αντέχω καν να αναλογιστώ τις φιλοσοφικές περιπλοκές στις οποίες θα οδηγούσε μια τέτοια θέση. Ακόμα και η πολύ μετριοπαθέστερη άποψη που προτείνω εδώ, που αφορά μόνο τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι έννοιες αυτές στην ανθρωπολογική θεωρία, μοιάζει παρατραβηγμένη. Αρκεί κανείς να αναλογιστεί ότι, συνήθως, ο όρος «οντολογία», ή μάλλον στον πληθυντικό «οντολογίες», εισάγεται στον ανθρωπολογικό λόγο ως αντίπαλο δέος του «πολιτισμού». Με αυτή την έννοια, οι οντολογίες είναι ό,τι δεν είναι οι πολιτισμοί. Μια οικεία εκδοχή του επιχειρήματος αυτού βασίζεται στην αντιστοιχία της διάκρισης οντολογία/πολιτισμός με τη διάκριση οντολογία/επιστημολογία. Σύμφωνα με το σχήμα αυτό, η μελέτη του πολιτισμού παρουσιάζεται απλώς ως μελέτη νοημάτων, ερμηνειών και εθνο-επιστημών. Όπως έχει υποστηρίξει ο Tim Ingold, υπό το πρίσμα αυτού του ορισμού, ο πολιτισμός «προσλαμβάνεται ως να αιωρείται υπεράνω του υλικού κόσμου, χωρίς να εισχωρεί μέσα του».² Εξυπακούεται, ότι η πολιτισμική ανθρωπολογία, όπως και η ίδια η πολιτισμική διαφορά, είναι κάτι μάλλον επιφανειακό. Όπως γράφει ο Eduardo Viveiros de Castro, «η επιστημολογική δημο-

κρατία την οποία ευαγγελίζεται η ανθρωπολογία τονίζοντας την πολιτισμική ποικιλομορφία των νοημάτων αποδεικνύεται, όπως τόσες και τόσες γνωστές δημοκρατίες, ιδιαίτερα σχετική, εφόσον, σε τελική ανάλυση, βασίζεται σε μια απόλυτη οντολογική μοναρχία στο πλαίσιο της οποίας η ενότητα της φύσης, η οποία αποτελεί το σημείο αναφοράς των επιμέρους αναπαραστάσεων, θεωρείται δεδομένη».³ Έτσι, η οντολογική στροφή της ανθρωπολογίας παρουσιάζεται ως διέξοδος από το επιστημολογικό άγχος της δεκαετίας του 1980 από το οποίο υπέφεραν εκείνοι που θα «έγραφαν τον πολιτισμό»⁴ ανάγοντάς τον, όπως λέγεται, σε απλή σημασιοδότηση.

Στο πλαίσιο αυτό, η πρόταση ότι η οντολογία δεν είναι παρά συνώνυμο του πολιτισμού ακούγεται εξαιρετικά προκλητική –το να την υποστηρίζει κανείς μοιάζει με το να προσπαθεί να αποδείξει ότι η οντολογία, όπως και ο πολιτισμός, είναι μόνο μια αναπαράσταση, μόνο μια λέξη, σε τελική ανάλυση μόνο μια επιστημολογία. Δεν έχω σκοπό να υποστηρίξω κάτι τέτοιο. Στην πραγματικότητα, αν πιστεύω κάτι, αυτό είναι το αντίθετο, δηλαδή ότι στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας ο όρος «πολιτισμός» δεν υπήρξε ποτέ τόσο μονοδιάστατος, ή μάλλον –επειδή πάντοτε υπάρχουν κάποιοι που κακομεταχειρίζονται τους όρους– ότι εκείνοι που τον χρησιμοποίησαν για να αναφερθούν μόνο σε αναπαραστάσεις δεν αξιοποίησαν τις πλούσιες δυνατότητές του να συμπεριλάβει έννοιες όπως η ενσώματη ύπαρξη, η ένταξη σε κάποιον τόπο, το συναίσθημα και πρακτικές μέσω των οποίων οι άνθρωποι συγκροτούν τον κόσμο τους. Τελικά, θα έλεγα, ότι ταυτίζοντας τον πολιτισμό με την οντολογία ως ανθρωπολογικά εργαλεία, υπογραμμίζει κανείς την αξία του πολιτισμού μάλλον, παρά υποτιμά την οντολογία.

