

ΕΚΔΟΣΕΙΣ νήσος - Π. ΚΑΠΟΛΑ

Σαρρή 14, 10553 Αθήνα

τηλ./φαξ: 210 3250058

email: info@nissos.gr

www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλα Καπόλα

Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

© 2016 Εκδόσεις νήσος

Διόρθωση: Δημοσθένης Παπαδάτος-Αναγνωστόπουλος

Εκτύπωση: Κέντρο Γρήγορης Εκτύπωσης

ISBN: 978-960-589-013-1

Αθηνά Αθανασίου, Μίνα Καραβαντά
Ιωάννα Λαλιώτου, Πηνελόπη Παπαηλία

Αποδομώντας την Αυτοκρατορία Θεωρία και πολιτική της μετααποικιακής κριτικής

Επιμέλεια:
Αθηνά Αθανασίου

νήσος
ΑΘΗΝΑ 2016

ΠΗΝΕΛΟΠΗ ΠΑΠΑΗΛΙΑ

Ανθρωπολογία και Μετααποικιακές Σπουδές:
Από τη μετααποικιακή κριτική της Ανθρωπολογίας
στην Ανθρωπολογία της αποικιοκρατίας¹

Η Ανθρωπολογία έχει συνδεθεί όσο καμιά άλλη δυτική επιστήμη με την Ιστορία της αποικιοκρατίας, και συγκεκριμένα, με τη λεγόμενη «νέα» ευρωπαϊκή αποικιοκρατία του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Ωστόσο, όπως έχει παρατηρήσει ο Αϊτινός ανθρωπολόγος Μισέλ-Ρολφ Τρουγιό [Michel-Rolph Trouillot] (1991), δεν ήταν η Ανθρωπολογία που δημιούργησε τη «θέση του αγρίου» [savage slot]: την κληρονόμησε, κάνοντας επιστήμη έναν συμβολικό χώρο της δυτικής φαντασίωσης που είχε διαμορφωθεί κατά τη διάρκεια του εκχριστιανισμού και της παγκόσμιας επέκτασης της «Ευρώπης». Από τον 16ο αιώνα και μετά, η ιδέα του «άγριου» Άλλου χρησίμευε στα ευρωπαϊκά αποικιακά καθεστώτα όχι μόνο ως αντίστιξη στην «πολιτισμένη» Δύση, αλλά ενίοτε και ως ουτοπικό καταφύγιο από τη Δύση και εφιαλτήριο αυτοκριτικής. Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, ο Άλλος, ως αντανάκλαση ενός αντεστραμμένου Εαυτού, απλώς πρόσφερε το παράδειγμα (ή το αντιπαράδειγμα) σε επιχειρήματα σχετικά με τη δυτική τάξη πραγμάτων (π.χ. τα ιδεώδη του νόμου, του κράτους, της ορθολογικής σκέψης, της αγοράς κ.τ.λ.). Γι' αυτό ο Τρουγιό, γράφοντας όταν η μετααποικιακή κριτική είχε ήδη εκθέσει την ιστορική εμπλοκή της Ανθρωπολογίας στην αποικιακή συνθήκη, επέμενε ότι η συντε-

χνιακή ενδοσκόπηση δεν θα αρκούσε· χρειαζόταν μια ολική επίθεση στη «θέση του αγρίου».

Για τους και τις ανθρωπολόγους που έδειξαν διατεθειμένοι και διατεθειμένες να προβούν σε ουσιαστική ρήξη με την κληρονομιά αυτή, και να θέσουν σε αμφισβήτηση το ιδιαίτερο αντικείμενο της επιστήμης τους, ακολούθησε ένα «αναποδογύρισμα» του εθνογραφικού εγχειρήματος. Από τη μελέτη του Άλλου, το αντικείμενο της Ανθρωπολογίας μεταστράφηκε στις συνθήκες παραγωγής της ετερότητας: την *ετεροποίηση*. Επιπλέον, πολλοί ανθρωπολόγοι, αντί να εκλαμβάνουν την πολιτισμική μίξη και τις υβριδικές πολιτισμικές μορφές ως «μολύνσεις» του προνεωτερικού «αυθεντικού» πολιτισμού, άρχισαν να τις εξετάζουν ως ίχνη της βίαιης συνάντησης, της επιβεβλημένης και εξαιρετικά άνισης συμβίωσης διάφορων κοινωνικών ομάδων στο πλαίσιο της αποικιακής και νεοαποικιακής κυριαρχίας. Στο παρόν άρθρο, στόχος μου είναι να σκιαγραφήσω το πώς η Ανθρωπολογία, από «ένοχη» επιστήμη, που βρέθηκε στο στόχαστρο της μετααποικιακής κριτικής, κατέληξε να συμβάλλει με παραγωγικό τρόπο στη διεπιστημονική συζήτηση των Μετααποικιακών Σπουδών.

Η Ανθρωπολογία μετά την αποικιοκρατία

Στο τέλος του γνωστού μυθιστορήματος του Νιγηριανού συγγραφέα Τσινούα Ατσέμπε [Chinua Achebe], *Τα Πάντα Γίνονται Κομμάτια* (2003), αυτοκτονεί ο Οκόνκουο, κεντρικός ήρωας του βιβλίου και ένας από τους αρχηγούς της φυλής Ουμούφια. Κρεμασμένη από ένα δέντρο, η σορός του αποτελεί εκφωνητικό σύμβολο της διάλυσης του ηθικού κόσμου της φυλής, καθώς και της απώλειας της πολιτικής αυτοδιάθεσής της, υπό την πίεση του χριστιανικού ιεραποστολικού προσηλυτισμού και της βρετανικής αποικιοκρατικής κυριαρχίας. Στην τελευταία αυτή σκηνή, ο Ατσέμπε, με μια επιδέξια χειρονομία, (επι)στρέφει το βλέμμα του

αποικιοκρατούμενου προς τον αποικιοκράτη – στην προκειμένη περίπτωση, προς το Βρετανό περιφερειακό επίτροπο.

Όταν μέλη της φυλής ζητάνε τη βοήθειά του για να κατεβεί το πτώμα του Οκόνκουο (αφού μόνο ξένοι επιτρέπεται να το αγγίξουν), «ο περιφερειακός επίτροπος αλλάζει αμέσως στάση. Τη θέση του αποφασιστικού διοικητή παίρνει ο μελετητής πρωτόγωνων εθίμων» (2003: 272). Η εθνογραφική περιέργειά του για τις δοξασίες των ιθαγενών σχετικά με τη ρυπαρότητα του πτώματος του αυτόχειρα και τις τελετές διαχείρισης τέτοιων «κακών» θανάτων τον κάνει να παραλείψει για λίγα λεπτά τα διοικητικά του καθήκοντα. Εκνευρισμένος, ένας γέρος της φυλής, αφού περιγράφει στον επίτροπο τα έθιμα αυτά, αρπάζει την ευκαιρία να ξεστομίσει πως φταίει ο επίτροπος που αυτός ο σπουδαίος άνθρωπος θα θάφτει «σαν σκυλί» (273). Το επεισόδιο αυτό, ωστόσο, δεν θα ωθήσει τον επίτροπο να προβληματιστεί σχετικά με τη θέση του στο καθημερινό δράμα της αποικιοκρατικής βίας, αλλά αντιθέτως, θα τον βάλει σε περισυλλογή σχετικά με το βιβλίο που θέλει να γράψει: *Η ειρήνευση των πρωτόγωνων φυλών της Κάτω Νιγηρίας*. Παρότι αρχικά ήθελε να αφιερώσει ένα «ολόκληρο κεφάλαιο» στην «ιστορία αυτού του άνδρα», έπειτα από σκέψη, του φαινόταν πια υπερβολικό. Γιατί να κουράσει τον αναγνώστη με τόσες λεπτομέρειες, ενώ θα αρκούσε «μια αρκετά μεγάλη παράγραφος» (274);

