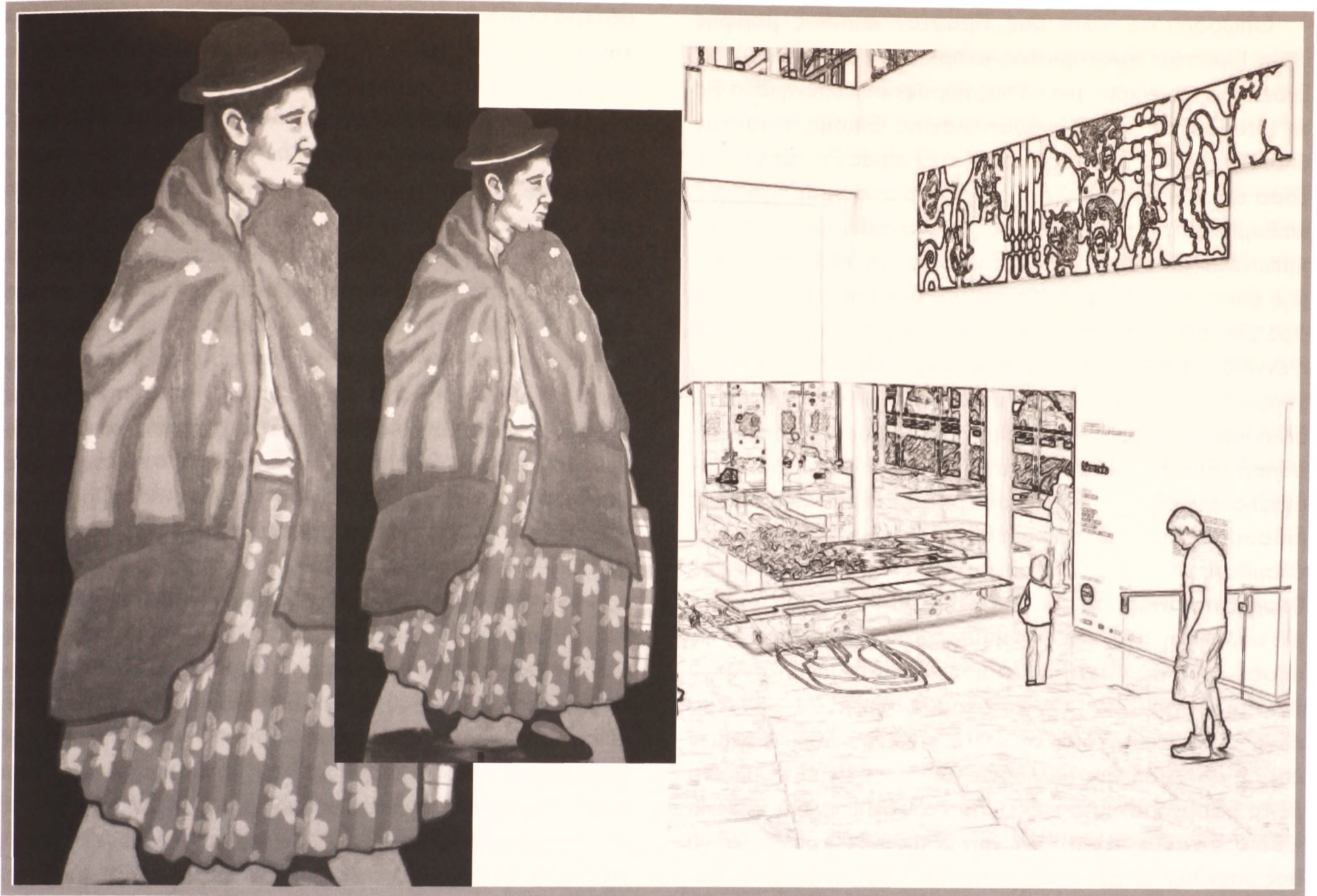


## ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ!

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO



Ο Eduardo Viveiros de Castro διδάσκει ανθρωπολογία στο *Museum Nacional* του Ρίο ντε Τζανέιρο. Εδώ και τριάντα χρόνια, κάνει εθνογραφική έρευνα στην περιοχή του Αμαζονίου. Τελευταίο του βιβλίο είναι το *Métaphysiques cannibales* (2009).

Προφανώς εδώ, δεν μπορώ να μιλήσω εκ μέρους όλης μου της γενιάς, δηλαδή εκείνων που ενηλικιωθήκαμε γύρω στο 1968, αλλά για πολλούς από μας η ανθρωπολογία ήταν και εξακολουθεί να είναι ο απόλυτος αντίποδας μιας ρεφορμιστικής επιστήμης ή μιας αστυνομίας της Λογικής. Ήταν μια επιστήμη της εξέγερσης, της ανατροπής· πιο συγκεκριμένα, ήταν το μέσο μιας επαναστατικής ουτοπίας, ενός αγώνα για την εννοιολογική αυτοδιάθεση όλων των μειονοτήτων του πλανήτη, που πιστεύαμε ότι θα έπρεπε απαραίτητα να συνοδεύει την πολιτική τους αυτοδιάθεση. Στην περίπτωση των Βραζιλιάνων ανθρωπολόγων, το εγχείρημα είχε το χαρακτήρα του κατεπείγοντος. Στο γύρισμα της δεκαετίας του 1970, οι ιθαγενείς μειονότητες της χώρας μου άρχισαν να γίνονται φορείς πολιτικής δράσης. Ο στόχος μας ως ανθρωπολόγων ήταν να συμβάλλουμε σε αυτή τη διαδικασία προσδίδοντάς της μια ριζοσπαστική διανοητική διάσταση, βοηθώντας τη σκέψη των λαών της Αμερικής να αποδράσει από το γκέτο στο οποίο είχε κλειστεί από τον δέκατο έκτο αιώνα. Σε αυτόν τον πολιτικο-πολιτισμικό αγώνα, τον οποίο μπορούμε να φανταστούμε ως οικοδόμηση μιας πολλαπλότητας (δηλαδή οικοδόμηση μιας αντι-αυτοκρατορίας), η σκέψη του Claude Lévi-Strauss ήταν εξαιρετικά σημαντική –πράγμα που ίσως εκ-