Δεν θα επιχειρήσω εδώ να αποδώσω στην έννοια του πολιτισμού όλο της τον πλούτο. Αυτό που ίσως θα ήθελα, παρεμπιπτόντως και επειδή μου αρέσουν οι σκανταλιές, θα ήταν, εν είδει δικηγόρου του διαβόλου, να προσπαθήσω να διασώσω ακόμα και τους πιο αξιοκαταφρόνητους από τους συνήθεις υπόπτους, οι οποίοι συμμετέχουν σε αυτήν την αντιδικία, δηλαδή τους ανθρωπολόγους του *Writing Culture*. Ενδεχομένως, θα μπορούσαν να κατηγορηθούν ότι έχουν υποθάψει απομιμητές, οι οποίοι ανάγουν τον πολιτισμό «αποκλειστικά και μόνο σε αναπαραστάσεις». Ωστόσο, οι ίδιοι ανθρωπολόγοι, όπως ο George Marcus, ο James Clifford και ο Paul Rabinow είχαν διαβάσει τον Foucault, και ο Foucault είχε διαβάσει τον John L. Austin, και κανένας τους δεν ήταν θύμα των παλιών καρτεσιανών δυισμών. Όπως γράφει με ντελεζιανό ύφος ο Viveiros de Castro, γνώριζαν πολύ καλά ότι «η σκέψη είναι πάντοτε αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την πραγματικότητα, η οποία στοιχειοθετεί το εξωτερικό της αντίστοιχο»⁵ ή, όπως λένε πιο σταράτα οι Henare, Holbraad και Wastell, «οι έννοιες είναι πραγματικές και η πραγματικότητα είναι

εννοιολογική».⁶ Με άλλα λόγια, θα ήμουν λίγο πιο γενναιοόδωρος σε ό,τι αφορά εκείνους που συμπεριλαμβάνω στην αγία οικογένεια των θεωρητικών του ριζοσπαστικού κονστρουκτιβισμού, ενός θεωρητικού ρεύματος, το οποίο είναι το αντίστροφο της ριζοσπαστικής ουσιοκρατίας.⁷ Όπως κατανοώ τις συνάφειες αυτές, ο Austin, ο Foucault, ο Rabinow, αλλά και άλλοι, όπως ο Edwin Ardener και μαζί με αυτόν η «οξφορδιανή σχολή μελέτης της ταυτότητας» για παράδειγμα, είναι όλοι «δικοί μας», όπως επίσης ο Deleuze και ο Latour.

Ένας τρόπος λοιπόν, για να υποστηρίξει κανείς αυτή τη φαινομενικά εξωφρενική πρόταση, ότι η οντολογία δεν είναι παρά ένα απλό συνώνυμο του πολιτισμού, θα ήταν να αποκαταστήσει την ισχύ του πολιτισμού ως ανθρωπολογικού όρου. Να δείξει δηλαδή, ότι η έννοια αυτή κάνει εξίσου καλά ό,τι και η οντολογία: αναδεικνύει όχι μόνο την πληθώρα των κοσμοθεωριών, αλλά και την πραγματική πολλαπλότητα των κόσμων. Εν πάση περιπτώσει, θα έπρεπε να αφαιρέσουμε την περιφρονητική φρασούλα «δεν είναι παρά» από την πρότασή μας. *Η οντολογία είναι μια άλλη λέξη για τον πολιτισμό*, αυτό είναι ό,τι πρέπει! Ή ακόμα, θα μπορούσαμε να αντιστρέψουμε την πρόταση: όταν στον όρο αποδίδεται το πλήρες νόημά του, *ο πολιτισμός δεν είναι παρά μια άλλη λέξη για την οντολογία*.