Δημοσιευμένο στα αγγλικά το 1958, δύο χρόνια πριν από την ανεξαρτητοποίηση της Νιγηρίας από τη βρετανική κυριαρχία, το μυθιστόρημα *Τα Πάντα Γίνονται Κομμάτια* συγκαταλέγεται μεταξύ των κλασικών έργων της μετααποικιακής λογοτεχνίας. Όπως και άλλοι συγγραφείς της γενιάς του, ο Ατσέμπε διεκδίκησε το δικαίωμα της γραφής –και της χρήσης της γλώσσας της μητρόπολης– για να επανερμηνεύσει την Ιστορία της αποικιοκρατίας από τη σκοπιά των υποτιθέμενων «λαών χωρίς Ιστορία». Μέσα από το βίωμα του Οκόνκουο, ο Ατσέμπε περιγράφει τους ποικίλους μετασχηματισμούς που έλαβαν χώρα στην κοινωνία των Ίγκμπο επί αποικιοκρατίας (όταν «τα πάντα γίνονται κομμάτια»), κι έτσι στο σύνολό του, το μυθιστόρημα μπορεί να διαβαστεί ως μακροσκελής

απάντηση στις «αντικειμενικές» δυτικές μελέτες της αφρικανικής κοινωνίας, όπως αυτή που σχεδίαζε να εκπονήσει ο Βρετανός επίτροπος. Στην υποκρισία και την αλαζονική σιγουριά ενός περιγραφικού λόγου που ανάγει ανθρώπους με προσωπικότητα και όνομα σε ανώνυμους «τύπους», που αποκαλεί την κατάκτηση «ειρήνευση» και που συνοψίζει την τραυματική εμπειρία της πολιτισμικής αλλοτρίωσης σε λίγες μόνο γραμμές, η βία της αναπαράστασης διαφαίνεται σε όλη την ωμότητά της. Επιπλέον, η άνεση με την οποία ένας «αποφασιστικός διοικητής» μεταμορφώνεται σε «μελετητή πρωτόγονων εθίμων» αναδεικνύει κατά πόσο η πολιτισμική γνώση, αντί για «ουδέτερη» καταγραφή της πραγματικότητας, συνιστά το άλλο πρόσωπο της ιμπεριαλιστικής εξουσίας.

Το μυθιστόρημα του Ατσέμπε προοιωνίζεται την κριτική της πολιτικής της αναπαράστασης που θα εκθέσει την ιστορική σχέση της Ανθρωπολογίας (και άλλων επιστημών) με την αποικιοκρατία. Η κριτική αυτή όμως δεν ακολούθησε άμεσα τα απελευθερωτικά αντιαποικιακά κινήματα της μεταπολεμικής περιόδου αλλά, δύο δεκαετίες αργότερα, τις σφοδρές διαμαρτυρίες κατά του νεοϊμπεριαλιστικού πολέμου των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Για την ακρίβεια, στα χρόνια αμέσως μετά την κατάρρευση της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, η Ανθρωπολογία όχι μόνο δεν βυθίστηκε σε ηθική και επιστημολογική κρίση, αλλά γνώρισε μια περίοδο άνθησης. Κατά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960, εδραίωσε τη θέση της στα πανεπιστήμια και ερευνητικά κέντρα, ιδιαίτερα στη Μεγάλη Βρετανία και τις ΗΠΑ, ενώ προγράμματα οικονομικής βοήθειας προσανατολισμένα στην «ανάπτυξη» του μετααποικιακού «Τρίτου Κόσμου» (καθώς και της μεταπολεμικής Ευρώπης), δημιούργησαν μεγάλη ζήτηση για κοινωνικούς επιστήμονες και μάλιστα ανθρωπολόγους. Έτσι, το 1967, η έκδοση του προσωπικού ημερολογίου του ανθρωπολόγου Μπρονισλάβ Μαλινόφσκι [Bronislaw Malinowski] προκάλεσε περισσότερο αμηχανία στο βρετανικό ανθρωπολογικό κατεστημένο και (πρόσκαιρη) ντροπή για τα ρατσιστικά ξεσπάσματα και τα σεξουαλικά απωθημένα του συναδέλφου, παρά έναν

βαθύτερο αναστοχασμό αναφορικά με την ηθική και την πολιτική της ανθρωπολογικής έρευνας.²

Τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, η κύρια κρίση που αντιμετώπιζε η Ανθρωπολογία ως επιστήμη ήταν πρακτικής φύσης και αφορούσε την πρόσβαση των ερευνητών στο παραδοσιακό «πεδίο» της: στις πρώην αποικίες και, πλέον, ανεξάρτητα κράτη. Μάλιστα, η ιδρυτική εθνογραφία της ελληνικής κοινωνίας, το *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (1964), του ανθρωπολόγου Τζων Κάμπελ [John Campbell], προέκυψε από αυτόν τον επιβαλλόμενο επαναπροσδιορισμό του γεωγραφικού τόπου της ανθρωπολογικής έρευνας στη νέα μετααποικιακή –και ψυχροπολεμική³– πραγματικότητα. Μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, με την κατάρρευση της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, μια νέα γενιά Βρετανών ανθρωπολόγων στράφηκε προς την εθνογραφική έρευνα κοινωνιών της Μεσογείου, παρά τις σοβαρές ενστάσεις των καθηγητών τους σχετικά με τη «μαλακή» αυτή επιλογή (Pina-Cabral 1989: 400). Αφού δεν μπορούσαν να πάνε στην Αφρική, μετέφεραν την «Αφρική» (της δομολειτουργιστικής φαντασίωσης) στην Ευρώπη.

Έτσι, ο Κάμπελ έφτασε στα ελληνικά βουνά στα μέσα της δεκαετίας του 1950 έχοντας κατά νου εθνογραφικά παραδείγματα «αφρικανικής προέλευσης». Οι μεγάλες ομοιότητες στις καλύβες των Σαρακατσάνων με αυτές των φυλών των Νούερ του σημερινού Σουδάν, που είχε μελετήσει ο καθηγητής του E.E. Έβανς-Πρίτσαρντ [E.E. Evans-Pritchard], τον οδήγησαν στην επιλογή της συγκεκριμένης ομάδας για την έρευνά του (1992: 151-2).⁴ Στη μεταπολεμική (και μετεμφυλιακή⁵) περίοδο (Κοβάνη 1986), η Ελλάδα προσέλκυσε κοινωνικούς επιστήμονες σαν τον Κάμπελ, όχι μόνο γιατί συνιστούσε εναλλακτικό και πιο δεκτικό προορισμό σε σχέση με τις όχι τόσο φιλικές πια προς Ευρωπαίους ερευνητές πρώην αποικίες, αλλά γιατί αποτελούσε τη μοναδική μη κομμουνιστική χώρα των Βαλκανίων.⁶ Το ότι η γενεαλογία της «ανθρωπολογίας της Ελλάδας» συνήθως δεν τοποθετείται ξεκάθαρα σε αυτό το γε-

απάντηση στις «αντικειμενικές» δυτικές μελέτες της αφρικανικής κοινωνίας, όπως αυτή που σχεδίαζε να εκπονήσει ο Βρετανός επίτροπος. Στην υποκρισία και την αλαζονική σιγουριά ενός περιγραφικού λόγου που ανάγει ανθρώπους με προσωπικότητα και όνομα σε ανώνυμους «τύπους», που αποκαλεί την κατάκτηση «ειρήνευση» και που συνοψίζει την τραυματική εμπειρία της πολιτισμικής αλλοτρίωσης σε λίγες μόνο γραμμές, η βία της αναπαράστασης διαφαίνεται σε όλη την ωμότητά της. Επιπλέον, η άνεση με την οποία ένας «αποφασιστικός διοικητής» μεταμορφώνεται σε «μελετητή πρωτόγονων εθίμων» αναδεικνύει κατά πόσο η πολιτισμική γνώση, αντί για «ουδέτερη» καταγραφή της πραγματικότητας, συστά το άλλο πρόσωπο της ιμπεριαλιστικής εξουσίας.