πλήσσει κάποιους από σας, και άλλους όχι. Το γεγονός ότι για πρώτη φορά ο τρόπος σκέψης των Αμερινδιάνικων κοινωνιών ήταν σε θέση να τροποποιήσει τους όρους του ανθρωπολογικού εγχειρήματος στο σύνολό του οφειλόταν στη διαμεσολάβηση του Lévi-Strauss. Εν συντομία, για μας η έκφραση «la pensée sauvage» δεν σήμαινε «τον άγριο νου»: σήμαινε τη μη δαμασμένη, την ατίθαση, την άγρια σκέψη.<sup>2</sup> τη σκέψη ενάντια στο Κράτος, αν θέλετε, για να θυμηθούμε τον Pierre Clastres.<sup>3</sup>

Οπωσδήποτε, όλοι μας είμασταν κάποιας μορφής χίπις. Είμασταν πριμιτιβιστές, αναρχικοί και ουσιοκράτες. Ενδεχομένως, είχαμε μια κάπως παραφουσκωμένη ιδέα για τη σπουδαιότητα της ανθρωπολογίας. Επίσης, είμασταν όλοι επιρρεπείς στον εξωτισμό. Δεν είμασταν, όμως, και τόσο απελπιστικά αφελείς: ο πριμιτιβισμός μας ήταν μια επιθυμία αυτο-μετασχηματισμού. Ο αναρχισμός μας δεν χρειάζεται απολογίες. Η ουσιοκρατία μας ήταν στρατηγικής φύσης (και βέβαια). Και σε ό,τι αφορούσε τον εξωτισμό μας, στους πραγματικά παράξενους εκείνους καιρούς, η έννοια του Άλλου αντιπροσώπευε μια θετική αξία, ενώ η έννοια του Εαυτού αντιστοιχούσε σε μια απεχθή θέση. Με άλλα λόγια, αγνοούσαμε ακόμα, την κυρίαρχη σήμερα αίσθηση ότι η διαφορετικότητα και η ετερότητα είναι προάγγελοι της βίας και της καταπίεσης. Σήμερα, κάθε είδους διαφορά ερμηνεύεται ως αντίθεση, ενώ η ετερότητα προσλαμβάνεται ως απουσία μιας σχέσης: «η αντιπαράθεση» θεωρείται συνώνυμο του «αποκλεισμού». Πρόκειται για μια παράξενη ιδέα, την οποία μπορώ να εξηγήσω μόνο ως αποτέλεσμα της ένοχης επίγνωσης ότι οι άλλοι κατανοούν την ετερότητα, όπως την κατανοούμε εμείς. Λοιπόν, δεν κάνουν τίποτα τέτοιο: οι άλλοι είναι «άλλοι» ακριβώς επειδή έχουν άλλους «άλλους», για παράδειγμα, σύμφωνα με το αξιωματικό επιχειρήμα του Sahlins, τον Captain Cook.<sup>4</sup> Σε κάθε περίπτωση, δεν νομίζω ότι χρειάζεται να σας υπενθυμίσω ότι η «ετεροποίηση» δεν αντιστοιχεί παντού στην ίδια πολιτικο-μεταφυσική λαθροχειρία. Και, με την ευκαιρία, γιατί πρέπει η «εξομοίωση» των άλλων με εμάς να είναι σώνει και καλά μια τόσο καλύτερη πράξη προς τους αυτούς; Ποιος θέλει να εξομοιωθεί; Εδώ έρχονται στο νου όλες εκείνες οι αξιώσεις «ανεκτικότητας», που είναι δίκωπο μαχαίρι (double bind). Όπως ρωτάει η Isabelle Stengers, «εσείς θα θέλατε να σας ανέχονται»;<sup>5</sup>

Κατά την άποψή μου, οδηγός της ανθρωπολογίας είναι πάντοτε ετούτη η πρωταρχική αξία: το να εργάζεται κανείς για να δημιουργήσει τις συνθήκες της εννοιολογικής, εννοώ της οντολογικής αυτοδιάθεσης των ανθρώπων, ή ακριβέστερα, των λαών. Η επιτυχία ή η αποτυχία της ως επιστήμης εξαρτάται από αυτό, και όχι –όπως ορισμένοι από τους περισσότερο μηδενιστικούς συναδέλφους μας θα εύχονταν– από την προθυμία της να επικυρώσει την αυτοεξαφάνισή της και να μοιράσει την κληρονομιά της ανάμεσα σε μια νεο-εξελικτική ψυχολογία και σε μια ιστορία

