

מטפיזיקות קניבליזם: קווים לאנתרופולוגיה פוסט-סטרוקטורלית

אדוארדו ויווירוס דה קסטרו

פרק 8: המטפיזיקה של הטרף

בשתי עבודות המפנה משנת 1962 – הטוטמיזם היום והחשיבה הפראית, שבהן ה"פרה-סטרוקטורליזם" של המבנים הבסיסיים של השאָרֹות מתחיל לפנות את מקומו ל"פוסט-סטרוקטורליזם" של המיתולוגיות (Viveiros de Castro 2008)¹ – קלוד לוי־סטרוס מקים ניגוד פרדיגמטי בין "טוטמיזם" ובין "קורבן", ניגוד שרכש עבורי ממדים מיתיים, אם אפשר להתבטא כך, משום שהוא אפשר לי לנסח באופן ברור יותר את מה שתפסתי עד אז במעורפל כגבולותיה של האנתרופולוגיה הסטרוקטורלית; גבולות הן במובן הגיאומטרי – שטח השיפוט של המתודה של לוי־סטרוס – הן במובן המתמטי־דינמי, מוקד של התייצבות שאליו שואפות כמה מן ההיתכנויות של המתודה. ניגוד זה היה חשוב במיוחד לקריאה מחדש של האתנוגרפיה האמזונית לאור מחקרי בקרב האַרְוֹטָה, עם דובר טופי מן האמזונס המזרחי (Viveiros de Castro 1992). הוא היה נקודת המוצא והמשען שלי בניסיון לחשוב מחדש את המשמעות של הקניבליזם המלחמתי והשמאניזם, שני מוסדות קוסמופוליטיים מרכזיים (או דווקא "נוגדי מרכז") של אנשי הטופי ושל חברות אמרינדיאניות נוספות.²

* פרקים מתוך Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris: PUF, 2009. אלא אם כן צוין אחרת, ההערות הן של המחבר.

1 הפרק המורחב ביותר והמפורש ביותר העוסק בהבחנה בין פוסט-סטרוקטורליסטי לפרה-סטרוקטורליסטי, בהקשר עבודתו של לוי־סטרוס, הוא פרק 13 בספר (הערת המתרגם).

2 לפני הפסקה הנוכחית, בפתח הפרק, מופיעה הפסקה הקצרה הבאה: "הקריאה של הסטרוקטורליזם 'נגד כיוון הזיפים', המופיעה בעמודים הבאים, מחייבת מעקף מהיר ברמות של הסיפור האוטוביוגרפי. אני מבקש אפוא מן הקורא שימחל על כבודו ויתחשב בכך שהדברים מבוססים מבחינה אמפירית על ההתנסות שלי כאתנולוג אמריקניסט" (הערת המתרגם).

שאלת קיומם של טקסי פולחן "קורבניים" בשטחי האמזונס הילירי מציבה בפנינו את בעיית היחסים ההיסטוריים והטיפולוגיים של חברות השפלה של דרום אמריקה עם התצורות המדינתיות באנדים ובמרכז אמריקה. הקורבן, בחברות אלו, הוא "דיספוזיטיב", מערך תיאולוגי-פוליטי שאין בלתו.³ מאחורי בעיה זו ניצבת הבעיה הרחבה יותר של הופעת המדינה בקרב חברות המכונות פרימיטיביות. באמזונס, התופעה שמשכה אליה את תשומת ליבם של החוקרים המתעניינים בשאלה זו היא תופעת השמאניזם, שכן נדמה כי השמאן לובש לפעמים את הדמות הכמו מקודשת שמקריבים לה, דמותו של נציג או שלוח הטרנסצנדנטיות. אבל בקרב חוקרי אמריקה הילירית יש כבר הסכמה שההגדרה הקלאסית של קורבן, זו הפרנקו-סוציולוגית ([1902–1903] Hubert and Mauss), אינה מספיקה לביאור התופעה המורכבת של שמאניזם דרום-אמריקאי.

ובכל זאת, הקישור בין האתנוגרפיה של הארווטה לרעיון הקורבן לא צץ לנגד עיני מתוך העיסוק בפרקטיקות השמאניות של העם הזה, אלא דווקא מתוך השיח האסכטולוגי שלו. בקוסמולוגיה של הארווטה שמור מקום של כבוד לקניבליזם שלאחר המוות: האלוהויות השמימיות (מאי, *Mai*) טורפות את נשמות המתים המגיעות השמימה, מעין פרלוד או הקדמה לשינוי הצורה שלהם לישויות אלמותיות הדומות לאלה שטרפו אותם. כפי שטענתי במונוגרפיה שלי, הקניבליזם המיסטי-אשכנזי הזה הוא טרנספורמציה מבנית ברורה של הקניבליזם המלחמתי-סוציולוגי של עמי הטופינמבה, ששכנו באזור החוף של ברזיל במאה השש-עשרה והיו השבט דובר הטופי הגדול ביותר שהתבסס בריו דה ז'ניירו ובבאהיה.

זה המקום להזכיר את המאפיינים הכלליים של הקניבליזם של הטופינמבה. זו הייתה מערכת מפורטת מאוד של לכידת האויב בשבי, הריגתו ואכילתו הטקסית. הנלכדים בשבי במלחמה, שלעיתים קרובות השתייכו לעמים דוברי אותה שפה ובעלי אותם המנהגים של לוכדיהם, יכלו לחיות בקרבם זמן ממושך למדי בטרם יוצאו להורג באופן טקסי ברחבה המרכזית של הכפר. בדרך כלל התייחסו אליהם היטב, והם חיו בחופשיות תחת פיקוח בתקופת ההכנות הממושכות לטקס הפולחן הגדול של הוצאתם להורג. היה מקובל לתת להם נשים מקרב הקבוצה שישמשו להם בנות זוג, וכך הפכו הנלקחים בשבי לגיסים (כלשון העתיקה של הטופי, המילים "אויב" ו"גיס" זהות: טובאָוֹרִי (*toovar*), מונח שפירושו המילולי "ההפך"). כבר כאן אנו נוכחים כיצד הטרף האמרינדיאני טומן בחובו את שאלת הזיקה, כפי שזיהה לוי-סטרוס... המחזור הפולחני היה מגיע לשיאו ברגע ההמתה של השבוי, מעשה שנשא עבור מבצעו ערך של מעבר (הוא רכש שם חדש, צילק באופנים

3 לביאור והרחבה של המושג dispositif בהקשרו כאן, מושג המתפתח מעבודותיו של מישל פוקו, ראו אגמבן 2015; Deleuze 2003 (הערת המתרגם).

שהנציחו את האירוע, קיבל את הזכות להינשא, להוליד ילדים ולהיכנס לגן עדן, ועוד), ולאחריו התקיימה אכילת גופו של השבוי על ידי כל הנוכחים, כלומר המארחים והמוזמנים מן הכפרים השכנים, מלבד המוציא להורג המבצע, שלא זו בלבד שלא אכל מן השבוי אלא נכנס בעצמו להתבודדות אשכבתית, כלומר לתקופה של אבל. במילים אחרות, הוא החל תהליך של הזדהות עם "ההופכי" שזה עתה המית.

האנתרופופאגיה (אכילת בשר אדם) של הטופינמבה התפרשה לעיתים קרובות כצורה של "קורבן אנוש" – אם במשמעות הפיגורטיבית של המילה אצל חלק מרושמי העיתים הראשונים, אם במובן המושגי המדויק, כפי שהקנה לו למשל אחד האבות המייסדים של הסוציולוגיה בברזיל, פלורסטן פרננדס (Fernandes 1970 [1952]), שיישם את הסקמה של אנרי אוֹפֶר ומרסל מוס לגבי עדויות מברזיל של המאה השש-עשרה. עם זאת, כדי לעשות כן הניח פרננדס הנחה שלא הופיעה במקורות שעמדו לרשותו: קיומו של נמען למעשה ההקרבה או לקורבן, איזו "ישות על-טבעית". לשיטתו, הקורבן יועד לרוחות המתים מן הקבוצה: הוצאתו להורג של שבוי המלחמה ואכילתו נועדו לנקום את נקמתן ולגמור עליהן את ההלל.

במחקרי על הארווטה חלקתי על התפיסה שלפיה ישויות על-טבעיות מעורבות בקניבליזם הטופי, ושפיצוין או הריצוי שלהן הוא הטעם לטקס הפולחן. אמנם אין חולק על כך שבמיוחד במקרה של הארווטה אנו מוצאים "ישויות על-טבעיות" שמשמשות בקוטב האקטיבי של היחס הקניבלי, בקוטב הטורפים; אלא שלפי הקריאה שלי את האסכטולוגיה של העם הזה מבעד לסוציולוגיה של הטופינמבה, אין חשיבות רבה למצבם העל-טבעי. ניסיתי להראות כי במסגרת הפולחן של הטופינמבה, המאי של הארווטה (כלומר האלים) תופסים את מקום הקבוצה שבתפקיד הסובייקט בסוציולוגיה של הטופינמבה – קבוצת הרוצח ובעלי בריתו האוכלים את השבוי – ואילו את מקומו של אובייקט ההקרבה, כלומר של השבוי בפולחן הטופינמבה, תופסים המתים של הארווטה. ולבסוף, האנשים החיים מקרב הארווטה תופסים מקום של סובייקטים-בוֹ-זמניים (cosujets), אשר אצל הטופינמבה תופסת קבוצת האויב שממנה מגיע הקורבן.⁴ לסיכום, הטרנספורמציה שהקניבליזם האלוהי של הארווטה כופה על הקניבליזם האנושי של הטופינמבה אינה נוגעת לתוכן הסימבולי של הפרקטיקה הזאת או לפונקציה החברתית שלה, אלא מהווה היסט פרגמטי של נקודת

4 ככל שהמוות הטקסי נחשב "מוות יפה" (*kalôs thánatos*), כך נשא הקשר שבין הקבוצות האויבות אופי פוזיטיבי בסיסי; לא רק שהוא הקנה כניסה לאלמוות אישי, הוא גם אפשר נקמה קולקטיבית, שהייתה הגורם המוציא-המביא הראשי בחיי הטופינמבה. כפי שאמר סוארש דה סוזה בצורה תמציתית: "בהיותם של הטופינמבה מלחמתיים מאוד, כל משאביהם נתונים לשאלה כיצד להילחם בהפכים שלהם" (Soares de Souza 1971 [1587], 320). לגבי הדיאלקטיקה שבין מות היחיד לחיי הקבוצה, ראו את הקטע הבא אצל טווה (Thevet): "ובל תחשבו שהשבוי מתפלא על המתעתד לו [שיוצא להורג ויאכל חיש מהר], וישיש לו דעה שמתוה הוא מכובד, ושעדיף לו היטב למות כך מאשר בביתו מאיזה מוות מידבק: מכיוון (כך הם אומרים) שאי-אפשר להינקם במוות שתוקף והורג את האנשים, אך נפרעים ונוקמים היטב על אלה שנהרגו בגין מלחמה".