Θα ήθελα, ωστόσο, να προτείνω ένα λίγο διαφορετικό επιχείρημα. Ξεκινώ με το ερώτημα, ποια είναι ακριβώς η σχέση ανάμεσα στην οντολογία και τον πολιτισμό, η οποία λανθάνει στην πρότασή μας; Εάν η οντολογία είναι μια άλλη λέξη για τον πολιτισμό, τότε δεν είναι η ίδια. Ή μάλλον, το νόημά της είναι ίδιο, αλλά ταυτόχρονα διαφέρει. Η οντολογία είναι μια *άλλη* λέξη για τον πολιτισμό. Αυτή η διατύπωση, πράγματι, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο πολλαπλών διαφορών μεταξύ οντολογίας και πολιτισμού, διαφορών που καθιστούν την κάθε μια από τις έννοιες αυτές *άλλη* προς την άλλη. Τότε, πώς μπορώ να υποστηρίξω ότι πρόκειται για λέξεις η κάθε μια από τις οποίες είναι *για την* άλλη και όχι *εναντίον* της άλλης; Διότι, ανάμεσα στις διαφορετικές τους σημασίες υπάρχει μια η οποία τις συνδέει. Η διαφορά που συνδέει τον πολιτισμό με την οντολογία είναι η διαφορά στην οποία και οι δυο αναφέρονται. Οντολογία και πολιτισμός είναι δυο λέξεις που αναφέρονται σε κάτι *άλλο*.

Με άλλα λόγια, η οντολογία είναι μια άλλη λέξη που συντελεί στην εγρήγορση των ανθρωπολόγων ως προς το δεδομένο της διαφοράς, της ετερότητας. Αυτό είναι το κοινό στοιχείο της οντολογίας και του πολιτισμού: και οι δυο αναφέρονται στο γεγονός ότι υπάρχουν άλλοι, ότι η ανθρωπολογία είναι, με τα λόγια του Viveiros de Castro, εκείνο το είδος στοχασμού, συνθήκη του οποίου είναι «η δύναμη παρουσία ενός Άλλου».⁸ Συνεπώς, η μετατόπιση στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα από τον Πολιτισμό στον ενικό και με κεφαλαίο «Π» στην πολλαπλότητα των

πολιτισμών, και η μετατόπιση από τη μια και μοναδική Οντολογία της φιλοσοφίας προς μια ανθρωπολογία των οντολογιών μπορούν να θεωρηθούν ανάλογες κινήσεις: και οι δυο συμβάλλουν στην εγγραφή της ετερότητας στην καρδιά του ανθρωπολογικού εγχειρήματος. Δεν αναφέρομαι βέβαια σε κάποια περιοριστική ή καταπιεστική διαφορά, αλλά σε μια διαφορά συσχετική και παραγωγική – τουλάχιστον αυτή είναι η ελπίδα. Αυτό θα είναι τελικά το ζήτημα ως προς το οποίο η έννοια της οντολογίας, καθώς και αυτή του πολιτισμού θα κριθούν. Στο θέμα αυτό όμως, θα επανέλθω αργότερα.

Οι οντολογίες είθισται να μπαίνουν στο προσκήνιο όταν οι ανθρωπολόγοι διαισθάνονται ότι ο πολιτισμός έχει πάψει να επιτελεί αυτήν τη λειτουργία, όταν δηλαδή αδυνατεί να πάρει επαρκώς στα σοβαρά την ετερότητα. Η ανάγκη για τη λέξη «οντολογία» προκύπτει από το γεγονός ότι η πολιτισμική διαφορά δεν είναι αρκετά διαφορετική, ή αλλιώς, από το γεγονός ότι από την πλευρά εκείνων που επιδίδονται στην πολιτισμική κριτική, η πολιτισμική διαφορά ανάγεται στην πολιτική εργαλειακότητα. Αντίθετα, ακριβώς επειδή προσπαθεί να πάρει τους άλλους στα σοβαρά, η οντολογία έρχεται να υποκαταστήσει τον πολιτισμό σε μια εποχή όπου η έννοια αυτή έχει χάσει ένα μέρος της ρητορικής και της αναλυτικής της ισχύος. Χρησιμοποιώντας μια μεταφορά από τον χώρο της οικονομίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο πολιτισμός έχει υποστεί υπερ-πληθωρισμό: η έννοια της πολιτισμικής διαφοράς έχει εισαχθεί στη γενική κυκλοφορία και έχει συρρικνωθεί σε παιχνίδι αναπαραστάσεων, το οποίο θεωρείται ότι υπηρετεί τα ανάγκες της πολιτικής των ταυτοτήτων. Συνεπώς, ως σημείο αναφοράς για την πραγματική ετερότητα, ο όρος έχει υποστεί ύφεση. Έτσι, η στροφή προς την οντολογία αποτελεί ένα είδος επιστροφής σε ένα χρυσό κανόνα, μια δυναμική κίνηση που αποσκοπεί στην επανεγγραφή της ετερότητας στην ίδια την καρδιά του κόσμου, ή τουλάχιστον στην καρδιά της ανθρωπολογικής μεθόδου.