Το μυθιστόρημα του Ατσέμπε προοιωνίζεται την κριτική της πολιτικής της αναπαράστασης που θα εκθέσει την ιστορική σχέση της Ανθρωπολογίας (και άλλων επιστημών) με την αποικιοκρατία. Η κριτική αυτή όμως δεν ακολούθησε άμεσα τα απελευθερωτικά αντιαποικιακά κινήματα της μεταπολεμικής περιόδου αλλά, δύο δεκαετίες αργότερα, τις σφοδρές διαμαρτυρίες κατά του νεοϊμπεριαλιστικού πολέμου των ΗΠΑ στο Βιετνάμ. Για την ακρίβεια, στα χρόνια αμέσως μετά την κατάρρευση της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, η Ανθρωπολογία όχι μόνο δεν βυθίστηκε σε ηθική και επιστημολογική κρίση, αλλά γνώρισε μια περίοδο άνθησης. Κατά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960, εδραίωσε τη θέση της στα πανεπιστήμια και ερευνητικά κέντρα, ιδιαίτερα στη Μεγάλη Βρετανία και τις ΗΠΑ, ενώ προγράμματα οικονομικής βοήθειας προσανατολισμένα στην «ανάπτυξη» του μετααποικιακού «Τρίτου Κόσμου» (καθώς και της μεταπολεμικής Ευρώπης), δημιούργησαν μεγάλη ζήτηση για κοινωνικούς επιστήμονες και μάλιστα ανθρωπολόγους. Έτσι, το 1967, η έκδοση του προσωπικού ημερολογίου του ανθρωπολόγου Μπρονισλάβ Μαλινόφσκι [Bronislaw Malinowski] προκάλεσε περισσότερο αμηχανία στο βρετανικό ανθρωπολογικό κατεστημένο και (πρόσκαιρη) ντροπή για τα ρατσιστικά ξεσπάσματα και τα σεξουαλικά απωθημένα του συναδέλφου, παρά έναν

βαθύτερο αναστοχασμό αναφορικά με την ηθική και την πολιτική της ανθρωπολογικής έρευνας.²

Τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, η κύρια κρίση που αντιμετώπιζε η Ανθρωπολογία ως επιστήμη ήταν πρακτικής φύσης και αφορούσε την πρόσβαση των ερευνητών στο παραδοσιακό «πεδίο» της: στις πρώην αποικίες και, πλέον, ανεξάρτητα κράτη. Μάλιστα, η ιδρυτική εθνογραφία της ελληνικής κοινωνίας, το *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (1964), του ανθρωπολόγου Τζων Κάμπελ [John Campbell], προέκυψε από αυτόν τον επιβαλλόμενο επαναπροσδιορισμό του γεωγραφικού τόπου της ανθρωπολογικής έρευνας στη νέα μετααποικιακή –και ψυχροπολεμική³– πραγματικότητα. Μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, με την κατάρρευση της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, μια νέα γενιά Βρετανών ανθρωπολόγων στράφηκε προς την εθνογραφική έρευνα κοινωνιών της Μεσογείου, παρά τις σοβαρές ενστάσεις των καθηγητών τους σχετικά με τη «μαλακή» αυτή επιλογή (Pina-Cabral 1989: 400). Αφού δεν μπορούσαν να πάνε στην Αφρική, μετέφεραν την «Αφρική» (της δομολειτουργιστικής φαντασίωσης) στην Ευρώπη.

Έτσι, ο Κάμπελ έφτασε στα ελληνικά βουνά στα μέσα της δεκαετίας του 1950 έχοντας κατά του εθνογραφικά παραδείγματα «αφρικανικής προέλευσης». Οι μεγάλες ομοιότητες στις καλύβες των Σαρακατσάνων με αυτές των φυλών των Νούερ του σημερινού Σουδάν, που είχε μελετήσει ο καθηγητής του Ε.Ε. Έβανς-Πρίτσαρντ [E.E. Evans-Pritchard], τον οδήγησαν στην επιλογή της συγκεκριμένης ομάδας για την έρευνά του (1992: 151-2).⁴ Στη μεταπολεμική (και μετεμφυλιακή⁵) περίοδο (Κοβάνη 1986), η Ελλάδα προσέλκυσε κοινωνικούς επιστήμονες σαν τον Κάμπελ, όχι μόνο γιατί συνιστούσε εναλλακτικό και πιο δεκτικό προορισμό σε σχέση με τις όχι τόσο φιλικές πια προς Ευρωπαίους ερευνητές πρώην αποικίες, αλλά γιατί αποτελούσε τη μοναδική μη κομμουνιστική χώρα των Βαλκανίων.⁶ Το ότι η γενεαλογία της «ανθρωπολογίας της Ελλάδας» συνήθως δεν τοποθετείται ξεκάθαρα σε αυτό το γε-

ωπολιτικό πλαίσιο, μαρτυρεί για ακόμη μια φορά την αμφίσημη θέση της Ελλάδας ως ημι-αποικίας ή «κρυπτο-αποικίας».⁷

Το 1973, ο ανθρωπολόγος Ταλάλ Άσαντ [Talal Asad], επιμελητής του συλλογικού τόμου *Anthropology and the Colonial Encounter*, θα καταγγείλει την «περιέργη διστακτικότητα εκ μέρους των περισσότερων επαγγελματιών ανθρωπολόγων να εξετάσουν με σοβαρότητα τις σχέσεις εξουσίας μέσα από τις οποίες έχει διαμορφωθεί η επιστήμη τους» (1973α: 15). Ο ίδιος παρατηρεί, ωστόσο, ότι η «επιτόπια έρευνα» και η «συμμετοχική παρατήρηση» του καθημερινού και τελετουργικού βίου των «ιθαγενών», χαρακτηριστικές ερευνητικές μέθοδοι της δομολειτουργιστικής σχολής της βρετανικής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, δύσκολα θα μπορούσαν να είχαν καθιερωθεί έξω από το πλαίσιο της απόλυτης βρετανικής αποικιακής κυριαρχίας, γνωστής ως *Pax Britannica*, που επέτρεψε την εγκατάσταση των ανθρωπολόγων κυριολεκτικά «μέσα στη μέση» της ζωής των αποικιοκρατούμενων λαών (Asad 1973β: 114).⁸ Κατά τον Άσαντ, ακόμα και στις συχνές περιπτώσεις ανθρωπολογικής κριτικής και ακτιβισμού εναντίον των επιμέρους αποικιακών πολιτικών, η βασική συναίνεση της επιστήμης στο αποικιακό *status quo* δεν αμφισβητήθηκε.

Με την πολιτική ριζοσπαστικοποίηση μιας νέας γενιάς ανθρωπολόγων που ενηλικιώθηκαν στα πολιτικά και κοινωνικά κινήματα των δεκαετιών του 1960 και του 1970, το ζήτημα της δυτικής κυριαρχίας θα περάσει από το παρασκήνιο στο προσκήνιο και η πολιτική της ανθρωπολογικής έρευνας θα προβληματοποιηθεί σε ένα παγκόσμιο παρόν που κλονιζόταν από τους νεοϊμπεριαλιστικούς πολέμους των ΗΠΑ. Όταν ανακαλύφθηκε η συμμετοχή ανθρωπολόγων σε μυστικά προγράμματα του Υπουργείου Άμυνας των ΗΠΑ, με σκοπό την καταστολή των ανταρτοπόλεμων (counterinsurgency) στη Νότια Ασία και τη Λατινική Αμερική, στην ανθρωπολογική κοινότητα ξέσπασε σκάνδαλο.⁹ Το 1971, στο συνέδριο της Αμερικανικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας (AAA), η συζήτηση σχετικά με τη χρηματοδότηση και τη χρήση της ανθρωπολογικής έρευνας από το στρατό κατέληξε σε ψήφισμα ενάντια στην έρευνα που βρίσκε-

ται συγκαλυμμένα στην υπηρεσία του κράτους.¹⁰ Η απόφαση αυτή, όμως, λήφθηκε μόνο μετά τη ρήξη νεότερων ανθρωπολόγων με ιστορικές μορφές της επιστήμης, όπως η Μάργαρετ Μηντ [Margaret Mead], η οποία στήριζε την αθώωση των εμπλεκόμενων ανθρωπολόγων (Wakin 1992).