מבט – פיתול, עיוות או תרגום שלה – שמשפיע על כלל הערכים והפונקציות של סובייקט ואובייקט, של אמצעי ותכלית, עצמי ואחר.

ואז הגעתי מכך למסקנה שרעיון השינוי המתואם של נקודות מבט משיג יותר מאשר תיאור גרידא של היחס בין גרסאות הארווטה והטופנימבה של המוטיב הקניבלי. הוא מבטא תכונה של הקניבליזם הטופי עצמו כסכמת פעולה, ולפיכך הגדרתו כתהליך התמרה של נקודות מבט, שבו האני נקבע כאחד דרך פעולת ההכלה הגופנית (incorporation) של אותו אחר – וזה בתורו הופך לאני, אך כזה שבתוך האחר, או מילולית [בצרפתית] "דרך האחר". הגדרה זו ניסתה ליישב שאלה פשוטה אבל עקשנית: מה בדיוק נטרף באויב הזה? אין זה יכול להיות החומר או ה"מצע" שלו, אם מביאים בחשבון שמדובר בקניבליזם פולחני-טקסי, שבו לצריכה של בשר הקורבן לא הייתה משמעות רבה מבחינת כמותית; כמו כן, במקורות שבידינו אין אלא עדויות בודדות בלבד על איזושהי תכונה פיזית או מטפיזית שיוחסה לגופם של האויבים. לכן ה"דבר" שאותו אכלו לא יכול להיות בדיוק זה, כלומר "דבר", אף על פי שהיה גוף, וזה מה שחשוב. ואולם הגוף הזה היה סימן, כלומר ערך שהוא לחלוטין תלוי עמדה: מה שאוכלים הוא את יחסו של האויב אל טורפיו, או במילים אחרות, את מצב האויב שלו. מה שהוטמע בנו ונלקח אלינו מן הקורבן היה סימני האחרות שלו; ומה שמעוניינים בו הוא האחרות הזאת כנקודת מבט על העצמי. הקניבליזם, וכמוהו גם סוג המלחמה האינדיאנית שעמדה הוא מקושר, מניח תנועה פרדוקסלית של הגדרה או קביעה עצמית הדרית באמצעות נקודת המבט של האויב.

כשבאמתחתי תזה זו, קידמתי כמובן פרשנות מנוגדת לכמה תפיסות בסיס קלאסיות בדיסציפלינה. אם המטרה של האנתרופולוגיה הרב-תרבותית האירופית היא לתאר את החיים האנושיים כפי שהם נחווים מנקודת המבט של היליד, אזי האנתרופולוגיה הרב-טבעית הילידית מניחה כתנאי יסוד לתיאור-עצמי את הלכידה "הסמיופיזית" – ההריגה והמאכל – של נקודת המבט של האויב. האנתרופופאגיה כאנתרופולוגיה.⁵

הרעיון הזה הגיע אליי כשהקשבתי לשירי המלחמה של הארווטה, שבהם הלוחם, בעזרת משחקים דאיקטיים ואנאפוריים מורכבים, מדבר על עצמו מנקודת מבטו של האויב המת: הקורבן, שהוא הנושא (בשני המובנים) של השירה, מדבר על אנשי הארווטה שהרג ומדבר על הרוצח שלו – זה ש"מדבר" ושר את דבריו של האויב המת – כעל אויב קניבלי (אף שאצל הארווטה אוכלים רק מילים). הרוצח הארווטה, מבעד לאויב שלו, רואה עצמו או מציב עצמו כאויב, "במידה שהוא אויב". הוא תופס את עצמו כסובייקט מרגע שהוא רואה עצמו דרך המבט של קורבנו, ואולי ליתר דיוק – מרגע שהוא מצהיר על ייחודיותו שלו באמצעות קולו של האחרון. פרספקטיביזם.

5 או ברוח ההומור האכזרי של אוסוולד דה אנדראדה, מחברו של "מניפסט קניבלי" (2012 [1928]): האודונטולוגיה כאונטולוגיה.

הסמיופאגיה (אכילת הסימנים) המלחמתית של הטופי לא הייתה פיתוח או חזון בלתי נפרץ בנוף האמרינדיאני. את הקווים הכלליים לקיומה של פילוסופיה פוליטית ילידית של הקניבליזם, שהיא בה בעת פילוסופיה קניבליט של הפוליטי, הניח פייר קלאסטר בתיאוריה המלחמה שלו (Clastres 1977).⁶ אך היא החלה לזכות להכרה, על כלליותה ומורכבותה האנתוגרפית, הודות למאמציהם של שלל עמיתים חוקרי האמזונס הילידי, בערך באותו זמן שפניתי אני לעסוק בחומרים של הטופי.⁷ עבודות אלו הראו כי קיימת כלכלה כלשהי של האחרות של הטרף, העומדת בגלעין הסדר של החברתיות האמזוני; רעיון שלפיו ה"פנימיות" של הגוף החברתי מכוננת רובה ככולה דרך לכידתם של משאבים סימבוליים מן החוץ – שמות ונשמות, אישיות ופרסי שלל, מילים וזיכרונות. מכיון שההטמעה הגופנית של התכונות שמקורן באויב היא עקרון התנועה הנבחר של הסוציוס – הקשר החברתי האמרינדיאני – היה צורך להגדיר את הקשר הזה לפי אותן תכונות. וזה מה שאנו יכולים לראות ברע הפולחני המרכזי בחיי הטופינמבה – ההמתה של הנלכד בשבי – שבו שמור מקום של כבוד לדמות התאומים של הרוצח והקורבן, שמשתקפת ומהדהדת לאינסוף. הנה כי כן, זהו העיקר של מה שלויסטרס כינה "המטפיזיקה של הטרף": החברה הפרימיטיבית כחברה חסרת פנים, שלא מגיעה להיות "היא-עצמה" אלא בהיותה מחוץ לעצמה. האימננטיות שלה חופפת את הטרנסצנדנטיות שלה.

כך הגעתי לראשונה לבעיית הקורבן: פחות דרך השמאיזם ויותר דרך המלחמה והקניבליזם. הגדרת הקורבן המוסיאנית לא נראתה לי מתאימה כאן – אין נמען, אין קדושה... – אך דווקא הרעיון שהציע לויסטרס בדיון שלו על הטוטמיזם האיר לי באור חדש את האנתרופואגיה של הטופי.

הניגוד בין טוטמיזם לקורבן מופיע לראשונה בהנגדה האנכית בין המערכות טוטם ומגידו של אנשי האז'יב'וה, המתוארת בפרקים הראשונים של הטוטמיזם היום (לוי-שטראוס

6 וראו (Clastres and Sebag 1963; וכן הלן קלאסטר במאמריה החלוציים (Clastres 1968; 1972).

7 יש לציין אחדים מהם במיוחד: התזה היסודית של ברוס אלבר (Albert 1985) על התרכיב המלחמתי-אשכבתי אצל האינדיאנים; המחקרים שאיגד פטריק מנז'ה (Menget 1985a) בגיליון מיוחד של כתב העת *la Société des américanistes*, בפרט המאמר של אן-כריסטין טיילור (Taylor 1985) על ציד הראשים אצל ה'וורו' כ"דיספוזיטיב" ללכידה של אפשרויות וירטואליות שטמונות באישיות, והמאמר של ז'אן-פייר שומיי (Chaumeil 1985) על הכלכלה הקוסמולוגית של המלחמה אצל ה'גוואה'; העבודות של מנז'ה (Menget 1985b; Erikson 1988) על מערכת ה"אימוץ" של נשים וילדים מן האויב על ידי האיפגנג; מאמרו של פיליפ אריקסון (Erikson 1986) על האתנו-סוציולוגיה הקניבליט של העמים דוברי שפת הפאנז; ומאמרה של ג'ואנה אורינג (Overing 1984) על דימויי הקניבליזם בקוסמולוגיה של הפאנז. בשנים שלאחר מכן התרבו המחקרים (מעבר לעבודות הרבות של החוקרים שכבר ציינו, אזכיר את עבודותיהם של פיליפ דסקולה, ברברה קייפנהיים, איזבל קומבה, אפרסידה וילאסה, קרלוס פאוסטו, אלכסנדר סוראלס, דמיטרי קאראדימס, טניה סטולזה לימה...).