Ως εδώ καλά, και μια τέτοια ερμηνεία της σχέσης μεταξύ οντολογίας και πολιτισμού ενισχύει αρκετά την πρότασή μας: η οντολογία είναι μια άλλη λέξη για τον πολιτισμό στο βαθμό που και οι δυο αναφέρονται στους τρόπους με τους οποίους οι ανθρωπολόγοι μιλούν για τη διαφορά. Πράγματι, μιλούν γι' αυτήν διαφορετικά, και ορισμένοι θα ισχυρίζονταν ότι η οντολογία κερδίζει εκεί που ο πολιτισμός χάνει. Ωστόσο, μεταξύ των δυο όρων υπάρχει μια συνέχεια ευρετικού χαρακτήρα. Το συμπέρασμα είναι σχεδόν τετριμμένο, τόσο που να αναρωτιέται κανείς αν αξίζει τον κόπο να διατυπωθεί.

Όπως ίσως είναι αναμενόμενο, θέλω να υποστηρίξω ότι όντως αξίζει. Διότι, σε ό,τι αφορά τις χρήσεις της ως προς ζητήματα τα οποία αφορούν τη διαφορά, η έννοια του πολιτισμού έχει ένα συγκεκριμένο παρελθόν. Αρκεί κανείς να αναλογιστεί τις πολυάριθμες ανθρωπολογικές συ-

ζητήσεις για το θέμα για να καταλάβει ότι η διαφορά είναι μια έννοια, η διαχείριση της οποίας δεν είναι εύκολη και ότι στο πλαίσιο διαφορετικών χρήσεων του πολιτισμού, η διαφορά σημαίνει διαφορετικά πράγματα, ορισμένα από τα οποία θα προσυπογράφαμε, ενώ άλλα, τουλάχιστον εγώ, όχι. Στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας η έννοια του πολιτισμού έχει χρησιμοποιηθεί με ιδιαίτερα επιδέξιους τρόπους προκειμένου να εννοιοποιηθεί μια διαφορά διαρκώς μεταλλασσόμενη, ισχυρή, αλλά ταυτόχρονα συσχετική, εν μέρει συλλογική και εν μέρει ατομική, παραγωγική και σύνθετη. Μάλιστα, όπως πειστικά έχει υποστηρίξει ο Ira Bashkow,⁹ ακόμα και από τη σκοπιά της αρχικής ερμηνείας του Franz Boas για τον πολιτισμό, τα πολιτισμικά όρια αναδεικνύονται οπωσδήποτε πολλαπλά, διαπερατά και εξαρτώμενα από τη θέση από την οποία κανείς τα κοιτάζει. Φαίνεται ότι ο καημένος ο Boas, ο κατεξοχήν σχετικιστής, ήταν μάλλον πιο ξύπνιος απ' ό,τι νομίζουμε –μήπως ήρθε η ώρα να διευρύνουμε τη γενεαλογία μας;

Από την άλλη βέβαια, έχουν υπάρξει και πολύ πιο αβασάνιστες χρήσεις του όρου. Όπως έχει επισημάνει ο Ingold, «από τη σκοπιά της κυρίαρχης εκδοχής του πολιτισμικού σχετικισμού, διαφορά σήμαινε ποικιλότητα και ποικιλότητα σήμαινε ομάδες ανθρώπων οι οποίες διέφεραν ως προς ορισμένες ιδιότητες. Το μοντέλο εδώ ήταν η ποικιλότητα των βιολογικών ειδών. Αυτού του είδους η ποικιλότητα είναι λιγότερο αποδεκτή, και συμφωνώ με το επιπλέον σχόλιο του Ingold ότι, αυτό για το οποίο μοχθούμε στην ανθρωπολογία είναι ένας διαφορετικός τρόπος να κατανοήσουμε τη διαφορά.¹⁰ Κατά παρόμοιο τρόπο, η Annemarie Mol, ακολουθώντας τη Marilyn Strathern, επισημαίνει πόσο σημαντικό –και πόσο δύσκολο– είναι να υπερβούμε εκδοχές της πολιτισμικής διαφοράς, οι οποίες προβάλλουν έναν κόσμο φτιαγμένο από «πολιτισμικά πακέτα, συνεκτικά στο εσωτερικό τους και διαφορετικά από εκείνα που υπάρχουν αλλού».¹¹