Στις δεκαετίες του 1960 και 1970, στο πλαίσιο της μαρξιστικής κριτικής του παγκόσμιου καπιταλιστικού συστήματος, αρκετοί ανθρωπολόγοι άρχισαν να εξερευνούν τις καταστροφικές επιπτώσεις του ιμπεριαλισμού στις κοινωνίες που μελετούσαν. Ανθρωπολόγοι της σχολής της Πολιτικής Οικονομίας (Roseberry 1988) κατέκριναν την παραδοσιακή ανθρωπολογική αποστολή να «ανασυστήνει» κοινωνίες «πριν» από την επαφή τους με τον ευρωπαϊκό και τον αμερικάνικο επεκτατισμό. Απέρριψαν, δηλαδή, το βασικό *a priori* της ανθρωπολογικής επιστήμης ότι υπάρχουν (ή υπήρξαν στο πρόσφατο παρελθόν) μικρές, απομονωμένες κοινωνίες «έξω» από τις καπιταλιστικές διαδικασίες παραγωγής και κατανάλωσης. Σε αυτή την κριτική προσέγγιση, η εθνογραφική εστίαση μετατοπίστηκε από την αναζήτηση μιας «αυθεντικής» πολιτισμικής παράδοσης που «χάθηκε» (ή «κάνεται»), στην περιγραφή των ίδιων των βίαιων διαδικασιών κοινωνικής αλλαγής, πολιτικής χειραγώγησης και καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Στον τίτλο του γνωστού βιβλίου του Έρικ Γουλφ [Eric Wolf] *Η Ευρώπη και οι λαοί χωρίς Ιστορία* (2008 [1982]), διαφαίνεται η μετωπική κριτική με μια ανθρωπολογική πρακτική που υποτιμούσε (ή αγνοούσε σκόπιμα, λόγω της νοσταλγικής αναζήτησης μιας ρουσωϊκής, προκαπιταλιστικής «κατάστασης της φύσης») τις παγκόσμιες οικονομικές και πολιτικές σχέσεις, στις οποίες οι «τοπικοί πληθυσμοί» ήταν από καιρό αναμειγμένοι. Η μακροαναλυτική προσέγγιση του Γουλφ, όμως, έχει επικριθεί ως «ιστορία χωρίς λαούς», που υποθέτει ότι η ένταξη στην Ιστορία ισοδυναμεί με την εγγραφή στην Ιστορία *του καπιταλισμού*. Η δυναμική μιας τέτοιας Ιστορίας δεν μπορεί παρά να είναι μονομερής: αρχίζει από τη μητρόπολη και συντρίβει τα θύματά της στην περιφέρεια (Coronil 1996: 62-3). Το μεγάλο ερευνητικό ζητούμενο της μαρξιστικής Ανθρωπολογίας

της εποχής εκείνης ήταν κατά πόσο οι πληθυσμοί μπορούσαν να «αντισταθούν» στις καπιταλιστικές μορφές παραγωγής.

Τη δεκαετία του 1990, με την καθοριστική εμφάνιση των Μετααποικιακών Σπουδών, ένα δυναμικό τμήμα ανθρωπολόγων θα στραφεί προς τη μελέτη του αποικιακού παρελθόντος και του μετααποικιακού παρόντος με διαφορετικά ερωτήματα και νέες θεωρητικές προσεγγίσεις. Προτού όμως η Ανθρωπολογία ως επιστήμη βρεθεί να συμμετέχει στις εξελίξεις αυτές, θα υποβληθεί σε μια αναγκαία διαδικασία κριτικής και ιστορικοποίησης της.

Αποαποικιοποίηση της Ανθρωπολογίας; Η πρόκληση της μετααποικιακής κριτικής

Στα μέσα της δεκαετίας του 1980, η συνεχιζόμενη κοινωνική ανισότητα, η φτώχεια και τα πολιτικά και διανοητικά αδιέξοδα που χαρακτήριζαν τη ζωή σε πρώην αποικίες μετά το επίσημο τέλος της αποικιοκρατίας, οδήγησαν σε μια ριζική αναθεώρηση του αποικιακού παρελθόντος, καθώς και των εργαλείων ανάλυσής του. Μπροστά στα ανεπούλωτα ψυχικά τραύματα, τη μεταλλαγή και την απώλεια των γλωσσικών και θρησκευτικών παραδόσεων, τις νέες συνήθειες και τα υβριδικά πολιτισμικά μορφώματα που προέκυψαν κατά την αποικιακή ηγεμονία, οι αδυναμίες της μαρξιστικής προσέγγισης έγιναν αισθητές. Με την ανάδυση διανοητικών τάσεων, όπως ο πολιτισμικός μαρξισμός, οι πολιτισμικές σπουδές και ο μεταδομισμός, με τις οποίες οι Μετααποικιακές Σπουδές συνδέονται άμεσα, οι πολιτισμικές πρακτικές άρχισαν να αντιμετωπίζονται ως κομβικές για τη νομιμοποίηση και επέκταση της δυτικής αποικιακής κυριαρχίας, παρά ως απλό επακόλουθο των οικονομικών και πολιτικών μετασχηματισμών. Επίσης, οι ανεκπλήρωτες υποσχέσεις των απελευθερωτικών αγώνων υπαγόρευαν την αποδόμηση των κυρίαρχων ιδεολογικών στηριγμάτων τους (π.χ. του εθνικισμού, του σοσιαλισμού, του εκσυγχρονισμού/ανάπτυξης) και την ανίχνευση της αποικιακής λογικής της πολιτισμικής ηγεμονίας, της φυλετικής

ιεραρχίας και της βίας που ήταν εγγεγραμμένη στη βαθιά δομή τους (Stoler και Cooper 1997: 16-7, Escobar 1995).

Η πολιτισμική στροφή στη μελέτη της αποικιοκρατίας, που ξεπήδησε τόσο από τη μετεπαναστατική απογοήτευση στις πρώην αποικίες όσο και από την πολιτική της ταυτότητας που ανέδειξαν τα καλλιτεχνικά ρεύματα και τα κοινωνικά κινήματα στις πολυπολιτισμικές μητροπόλεις της Ευρώπης, πρόσφερε το έναυσμα για την ανανέωση –αν όχι την πλήρη αναμόρφωση– της ανθρωπολογικής προβληματικής. Επιπλέον, με την καθοριστική μετατόπιση από ένα ουσιοκρατικό και συναινετικό μοντέλο του πολιτισμού (τα «κοινά ήθη και έθιμα» μιας ομάδας) στην ιδέα ότι ο πολιτισμός αποτελεί πεδίο κοινωνικής σύγκρουσης, θα γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ «υλιστικών» και «πολιτισμικών» προσεγγίσεων στην Ανθρωπολογία.¹¹

Η νέα πολιτισμική θεωρία και η «μπασταρδοποίηση» του πολιτισμού

Η επιστροφή στην αποικιοκρατία, ως μια ιστορία περισσότερο άγνωστη παρά τελειωμένη και δεδομένη, θα ξεκινήσει από την εκ νέου ανάγνωση των κλασικών κειμένων της μαρξιστικής βιβλιογραφίας που είχαν εμπνεύσει τους αντιαποικιακούς αγώνες. Έτσι, ο Χόμι Μπάμπα [Homi Bhabha], κριτικός λογοτεχνίας ινδικής καταγωγής και μια από τις σημαντικότερες φωνές στον χώρο των Μετααποικιακών Σπουδών, το 1986 θα προλογίσει την επανέκδοση του βιβλίου *Peau Noire, Masques Blancs* [Μαύρο δέρμα, λευκές μάσκες], ένα λιγότερο γνωστό τότε –καθότι μη καθαρά «επαναστατικό»– βιβλίο του Μαρτινικανού ψυχαναλυτή και φιλόσοφου Φραντς Φανόν. Επικρίνοντας τη στενή ερμηνεία του έργου του Φανόν από Βρετανούς μαρξιστές, ο Μπάμπα υποστηρίζει ότι η μονομερής έμφαση στην ταξική ανάλυση συσκοτίσε την ιδιαίτερη συμβολή του Φανόν: την ανάδειξη όχι μόνο της φυλής, αλλά και του φύλου και της σεξουαλικότητας, ως σημαντικών αξόνων κοινωνικής εξουσίας. Αντί για μια ξεκάθαρη συνταγή για την ανατροπή