που βασίζεται σε μια νέα εκδοχή της θεωρίας της διάχυσης ή να γίνει τόσο γιάπικη, ώστε να αυτοκαταστραφεί, και μάλιστα όχι με ένα ηχηρό «μπουμ», αλλά με ένα ψιθυριστό «μπλουμ». Στ' αλήθεια, μήπως είναι ώρα να επινοήσουμε ξανά μια νεο-λειτουργιστική κοινωνική ανθρωπολογία; Γιατί βρισκόμαστε σε μια στιγμή της ιστορίας του κλάδου μας, όπου το να ιδιοποιηθούμε εκ νέου και να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη διάσταση της πραγματικότητας με την οποία η ανθρωπολογία ασχολείται, γίνεται όλο και περισσότερο επιτακτικό: μια συλλογική πραγματικότητα, με άλλα λόγια, μια συσχετική πραγματικότητα που τείνει προς μια μορφολογική σταθερότητα, στο πλαίσιο της οποίας επιμέρους κοινωνικά συμφραζόμενα συνδέονται μεταξύ τους. Πιστεύω ότι η ανθρωπολογία πρέπει να γλιτώσει από την αυτοκαταστροφή της και να παραμείνει εστιασμένη στο καθαυτό της αντικείμενο: τις κοινωνικές σχέσεις σε όλες τις ποικίλες εκφάνσεις τους. Δεν εννοώ τις κοινωνικές σχέσεις ως διακριτή οντολογική σφαίρα (δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα), αλλά όλα τα φαινόμενα ως δυνάμει συγκροτούμενα μέσω κοινωνικών σχέσεων ή ως ενδείκτες τέτοιων σχέσεων. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να θεωρήσουμε όλες τις σχέσεις κοινωνικές. Θα πρέπει, ωστόσο, να αποφύγουμε το δυτικό δόγμα για τις κοινωνικές σχέσεις, και να αποδεχθούμε ότι η αντιμετώπιση όλων των σχέσεων ως κοινωνικών, ενδεχομένως, συνεπάγεται μια ριζική επανεξέταση του «κοινωνικού». Πράγματι, η ανθρωπολογία διακρίνεται από άλλα είδη λόγων για την ανθρώπινη κοινωνικότητα από το γεγονός ότι δεν διαθέτει ένα ιδιαίτερα συνεκτικό δόγμα για τη φύση των κοινωνικών σχέσεων. Αντίθετα, στο βαθμό που η ανθρωπολογική αντίληψη για το τι είναι μια σχέση είναι καταρχήν ασαφής, το πρόβλημα της ανθρωπολογίας έγκειται, μάλλον, στη διερώτηση που αφορά το αντικείμενό της ως κοινωνική σχέση, παρά στον προσδιορισμό των κοινωνικών σχέσεων στις οποίες συνίσταται το αντικείμενό της. Με άλλα λόγια, το ζήτημα είναι σε τι συνίσταται μια σχέση από τη σκοπιά του αντικειμένου της ανθρωπολογίας, ή ακόμα καλύτερα, από τη σκοπιά των όρων που προκύπτουν μέσω της σχέσης ανάμεσα στην «ανθρωπολόγο» και στον «ιθαγενή».<sup>6</sup> Αυτό βέβαια, μας οδηγεί στο επόμενο κρίσιμο ερώτημά μας: τι είναι μια ανθρωπολόγος και ποιος είναι ο ιθαγενής;

Η «ανθρωπολόγος» παράγει ένα λόγο πάνω στον λόγο του «ιθαγενούς». Ο ιθαγενής δεν χρειάζεται να είναι απαραίτητα ιδιαίτερα άγριος, ούτε ο τόπος στον οποίο ο ανθρωπολόγος τον συναντά χρειάζεται οπωσδήποτε να είναι ο φυσικός του χώρος. Η ανθρωπολόγος πάλι, δεν χρειάζεται να είναι υπερβολικά πολιτισμένη ή μοντέρνα, ούτε είναι απαραίτητο να είναι ξένη προς τους ανθρώπους στους οποίους ο λόγος της αναφέρεται. Οι λόγοι των ανθρωπολόγων και προπαντός των ιθαγενών δεν είναι οπωσδήποτε κείμενα: ανήκουν σε οποιοδήποτε είδος πρακτικής, η

οποία είναι φορέας νοήματος. Το κρίσιμο ζήτημα είναι ότι ο λόγος της ανθρωπολόγου (της «παρατηρήτριας») εγκαθιδρύει μια ορισμένη σχέση με το λόγο του ιθαγενούς (του «παρατηρούμενου»). Αυτή η σχέση είναι μια σχέση νοήματος ή, όπως λέει κανείς όταν ο ανθρωπολογικός λόγος φιλοδοξεί να αναγνωριστεί ως Επιστήμη, πρόκειται για μια γνωσιακή σχέση.

Μια τέτοια σχέση δεν είναι σχέση ταυτότητας: η ανθρωπολόγος πάντοτε λέει και άρα κάνει κάτι άλλο από αυτό που λέει και κάνει ο ιθαγενής, ακόμα και όταν πρόθεσή της είναι απλώς να επαναλάβει το λόγο του ιθαγενούς «κειμενοποιώντας» τον ή να στήσει μαζί του ένα «διάλογο». Σε ότι αφορά τον λόγο, η ετερότητα προϋποθέτει ασφαλώς την ομοιότητα. Η ανθρωπολόγος και ο ιθαγενής είναι οντότητες του ίδιου είδους, και η κατάστασή τους είναι όμοια: είναι στον ίδιο βαθμό άνθρωποι και εντάσσονται εξίσου στους αντίστοιχους πολιτισμούς τους ή ενδεχομένως σε έναν και τον αυτό πολιτισμό. Αλλά εδώ είναι που τα πράγματα αρχίζουν να γίνονται ενδιαφέροντα, ή μάλλον παράδοξα. Ακόμα και όταν ανθρωπολόγος και ιθαγενής μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, η σχέση μεταξύ των αντίστοιχων λόγων τους λειτουργεί, ώστε να τους διαφοροποιήσει: η σχέση της ανθρωπολόγου με τον πολιτισμό της και του ιθαγενούς με τον δικό του δεν είναι επακριβώς όμοιες. Αυτό που κάνει τον ιθαγενή είναι η βεβαιότητα της ανθρωπολόγου ότι η σχέση του με τον πολιτισμό του είναι φυσική, δηλαδή εγγενής και αυθόρμητη, και στο μέτρο του δυνατού μη αναστοχαστική, ή ακόμα καλύτερα ασύνειδη. Ο ιθαγενής εκφράζει τον πολιτισμό του στο λόγο του. Το ίδιο κάνει και η ανθρωπολόγος, αλλά αν θέλει να είναι κάτι παραπάνω από ιθαγενής, θα πρέπει να εκφράζει τον πολιτισμό της πολιτισμικά, δηλαδή αναστοχαστικά, συνειδητά και υπό προϋποθέσεις. Η ανθρωπολόγος αναγκαστικά χρησιμοποιεί τον πολιτισμό της. Ο ιθαγενής χρησιμοποιείται μάλλον από τον δικό του. Εννοείται ότι αυτή η διαφορά δεν εντοπίζεται στη λεγόμενη φυσική τάξη των πραγμάτων. Είναι ένα εγγενές στοιχείο του γλωσσικού παιχνιδιού στο οποίο αναφέρομαι και το οποίο προσδιορίζει τη φιγούρα που ονομάζεται «ανθρωπολόγος» και εκείνη που ονομάζεται «ιθαγενής». Ας εξετάσουμε ακόμα μερικούς από τους κανόνες αυτού του παιχνιδιού.