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η αναφορά στην ευρετική συνέχεια μεταξύ των χρήσεων του πολιτισμού και της οντολογίας στην ανθρωπολογία δεν είναι τετριμμένη. Είναι σημαντικό να θυμάται κανείς ότι, στο βαθμό που η οντολογία αναλαμβάνει το βαρύ φορτίο του πολιτισμού, δηλαδή την ανάλυση της διαφοράς, επωμίζεται επίσης το δύσκολο πρόβλημα του εντοπισμού, της ένταξης και της οριοθέτησης της διαφοράς. Προφανώς δεν ισχυρίζομαι ότι οι ανθρωπολογικές χρήσεις της οντολογίας αναγκαστικά επανεισάγουν θεωρήσεις, σύμφωνα με τις οποίες οι επιμέρους πολιτισμοί είναι σαφώς οριοθετημένοι, τις οποίες μόλις καταδικάσαμε. Η Mol προσφέρει ένα λαμπρό παράδειγμα του αντίθετου, καθώς η ανάλυσή της σε ό,τι αφορά τις οντολογικές διαστάσεις της ιατρικής πρακτικής είναι απόλυτα εστιασμένη, εντοπισμένη και γεωωμένη (με μια λέξη *εθνογραφική*), ενώ ταυτόχρονα δεν ανάγεται σε κάποιο συγκεκριμένο σύνολο ανθρώπων – η

μελέτη της αφορά ένα νοσοκομείο στην Ολλανδία, αλλά είναι ξεκάθαρο ότι δεν πραγματεύεται μια συγκεκριμένα Ολλανδική, ας πούμε, οντολογία.¹² Το ίδιο ισχύει και για τους Henare, Holbraad και Wastell, οι οποίοι, όταν υποστηρίζουν ότι «υπάρχουν τόσες οντολογίες όσα και τα πράγματα, τα οποία αποτελούν οχήματα της σκέψης μας», εισηγούνται μια εννοιολόγηση της διαφοράς που απέχει παρασάγγας από τα συνεκτικά πολιτισμικά πακέτα, τα οποία αντιστοιχίζονται με ομάδες ανθρώπων.¹³