2003, 43). בפרק 7 של **החשיבה הפראית** ההנגדה הזאת מוכללת, משורטטת מחדש (לוי-שטראוס 1973, 219) ועוברת סיסטמטיזציה במונחים הבאים:

1. הטוטמיזם מניח הומולוגיה בין שתי סדרות מקבילות (מינים טבעיים מחד גיסא וקבוצות חברתיות מאידך גיסא), בכך שהוא יוצר קורלציה פורמלית והפיכה בין שתי מערכות הבדלים איזומורפיות בכללותן.
2. הקורבן מניח סדרה אחת בלבד, רציפה ובעלת כיוון, שלאורכה מתחולל תיווך ממשי ובלתי הפיך בין שני מונחים קוטביים שאינם הומולוגיים (בני אנוש ואלוהויות), אשר הסמיכות ביניהם נוצרת על ידי שורת מהלכים של הזדהות או של קירוב אנלוגי.
3. הטוטמיזם הוא מטפורי, הקורבן הוא מטונימי. הראשון הוא "מערכת פרשנית של הוראות", השני הוא "מערכת טכנית של פעולות". הראשון הוא מן הסדר של השפה (langue), השני מן הסדר של הדיבור (parole).

אפשר להסיק מן ההגדרה הזאת שהקורבן מפעיל ומממש תהליכים שבמבט ראשון הם אחרים מתהליכי השקילויות בין קני המידה הפועלים בטוטמיזם וב"מערכות טרנספורמציה" נוספות שמנותחות בהחשיבה הפראית. הטרנספורמציות הלוגיות של הטוטמיזם מתכוננות בין מונחים שעמדותיהם היחסיות משתנות מתוך פרמוטציות, היפוכים, פיצולים או חלוקות קומבינטוריות ואקסטנסיביות: הטוטמיזם הוא טופיקה, צורת ארגון, של אי-רציפות. לעומת זאת, הטרנספורמציות של הקורבן מתניעות יחסים אינטנסיביים שמשנים את טבעם של המונחים עצמם בכך שהם גורמים למשהו "לעבור" או "להתגלגל" ביניהם. כאן הטרנספורמציה היא לא בדיוק פרמוטציה, אלא יותר **טרנסדוקציה**, במושגיו של ז'ילבר סימונדון, והיא נזקקת ל"משק אנרגטי" של רציפות. אם המטרה של הטוטמיזם היא לכונן דמיון בין שתי סדרות של הבדלים נתונים שכל אחת מהן נשארת בצד שלה, הרי מטרתו של הקורבן היא להשרות, לדרבן או לאלץ אזור או רגע של חוסר מובחנות בין שני קטבים שאנו מניחים כי הם זהים-לעצמם – מה שמערב הבדל בדרך אחרת לגמרי (למשל מבפנים ולא מבחוץ). אם נשתמש באלגוריה מתמטית, אפשר לומר שהדגם של הטרנספורמציות המבניות בטוטמיזם הוא האנליזה הקומבינטורית; ואילו המכשיר שאנו נזקקים לו כדי לתעות ולחקור ב"מחזות הרציפות" (מונח של לוי-סטרוס), המתכוננים דרך המטמורפוזות האינטנסיביות שבקורבן, שולח אותנו למשהו מן הסדר של החשבון הדיפרנציאלי. דמיינו, שערך בנפשכם, שמותו של המוקרב יהא סימון של קו משיק, הקירוב הטוב ביותר, לעקומה של האלוהות...

כך, באופן הזה, ההגדרה של לוי-סטרוס לטוטמיזם רואה אותו כמערכת של צורות, ואילו ההגדרה לקורבן מסתייעת בניסוחים שמרמזים על נוכחותה של מערכת כוחות. מכניקת נזולים ממש: לוי-סטרוס משתמש בסכמטיזם שלם של מעברים בין כלי קיבול בדברו על הקורבן, כפי שניכר למשל בהתייחסויותיו השונות ל"פתרון של רציפות" בין

"מאגרים", או ל"פערי סמיכות (קרבה)" שמתמלאים "אוטומטית", וביטויים דומים נוספים. כל זה מוביל אותנו אל רעיון המפתח שלפיו העיקרון של הקורבן הוא פער או הבדל של פוטנציאליות.

השפה ההידראולית-אנרגטית הזאת שבה ועולה בניתוחם של הצחוק והרגשה האסתטית כפריקה של אנרגיה סימבולית שנתאספה, בפרק ה"פינאלה" של האדם העירום. לוי-סטרס פונה לשפה זו גם בהתייחסו לחברות בעלות היסטוריה "חמה", שנאבקות נגד האנטרופיה באמצעות מימוש והגשמה של פערי פוטנציאליות שאצורים בתוך הבדלי המעמדות שלהן או בניצולם של עמים אחרים כדי לכוון עתיד ואנרגיה (Charbonnier 1961, 44–48). הרעיון של פערי פוטנציאליות ממלא תפקיד מכריע, אם כי פחות מדובר, בבניין המושג "מָאָנָה" ב"מתווה לתיאוריה כללית של המאגיה" (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*; Hubert and Mauss 1904). אוֹפֶר ומוס גורסים כי מאנה הוא הרעיון שקיים ערך דיפרנציאלי בין דברים וישויות ("במאגיה מדובר תמיד בערכים יחסיים שהחברה מכירה בהם"), ולכן גם הרעיון של הסתעפות היררכית ביניהם. ההבדל ההיררכי הזה של הערך (מוס לצד ניטשה!) גם עולה בקנה אחד, לטענתם, עם התרגום של ג'ון יואיט למושגים כגון מאנה, אֹרְנָדָה ועוד כ"פוטנציאלים מאגיים". והם מסכמים: "מה שאנו מכנים מקום יחסי או הערך היחסי של הדברים, אפשר באותה מידה לכנותו הבדל-של-פוטנציאל. כי רק בזכות ההבדלים הללו יכולים הדברים לפעול זה על זה... [הרעיון של מאנה אינו אלא הרעיון בדבר הערכים הללו, הבדלי הפוטנציאל]" (Hubert and Mauss 1950 [1902–1903], 114). הפירוש של לוי-סטרס למאנה במונחים של אי-הלימה בין מסמן למסומן (Lévi-Strauss 1950, XLIX) הוא אפוא פשרה בין הסבר ממין "טוטמי" – כזה שעושה שימוש בדגם של הבדלים מתאמיים בין סדרת המסמן לסדרת המסומן – ובין הסבר ממין "קורבני", שנשען על הנחה של חוסר הלימה מתמיד (היעדר האפשרות של חלוקה משווה) בין שתי הסדרות, כלומר על חוסר שיווי משקל שדומה מאוד ל"הבדל הפוטנציאל" של אובר ומוס.

לסיכום, לפנינו שני דימויים שונים של הבדל, האחד אקסטנסיבי והאחר אינטנסיבי: הצורה והכוח. הדימויים האלה כה נבדלים עד שהם אינם יכולים להתקיים זה לצד זה, הם מוציאים זה את זה, אומר המחבר (לוי-שטראוס 1973, 217) – וזהו שיפוט שאני מרשה לעצמי לפרש ולומר כי הם דימויים משלימים, במובן של נילס בוהר,⁸ מחבר של לוי-סטרס מרבה לצטט. במקרה כזה, במקום שטוטמיזם וקורבן יצינו שתי "מערכות" שונות, הם מציינים שני תיאורים – שניהם הכרחיים בעת ובעונה אחת, גם אם הם מוציאים זה את זה – של אותה תופעה כללית עצמה, מובן או סמיוזיס כביטוי וארטיקולציה של סדרות הסרוגניות.

עם זאת, ההשלמה ההדרית הזאת, לפחות לגבי לוי-סטרוס, איננה סימטרית כלל ועיקר. בהרצאת הפתיחה שלו בקולז' דה פראנס הוא קובע כי בניגוד לתחום ההיסטוריה, האנתרופולוגיה הסטרוקטורלית צריכה להיעזר "במתודה שתהיה יותר של טרנספורמציות מאשר של שינויי זרימה" (Lévi-Strauss 1973b [1960], 28). בכך הוא שולח אותנו לאלגברה של קבוצות במקום לדינמיקה דיפרנציאלית. נזכיר שניטון טבע את השם "מתודה של שינויי זרימה" למה שאחר כך ייקרא חשבון דיפרנציאלי. ואכן, נדמה שכל הראיות מורות על כך שהמתודה הסטרוקטורלית באנתרופולוגיה – או שמא יש לומר, הפרשנות המקובלת למתודה זו – יועדה לתת דין וחשבון לצורה יותר מאשר לכוח, לקומבינטורי יותר מאשר לדיפרנציאלי, למה שהוא חלקיק ביתר קלות מאשר למה שהוא גל, לשפה על חשבון הדיבור, לקטגוריזציה יותר מאשר לפעולה.⁹ אצל לוי-סטרוס יוצא שההיבטים הללו, שהם עמידים יותר או פחות בפני המתודה הסטרוקטורלית, זכו ליחס של אופנים סמיוטיים (ואף אונטולוגיים) מינוריים – אין זה מקרה שדיברנו על אנתרופולוגיה מינורית בתחילת ספר זה¹⁰ – אם משום ששיקפו את מה שעל גבול הניתן לחשיבה; אם משום שמקורם במה שהוא חסר חשיבות או חסר מובן; ואם, בחשבון אחרון, משום שנתנו ביטוי לכוחותיה של האשליה. כך קרה, כפי שאנו יודעים, שהקורבן נתפס כדמיוני ושקרי בעוד הטוטמיות זכה להערכה כאובייקטיבי ואמיתי (Lévi-Strauss 1973a, 301–302). שיפוט זה חוזר על עצמו, ואף נעשה כללי יותר, בהנגדה הכבירה שמתפתחת בהאדם העירום בין מיתוס לפולחן (Lévi-Strauss 1971, 596–603) – וזהו שיפוט שאני מתפתה לומר כי הוא מלמד יותר על הקוסמולוגיה של לוי-סטרוס עצמו מאשר על זו של העמים שאותם היטיב לחקור.¹¹