Η ανθρωπολογική ιδέα του πολιτισμού τοποθετεί την ανθρωπολόγο επί ίσοις όροις με τον ιθαγενή, εφόσον προϋποθέτει ότι η ανθρωπολογική γνώση στο σύνολό της είναι η ίδια πολιτισμική. Ωστόσο, αυτή η ισότητα είναι πρωτίστως απόλυτα εμπειρική ή *de facto*: αντιστοιχεί στην πολιτισμική κατάσταση, στην οποία τόσο ο ανθρωπολόγος όσο και ιθαγενής μετέχουν εξίσου. Δεν αφορά μια ισότητα *de jure*, μια ισότητα στο επίπεδο της γνώσης. Από την άποψη της επιστημολογίας, η ανθρωπολόγος βρίσκεται σε προνομιακή θέση ως προς τον ιθαγενή. Οι δύο λόγοι τοποθετούνται σε διαφορετικά επίπεδα: οι ερμηνείες της ανθρω-

πολόγου εξαρτώνται από τις ιθαγενείς ερμηνείες, αλλά η ανθρωπολόγος είναι εκείνη που αποφαινεται σχετικά με την ερμηνεία αυτών των ερμηνειών, εκείνη που εξηγεί και ερμηνεύει, μεταφράζει και συσχετίζει, δικαιολογεί και σημασιοδοτεί αυτές τις ερμηνείες και τις εγγράφει στα συμφραζόμενά τους. Η συσχετιστική μήτρα της ανθρωπολογίας προσδίδει μορφή: οι ερμηνείες της ανθρωπολόγου συνιστούν μορφή ως προς την οποία ο λόγος του ιθαγενή είναι ύλη. Ο λόγος του ιθαγενή αδυνατεί να καθορίσει τα νοήματα των δικών του νοημάτων. Όπως λέει κάπου ο Geertz, είμαστε όλοι (*de facto*) ιθαγενείς, αλλά κάποιος από μας είναι (*de jure*) πιο ιθαγενής από άλλους.

Εγείρονται εδώ τα παρακάτω ερωτήματα: τι συμβαίνει όταν αφαιρέσουμε από τον ανθρωπολογικό λόγο το στρατηγικό προνόμιο που χαίρει ως προς το λόγο του ιθαγενή; Τι συμβαίνει, όταν ο λόγος του ιθαγενή λειτουργήσει στο εσωτερικό του ανθρωπολογικού λόγου, ώστε να του προκαλέσει έναν αμοιβαίο «γνωσιακό αντίκτυπο»; Τι συμβαίνει όταν η εγγενής μορφή του περιεχομένου του λόγου του ιθαγενή μεταβάλλει το περιεχόμενο που λανθάνει στη μορφή του ανθρωπολογικού λόγου; Μεταφραστικής-προδότης, που λέει και μια ιταλική παροιμία, αλλά τι συμβαίνει αν η μεταφράστρια αποφασίσει να προδώσει τη γλώσσα της; Τι θα γινόταν αν, δυσσαρεστημένοι από την απλώς παθητική ή *de facto* ισότητα μεταξύ των εμπλεκόμενων υποκειμένων, διεκδικούσαμε μια ενεργή ή *de jure* ισότητα μεταξύ των ίδιων των δυο λόγων; Σε τελική ανάλυση, τι αλλάζει όταν θεωρήσουμε ότι η ανθρωπολογία είναι μια πρακτική που παράγει νοήματα και συνδέεται με σχέσεις συνέχειας με τις πρακτικές στις οποίες αναφέρεται, δηλαδή είναι ισότιμη με αυτές; Με άλλα λόγια, τι γίνεται όταν εφαρμόσουμε τη λατουριανή έννοια της «συμμετρικής ανθρωπολογίας»<sup>7</sup> στην ίδια την ανθρωπολογία, όχι για να την καυτηριάσουμε ως αποικιοκρατική, να εξορκίσουμε τον εξωτισμό της ή να ναρκοθετήσουμε το διανοητικό της πεδίο, αλλά για να την προκαλέσουμε να πει κάτι εντελώς διαφορετικό; Όχι μόνο διαφορετικό ως προς τον λόγο του ιθαγενή, αφού η παραγωγή ενός τέτοιου αλλιώτικου λόγου πρέπει να εξακολουθήσει να αποτελεί μια από τις λειτουργίες της ανθρωπολογίας, αλλά διαφορετικό ως προς τον συνήθως υπόρρητο λόγο τον οποίο η ίδια η ανθρωπολογία παράγει για τον εαυτό της όταν μιλάει για τον λόγο του ιθαγενή;