Αυτό που θέλω να υποστηρίξω, πάντως, είναι ότι ενώ η οντολογία μπορεί να χρησιμοποιηθεί με τόσο λεπτούς τρόπους, δεν πρέπει να εφησυχάσουμε αντιπαραθέτοντας κακές και παρωχημένες θεωρήσεις, οι οποίες επιμένουν στον οριοθετημένο χαρακτήρα της πολιτισμικής διαφοράς από τη μια με την πολύ πιο εκλεπτυσμένη πολλαπλότητα των οντολογιών από την άλλη. Κατά την ποιητική έκφραση της Μοί, «γενικεύσεις με βάση τη “βιβλιογραφία” φέρνουν κοντά ανόμοια κείμενα που έχουν διαφορετικές ψυχές».¹⁴ Αυτό ισχύει τόσο στην περίπτωση «της βιβλιογραφίας» περί οντολογίας, όσο και σε εκείνη της «βιβλιογραφίας» περί πολιτισμού. Και οι δυο περιέχουν πολλαπλότητες, αλλά και ουσιοκρατικούς ισχυρισμούς, ριζικά καινοτόμες ιδέες και άλλες, οι οποίες μεταφέρονται από προγενέστερες θεωρητικές και πραγματιστικές θέσεις. Αν μη τι άλλο, η ίδια η ανθεκτική ζωντάνια του ανθρωπολογικού λόγου ωθεί τις καινούργιες λέξεις να κυλούν σε παλιά αυλάκια. Στο βαθμό που η οντολογία χρησιμοποιείται για να μιλήσει κανείς για τη διαφορά, ο όρος ξεφυτρώνει εκεί όπου κανείς θα περίμενε τον πολιτισμό. Υπό την πίεση, ίσως, των ανθρωπολογικών συμβάσεων, πολλές αναλύσεις οντολογιών προσδιορίζουν ως αντικείμενά τους ανθρώπινους πληθυσμούς, οι οποίοι σε γενικές γραμμές προσδιορίζονται με γεωγραφικούς όρους: Αμερινδιάνοι, Μαορί, Μελανήσιοι ή Σουάζι. Το γεγονός ότι το περίγραμμα διαφορετικών μεταξύ τους οντολογιών τείνει στην πράξη να αντιστοιχίζεται με τα όρια μορφωμάτων που προηγουμένως ονομαζόταν πολιτισμικές ομάδες δεν μπορεί να είναι απλή σύμπτωση. Κανονικά, θα έπρεπε κανείς να μπορεί να εντοπίσει οντολογικές διαφορές ανάμεσα σε δύο Jain ειδικούς της τελετουργίας, οι οποίοι διαφωνούν μεταξύ τους για τον ορθό τρόπο τέλεσης ενός εξαγνισμού *ruja*, ανάμεσα σε εθνικιστές και αντι-εθνικιστές χωρικούς στη Βόρεια Κορσική κ.ο.κ. Προς το παρόν, πάντως, τέτοιου είδους ανθρωπολογικές αναλύσεις οντολογιών παραμένουν σπάνιες.

Για ορισμένους, όπως ο Viveiros de Castro, η απόδοση των οντολογιών σε συγκεκριμένους «λαούς»,¹⁵ αποτελεί μια ξεκάθαρα τακτική και πολιτική κίνηση, η οποία συνιστά λογική προέκταση μιας προγενέστερης στρατηγικής ουσιοκρατίας που υιοθετήθηκε, παρά τις όποιες αμφιβολίες ως προς τους κινδύνους που εγκυμονεί: «Σε ό,τι αφορά τη δυνατότητά μας να στοχαστούμε μη δυτικές εννοιολογικές φαντασίες, η εικόνα του Είμαι αποτελεί προφανώς ολι-

σθηρό έδαφος και η έννοια της οντολογίας ενέχει τα δικά της ρίσκα [...] Ωστόσο, νομίζω ότι η γλώσσα της οντολογίας είναι σημαντική για ένα συγκεκριμένο λόγο τακτικής. Δρα ως αντίμετρο στο συνηθισμένο κόλπο που μετατρέπει τη σκέψη του ιθαγενή σε διαρκή φαντασίωση, η οποία δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια μορφή γνώσης ή αναπαράστασης, δηλαδή μια «επιστημολογία» ή «κοσμοθεωρία» [...] Τ]ελειώνω υποστηρίζοντας, για μια ακόμη φορά, ότι η ανθρωπολογία είναι η επιστήμη της οντολογικής αυτοδιάθεσης των λαών του κόσμου και συνεπώς, είναι μια πολιτική επιστήμη με όλη τη σημασία του όρου». Αυτός δεν είναι ίσως ο κατάλληλος χώρος για μια συζήτηση γύρω από τη στρατηγική ουσιοκρατία. Πάντως, μια τέτοια χρήση της οντολογίας για λόγους τακτικής προσκρούει στα οικεία προβλήματα που συνεπάγονται παρόμοιες χρήσεις του πολιτισμού: Ποιοι εμπίπτουν στα όρια ενός λαού, και ποιοι αποκλείονται; Ποιος αποφασίζει για το ποιοι είναι μέλη; Μπορεί κανείς να ανήκει σε περισσότερους από ένα λαό, κ.ο.κ. Και όπως παραδέχεται ο Viveiros de Castro, τέτοια ερωτήματα γίνονται ακόμη πιο πιεστικά και ριψοκίνδυνα από ό,τι ήταν προηγουμένως, όταν οι σχετικές διακρίσεις θεμελιώνονται στην έννοια του Είμαι.