της αποικιακής τάξης πραγμάτων, ο Φανόν, κατά τον Μπάμπα, πρότεινε μια «διάγνωση» της αποικιοκρατίας ως «νευρωτικού παραληρήματος», παρουσιάζοντας ένα αμφίβολο τοπίο, με ένα μαύρο υποκείμενο ανήμπορο να απελευθερωθεί από την ψυχολογική βία, το φόβο, τις παρανοϊκές ταυτίσεις και το διαμελισμό της σωματικής εικόνας που έχει υποστεί. Αναγνωρίζοντας στο έργο του Φανόν μια πρώιμη μεταδομιστική προσέγγιση της πολιτισμικής ταυτότητας, ο Μπάμπα τονίζει πως η αποικιακή εμπειρία προσέδεσε τον λευκό στη μαύρη σκιά του, φανερώνοντας έτσι την αναπόφευκτη ετερότητα του Εαυτού. Για τον Μπάμπα και άλλους (π.χ. Gilroy 2005: 42), αυτή η διαλεκτική της επιθυμίας και της αποστροφής, της φαντασίωσης και του μίσους, συνεχίζει να στοιχειώνει τις φυλετικές σχέσεις στη μετααποικιακή, πολυπολιτισμική Ευρώπη.

Για τον Φανόν, η διέξοδος από το τραύμα της αποικιοκρατίας και ο δρόμος προς τη θετική αυτοεικόνα δεν βρίσκονται στην εξύμνηση της «μαύρης κουλτούρας», όπως γινόταν στο γαλλόφωνο λογοτεχνικό και καλλιτεχνικό κίνημα της *négritude*, που βρισκόταν στο απόγειό του ενόσω έγραφε ο ίδιος. Κι αυτό γιατί η αντικατάσταση μιας αρνητικής αξιολόγησης από μια θετική (π.χ. *black is beautiful*) δεν αμφισβητεί τον οντολογικό χαρακτήρα της διαφοροποίησης μαύρου-λευκού, που βρίσκεται στη βάση του ρατσισμού. Επομένως, η νοσταλγική ανακατασκευή ενός «αυθεντικού», προαποικιακού (και προνεωτερικού) «ιθαγενούς» πολιτισμού –το παραδοσιακό ζητούμενο της εθνογραφικής έρευνας– παραγνωρίζει, παρά αντιμετωπίζει, την Ιστορία της αποικιοκρατίας.

Ακολουθώντας αυτό το πνεύμα, η μετααποικιακή πολιτισμική κριτική δεν θα αναζητήσει «καθαρές» ταυτότητες (τις θεωρεί «αποικιακές κατασκευές»), αλλά θα εστιάσει στην επιτελεστικότητα της ταυτότητας και τα «μπάσταρδα» παράγωγα της αποικιοκρατίας: από τις κρεολικές γλώσσες ως τον «mimic man», τον ελίτ αποικιοκρατούμενο, προϊόν της ευρωπαϊκής εκπαίδευσης (Bhabha 1994). Η κριτικός λογοτεχνίας και φεμινίστρια Γκαγιάτρι Τσακραβόρτι Σπίβακ, σημαντική μορφή στην ινδική σχολή των Subaltern Studies, έχει παρομοιάσει τη μετααποικιακή συνθήκη με το παιδί ενός βια-

σμού: παρότι ο βιασμός πρέπει να καταδικαστεί, δεν ισχύει το ίδιο για το παιδί. Όπως στην περίπτωση της ινδικής λογοτεχνίας που έχει γραφτεί στα αγγλικά, η βία «γεννάει» μια νέα μορφή έκφρασης, ένα πρωτότυπο πολιτισμικό μόρφωμα – ένα αποτέλεσμα, βέβαια, που δεν συνεπάγεται την αναδρομική θετική εκτίμηση της αρχικής βίας (1996: 19).

Στον απόηχο τέτοιων αναλύσεων, η ουσιοκρατική εννοιολόγηση του πολιτισμού στην Ανθρωπολογία έμοιαζε απαρχαιωμένη και προβληματική. Αρκετοί ανθρωπολόγοι άρχισαν να ψάχνουν τρόπους για να «γράφουν ενάντια στον πολιτισμό» (Abu-Lughod 1991), ή να θέτουν το αντικείμενο της επιστήμης «πέρα από τον “πολιτισμό”» (Gurta και Ferguson 1992). Άλλοι πρότειναν στους συναδέλφους τους να αποφεύγουν το ουσιαστικό «πολιτισμός», με τις συνδηλώσεις της σταθερότητας και της υλικότητας που κουβαλούσε, αλλά να κρατήσουν το επίθετο «πολιτισμικό» για την περιγραφή των διαδικασιών διαφοροποίησης και διάκρισης που λαμβάνουν χώρα σε έναν κόσμο ρημαγμένο από ανισότητα (Appadurai 2014: 29-31). Από την άλλη, η πολιτισμική «μη αυθεντικότητα» (π.χ. «υβριδικές» μορφές) δεν έγινε απλώς θεμιτό αντικείμενο μελέτης, αλλά στο εξής αναζητιόταν ως τεκμήριο μιας άνισης μεν, αλλά συχνά δημιουργικής πολιτισμικής αλληλοεπίδρασης. Τέλος, τέθηκε το δύσκολο στοίχημα να ιδωθεί ο δυτικός Εαυτός που «εθνο-γραφεί», όχι *απέναντι* στον Άλλο, αλλά *ως Άλλος*.¹²

Η βούληση για γνώση: Η Ανθρωπολογία στο στόχαστρο της κριτικής

Μια άλλη βασική διάσταση της μετααποικιακής πολιτισμικής κριτικής αφορά τη σχέση της πολιτισμικής γνώσης με την ιμπεριαλιστική εξουσία. Διανοούμενοι από πρώην αποικίες, εξαιτίας της δυσκολίας τους να γράψουν νέες, πραγματικά ριζοσπαστικές ιστορίες των κοινωνιών τους, συνειδητοποίησαν ότι οι επιστημονικοί χάρτες και τα γνωσιακά σχήματα που είχαν ενστερνιστεί σε αποικιακά σχολεία ήταν κάθε άλλο παρά πολιτικά ουδέτερα. Ιστορικοί του

ινδικού Subaltern Studies Collective ανέδειξαν με ιδιαίτερη σαφήνεια τον ευρωκεντρισμό της υποτιθέμενης παγκόσμιας Ιστορίας (Prakash 1990, Chakrabarty 2000).

Παρομοίως, ο Έντουαρντ Σαϊντ, κριτικός λογοτεχνίας παλαιστινιακής καταγωγής, αρνήθηκε να προσθέσει ένα ακόμα «πετραδάκι» στο οικοδόμημα της φιλολογικής γνώσης. Το 1977, στο βιβλίο-σταθμό *Οριενταλισμός*, έβαλε στο στόχαστρο το ίδιο το επισημονικό οικοδόμημα, εκθέτοντας το ρόλο των στερεοτυπικών αναπαραστάσεων, των λογοθετικών ταξινομήσεων και της (υπερ)παραγωγής της γνώσης για τον Άλλο στην καθημερινή λειτουργία και την ηθική νομιμοποίηση της ευρωπαϊκής αποικιακής κυριαρχίας. Ο Σαϊντ αμφισβητούσε την αθωότητα της αναπαραστασιακής «μανίας» των δυτικών ταξιδιωτών, λογοτεχνών και ζωγράφων στη Μέση Ανατολή, επιμένοντας στο συσχετισμό των πρακτικών αυτών με το αποικιακό παρελθόν της περιοχής, αλλά και με σύγχρονα φλέγοντα πολιτικά ζητήματα (π.χ. το παλαιστινιακό ζήτημα, η ισλαμοφοβία). Από τη θέση του στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια στις ΗΠΑ, στην καρδιά της δυτικής ακαδημαϊκής κοινότητας, μιλούσε για τη συμβολική βία που κρύβεται πίσω από τη μεγαλοπρέπεια των πανεπιστημιακών ιδρυμάτων και την αισθητική εκλέπτυνση της δυτικής λογοτεχνίας και τέχνης.