Αν επιδιώκαμε τα παραπάνω με ενεργό τρόπο, θα έλεγα ότι κάνουμε αυτό που ορθά πάντοτε ονομαζόταν «ανθρωπολογία» αντί για, φερ' ειπείν, «κοινωνιολογία» ή «ψυχολογία». Λέω *θα έλεγα*, γιατί πολλά από αυτά που γίνονται στο όνομα της ανθρωπολογίας βασίζονται στην αντίθετη παραδοχή, δηλαδή ότι η ανθρωπολόγος κατέχει πλήρως τη λογική την οποία ο ιθαγενής λόγος αγνοεί. Γνωρίζει τις ακριβείς δόσεις του οικουμενικού και του συγκεκριμένου ή τοπικού που εμπεριέχονται στο ιθαγενές και

τις ψευδαισθήσεις που ο ιθαγενής τρέφει για τον εαυτό του όταν, εκφράζει τον ιθαγενή πολιτισμό του, αλλά πιστεύει ότι εκφράζει την ανθρώπινη φύση (ο ιθαγενής παράγει ιδεολογία εν αγνοία του), ή αντίθετα, όταν εκφράζει την ανθρώπινη φύση, αλλά πιστεύει ότι εκφράζει τον ιθαγενή πολιτισμό του (ο ιθαγενής συλλογίζεται με οικουμενικούς όρους εν αγνοία του). Γενικά υποτίθεται ότι σε διαφορετικές φάσεις, επίπεδα ή καταστάσεις της ζωής του, ο ιθαγενής κάνει και τα δύο – υιοθετεί μια φυσική λογική και μια πολιτισμική εκλογίκευση –, χωρίς να έχει επίγνωση ούτε της μιας ούτε της άλλης. Επιπλέον, οι ψευδαισθήσεις του θεωρούνται αναγκαίες με τη διπλή έννοια του αναπόφευκτου και του χρήσιμου – για να ιδιοποιηθώ μια χαρακτηριστική έκφραση, είναι, εξελικτικά προσαρμοστικές.<sup>8</sup> Είναι αυτή η αναγκαιότητα η οποία προσδιορίζει τον ιθαγενή και τον διαχωρίζει από την ανθρωπολόγο: εκείνη ενδέχεται να σφάλει ως προς αυτόν, αλλά εκείνος, *οπωσδήποτε αυταπατάται*.

Έτσι λοιπόν, η ανθρωπολόγος γνωρίζει τον ιθαγενή *de jure*, ακόμα και όταν ενδεχομένως δεν τον γνωρίζει *de facto*. Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει, όταν περνάμε από την ανθρωπολόγο στον ιθαγενή: ενώ αυτός γνωρίζει την ανθρωπολόγο *de facto* (συχνά καλύτερα από ό,τι αυτή γνωρίζει εκείνον), δεν την γνωρίζει *de jure*, ακριβώς επειδή ο ίδιος δεν είναι ανθρωπολόγος. Η γνώση της ανθρωπολόγου και η γνώση του ιθαγενή είναι εντελώς διαφορετικές. Και πράγματι έτσι πρέπει να είναι: η πρώτη προϋποθέτει την απονομιμοποίηση των αξιώσεων της δεύτερης – την «επιστημοκτονία» της, κατά την έντονη έκφραση του Bob Scholte.<sup>9</sup> Η γνώση του υποκειμένου απαιτεί μια υπερβατική άγνοια από την πλευρά του αντικειμένου.

Όλα αυτά καλώς, ή μάλλον κακώς. Δεν υπάρχει, όμως, λόγος να γινόμαστε υπερευαίσθητοι. Όπως φαίνεται από την ιστορία του κλάδου, το γνωσιακό αυτό παιχνίδι με τους άνισους κανόνες του μας έχει διδάξει πολλά και σημαντικά πράγματα για τους ιθαγενείς. Ωστόσο, το πείραμα που προτείνω εδώ σημαίνει ακριβώς να αρνηθούμε αυτό το παιχνίδι. Όχι επειδή παράγει αντικειμενικά λανθασμένα αποτελέσματα ή επειδή, ας πούμε, διαστρεβλώνει τη φύση του ιθαγενή. Δεδομένων των αντικειμένων τα οποία το κλασικό αυτό παιχνίδι θεωρεί αυτονόητα, συχνότατα τα αποτελέσματά του είναι πειστικά ή τουλάχιστον «ευλογοφανή», όπως αρέσκονται να λένε οι ειδήμονες του παιχνιδιού. Το να αρνηθεί κανείς να παίξει το παιχνίδι σημαίνει, απλώς, ότι αποδέχεται την ύπαρξη διαφορετικών αντικειμένων, τα οποία είναι συμβατά με διαφορετικούς κανόνες.

Με μια κουβέντα, ισχυρίζομαι ότι πρέπει να διαλέξουμε ανάμεσα σε δυο εκδοχές της ανθρωπολογίας. Από τη μια έχουμε μια εικόνα, σύμφωνα με την οποία η ανθρωπολογική γνώση είναι το αποτέλεσμα της εφαρμογής εννοιών, οι οποίες είναι εξωτερικές ως προς το αντικείμενο της γνώσης: γνωρίζουμε εκ των προτέρων τι είναι οι κοινωνικές