כיום הטוטמיות פורק והתמוסס אל כל אגפיה של הפעילות הממיינת הכללית של המחשבה הפראית;¹² והקורבן, הוא עדיין ממתין למיסוס בונה שכזה. אנו יודעים עד כמה הטוטמיות מחק את קלסתרו בידיו של לוי-סטרוס: הוא הפסיק להיות מוסד, והפך למתודה

9 עם זאת, בנושא המתמטיקה של הסטרוקטורליזם הבחין ז'יל דלז כבר בשנת 1972 כי "קורה שמחפשים את שורשי הסטרוקטורליזם בצידה של האקסיומטיקה. וזה נכון שבבורבקי [Bourbaki], למשל, השתמש במילה 'מבנה'. אך במובן שונה מאוד, כך נדמה לנו, מזה של הסטרוקטורליזם. [...] המקור המתמטי של הסטרוקטורליזם צריך להימצא דווקא בצידו של החשבון הדיפרנציאלי, ואף ביתר צמצום, בפירוש שנתנו לו ווירשטראס וראסל, פירוש סטטי ואורדינלי [ספרתי], ששחרר אחת ולתמיד את החישוב מכל התייחסות לקטן באורח אינסופי וריקע אותו אל תוך לוגיקה טהורה של יחסים" (Deleuze 2002 [1972], 247).

10 ראו בפרק "אינטרמצו" בהמשך (הערת המתרגם).

11 ההנגדה הזאת בין מיתוס לפולחן, שנעשית בהאדם העירום, הייתה אבן נגף מרכזית בעתידותיו של הסטרוקטורליזם, כפי שעולה מן הניסיונות המרובים לשנותה, לנסחה מחדש או פשוט להיפטר ממנה (ויחד עימה, לפעמים, מהיבטים שלמים של הפרובלמטיקה של לוי-סטרוס). האתנולוגיה של אמריקה הילידית נדרשה במיוחד להתמודד עימה, כפי שעשתה לפחות בשני מחקרים יסודיים על מערכות הפולחן הטקסי באמזונס (Albert 1985).

12 למעט ביוצא דופן חשוב שכבר הוזכר: התיאוריה של דסקולה, שבה המונח "טוטמיות" מציין אונטולוגיה ספציפית שהמקרים הטיפוסיים שלה נמצאים באוסטרליה האבוריג'ינית.

של מיון ולמערכת של משמעות שבה הפנייה לסדרת המינים הטבעיים היא שרירותית. האם אפשר לחשוב מחדש את הקורבן בקווים דומים? האם אפשר, בסיכומו של דבר, לראות גם את האלוהויות המתפקדות כמונחי קצה ביחס הקורבני, לראותן כשרירותיות כמו המינים הטבעיים בטוטמיזם? למה תהיה דומה סכמה גנרית של קורבן שביחס אליה הגיבושים המוסדיים המוכרים יהיו רק מקרה פרטי? או, אם ננסח את הבעיה בשפת קורבן יותר מאשר בשפת טוטם: מה יהא שדה האפשרויות הדינמיות שהקורבן הוא הפעלה או מימוש סינגולרי שלו? מהם הכוחות שהקורבן מגייס?

נשים בצד את שיפוטי הערך של לוי-סטרס. הניגודים שקמו בין אי-רציפות מטפורית לרציפות מטונימית, בין כמותיות יחסית לאיכות וקטורית, בין הוראה פרדיגמטית לפעולה סינטגמטית – כל אלה נראו לי פוריים מאוד והובילו אותי לרשום ולמקם את הקניבליזם הפולחני הטופי בעמודה (הפרדיגמה!) של הקורבן. כאופרטור אנטי-טוטמי של ממש, הקניבליזם מממש טרנספורמציה שבאופן פוטנציאלי היא הדרית וחילופית (הציווי לנקום, שהעניק לו את משמעותו בחברה של הטופינמבה), אך בפועל היא בלתי הפיכה. היא מחברת בין מונחים באמצעות פעולות של סמיכות ו"חוסר סמיכות" עילאית (המגע הפיזי האלים של ההוצאה להורג, הביטור וצריכת גופו של הקורבן) – פעולות שמניחות תנועה של מחיקת הגדרות ויצירת אזור של אי-מובחנות בין רוצחים לקורבנות, בין טורפים לנטרפים. אין צורך להניח את קיומן של ישויות על-טבעיות כדי לשים לב שרגלינו כבר מתבוססות ביסוד של הקורבן. בפירוש התלת-קוטבי של פולחן הטופינמבה שפיתחתי באתנוגרפיה של הארווטה, השחקנים הפועלים הם הקבוצה של הטורפים האוכלים; האישיות הדואלית של המוציא-להורג-הקורבן; והקבוצה האויבת. ה"מת" אינו אלא פונקציה נודדת שבכל פעם נוטל אותה קוטב אחר מן השלושה, אך היא גם זו שמוליכה את הכוחות הסובבים בתהליך. כל זה טוב ויפה. אבל מושג הקורבן, במובן החדש הזה של לוי-סטרס – האם הוא מצליח לתת דין וחשבון מהימן על מה שקורה, מה שעובר וחולף, בפולחן הקניבלי? הרי אין בקניבליזם הטופי שום דבר מדומיין, ועוד פחות מכך שקרי; אפילו הנקמה, שבמובן הקפדני שלה היא "בלתי אפשרית", לא הייתה מדומינת. קודם לכול, הנקמה הייתה סכמטיזם של הפואזיס החברתי, מכניזם ייצור טקסי של הזמניות הקולקטיבית (המחזור התמידי של הנקמות) על ידי התקנה של חוסר שיווי משקל מתמיד בין הקבוצות האויבות.¹³ יתר על כן, גם אם תמיד צריך לדמיין את האויב – כלומר לבנות את האחר, באשר הוא, ככזה – המטרה כאן היא לאכול אותו באופן ממשי על מנת לבנות את העצמי בתור האחר. יש במושג הקורבן משהו שלא עובר, אף שעוברים בו הרבה יותר דברים מאשר בטוטמיזם.

13 "חוסר שיווי משקל מתמיד" הוא מושג מפתח בסיפור השונר (1995) *(histoire du lynx; Lévi-Strauss)*, שמפותח – כאילו במקרה – אגב ניתוח מיתוס התאומים בקרב הטופינמבה, שליט אנדרה טוה בסביבות שנת 1554.

אינטרמצו (מתוך פרק 1)

הייתה לי פעם כוונה לכתוב ספר שיהא מחווה כלשהי, בתחום שבו אני עוסק, לדלו וגואטרי. ספר שיקראו לו **אנטי-נרקיס: על אנתרופולוגיה כמדע מינורי**. מטרתו הייתה לאפיין את המתחים המושגיים שבאנתרופולוגיה העכשווית. אבל מרגע שנבחרה הכותרת, הבעיות החלו להיערם. במהרה הבנתי שהפרויקט כמעט נושק לסתירה, ושכל פנייה לא נכונה שאעשה יכולה להפוך אותו לאוסף של אמרות שפר, כל כך לא אנטי-נרקסיסטיות, בשבח העמדות שיוצגו בו.

זה היה הרגע שבו החלטתי לקדם את הספר למעלה של יצירות הבדיון, או היצירות הבלתי נראות – אלה שבורחם היה הגדול במפרשיהן, אלה שלעיתים קרובות התברר כי הן מעניינות הרבה יותר מהספרים המוחשיים עצמם, כפי שאפשר להשתכנע מקריאת הביקורות שכתב עליהן אותו קורא עיוור גדול. במקום לכתוב את הספר, גיליתי שיהיה יותר מעשי לכתוב על הספר, כאילו אחרים כתבוהו. **מטפיזיקות קניבליזם** הוא אפוא חוברת הסברה לספר אחר שכותרתו **אנטי-נרקיס**, שמרוב שדמיינו אותו סופו שמעולם לא התקיים אלא דרך העמודים הבאים.

המטרה העיקרית של **אנטי-נרקיס** היא – אם נשאל מן המקצוע שלי את השימוש בזמן ההווה ה"אתנוגרפי" – לענות על השאלה הבאה: מה חייבת האנתרופולוגיה לעמים שהיא חוקרת? אנו עשויים לחשוב שההשתמעויות של שאלה זו יהיו בוודאי ברורות יותר אם נבחן את הבעיה מצידה האחר. האין ההבדלים וההשינויים הפנימיים בתיאוריה האנתרופולוגית מוסברים בעיקר (ומנקודת מבט היסטורית-ביקורתית) על ידי המבנים והצירופים של ההבניות החברתיות, הוויכוחים האידיאולוגיים, השדות האינטלקטואליים וההקשרים האקדמיים שמהם האנתרופולוגים מגיעים? האם זוהי ההיפותזה הסבירה היחידה? האין ביכולתנו להתקדם בדרך אחרת, לשנות את מיקום נקודת המבט באופן שיראה לנו כי המושגים המעניינים ביותר, הבעיות, הישויות והסוכנים המעניינים ביותר שאותם מציגות התיאוריות האנתרופולוגיות שואבים את מקורם מכוחות הדמיון והיצירה של החברות (או העמים, או הקולקטיבים) שהן מבקשות להסביר? כלום לא בכך שוכנת המקוריות של האנתרופולוגיה: באותה ברית – תמיד רב-משמעית, לעיתים קרובות פורייה – בין ההמשגות והפרקטיקות של עולם ה"סובייקט" ושל עולם ה"אובייקט"?