Η Ανθρωπολογία, κατά τον Σαϊντ (1989: 211-2), πληροί τα κριτήρια μιας κατεξοχήν οριενταλιστικής επιστήμης, επειδή έχει συγκροτηθεί στη συνάντηση του κυρίαρχου δυτικού παρατηρητή με έναν αποικιοκρατούμενο παρατηρούμενο· έχει δανειστεί τον εμπειρισμό των φυσικών επιστημών στην καταγραφή «δεδομένων» και είναι αφοσιωμένη στην περιγραφή της παγκόσμιας πολιτισμικής ποικιλότητας και την παραγωγή αναπαραστάσεων και γνώσης για τον Άλλο. Η θεμελιώδης ανθρωπολογική αρχή της «πολιτισμικής σχετικότητας» βασίζεται επίσης στον οριενταλιστικό τρόπο σκέψης που συλλαμβάνει έναν πλανήτη εξαρχής χωρισμένο σε διακριτές γλωσσικές και πολιτισμικές ζώνες.¹³ Μετά την έκδοση του *Οριενταλισμού*, η Ανθρωπολογία γνώρισε μια έντονη εξωτερική κριτική και σύντομα πέρασε σε μια φάση αγωνιώδους αναστοχα-

σμού σχετικά με το παρελθόν της ως επιστήμης και τα αποικιακά κατάλοιπα στη σύγχρονη πρακτική της.

Με δεδομένη τη λογοκεντρική έμφαση της οριενταλιστικής κριτικής, ο αναστοχασμός της περιόδου εκείνης επικεντρώθηκε κυρίως στο εθνογραφικό κείμενο, κάτι που φαίνεται ξεκάθαρα στον τίτλο του σημαδιακού τόμου *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986). Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής, η εθνογραφική μονογραφία υποβλήθηκε σε πραγματική «ανατομή»: συγκρίθηκε με συγγενή είδη λόγου, όπως η ταξιδιωτική γραφή, και εξετάστηκαν οι ρητορικοί τρόποι με τους οποίους ο εθνογραφικός ρεαλισμός είχε ιστορικά εδραιώσει την αυθεντία του ως λόγος. Αυτό συνέβη, για παράδειγμα, με τη διάσπαση της υποκειμενικής αφηγηματικής φωνής του εθνογράφου-ταξιδιώτη (στο πεδίο) από τον αναλυτικό λόγο του ανθρωπολόγου-επιστήμονα (στη μητρόπολη), με τη νοηματοδότηση της χωρικής απόστασης ως *χρονικής* απόστασης κ.ά. (Marcus και Cushman 1982, Fabian 1983, Pratt 1986, Geertz 1988).¹⁴

Μετά την κριτική του Σαϊντ στην Ανθρωπολογία, η επίκληση της αντικειμενικότητας, της ουδετερότητας και της ασυγκράτητης «περιέργειας» για τον Άλλο φάνηκε λιγότερο ως εγγύηση της εγκυρότητας του ανθρωπολογικού λόγου και περισσότερο ως μηχανισμός αποποίησης της πραγματικότητας των σχέσεων εξουσίας μέσα στις οποίες διεξήγαν οι ανθρωπολόγοι τις έρευνές τους στο «πεδίο». Σε αντίθεση με τις στρεβλές, υποτιμητικές ή απλώς ερασιτεχνικές θεωρίες άλλων Ευρωπαίων ταξιδιωτών και «επί μακρόν διαμενόντων» στις αποικίες (π.χ. ιεραποστόλων, εμπόρων, διοικητικών υπαλλήλων), με τα διάφορα πολιτικά, οικονομικά και ιδεολογικά συμφέροντά τους, οι ανθρωπολόγοι υπόσχονταν μια «επιστημονικά» αξιόπιστη και κοινωνικά ευαίσθητη περιγραφή των «ιθαγενών». Έτσι, ο Μαλινόφσκι παρότρυνε μελλοντικούς ανθρωπολόγους να αποποιούνται την «παρέα άλλων λευκών ανδρών» και να στήνουν τη σκηνή τους ανάμεσα στους «ιθαγενείς» (1984 [1922]: 6). Ο επαγγελματίας ανθρωπολόγος όφειλε, κατά τον Μαλινόφσκι, να ξεβολουέται από την άνεση της σεζλόγγκ στην αποικιακή βε-

ράντα όπου, ενίοτε με ούισκι στο χέρι, κατέγραφε πληροφορίες από ντόπιους πληροφορητές (1954 [1926]: 146-7). Οι συμβουλές αυτές υποδηλώνουν ότι η μεθοδολογία της «συμμετοχικής παρατήρησης» ως ενσώματης εμπύθισης στη ζωή των ιθαγενών, ως πειθαρχημένης εργασίας και ως ηθικής της αυταπάρνης, συνιστούσε επίσης συμβολική αποστασιοποίηση από την πολιτική, οικονομική και ιδεολογική πραγματικότητα –και ευθύνη– της αποικιακής συνθήκης. Η φεμινίστρια, σκηνοθέτρια και μετααποικιακή θεωρητικός Τριν Τ. Μιν-χα [Trinh T. Minh-ha] χλευάζει αυτή την ψευδοδιαμάχη μεταξύ Ευρωπαίων παρατηρητών περί «αντικειμενικής» γνώσης του Άλλου: «Ποιος διέδωσε τέτοιες ιστορίες και ποιος έσπευσε να τις διορθώσει; [...] Ο Μέγας Αφέντης [Μαλινόφσκι] το έκανε σαφές: η Ανθρωπολογία αποτελεί ζήτημα ξεκαθαρίσματος λογαριασμών μεταξύ λευκών ανδρών» (1989: 57).

Κάτω από τα πυρά τέτοιων κριτικών, το εθνογραφικό βλέμμα δεν μπορούσε παρά να αντιστραφεί. Εξώφυλλα ανθρωπολογικών βιβλίων της εποχής εκείνης κοσμήθηκαν με φωτογραφίες της περίεργης φυλής των *Ανθρωπολόγων*, ντυμένων με εξερευνητικά ρούχα και εξοπλισμένων με τετράδια, γραφομηχανές και φωτογραφικές κάμερες.¹⁵ Για ένα διάστημα, το μέλλον της επιστήμης έμοιαζε αβέβαιο. Αναδρομικά, όμως, μπορούμε να πούμε ότι η «κρίση» αυτή συνέβαλε στην ανανέωση του ανθρωπολογικού λόγου και επιτάχυνε το διεπιστημονικό άνοιγμά του. Μάλιστα, στον απόηχο της κρίσης, ακαδημαϊκά τμήματα Ανθρωπολογίας κατάφεραν να προσελκύσουν φοιτητές από άλλους επιστημονικούς χώρους, ανάμεσά τους και μελλοντικούς ερευνητές του αποικιοκρατικού παρελθόντος και της σύγχρονης μετααποικιακής κατάστασης.

Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε αυτή τη φαινομενικά παράδοξη εξέλιξη; Μια απάντηση βρίσκεται στη δεκτικότητα της Ανθρωπολογίας στην κριτική, σε αντίθεση με συναφείς επιστήμες, οι οποίες αντιμετώπισαν την αποικιακή ιστορία της επιστήμης τους ακόμα πιο καθυστερημένα και πολύ πιο περιφερειακά.¹⁶ Με τα «άπλυτά» της σε κοινή θέα, η Ανθρωπολογία, χάρη στην ατελή αλλά επίμονη παράδοσή της να αναδεικνύει (και να καταδικάζει) τον εθνοκεν-

τρισμό, κατέστη ένας χώρος διανοητικά και πολιτικά φιλικός προς την κοινωνική ανάλυση της αποικιακής εξουσίας και των μηχανισμών νομιμοποίησής της.