σχέσεις, οι γνωστικές διαδικασίες, η συγγένεια, η θρησκεία, η πολιτική κ.ο.κ., και αποσκοπούμε στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους οι σχετικές οντότητες διαμορφώνονται σε συγκεκριμένα εθνογραφικά συμφραζόμενα – εν αγνοία, εννοείται, των ενδιαφερόμενων. Από την άλλη (και αυτό είναι το παιχνίδι που προτείνω), ξεκινάμε με στόχο μια ανθρωπολογική γνώση, αφετηρία της οποίας είναι η παραδοχή ότι *εννοιολογικά*, οι ερευνητικές διαδικασίες πρέπει να είναι της ίδιας τάξης με εκείνες οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο της έρευνας. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η ισοδυναμία σε αυτό το επίπεδο της διαδικασίας προϋποθέτει και παράγει μια ριζική *μη* ισοδυναμία σε όλα τα άλλα επίπεδα. Από τη σκοπιά της πρώτης εκδοχής της ανθρωπολογίας, κάθε πολιτισμός ή κοινωνία αποτελεί την πραγμάτωση μιας συγκεκριμένης λύσης σε ένα καθολικό πρόβλημα – την εξειδίκευση μιας οικουμενικής μορφής (της ανθρωπολογικής έννοιας) ως προς ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο (στην ιθαγενή αναπαράσταση). Αντίθετα, από τη σκοπιά της δεύτερης, τα ίδια τα προβλήματα είναι ριζικά διαφορετικά. Και κάτι ακόμα: αφετηριακή παραδοχή της δεύτερης αυτής εκδοχής είναι ότι η ανθρωπολόγος δεν είναι σε θέση να γνωρίζει εκ των προτέρων ποια μπορεί να είναι τα προβλήματα αυτά. Στην περίπτωση αυτή, η ανθρωπολογία αναζητά τις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών προβλημάτων και όχι μεταξύ ενός ενιαίου («φυσικού») προβλήματος και της πολλαπλότητας των («πολιτισμικών») λύσεων στις οποίες αυτό υπόκειται. Έτσι, η «τέχνη της ανθρωπολογίας», είναι για μένα η τέχνη του να προσδιορίζει κανείς τα προβλήματα που θέτει ο εκάστοτε πολιτισμός, και όχι η τέχνη του να βρίσκει λύσεις στα προβλήματα που θέτει ο δικός μας πολιτισμός. Αυτό είναι ένα από τα σημαντικότερα μαθήματα που έχω μάθει από τη Marilyn Strathern.<sup>10</sup> Και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο η ισοδυναμία μεταξύ των διαδικασιών της έρευνας και εκείνων οι οποίες αποτελούν το αντικείμενό της συνιστά μια επιστημολογικά κατηγορική αρχή.

Επαναλαμβάνω ότι αναφέρομαι στη συνέχεια μεταξύ διαδικασιών και όχι μεταξύ των υποκειμένων που τις πραγματώνουν. Το ζητούμενο εδώ, άλλωστε, δεν είναι να καταδικαστεί το κλασικό παιχνίδι ως μηχανισμός που παράγει λανθασμένα αποτελέσματα, τα οποία οφείλονται στην ανικανότητά του να αναγνωρίσει την κατάσταση του ιθαγενούς ως Υποκειμένου παγιώνοντάς τον μέσω ενός απόμακρου και παγερού βλέμματος, εξωτικοποιώντας τον, μειώνοντάς τον ως πρωτόγονο που εντάσσεται σε μια διαφορετική χρονική ζώνη από εκείνη στην οποία εντάσσεται ο παρατηρητής ή στερώντας του το ανθρώπινο δικαίωμα του συνδιαλλέγεσθαι – η λιτανεία είναι γνωστή. Κάθε άλλο. Μάλλον πρόκειται για το αντίθετο: ακριβώς επειδή η ανθρωπολόγος αποδέχεται αμέσως τον ιθαγενή ως ένα άλλο *υποκείμενο*, αδυνατεί να τον δει ως ένα άλλο υποκείμενο, ως τη φιγούρα ενός Άλλου, ο οποίος πριν γίνει υποκείμενο

ή αντικείμενο αποτελεί έκφραση ενός εφικτού κόσμου. Αρνούμενη ακριβώς να δεχτεί ότι η κατάσταση του ιθαγενούς είναι εκείνη του «μη υποκειμένου» (δηλαδή μια κατάσταση *άλλη από* εκείνη του υποκειμένου) με πρόσχημα τη δεδηλωμένη *de facto* ισότητα με τον ιθαγενή, η ανθρωπολόγος εισάγει το πονηρό *de jure* πλεονέκτημά της ως προς αυτόν. Γνωρίζει υπερβολικά πολλά για τον ιθαγενή πριν καν το παιχνίδι αρχίσει. Προσδιορίζει και περιορίζει τους ενδεχόμενους κόσμους, έκφραση των οποίων αποτελεί ο συγκεκριμένος άλλος. Έτσι η ετερότητα του άλλου διαχωρίζεται εκ των προτέρων ριζικά από τη δυνατότητά του να μετασχηματιστεί. Η αυθεντική ανιμίστρια είναι η ανθρωπολόγος και η συμμετοχική παρατήρηση είναι η αληθινή (εννοώ η ψευδής) πρωτόγονη συμμετοχή.<sup>11</sup>

Συνεπώς, το πρόβλημα δεν έγκειται στην αναγωγή του ιθαγενή σε αντικείμενο, και η λύση δεν έγκειται στο να του δοθεί ο ρόλος του υποκειμένου. Το ότι ο ιθαγενής είναι υποκείμενο είναι ασφαλώς δεδομένο. Αλλά αυτό που ο ιθαγενής αναγκάζει την ανθρωπολόγο να μη θεωρήσει δεδομένο είναι το *τι θα μπορούσε να είναι ένα υποκείμενο* – αυτός είναι ένας καθαυτός ανθρωπολογικός «συλλογισμός». Μόνο ένας τέτοιος συλλογισμός επιτρέπει στην ανθρωπολογία να δεχτεί ότι η δύναμη παρουσία ενός Άλλου αποτελεί συνθήκη, ή καλύτερα προϋπόθεση της ύπαρξής της, η οποία καθορίζει τις δευτερογενείς και ρευστές θέσεις του υποκειμένου και του αντικειμένου.