Επιπλέον υπάρχει η πασίγνωστη μετα-αντίθεση μεταξύ της Δυτικής ή της Ευρω-Αμερικανικής οντολογίας από τη μια, και της πληθώρας μη-Δυτικών οντολογιών που υπάρχουν στον κόσμο από την άλλη. Δεν θα επαναλάβω τις κριτικές που δέχονται εκείνοι που θεωρούν τη διάκριση αυτή κυριολεκτική. Όπως παρατηρεί ο Ingold για τους όρους «δυτικό» και «σύγχρονο»: «κάθε φορά που τους χρησιμοποιώ δαγκώνω τη γλώσσα μου από εκνευρισμό και εύχομαι να είχα καταφέρει να τους αποφύγω. Οι αντιρρήσεις είναι γνωστές: στις περισσότερες ανθρωπολογικές περιγραφές, χρησιμοποιούνται ως ένα λανθάνον πλέγμα ως προς το οποίο αντιπαρατίθεται η “σκοπιά του ιθαγενούς”». Επισημαίνεται, επίσης, ότι μεγάλο μέρος των φιλοσοφικών εφοδίων τα οποία επιστρατεύονται στην κριτική της λεγόμενης Δυτικής και της νεωτερικής σκέψης, προέρχονται από την ίδια τη Δυτική παράδοση [...], ότι μόλις γνωρίσουμε καλά τους ανθρώπους που μελετάμε –ακόμα και τους κατοίκους των χωρών που ονομάζονται Δυτικές– ανακαλύπτουμε ότι ούτε ένας τους δεν είναι εκατό τοις εκατό “Δυτικός” και ότι, όταν εξεταστεί προσεκτικά, η παράδοση της Δυτικής σκέψης αποδεικνύεται εξίσου πολυφωνική, ιστορικά μεταβαλλόμενη και γεμάτη συγκρούσεις με οποιαδήποτε άλλη».¹⁶ Η Strathern αντέκρουσε τις ενστάσεις αυτές πριν καλά-καλά διατυπωθούν, όταν στο βιβλίο της *The Gender of the Gift* έγραφε: «Επιθυμώ να αναδείξω μια σειρά ιδεών που αφορούν τον χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής στη Μελανησία αντιπαραθέτοντας τες προς εκείνες οι οποίες παρουσιάζονται ως Δυτική ορθοδοξία. Για την ανάλυσή μου δεν είναι απαραίτητο οι τελευταίες να θεωρούνται ορθόδοξες από όλους τους Δυτικούς στοχαστές. Ο

ρόλος τους είναι στρατηγικός, και εγγράφεται στο εσωτερικό της δομής της παρούσας ανάλυσης». ¹⁷ Το τονίζω και πάλι: δεν ισχυρίζομαι ότι η μετάθεση αυτής της δυαδικής αντίθεσης από τη σφαίρα του «Δυτικού πολιτισμού» σε αυτήν της «Ευρω-Αμερικανικής οντολογίας» συνιστά οπωσδήποτε μια εσφαλμένη κίνηση. Ισχυρίζομαι, όμως, ότι η διάκριση αυτή εγείρει τα ίδια ακριβώς ερωτήματα: πρόκειται για ευρετικό εργαλείο, ή συνιστά πραγματολογική περιγραφή; Η μετάβαση από τον πολιτισμό στην οντολογία δεν μας απαλλάσσει από αυτό το ερώτημα. Αντίθετα μάλλον, το οξύνει.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Το κείμενο αυτό αποτελεί μεταφρασμένη εκδοχή της συμβολής του M. Candea στη συζήτηση του Group for Debates in Anthropological Theory, που έγινε στο Πανεπιστήμιο του Μάντσεστερ το 2008 πάνω στην πρόταση «Η οντολογία δεν είναι παρά ένας άλλος όρος για τον πολιτισμό». Για το πλήρες κείμενο της συζήτησης, βλ. S. Venkatesen, κ.ά., «Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of GDAT», *Critique of Anthropology* 30/2 (2010), σ. 152-200.
- 2 T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Λονδίνο-N. Υόρκη 2000, σ. 340.
- 3 E. Viveiros de Castro, *And*, Manchester Papers in Social Anthropology 7, Μάντσεστερ 2003.
- 4 Ο M. Candea αναφέρεται στους συγγραφείς του βιβλίου των J. Clifford / G. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Μπέρκλεϊ