לפיכך השאלה של **אנטי-נרקיס** היא אפיסטמולוגית, כלומר פוליטית. אם כולנו מסכימים פחות או יותר עם האמירה שהאנתרופולוגיה – בהינתן שהקולוניאליזם הוא אחד האפירורים ההיסטוריים שלה – עומדת כיום, כך נראה, לסגור ולהשלים את המעגל הקארמטי שלה, אזי עלינו בהחלט לקבל את הקביעה שהגיע הזמן לרדיקליזציה של תהליך הכינון-מחדש של הדיסציפלינה, ועלינו להובילו עד תומו.

אבל אולי לא כולנו מסכימים. יש את אלה שעדיין חושבים שהאנתרופולוגיה היא המְרָאָה של החברה. לא של החברות שהיא מבקשת לחקור, כמובן – אנחנו לא עד כדי כך

תמימים (... ועדיין) – אלא של החברות שבקרבן נהגה והתעצב הפרויקט האינטלקטואלי של האנתרופולוגיה. אנחנו יודעים עד כמה פופולרית התזה האומרת שהאנתרופולוגיה, בהיותה אֶקְזוֹטִיסְטִית ופרימיטיביסטית מבטן ומלידה, אינה יכולה להיות אלא מחזה עוועים שבו ה"אחר" תמיד "מיוצג" או "מומצא" לפי האינטרסים המתועבים של המערב. שום היסטוריה ושום סוציולוגיה לא יוכלו להסתיר את הפטרנליזם המרָצָה הטמון בתזה הזאת, ההופכת את כל מי שמכונים "אחרים", ללא יוצא מן הכלל, לבדיונות של הדמיון המערבי ותו לא. להוסיף להזיה סובייקטיבית כזאת גם פנייה לדיאלקטיקה של הייצור האובייקטיבי של האחר על ידי המערכת הקולוניאלית, הרי זה פשוט להוסיף חטא על פשע – כלומר עלבון לפגיעה – ולהמשיך להתנהל כאילו כל שיח או דיבור "אירופי" על העמים בעלי המסורות הלא-אירופיות תפקידו רק להאיר את "הייצוגים שלנו של האחר"; ובמילים אחרות, להפוך מין פוסט-קולוניאליזם תיאורטי לשלב העליון של האתנוצנטריזם. תפיסה שבה תמיד רואים את הזהה בתוך האחר, תמיד אומרים שמתחת למסכה של האחר "אנחנו" אלה שמתכווננים ומהרהרים בעצמנו, ובכך בעצם מסתפקים בהשלמתו של המסלול החוזר, המוביל אותנו היישר למטרה ולהתעניינות רק במה ש"מעניין אותנו": אנו עצמנו.

פרק 12: האויב שבמושג

אנטי-נרקיס – הספר שהייתי רוצה לכתוב, אך עלה בידי רק להציגו בקווים כלליים בכמה פרקים – יהא התנסות מחשבתית ותרגיל בברדיון אנתרופולוגי. הביטוי "התנסות מחשבתית" אינו נושא כאן את המשמעות השגורה של מעבר או כניסה (מדומיינים) לחוויה או להתנסות באמצעות המחשבה, אלא של כניסה למחשבה באמצעות ההתנסות (הממשית). לא מדובר על לדמיין התנסות מסוימת, אלא על לנסות ולהתנסות בִּדְמיון מסוים, או שמא "לנסות את" ולהתנסות בִּמחשבה עצמה".¹⁴ במקרה זה מדובר בהתנסות של דורות על גבי דורות של אתנוגרפים העוסקים באמזונס הילידי; ואילו הניסוי הוא עריכת ברדיון שמפוקח ונידון לפי מידותיה של התנסות זו. לפיכך, הברדיון יהיה אנתרופולוגי אך האנתרופולוגיה שלו איננה בדויה.

הברדיון הוא כדלקמן: להתייחס לרעיונות הילידיים כאל מושגים, ולגזור מכך את כלל ההשלכות. כלומר: להגדיר את הקרקע הקדם-מושגית, או את מישור האימננטיות, שמושגים כאלה מניחים ומחייבים; את הדמויות המושגיות שהם מחוללים, ואת החומר של הממשי שהם מציבים. להתייחס לרעיונות הילידיים כאל מושגים אין פירושו לקבוע אותם באופן אובייקטיבי כדבר מה אחר, סוג אחר של אובייקט מציאותי. משום שלהתייחס אליהם

14 את הפירוש הזה לרעיון ה־*Gedankenexperiment*, ניסוי מחשבתי, מיישם טיירי מרשס לגבי עבודותיו של פרנסואה ז'ולין על סין (Jullien and Marchaisse 2000, 71).

כאל קוגניציות אינדיודואליות, כאל ייצוגים קולקטיביים, עמדות פרופוזיציונליות, אמונות קוסמולוגיות, סכמות לא מודעות, תרכובות טקסטואליות, נטיות או דיספוזיציות שמגולמות בגוף וכן הלאה – פירושו להתקין ולעשות מהם מספר דומה של בדיונות תיאורטיים.

ככה, אנטי-נרקיס איננו לימוד של "מנטליות פרימיטיבית" וגם לא ניתוח של "תהליכים קוגניטיביים" ילידיים. האובייקט והמטרה שלו שוכנים במקום אחר: פחות בצורת החשיבה הילידית ויותר באובייקטים של חשיבה זו, כלומר בעולם האפשרי שמושגיה מטילים. אף אין מדובר במסה אתנו-סוציולוגית על ראיית עולם כלשהי. ראשית, משום שאין עולם-מוכן-לראותו, עולם מלפני המבט, או ליתר דיוק – עולם הקודם לחלוקה שבין ה"נראה" ל"בלתי נראה", שכל מחשבה מציבה ומשרטטת באופן שלה. ושנית, משום שלהתייחס לרעיונות כאל מושגים משמעו לוותר על הנהרתם במונחים של הקשר (אקולוגי, כלכלי, פוליטי וכיוצא בזה) – שהוא רעיון טרנסצנדנטי (בדבר החוץ) – ולהעדיף מונחים של בעיה, שמבטאים גישה אימננטית ("מבפנים"). ולבסוף, מעל הכול, אין בכוונתי להציע כאן פרשנות של המחשבה האמרינדיאנית אלא לערוך ניסוי עימה, ולפיכך עם מחשבתנו שלנו: "Every understanding of another culture is an experiment with one's own" של רוי ואגנר.

אהיה ברור: אינני חושב שהרוח או הנפש של האמרינדיאנים היא (בהכרח...) זירת התרחשות של "תהליכים קוגניטיביים" שונים משל אי אלו בני אנוש אחרים. אין הכוונה לדמות את האמרינדיאנים כאילו יש להם נירופיזיולוגיה ייחודית, או כאילו הם מתייחסים אחרת אל השונה והמרובה ומעבדים אותו אחרת. אני כשלעצמי חושב שהם חושבים בדיוק "כמונו"; אבל אני גם חושב שמה שהם חושבים, כלומר המושגים שהם מעניקים לעצמם, שונים מאוד מאלה שלנו, ולפיכך שהעולם המתואר באמצעות מושגים אלו שונה מאוד מזה שלנו.¹⁵ והאמרינדיאנים כשלעצמם, אני חושב שהם חושבים שכל בן אנוש, ומעבר לכך עוד מגוון רחב של סובייקטים לא אנושיים, חושבים בדיוק "כמוהם". אבל זה דווקא לא אומר שיש חפיפה אוניברסלית בהוראה של המובנים, אלא בדיוק להפך: זוהי הסיבה להתפצליות בנקודת המבט.

אם כן, הדימוי של המחשבה הפראית שאנו מתאמצים להגדיר ולשרטט אינו מבקש ללכוד את הידע הילידי על ייצוגיו האמיתיים, פחות או יותר, של הממשי – אותם מיני "ידע מסורתי" שכל כך מחזרים אחריהם בשוק הגלובלי של הייצוגים כיום; ולא את הקטגוריות המנטליות של אותה מחשבה, אשר על מידת כוח הייצוג שלהן לא חדלים ללהג במדעים הקוגניטיביים מבחינת כשרים וכישורים של המין (האנושי). הוא גם אינו

15 ז'ולין עמד על ההבדל בין הכרה בקיומם של "אופנים שונים של אוריינטציות מחשבתיות" ובין הכרה בפעולתה של "לוגיקה אחרת" (Jullien and Marchaisse 2000, 205–207).

מבקש ללכוד ייצוגים – אינדיווידואליים או קולקטיביים, רציונליים או לפחות מתקבלים על הדעת, שהיו מבטאים, ולו באופן חלקי, מצבי עניינים קודמים או חיצוניים להם; וגם לא קטגוריות ותהליכים קוגניטיביים – אוניברסליים או פריטיקולריים, מולדים או נרכשים – שהיו מבטאים תכונות של דבר מה בעולם, גם אם תהא זו הנפש או החברה. האובייקט שקיומו נתבע ומחויב כאן הוא האובייקט של מושגים ילידיים, של העולמות שהם מכוננים (עולמות שלפיכך מבטאים את המושגים האלה), ושל מצבי ההיתכנות שמהם הגיחו.