Επικαλέστηκα την καντιανή διάκριση μεταξύ ερωτημάτων *quid facti* και *quid juris*. Μου φάνηκε χρήσιμη, γιατί το πρώτο πρόβλημα που πρέπει να λυθεί αφορά την αξιολόγηση των αξιώσεων του ανθρωπολογικού λόγου στη γνώση. Το πρόβλημα δεν είναι γνωσιακής ή ψυχολογικής τάξης. Δεν αφορά την εμπειρική δυνατότητα να γνωρίσει κανείς έναν άλλο πολιτισμό. Είναι επιστημολογικό και συνεπώς πολιτικό. Αφορά το καθαυτό υπερβατικό ζήτημα της εγκυρότητας η οποία αποδίδεται στους λόγους της γνώσης και ειδικότερα σ' εκείνους που αφορούν την τάξη των σχέσεων τις οποίες κανείς αποφασίζει να θέσει μεταξύ αυτών των λόγων, γιατί οι σχέσεις αυτού του είδους δεν είναι σε καμιά περίπτωση εγγενείς. Κανένας δεν γεννιέται ανθρωπολόγος και, όσο παράδοξο και αν φαίνεται αυτό, ακόμα πιο πολύ, κανένας δεν γεννιέται ιθαγενής

Αναφέρθηκα στο τι θα συνέβαινε αν στερούσαμε από τον ανθρωπολογικό λόγο την επιστημολογική του υπεροχή ως προς το λόγο του ιθαγενή. Για να το πω αλλιώς, τι θα συνέβαινε αν παίρναμε την ιθαγενή σκέψη στα σοβαρά; Τι θα συμβεί όταν η ανθρωπολόγος πάψει να προσπαθεί να εξηγήσει, να ερμηνεύσει, να εντάξει στα συμφραζόμενά της και να εκλογικεύσει τη σκέψη αυτή, αλλά βάλει στόχο να τη χρησιμοποιήσει, να συνάγει τις επιπτώσεις της και να διαπιστώσει τον αντίκτυπο που μπορεί να έχει στη δική μας σκέψη; Τι σημαίνει να σκέφτεται κανείς την ιθαγενή σκέψη;

Να σκεφτεί, λέω, χωρίς να θεωρεί ότι αυτό το οποίο σκέφτεται (η σκέψη του άλλου) είναι «φαινομενικά ανορθολογική» ή, θεός φυλάξοι, ουσιαστικά ορθολογική, αλλά να σκεφτεί τη σκέψη τούτη ως κάτι το οποίο, στο πλαίσιο αυτής της εναλλακτικής προσέγγισης, παραμένει εκτός εκλογίκευσης – κάτι το οποίο είναι εντελώς ξένο προς το κλασικό ανθρωπολογικό παιχνίδι.

Το να παίρνει κανείς κάτι στα σοβαρά σημαίνει πάνω απ' όλα να μην το ακυρώνει. Σημαίνει, για παράδειγμα, να βάζει κανείς εντός παρενθέσεων ερωτήματα τα οποία αφορούν το αν και κατά πόσο η ιθαγενής σκέψη αποτελεί παράδειγμα οικουμενικών γνωσιακών αρχών οι οποίες αφορούν το ανθρώπινο είδος, κατά πόσο αποτελεί παρακολούθημα ορισμένων τεχνολογιών μεταβίβασης της γνώσης, εκφράζει μια πολιτισμικά συγκεκριμένη κοσμοθεωρία, ή επικυρώνει λειτουργικά την κατανομή της πολιτικής εξουσίας και γενικότερα να αποφεύγει όλα εκείνα τα ερωτήματα μέσω των οποίων η άλλη σκέψη ακυρώνεται; Σημαίνει ότι ερωτήματα αυτού του είδους πρέπει να αναστέλλονται, η τουλάχιστον ότι δεν πρέπει να εγκλωβίζουμε την ανθρωπολογία στα όριά τους, αλλά αντίθετα, να ακολουθήσουμε μια άλλη οδό: να αποφασίσουμε, για παράδειγμα, να σκεφτούμε τη σκέψη του άλλου ως μόνο και μόνο (αν θέλετε) την πραγμάτωση μιας στοχαστικής δυνατότητας την οποία ως τώρα δεν είχαμε υποψιαστεί.

Για να το καταφέρουμε χρειάζεται να συνάγουμε όλες τις αναγκαίες προεκτάσεις του γεγονότος ότι ο ιθαγενής λόγος μιλάει για κάτι περισσότερο από τον ίδιο τον ιθαγενή, στην κοινωνία του ή στο νου του: μιλάει για τον κόσμο. Αυτό σημαίνει να δεχτούμε ότι «τα πραγματικά προβλήματα της ανθρωπολογίας δεν είναι επιστημολογικά, αλλά οντολογικά», όπως εύστοχα παρατήρησε κάποτε ο Βάσος Αργυρού.<sup>12</sup> Και θα πρόσθετα: τα πραγματικά αντικείμενα της ανθρωπολογίας δεν είναι επιστημολογίες, αλλά οντολογίες. Εφιστώ την προσοχή σας στην όλο και συχνότερη χρήση του όρου «οντολογία» στη σύγχρονη ανθρωπολογική βιβλιογραφία. Αποτελεί, νομίζω, σύμπτωμα της δυσανεξίας μας προς τις αμιγώς καντιανές καταβολές του κλάδου μας.