Θα ήταν αφελές βέβαια να υπερβάλουμε για το βάθος και το εύρος της ανθρωπολογικής αυτοκριτικής. Συντηρητικές φωνές δεν άργησαν να επικαλεστούν τους κινδύνους της «ακραίας αποδόμησης» και να ζητήσουν την αποκατάσταση της «κλασικής» Ανθρωπολογίας – την επιστροφή της στην εντατική εθνογραφική εργασία μετά την «παραλυτική» περίοδο του αναστοχασμού. Για παράδειγμα, ο γνωστός ιστοριογράφος της Ανθρωπολογίας Τζωρτζ Στόκινγκ [George Stocking], γράφοντας στο απόγειο της κρίσης, παρατήρησε ότι ανθρωπολόγοι όπως ο Μαλινόφσκι, δουλεύοντας κάτω από την «ομπρέλα» (!) της αποικιοκρατίας και με το μύθο της «πρώτης επαφής», κατάφεραν να παράγουν έργο («get on with the work») και έγραψαν εξαιρετικές μονογραφίες, χωρίς να ανησυχούν ιδιαίτερα για τελικά ερωτήματα εξουσίας και γνώσης (1991: 13, 67).

Από άλλη πολιτική αφετηρία ασκήθηκαν *κριτικές της «κριτικής της εθνογραφίας»* που επισήμαιναν το γεγονός ότι η ανθούσα τότε βιβλιοπαραγωγή της «κρίσης» ανέδειξε μια συγκεκριμένη ομάδα ανερχόμενων (λευκών, ανδρών) ανθρωπολόγων, και ταυτόχρονα, αναπαρήγαγε μια περιορισμένη, πατρογραμμική γενεαλογία του επιστημονικού παρελθόντος.¹⁷ Αυτές οι μετα-κριτικές έστρεψαν την προσοχή τους στην εμπειρία και τα πειραματικά κείμενα ανθρωπολόγων οι οποίοι, λόγω έμφυλης, σεξουαλικής, ταξικής, εθνοτικής ή/και φυλετικής ιδιότητας, βρίσκονταν στο περιθώριο της επιστήμης και είχαν ανακαλύψει από καιρό ότι ο υποτιθέμενος «οικουμενικός» λόγος της Ανθρωπολογίας προϋπέθετε έναν λευκό, ανδρικό, ετεροφυλόφιλο δυτικό Εαυτό ως συγγραφέα του.¹⁸

Ωστόσο, παρά τους ενδοιασμούς που θα μπορούσε να έχει κανείς, θα ήταν λάθος να υποτιμήσουμε αυτή την περίοδο κριτικής. Υπήρξε από τότε (και υπάρχει ακόμα) ένας σημαντικός αριθμός ανθρωπολόγων που θεωρούν ότι η Ανθρωπολογία μπορεί όχι μόνο να υπερβεί την ταύτισή της με το «εξωτικό» και το «πρωτόγονο», αλλά να γίνει παραδειγματική επιστήμη που καθιστά την αυτοκρι-

τική βασική πηγή του γνωστικού της εγχειρήματος (Marcus 1998: 79). Η αποδόμηση της «θέσης του αγρίου» άνοιξε μια νέα ερευνητική ατζέντα και η απαξιωμένη, ουσιοκρατική έννοια του πολιτισμού, αντί για αδύναμο σημείο της επιστήμης, έδειξε ότι μπορούσε να μετατραπεί σε χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο.

Η ιστορική στροφή: από την αναπαράσταση στο αρχείο

Τη δεκαετία του 1990, η λογοτεχνική κριτική της Ανθρωπολογίας, αλλά και της αποικιοκρατίας γενικότερα, άρχισε να δείχνει τα όριά της. Οι προτεινόμενες τότε ρητορικές λύσεις (κειμενικός πειραματισμός, διαλογικά κείμενα γραμμένα σε συνεργασία με τους πληροφορητές κ.τ.λ.) δεν πρόσφεραν διέξοδο από την κρίση. Σε όλη την περίοδο της αναστοχαστικής κριτικής, ωστόσο, η μεν Ανθρωπολογία είχε γίνει ταυτόσημη με το κειμενικό είδος της εθνογραφίας, η δε εθνογραφία με την επιστήμη της Ανθρωπολογίας. Και ενώ, όπως είδαμε στο μυθιστόρημα του Ατσέμπε, το «εθνογραφείν» ποτέ δεν περιοριζόταν στους/στις επαγγελματίες ανθρωπολόγους, εντούτοις η επαγγελματοποίηση της Ανθρωπολογίας βασίστηκε στην υποβάθμιση και ακύρωση άλλων πρακτικών πολιτισμικής καταγραφής. Εντέλει, η δυναμική είσοδος της φουκωικής σκέψης στην Ανθρωπολογία ήταν αυτή που θα διευκόλυne τη μετατόπιση, από την κειμενική ανάλυση της αναπαράστασης του Άλλου στον ανθρωπολογικό λόγο, στην ιστορική εξερεύνηση των πρακτικών ετεροποίησης που χαρακτήριζαν γενικότερα το «αποικιακό αρχείο» – στην ανάλυση, δηλαδή, των διαδικασιών πολιτισμικής κατηγοριοποίησης, φυλετικής ταξινόμησης και πολιτικής διάκρισης τοπικών πληθυσμών στο πλαίσιο της αποικιακής διακυβέρνησης.

Η πολιτισμική διαφορά ως αποικιακή τακτική

Τη δεκαετία του 1990, στο πλαίσιο της μετααποικιακής κριτικής, άρχισε να δυναμώνει το αίτημα για μια *Ιστορική Ανθρωπολογία*

(Comaroff και Comaroff 1992, Axel 2002). Σε κείμενο του 1980, ο Μπέρναρτ Κον [Bernard Cohn], ειδικός στην Ιστορία της βρετανικής αποικιοκρατίας στην Ινδία, και τότε καθηγητής Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο, είχε ήδη αναγνωρίσει την «αποικιακή κατάσταση» ως το κύριο αντικείμενο της Ιστορικής Ανθρωπολογίας, με πρώτη και βασικότερη αρχή την τοποθέτηση του «αποικιοκράτη» *μαζί με τον «αποικιοκρατούμενο»* σε ένα κοινό αναλυτικό πεδίο. Ο Κον τόνισε πως αμφότεροι συγκροτήθηκαν ως υποκείμενα, όχι πριν «συναντηθούν», αλλά μέσα από διαδικασίες διάδρασης και αλληλοαναπαράστασης που εκτυλίχθηκαν στα συμφραζόμενα της δυτικής κυριαρχίας (218). Στην προσέγγιση αυτή, η Ανθρωπολογία εστιάζει στις γεωπολιτικές σχέσεις που παράγουν τον Άλλο ως κατηγορία γνώσης και αναπόφευκτα στρέφει προς την Ιστορία.