1986. Ο συλλογικός αυτός τόμος, ο οποίος εκτός από τα κείμενα των επιμελητών, περιλαμβάνει και κείμενα των T. Asad, V. Crapanzano, M. Fischer, M. L. Pratt, R. Rosaldo και S. Tyler, παραπέμπει εμβληματικά στην αναστοχαστική ανθρωπολογική προβληματική γύρω από την «κρίση της αναπαράστασης», η οποία προέκυψε από την επίγνωση ότι η αυθεντία των εθνογράφων, καθώς και η αμεσότητα και η πειστικότητα των περιγραφών τους, ανάγονται στις κειμενικές συμβάσεις, τις οποίες υιοθετούν οι συγγραφείς. (Σ.τ.μ.)

- 5 Viveiros de Castro, *And*, σ. 18.
- 6 A. Henare / M. Holbraad / S. Wastell, «Introduction: Thinking through Things», στο των ίδιων (επιμ.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, Λονδίνο-N. Υόρκη 2007, σ. 27.
- 7 Ο όρος «ριζοσπαστική ουσιοκρατία» αναφέρεται στην προσέγγιση των Henare, Holbraad και Wastell, στο ίδιο. (Σ.τ.μ.)
- 8 Viveiros de Castro, *And*.
- 9 I. Bashkow, «A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries», *American Anthropologist* 106/3 (2004), σ. 443-458.
- 10 Ingold, *The Perception of the Environment*.
- 11 A. Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Λονδίνο 2002, σ. 80.
- 12 Αυτ., σ. 170-183.
- 13 Henare / Holbraad / Wastell, «Introduction», σ. 27.
- 14 Mol, *The Body Multiple...*, σ. 6.
- 15 Viveiros de Castro, *And*, σ. 18.
- 16 Ingold, *The Perception of the Environment...*, σ. 63.
- 17 M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Exchange in Melanesia*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1988, σ. 12.

ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΗΦΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ

Η προσπάθεια ψηφιοποίησης και ευρετηρίωσης όλων των σελίδων και όλων των κειμένων που φιλοξένησε το περιοδικό *Ο Πολίτης* ξεκίνησε το 2006. Ο Άγγελος Ελεφάντης, ιδρυτής και εκδότης του *Πολίτη*, και οι συνεργάτες του ενέταξαν αυτή την επιθυμία στο ευρωπαϊκό πρόγραμμα «Κοινωνία της Πληροφορίας», με σκοπό ό,τι γράφτηκε στα 32 χρόνια ζωής του περιοδικού να αναρτηθεί στο διαδίκτυο και να είναι προσβάσιμο σε όλους. Το πρόγραμμα δεν ολοκληρώθηκε τότε, παρ' ό,τι είχε γίνει μεγάλο μέρος της δουλειάς.

Τα Αρχεία Σύγχρονης Κοινωνικής Ιστορίας (ΑΣΚΙ) αναλαμβάνουν να ολοκληρώσουν εκείνη τη μισοτελειωμένη προσπάθεια και να αναρτήσουν στον δικό τους κόμβο τον ψηφιοποιημένο *Πολίτη*. Υπάρχουν όμως εκκρεμότητες: η αποπληρωμή της πρώτης φάσης της εργασίας και η ολοκλήρωσή της. Κι επειδή τα οικονομικά των ΑΣΚΙ δεν είναι ανθηρά –όπως δεν ήταν και του *Πολίτη*– απευθύνονται στους φίλους των ΑΣΚΙ και στους φίλους του περιοδικού. Το ποσόν που απομένει μόνο ιλιγγιώδες δεν είναι: 8.000-10.000 ευρώ!

Τον... οβολόν του μπορεί να καταθέσει όποιος επιθυμεί είτε απευθείας στα ΑΣΚΙ είτε στον τραπεζικό λογαριασμό των Αρχείων (ALPHA BANK 362002101016233) συμπληρώνοντας οπωσδήποτε τα στοιχεία του, είτε με ταχυδρομική επιταγή στη διεύθυνση των ΑΣΚΙ (Πλατεία Ελευθερίας 1, 10553 Αθήνα).