Σε ό,τι αφορά τη δυνατότητά μας να στοχαστούμε μη δυτικές ενοιολογικές φαντασίες, η εικόνα του *Είναι* αποτελεί προφανώς ολισθηρό έδαφος και η έννοια της οντολογίας ενέχει τα δικά της ρίσκα. Ίσως η τολμηρή πρόταση του Gabriel Tarde ότι θα πρέπει να εγκαταλείψουμε την αθεράπευτα σολιψιστική έννοια του *Είναι*<sup>13</sup> και να επαναπροσδιορίσουμε τη μεταφυσική με βάση το *Έχειν* (*Avoir*) –έννοια η οποία παραπέμπει στην εγγενή μεταβατικότητα και σε ένα αρχέγονο άνοιγμα προς μια εξωτερικότητα– είναι, σε πολλές περιπτώσεις, η δελεαστικότερη προοπτική. 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». Ως εάν οτιδήποτε θα μπορούσε κανείς να γνωρίσει ή να δει να ήταν ήδη προαποφασισμένο, προς όφελος εννοείται της δικής μας οντολογίας. Συνεπώς, δεν επικαλούμαι εδώ την οντολογία για να προτείνω ότι όλα τα είδη σκέψης, η Ελληνική, η Μελανησιακή, η Αφρικανική ή εκείνη του Αμαζονίου εκφράζουν μια μεταφυσική του Είναι, αλλά για να υπογραμμίσω το γεγονός ότι η σκέψη είναι πάντοτε αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την πραγματικότητα, η οποία στοιχειοθετεί το εξωτερικό της αντίστοιχο. Αυτό σημαίνει ότι η επιστημολογική δημοκρατία, 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. Εναντίον αυτής της ευλαβούς σχετικιστικής υποκρισίας, τελειώνω 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. Το σύνθημά της είναι, ή θα έπρεπε να είναι, αυτό που ήταν γραμμένο στους τοίχους του Παρισιού τον Μάη του 1968: «l' imagination au rou-voir». Τα υπόλοιπα είναι business as usual.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Στο κείμενο αυτό συμπεριλάβαμε τα κυριότερα, κατά τη γνώμη μας, σημεία της ομιλίας του Eduardo Viveiros de Castro στο συνέδριο της ASA (Association of Social Anthropologists) που έγινε στο Manchester το 2003. Για το πλήρες κείμενο της ομιλίας, βλ. του ίδιου, *And, Manchester Papers in Social Anthropology* 7, Μάντσεστερ 2003. (Σ.τ.μ.)
- 2 Βλ. C. Lévi-Strauss, *Άγρια σκέψη*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, Χατζηνικολή, Αθήνα 1977.

- 3 Οι αναγνώστ(ρι)ες μπορούν να ανατρέξουν στο Pierre Clastres, *Η κοινωνία ενάντια στο κράτος*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992. (Σ.τ.μ.)
- 4 Βλ. M. Sahlins, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.
- 5 I. Stengers, *Cosmopolitiques 7: Pour en finir avec la tolerance*, La Decouverte & Les Emprechêurs de penser en rond, Παρίσι 1997.
- 6 Χρησιμοποιούμε εδώ το θηλυκό γραμματικό γένος για την ανθρωπολόγο και το αρσενικό για τον ιθαγενή, γιατί το ίδιο κάνει ο συγγραφέας, όταν αναφέρεται στις κατηγορίες αυτές μέσω αντωνυμιών (she/hers, he/his). (Σ.τ.μ.)
- 7 B. Latour, *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι*, μτφρ. Κ. Τερζάκης, Αθήνα 2000· βλ. και την αγγλική μετάφραση, B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Prentice Hall, Λονδίνο 2000.
- 8 Σύμφωνα με τη δαρβινική λογική της εξελικτικής ψυχολογίας και της πολιτισμικής οικολογίας, η αναπαραγωγή των πολιτισμικών πρακτικών εξαρτάται από τον βαθμό στον οποίο συμβάλλουν στην ικανοποίηση των ατομικών αναγκών και στην αποτελεσματική προσαρμογή των ατόμων στο περιβάλλον. (Σ.τ.μ.)
- 9 B. Scholte, «Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited», *American Anthropologist* 86/4 (1984), σ. 960-965.
- 10 M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Exchange in Melanesia*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1988· M. Strathern, *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Athlone, Λονδίνο 1999· M. Strathern, με τους C. Fausto / E. Viveiros de Castro, «No limite de uma certa linguagem: entrevista com Marylin Strathern», *Mana* 5/2 (1999), σ. 157-175. Βλ. επίσης, M. Strathern, «Ούτε φύση, ούτε πολιτισμός: Η περίπτωση Hagen», μτφρ. Α. Λυκιαρδοπούλου / Α. Μπακαλάκη, στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, σ. 109-183. (Σ.τ.μ.)
- 11 Η έννοια της «πρωτόγονης συμμετοχής» παραπέμπει στο έργο του Lucien Lévy-Bruhl (1858-1939), σύμφωνα με τον οποίο, για τους «πρωτόγονους», οντότητες και καταστάσεις οι οποίες για μας διακρίνονται σαφώς, θεωρούνται ότι μετέχουν αλλήλων. Για παράδειγμα, η ψυχή μπορεί να ταυτίζεται με τη σκιά, ή άνθρωποι και ζώα να μοιράζονται την ίδια μυστική δύναμη. (Σ.τ.μ.)
- 12 V. Argyrou, «Sameness and the Ethnological Will to Meaning», *Current Anthropology* 40/S1 (1999), σ. 29-41.
- 13 Gabriel Tarde (1843-1904): Γάλλος κοινωνιολόγος, κοινωνικός ψυχολόγος και εγκληματολόγος. (Σ.τ.μ.)