להתייחס לרעיונות הילידיים כאל מושגים פירושו לייחס להם משמעות פילוסופית, או לפחות את היכולת לקחת חלק בשימוש פילוסופי. יש שיאמרו כי זוהי החלטה חסרת אחריות, שכן לא רק האמרינדיאנים אינם פילוסופים בסיפור הזה – קל וחומר מחברם של דברים אלו. למשל, איך ליישם את רעיון המושג לגבי מחשבה שלכאורה מעולם לא נראה לה הכרחי או דחוף לעסוק בעצמה, מחשבה ששולחת אותנו אל סכמטיזם נזיל ומרובב של הסמל, הדמות והייצוג הקולקטיבי יותר מאשר אל הארכיטקטורה החמורה של התבונה המושגית? האם אין תהום פעורה, תהום היסטורית ופסיכולוגית ידועה, "שבר הכרחי", בין המאלתר וסימניו מצד אחד ובין המהנדס ומושגיו מצד שני (לוי-שטראוס 1973) – בין המיתופואטיקה האנושית הכללית ובין היקום הייחודי של הרציונליות המערבית (Vernant 1966], 229 [1996), בין הטרינסצנדנטיות הפרדיגמטית של הצ'לם ובין האימננטיות הסינטגמטית של המושג (דלז וגואטרי 2008)?

אבל יש לי כמה ספקות לגבי כל הניגודים הללו, שמקורם פחות או יותר בהגל. יש לי גם סיבות פנימיות (לא פילוסופיות) לדבר על מושג. הסיבה הראשונה נובעת מן ההחלטה להתייחס אל הרעיונות הילידיים על אותו מישור של הרעיונות האנתרופולוגיים.

אמרתי בתחילת הטקסט הזה שהתיאוריות האנתרופולוגיות מקיימות המשכיות הדוקה עם הפרגמטיקות האינטלקטואליות של הקולקטיבים שהן מבקשות לחקור. אם כך, ההתנסות המוצעת כאן מתחילה בקבלתה של שקילות עקרונית בין השיח של האנתרופולוג לשיח של היליד, וכן בקבלה של הטענה כי קיימת "קדם-הנחה הדדית" לשיחים הללו, שמגיעים לידי קיום ככאלה רק בהיכנסם אל יחס של הכרה. המושגים האנתרופולוגיים מציתים את היחס הזה, ולכן הם התייחסותיים מאלף ועד תו, הן באופני הביטוי שלהם הן בתוכנם. הם אינם שיקוף נאמן של תרבות היליד (החלום הפוזיטיביסטי), וגם לא אוסף השלכות אשלייתיות של תרבות האנתרופולוג (הסיוט הקונסטרוקציוניסטי). מה שהמושגים האלה משקפים הוא יחס מסוים של מוקנות בין שתי התרבויות, ומה שהם מטילים הרי הוא שתי התרבויות כקדם-הנחות האחת של השנייה. לפיכך הם יוצרים מעתק כפול: הם כמו וקטורים שתמיד מצביעים לכיוון השני, ממשקים טרינס-קונטקסטואליים שהפונקציה שלהם היא לייצג – הפעם במובן הדיפלומטי של המונח – את האחר בחיקו של הזהה, כאן כמו שם.

על המקור והפונקציה ההתייחסותיים של המושגים האנתרופולוגיים מעידה בדרך כלל מילה אקזוטית: מאנה, טוטם, קולה, פּוֹטְלָאֵץ', טאבו, גוֹמְסָה/גוֹמְלָאֵא... מושגים נוספים, אותנטיים לא פחות, נושאים חתימה אטימולוגית שדווקא מעלה בדעתנו אנלוגיות בין תרבות המקור של הדיסציפלינה ובין המסורות שהן מושאה: מתנה, קורבן, שארות, פרסונה/אישיות... ולבסוף, יש מושגים שהם ניאולוגיזמים, המבקשים להכליל את המערכים המושגיים של העמים הנחקרים – אנימיזם, ניגוד סגמנטרי, חליפין מוגבל, סכיזמו-גנסיס... או להפך ובאופן בעייתי יותר, מושגים שמבקשים לעשות אוניברסליזציה לתפיסות המשוקעות במסורת שלנו ולהעתיקן אל ליבה של כלכלה תיאורטית מוגדרת: איסור עריות, מגדר, סמל, תרבות...¹⁶

האין זו, אחרי ככלות הכול, מקוריותה של האנתרופולוגיה – הסינרגיה ההתייחסותית בין ההמשגות והפרקטיקות שמגיעות מן העולמות של ה"סובייקט" ושל ה"אובייקט"? הכרה בכך, לצד דברים נוספים, עשויה לתרום לפירוק תסביך הנחיתות שלנו מול המדעים ה"קשים". כפי שאבחנו לאטור:

תיאור הקולה הוא שווה ערך לתיאורם של חורים שחורים. מערכות מורכבות של בריתות דורשות לא פחות דמיון ויצירתיות מאשר התרחישים המורכבים הלא-יוזמים שהוצעו עבור גנים אנוכיים. הבנת התיאולוגיה של האבוריג'ינים האוסטרלים חשובה באותה מידה כמו מיפוי השברים התתי-ימיים הגדולים. שרטוט מערכת הבעלות על הקרקע באיים הטורביאנדים היא מטרה מדעית שוות מעלה לסקירת הקרחונים בכיפות הקוטב. אם השאלה היא מה חשוב להגדרה של ענף מדעי – קרי, יכולת החידוש וההמצאה של הסוכנויות המאכלסות את עולמנו – אזי האנתרופולוגיה נמצאת די קרוב לפסגת ההיררכיה הדיסציפלינרית (Latour 1996a, 5).

בקטע זה נעשית אנלוגיה בין ההמשגות הילידיות ובין האובייקטים של מדעי הטבע. זוהי נקודת מבט אפשרית ואף הכרחית: עלינו להצליח ליצור תיאורים מדעיים של רעיונות ופרקטיקות ילידיים כאילו היה מדובר באובייקטים בעולם, או מוטב – על מנת שיהא מדובר באובייקטים מן העולם (האובייקטים המדעיים אצל לאטור רחוקים מלהיות ישויות אדישות שממתינות לכאורה שמישהו יבוא לתארן). אסטרטגיה אפשרית אחרת היא להשוות את ההמשגות הילידיות לתיאוריות מדעיות, כפי שעושה רובין הורטון ב"תזת הדומות" שלו. ואילו אסטרטגיה שלישית היא זו שאני מציע כאן. אני חושב שהאנתרופולוגיה תמיד הייתה יתר על המידה שבויה של "המדע", לא רק ביחס לעצמה – האם היא אכן מדע, האם היא יכולה להיות מדע, האם עליה להיות מדע – אלא יותר מכך, וזוהי אכן הנגף העיקרית, ביחס להמשגותיהם של העמים שהיא ביקשה לחקור. בין שהדבר נעשה כדי לפסול את ההמשגות

הללו כשגיא, כהזיה או כאשליה ואז להסביר באופן מדעי כיצד ולמה ה"אחרים" אינם מגיעים להסביר (את עצמם) מדעית; ובין שהוא נעשה כדי לקדם אותן לדרגה פחות או יותר דומה למדע, פירות של אותו הרצון-לדעת שהוא שם נרדף לאנושיות – ואז אנו מקבלים את רעיון הדומות של הורטון או את המדע של הקונקרטי של לוי-סטרוס (לאטור 2005, 66). ואולם הדימוי של המדע, אותו תקן זהב של המחשבה, אינו הבסיס היחיד לקשירת קשרים עם הפעילות האינטלקטואלית של העמים הזרים למסורת המערבית.

הבה נדמיין אנלוגיה אחרת מזו של לאטור ודומות שונה מזו של הורטון. אנלוגיה שבה במקום להתייחס להמשגות הילידיות כאל ישויות דומות לחורים שחורים או לתנועות טקטוניות של לוחות כדור הארץ, נראה בהן דבר מה מאותו הסדר של הקוגיטו או של המונאדה. נאמר אפוא, בפראפרזה על הציטוט של לאטור לעיל, כי המושג המִלְנִזִי של אישיות כ"דיוידואל" (dividu) (Strathern 1988) הוא פורה מבחינת הדמיון ממש כמו האינדיבידואליזם-של-הבעלות של ג'ון לוק; שלפענח את "הפילוסופיה של הציפיות האינדיאנית" (Clastres 1974 [1962]) חשוב באותה מידה כמו להבין את תורת המדינה של הגל; שהקוסמולוגיה המאורית ניתנת להשוואה עם הפרדוקסים האלאטיים והאנטינומיות של קאנט (Schrempf 1992); שהפרספקטיביזם האמזוני הוא מושא פילוסופי מעניין באותה מידה כמו הבנת השיטה של לייבניץ... ואם השאלה היא מה חשוב כדי להעריך פילוסופיה מסוימת – ליצור מושגים חדשים – אזי מתברר כי האנתרופולוגיה, בלי לטעון למקומה של הפילוסופיה, היא כלי פילוסופי חזק שיכול להרחיב במעט את אופקי הפילוסופיה "שלנו", שעודם אתנוצנטריים מדי. ניזכר בהגדרה החזקה של טים אינגולד (Ingold 1992, 696), שעדיף לצטטה בשפת המקור: "Anthropology is philosophy with the people in", "אנתרופולוגיה היא פילוסופיה שהאנשים כבר בתוכה. ב"people אינגולד מתכוון ל"אנשים רגילים", למשותף של בני התמותה (שם); אבל הוא גם משחק על משמעות נוספת של people, "העם". אם כן, פילוסופיה עם עוד אנשים ועוד עמים בפנים: האפשרות של פעילות פילוסופית שמקיימת קשר עם ה"לא פילוסופיה" – החיים – של אנשים אחרים על הפלנטה, מעבר לאנשים שהם שלנו (ומשלנו), העמים "הבלתי משותפים", אלה שנמצאים מחוץ לספרת התקשורת המשתפת שלנו. אם הפילוסופיה האמיתית מלאה בפראים מדומיינים, אזי לעומתה הגיאופילוסופיה שאותה מציבה האנתרופולוגיה היא פילוסופיה מדומיינת עם פראים אמיתיים. "imaginery gardens with real toads in them", גנים מדומיינים עם קרפדות אמיתיות בתוכם, כדבריה של מריאן מור. וכפי שאנו יודעים, לעיתים קרובות מתברר כי קרפדות הן נסיכים – אבל צריך לדעת לנשקן...

שימו לב לשינוי המכריע שבפראפרזה למעלה. מעתה לא יהיה מדובר עוד (או לא יהיה מדובר רק) בתיאור האנתרופולוגי של הקולה (כצורה מלנזית של חברתיות), אלא על קולה כתיאור מלנזי (של ה"חברתיות" כצורה אנתרופולוגית); או – צריך יהיה להבין את ה"תיאולוגיה האוסטרלית", אך הפעם ככזאת שהיא בעצמה "דיספוזיטיב" או מערך כלים

של הבנה; ולראות כך גם מערכות מורכבות של בריתות או בעלויות על קרקע, המצאות שנובעות מדמיון סוציולוגי ילידי. תמיד יהיה צורך לתאר את הקולה כתיאור, להבין את הדת האבוריג'ינית כהבנה או תובנה ולדמיין את הדמיון הילידי: להתמיר את ההמשגות למושגים, לחלץ את האחרונים מהראשונות, ואז להשיב אותם אליהן. ומושג הוא יחס מורכב בין המשגות, התארגנות של אינטואיציות פרה-מושגיות; במקרה של האנתרופולוגיה, ההמשגות ההתייחסותיות כוללות קודם כול את אלה של האנתרופולוג ואת אלה של היליד – יחס של יחסים. המושגים הילידיים הם המושגים של האנתרופולוג. בהבניה, כמובן.

לגבי הקניבליזם כדימוי של המחשבה, לגבי האויב כדמות מושגית: על כך יש עוד לכתוב פרק שלם בגיאופילוסופיה הדלוז-גואטריאנית. הביטוי הטיפוסי לֶאָחַר במסורת המערבית הוא דמותו של הידיד. הידיד הוא אחר, אבל אחר כ"מומנט" של העצמי. אם אני מגדיר את עצמי כידיד של ידיד, זה רק מפני שהידיד, לפי ההגדרה הנודעת של אריסטו, הוא עוד עצמי, או עצמי אחר. האני נמצא שם מההתחלה: הידיד הוא מצב-האחר הנחשב באופן רטורו-השלכתי תחת הצורה המותנית של סובייקט. כפי שהבחין פרנסואה וולף (Wolff, 2000, 169), הגדרה זו מניחה תיאוריה שבה "כל יחס אל אחר, שהוא בהכרח צורה של ידידות, נעוץ ביחסו של האדם אל עצמו". הקשר החברתי מניח את ההתייחסות לעצמי כמקור וכדגם.

אך הידיד מכונן לא רק "אנתרופולוגיה". אם מביאים בחשבון את תנאי היוסדה ההיסטוריים-פוליטיים של הפילוסופיה היוונית, אזי יתגלה כי הידיד הוא בלתי ניתן להפרדה מיחס מסוים אל האמת: הוא "נוכחות שהיא פנימית לחשיבה, תנאי האפשרות של החשיבה עצמה, קטגוריה חיה, נחוה טרנסצנדנטלי" (דלוז וגואטרי 2008, 9, 23). הידיד הוא, בסיכומו של דבר, מה שדלוז וגואטרי מכנים "דמות מושגית", הסכמטיזם של האחר שמתאים למושג. הפילוסופיה מחייבת את הידיד, ה"ידידות" (*philia*) היא היסוד של הדעת. אלא שהבעיה ההתחלתית העומדת בפני כל ניסיון לזהות מקבילה אמרינדיאנית לפילוסופיה "שלנו" היא כיצד לחשוב עולם שהאויב מכונן אותו כקביעה טרנסצנדנטלית. לא עוד אותו ידיד-מתחרה של הפילוסופיה היוונית, אלא האימננטיות של האויב בקוסמופריקטיקה האמרינדיאנית, שבה היריבות איננה פשוט המשלים החסר של הידידות ולא איזו עובדתיות שלילית, אלא מבנה של חוק המחשבה, שמגדיר יחס אחר אל הדעת ומשטר אחר של אמת: קניבליזם, פרספקטיביזם, רב-טבעיות. אם האחר הדלזיאני הוא עצם המושג של נקודת מבט, איזה עולם מכונן מתוך נקודת מבטו של האויב כקביעה טרנסצנדנטלית? אם מושכים את האנימיזם עד לקצה השלכותיו, כפי שרק האמרינדיאנים יודעים לעשות, אזי הוא איננו רק פרספקטיביזם אלא גם אַנִּימִיזם, אוֹיִבְנוּת.

כל זה מוביל לשאלה ה"בלתי אפשרית" הבאה: מה קורה כשמתייחסים למחשבה הילידית ברצינות? כאשר מטרתו של האנתרופולוג אינה עוד להסביר את המחשבה הזאת, לפרש אותה, לשים אותה בהקשר, לעשות לה רציונליזציה, ובמקום אלה מטרתו להשתמש בה, לגזור את השלכותיה, לבדוק ולוודא את ההשפעות שעשויות להיות לה על המחשבה שלנו? מה זה לחשוב את המחשבה הילידית? לחשוב, אני מדגיש, בלי לחשוב אם מה שאנחנו חושבים (המחשבה האחרת) "נדמה אי-רציונלי" או לחלופין (מה שגרוע יותר) סביר באופן טבעי, אלא לחשוב את המחשבה האחרת כמשהו שאינו נחשב במונחים של האלטרנטיבה הזאת, כמשהו זר לחלוטין למשחק הזה.

להתייחס ברצינות פירושו קודם כול לא לעשות נטורליזציה. פירושו של דבר, למשל, לשים בסוגריים את השאלה אם מחשבה כעין זו מדגימה אוניברסלים הכרטיים של המין האנושי; אם היא מוסברת על ידי אופני מסירתה של הכרה שנקבעת חברתית; אם היא מבטאת ראיית עולם מיוחדת מבחינה תרבותית; אם היא מאששת מבחינה פונקציונלית את החלוקה של הכוח הפוליטי; ועוד כהנה וכהנה דרכים שבהן נעשית נטורליזציה למחשבתם של האחרים. להשעות שאלה כזאת, או לפחות להימנע מלהגביל אליה את האנתרופולוגיה; להחליט למשל לחשוב את המחשבה האחרת פשוט (נאמר זאת כך) כהפעלה ומימוש של מצבי היתכנות של המחשבה שטרם שוערו.¹⁷

אם כן, לקחת ברצינות משמעו יהא "להאמין" למה שאומרים האמרינדיאנים, לקחת את המחשבה שלהם כביטוי של אמת על העולם? הנה עוד דוגמה לבעיות שבדרך כלל מוצבות לא נכון. כדי להאמין או לא להאמין למחשבה מסוימת, צריך קודם לחשוב אותה כמערכת של אמונות. אבל הבעיות האנתרופולוגיות באמת לעולם אינן ניצבות במונחים פסיכולוגיסטיים של אמונה וגם לא במונחים לוגיסטיים של ערך אמת, מכיוון שהמחשבה הזו אינה דעה – המושא הבלעדי של אמונה או אי-אמונה – ולא קבוצה של טענות, שהן המושא הבלעדי של שיפוטי אמת. אנו מכירים את המבוכות שנוצרות כשהאנתרופולוגיה מגדירה את היחס של הילידים לדבריהם במונחים של אמונה – התרבות הופכת לסוג של תיאולוגיה דוגמטית – או כאשר היא מתייחסת לדברים הללו כאל דעה או קבוצה של טענות, ואז התרבות הופכת לִטְרָטולוגיה אפיסטמית: טעות, שגגון, אשליה, אידאולוגיה... כפי שמציין לאטור, "האמונה איננה מצב מנטלי אלא אפקט של יחסי הגומלין בין העמים, כך אנו יודעים מאז מונטן" (Latour 1996b, 15).

17 ואם נקרא בדבריו של גודפרי לינהרט על התיווך שמציעה האנתרופולוגיה בין "הרגלי המחשבה" של הילידים ובין אלה של חברתנו אנו: "כשמבצעים זאת, בסיכומו של דבר, אין מדובר בחקירה של איוו 'פילוסופיה פרימיטיבית' מסורתית, אלא דווקא של אפשרויות מוספות של מחשבתנו ושל לשוננו" (in Asad 1986, 158–159).

אם אין מדובר בתיאור המחשבה הילידית האמריקאית במונחים של אמונה, כי אז גם לא צריך להתייחס אליה לפי או מתוך מודוס של אמונה – אם בכך שמגייסים לטובתה את "רקע האמת" האלגורי שלה (אלגוריה חברתית, כמו אצל הדורקהיימיאנים, או אלגוריה טבעית, כמו בגישה האמריקאית של מטריאליזם תרבותי), או גרוע מזה, אם מדמיינים שיש לה גישה למהות היסודית של הדברים ושהיא אוצרת בקרבה איזה ידע אוטורי בלום. "אנתרופולוגיה [...] שמצמצמת משמעות לכדי אמונה, דוגמה או ודאות תיפול בהכרח למלכודת שבה עליה להאמין למובנים הילידיים או להאמין למובניה שלה" (Wagner 1981: 30, [1975]). מישור המשמעות אינו מאוכלס באמונות פסיכולוגיות או בטענות לוגיות, וה"רקע" שלו אינו כולל דבר מה כעין אמיתות. את המחשבה הילידית, שאיננה צורה של דוקסה וגם לא תבנית מתחום הלוגיקה (לא דעה ולא טענה), עלינו לתפוס – אם ברצוננו לקחתה ברצינות – כפרקטיקה של מובן: כתקנון אוטו-רפרנציאלי להפקת מושגים, "סמלים שמייצגים את עצמם".

נדמה לי שהסירוב להציב את השאלה במונחים של אמונה הוא מאפיין יסודי של ההחלטה האנתרופולוגית. כדי לסמנו, ניזכר באחר הדלזיאני (דלז וגואטרי 2008; Deleuze 1969). האחר הוא ביטוי של עולם אפשרי; אבל בשטף הדברים הרגיל של האינטראקציות החברתיות, העולם האפשרי הזה מוכרח להתממש באמצעות אני כלשהו. המובלעות של האפשרי באחר מוסברת ונפרשת על ידי אני. פירושו של דבר הוא שהאפשרי עובר תהליך של אשרור, שמכרסם במבנה שלו בצורה אנטרופית. כאשר אני מפתח ופורש עולם שהאחר מבטא אותו, אני עושה זאת כדי לאשש אותו כממשי ולחדור אליו, או במילים אחרות, כדי להפריך את חוסר הריאליות שלו. בדרך זו ה"הסבר" מביא פנימה את היסוד של האמונה. דלז, בתארו את התהליך הזה, מציב את התנאי הבסיסי של קביעת מושג האחר:

יחסים אלו של פיתוח ופרישה, שיוצרים את השותפויות שלנו עם האחר ואת המחלוקות עימו, מעכלים את המבנה שלו ועושים לו רדוקציה למצב של אובייקט במקרה האחד, ובמקרה האחר הם משיאים אותו למצב של סובייקט. ולכן, כדי לתפוס את האחר בתור שכזה, צדקנו כשביקשנו תנאי ניסיון מיוחדים, מלאכותיים ככל שיהיו: זהו הרגע שבו למבוטא אין עדיין קיום בעבורנו מחוץ למה שמבטא אותו. – [זהו] האחר כביטוי של עולם אפשרי (Deleuze 1968, 335).

ולסיכום, אזכיר כלל מנחה בסיסי במחשבתו של דלז:

הכלל שצינינו קודם: לא להסביר את עצמנו יותר מדי – כלומר, קודם כול לא להתערב מדי באחר, לא להסביר מדי את האחר, להחזיק את ערכיו המובלעים, להכביר בעולמנו את כל המבוטאים הללו שאין להם קיום מחוץ לביטוייהם (שם).

האנתרופולוגיה יכולה להרוויח מהלקח הזה. להחזיק את הערכים של האחר כמובלעים אין פירושו להלל איזה מסתורין טרנסצנדנטי שגלום בהם. מה שיש בכך הוא סירוב לממש את מגוון האפשרויות שמבטאת המחשבה הילידית, החלטה לשמרן כל העת כאפשרויות – כלומר לא להפכן לחסרות ממשות כפנטזיות של אחרים, וגם לא להזות אותן, פנטזמטית, כמציאות בשבילנו. אם כן, ההתנסות האנתרופולוגית תלויה ב[מהלך של] הפנמה צורנית של "התנאים המיוחדים והמלאכותיים" שעליהם מדבר דלז: הרגע שבו אותו עולם של האחר שאין לו קיום מחוץ לביטוי מתהפך והופך לתנאי עומד-תמיד, כלומר פנימי, ליחס האנתרופולוגי עצמו – יחס שמממש את האפשרי הזה בתור מצב היתכנות. אם יש משהו שהאנתרופולוגיה זכתה בו בדיון, אין זו משימת ההסברה של עולמו של האחר אלא דווקא המשימה של הרוויית והכברת עולמנו אנו, אכלוסו "בכל אותם מבוטאים שאין להם קיום מחוץ לביטוייהם". משום שאין ביכולתנו לחשוב כמו האמרינדיאנים, אלא – במקרה הטוב – רק לחשוב עם האמרינדיאנים. ובהקשר זה, אם ננסה לרגע קט לחשוב "כמוהם", אם יש מסר ברור בפרספקטיבים האמרינדיאני זהו בדיוק המסר כי אל לנו לנסות להוציא לפועל את העולם כפי שהוא מתבטא במבטו של האחר.

תרגום: אורי לנדסברג

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג', 2015. *מהו אפרטוס? בתרגום מאיה קציר*, תל אביב: רסלינג.
- דה אנדראדה, אוסוולד, 2012 [1928]. "מניפסט קניבלי", בתרגום דלית להב, *ערב רב*, 7.5.2012.
- דלז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2008. *מהי פילוסופיה? בתרגום אבנר להב*, תל אביב: רסלינג.
- לאטור ברונו, 2005. "מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית", בתרגום אבנר להב, *תיאוריה וביקורת* 26, עמ' 43–73.
- לוי-שטראוס, קלוד, 1973. *החשיבה הפראית*, בתרגום אליה גילדין, מרחביה: ספרית פועלים.
- , 2003. *הטוטמיזם היום*, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.
- Albert, Bruce, 1985. *Temps du sang, temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Nanterre: Université de Paris X.
- Asad, Talal, 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology," in James Clifford and George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 141–164. <https://doi.org/10.2307/jj.8441704.11>

- Charbonnier, Georges, 1961. *Entretiens avec Claude Lévi- Strauss*, Paris: Plon.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 1985. "Échange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne," *Journal de la Société des Américanistes* 71, pp. 143–157. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2259>
- Clastres, Hélène, 1968. "Rites funéraires Guayaki," *Journal de la Société des Américanistes* 57, pp. 63–72. <https://doi.org/10.3406/jsa.1968.2035>
- , 1972. "Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba," *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, pp. 71–82.
- Clastres, Pierre, 1974 [1962]. "Échange et pouvoir: Philosophie de la chefferie indienne," *La société contre l'Etat*, Paris: Minuit, pp. 25–42.
- , 1977. "Archéologie de la violence: La guerre dans les sociétés primitives," *Libre* 1, pp. 137–173.
- Clastres, Pierre, and Lucien Sebag, 1963. "Cannibalisme et mort chez les Guayakis," *Revista do Museu Paulista* XIV, pp. 174–181.
- Deleuze, Gilles, 1968. *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- , 1969. "Michel Tournier et le monde sans autrui," *Logique du sens*, Paris: Minuit, pp. 350–372.
- , 2002 [1972]. "A quoi reconnaît-on le structuralisme?" in *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953–1974*, ed. David Lapoujade, Paris: Minuit, pp. 238–269.
- , 2003. "Qu'est-ce qu'un dispositif?" in *Deux régimes des fous*, ed. David Lapoujade, Paris: Minuit, pp. 316–325.
- Erikson, Philippe, 1986. "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La belliqueuse quête de soi," *Journal de la Société des Américanistes* LXII, pp. 185–210. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1003>
- Fernandes, Florestan, 1970 [1952]. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Sao Paulo: Livraria Pioneira Editoria.
- Hubert, Henri, and Marcel Mauss, 1904. "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *L'Année Sociologique* 7, pp. 1–146.
- , 1950 [1902–1903]. "Esquisse d'une théorie générale de la magie," in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, pp. 3–141.
- Ingold, Tim, 1992. "Editorial," *Man* 27(1), pp. 693–696. [https://doi.org/10.1016/0190-9622\(92\)70239-C](https://doi.org/10.1016/0190-9622(92)70239-C)
- Jullien, François, and Thierry Marchaisse, 2000. *Penser d'un dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Le Seuil.

- Latour, Bruno, 1996a. "Not The Question," *Anthropology News* 37(3), pp. 1–5. <https://doi.org/10.1111/an.1996.37.3.1.2>
- , 1996b. *Petite réflexion sur la culte moderne des dieux faitiches*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Lévi-Strauss, Claude, 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, pp. IX–LII.
- , 1958 [1952]. "La notion de structure en ethnologie," *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, pp. 303–351.
- , 1958 [1954]. "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement," *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, pp. 377–418.
- , 1971. *Mythologiques IV: L'homme nu*, Paris: Plon.
- , 1973a. *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon.
- , 1973b [1960]. "Le champ de l'anthropologie," *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, pp. 11–44.
- , 1995. *The Story of Lynx*, trans. Catherine Tihanyi, Chicago: University of Chicago Press.
- , 2004. "Pensée mythique et pensée scientifique," in Lévi-Strauss, ed. Michel Izard, Paris: L'Herne, p. 40–42.
- Menget, Patrick, 1985a. "Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud," *Journal de la Société des américanistes* LXXI, pp. 129–208.
- , 1985b. "Jalons pour une étude comparative (dossier 'Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud')," *Journal de la Société des américanistes* LXXI, pp. 131–141. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2258>
- , 1988. "Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central," *Anthropologie et Sociétés* 12(2), pp. 63–72. <https://doi.org/10.7202/015023ar>
- Overing, Joanna, 1984. "Dualism as An Expression of Differences and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela," in Kenneth Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 127–155.
- Schrempp, Gregory, 1992. *Magical Arrows: The Maori, The Greeks, and the Folklore of the Universe*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Soares de Souza, Gabriel, 1971 [1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Sao Paulo: Cia. Editora Nacional.

- Strathern, Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems in Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520064232.001.0001>
- Taylor, Anne-Christine, 1985. "L'art de la réduction: La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro," *Journal de la Société des Américanistes* 71, pp. 159–173. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2260>
- Vernant, Jean-Pierre, 1996 [1966]. "Raisons d'hier et d'aujourd'hui," *Entre mythe et politique*, Paris: Le Seuil, pp. 229–236.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, trans. Catherine V. Howard, Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226768830.001.0001>
- , 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazonica," in Rubens C. de Queiroz and Renarde F. Nobre (eds.), *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*, Belo Horizonte: UFMG, pp. 79–124.
- Wagner, Roy, 1981 [1975]. *The Invention of Culture*, Chicago: Chicago University Press.
- Wolff, François, 2000. *L'être, l'homme, le disciple*, Paris: PUF.