Για τον Κον, επομένως, η διεπιστημονική συνάντηση της Ιστορίας και της Ανθρωπολογίας δεν λειτουργεί συμπληρωματικά, αλλά *αποδομητικά*: οι ιστορικές πηγές δεν «προστίθενται» απλώς στην εθνογραφική επιτόπια έρευνα ώστε να συμπληρωθεί μια πιο «πλήρης» εικόνα των πραγμάτων. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για μια Ιστορική Ανθρωπολογία που στοχεύει να εξηγήσει κάποιο κοινωνικό ή πολιτισμικό μόρφωμα «του παρελθόντος», αλλά για ένα είδος έρευνας που διαφωτίζει την ιστορική *παραγωγή* των ανθρωπολογικών κατηγοριών, όπως του πληθυσμού, του χρόνου, του χώρου κ.ά. (Cohn 1980: 220, Axel 2002: 3). Αυτό σημαίνει ότι η εθνογραφική έρευνα του «αρχείου» (Dirks 1993, Stoler 2009) δεν προσεγγίζει το αρχείο ως αποθήκη ιστορικών πηγών, αλλά ως ένα *προϊόν* της Ιστορίας. Η οπτική αυτή εστιάζει στο πώς λειτούργησε το αρχείο στο παρελθόν ως τεχνολογία διακυβέρνησης, αλλά και στο πώς επηρεάζει τη σύγχρονη παραγωγή της ιστορικής μνήμης με το να καθορίζει τα πιθανά γεγονότα προς εξιστόρηση (Trouillot 1995). Τέλος, εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία για το διεπιστημονικό πεδίο της «Ανθρωπολογίας και Ιστορίας», είναι ότι ο όρος «ιστορία» δεν αναφέρεται σ' ένα κλειστό παρελθόν. Αντίθετα, σύμφωνα με τη γνωστή φράση του Φουκώ, πρόκειται για μια

«Ιστορία του παρόντος», που αναζητεί τα νήματα (και τις ρήξεις) μεταξύ παρόντος και μέλλοντος, καθιστώντας την τραυματική *μνήμη* της αποικιοκρατίας βασική προβληματική της (Steadly 1993, Cole 2001).

Η σκέψη του Φουκώ, όπως προανέφερα, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη μιας Ιστορικής Ανθρωπολογίας που είχε ως βασικό αντικείμενό της την αποικιοκρατία. Ωστόσο, ενώ ο Σαϊντ εμπνεύστηκε από τις ιδέες του Φουκώ σχετικά με το σύμπλεγμα γνώσης-εξουσίας, το κατά πόσο η οριενταλιστική κριτική μπορεί να θεωρηθεί *φουκωική* έχει αμφισβητηθεί. Σε μια επισκόπηση της μετααποικιακής θεωρίας, ο ιστορικός Ρόμπερτ Γιανγκ [Robert Young] παρατηρεί ότι ο Σαϊντ δεν εξέτασε τον οριενταλισμό ως λόγο (discours), δηλαδή ως κανόνες και πρακτικές με θεσμική και υλική υπόσταση που ορίζουν τα πιθανά αντικείμενα γνώσης, αλλά ως «κείμενα», τα οποία ανέλυσε κριτικά, προσφεύγοντας στις οικείες για τον ίδιο, τεχνικές της λογοτεχνικής κριτικής (2007: 552). Η φουκωική κριτική της αποικιοκρατίας, επομένως, δεν τελείωσε με την εκτενή συζήτηση γύρω από τον οριενταλισμό, αλλά παρέμεινε ένα ζητούμενο, ιδιαίτερα επειδή ο ίδιος ο Φουκώ παραγκώνισε την αποικιοκρατία στις θεωρίες του για τη λειτουργία της ευρωπαϊκής βιοεξουσίας. Ο Φουκώ έχει δεχτεί οξεία κριτική γι' αυτή τη θεμελιώδη παράλειψη, η οποία, κατά τη Σπίβακ (1988), αναδεικνύει τη νομιμοποιημένη τυφλότητα ακόμα και των πιο ριζοσπαστών διανοούμενων του «Πρώτου Κόσμου». Ωστόσο, η σκέψη του έχει αναγνωριστεί ως ιδιαίτερα χρήσιμη για την κριτική ανάλυση του αποικιακού συστήματος γνώσης, του κρατικού ρατσισμού, καθώς και της διαχείρισης των αποικιακών πληθυσμών («ιθαγενών» και «Ευρωπαίων») μέσα από την επιτήρηση της σεξουαλικής δραστηριότητάς τους (Stoler 1995β).

Μια άλλη θεωρητική αφετηρία για την Ιστορική Ανθρωπολογία βρίσκεται στην κριτική που άσκησε η σχολή των Subaltern Studies στον εθνικισμό και τις διαδομένες θεωρίες για τον εθνικισμό (βλ. π.χ. Chatterjee 1993). Το μετααποικιακό έθνος-κράτος της διαφθοράς και της εθνοτικής και έμφυλης βίας ακύρωσε τη θετική εμ-

πειρία του εθνικισμού ως μέσου πολιτικής συσπείρωσης στον ανταποικιακό αγώνα, και ανέδειξε τη δυνατότητα της αποικιοκρατίας να αναπαράγεται χωρίς τους αποικιοκράτες. Κάτω από το μανδύα της εθνικής απελευθέρωσης και της εθνικής προόδου, οι τοπικές ελίτ πήραν τα σκήπτρα από τους Ευρωπαίους, ενώ στις γραφειοκρατικές δομές του εθνικού κράτους υπέβασκε και αναπαράγεται η φυλετικοποιημένη λογική του αποικιακού κράτους.

Στην ιστορική στροφή της Ανθρωπολογίας, συνεπώς, οι *κατηγορίες* που η ανθρωπολογική έρευνα παραδοσιακά «συμπλήρωσε» με πληροφορίες –όπως η φυλή, η εθνότητα, η θρησκεία και η γλώσσα– μετατράπηκαν στο ίδιο το θέμα της έρευνας. Μπορούμε να πάρουμε ως παράδειγμα τη γλώσσα, ένα από τα βασικότερα εθνολογικά «δεδομένα». Αντί για την καταγραφή τοπικών γλωσσών (πριν «χαθούν») και την αναζήτηση των πολιτισμικά σημαινουσών αποχρώσεων των γλωσσικών μορφών και πρακτικών, η Ιστορική Ανθρωπολογία θέτει *πολιτικά* ερωτήματα σχετικά με τις ίδιες τις συνθήκες καταγραφής και παραγωγής της γλωσσολογικής γνώσης (από ταξιδιώτες, ανθρωπολόγους, ιεραποστόλους και διοικητικούς υπαλλήλους των αποικιακών κυβερνήσεων), αλλά και σχετικά με το ρόλο αυτών των καθόλου ουδέτερων πρακτικών κωδικοποίησης στις μελλοντικές γλωσσολογικές αλλά και πολιτικές εξελίξεις (Fabian 1986). Από αυτή την οπτική, προκύπτουν ερωτήματα όπως: Πώς αυτό το είδος καταγραφής φυσικοποίησε φυλετικές και εθνοτικές διακρίσεις (και ιεραρχίες) στον τοπικό πληθυσμό (Errington 2001); Πώς το ιδεώδες της μονογλωσσίας (τόσο θεμελιώδες στην ιδεολογία του δυτικού έθνους-κράτους) οδήγησε στην αρνητική εκτίμηση της πολυγλωσσίας ως «παθολογίας» (π.χ. στη Μακεδονία, βλ. Gal και Irvine 1995); Πώς η δυτική επινόηση της «προφορικότητας» συνέβαλε στο να θεωρηθεί αντικειμενικό (δηλαδή επιστημονικό) το πολιτισμικό «χάσμα» μεταξύ αποικιοκρατών και αποικιοκρατούμενων (ως «λαών χωρίς γραφή»), καθιστώντας έτσι θεμιτό τον «εκπολιτισμό» των πληθυσμών αυτών μέσα από την εγγραμματοσύνη και την εκπαίδευση (Derrida 1990 [1967], Rafael 1993);

Ερωτήματα σχετικά με ανθρωπολογικές κατηγορίες γνώσης έχουν ιδιαίτερη σημασία για την ανάλυση της νεωτερικής ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, αφού στο τέλος του 19ου αιώνα και στις αρχές του εικοστού, η ετερότητα εγκαθιδρύθηκε ως κεντρική τεχνολογία της αποικιακής κυβερνολογικής, με το σώμα του Άλλου να αναδύεται ως πολιτική οντότητα. Όταν ο ανθρωπολόγος Νίκολας Ντερκς [Nicholas Dirks] γράφει στην εισαγωγή του διεπιστημονικού συλλογικού τόμου *Colonialism and Culture* ότι η αποικιοκρατία αποτέλεσε πολιτισμικό εγχείρημα ελέγχου, εννοεί ότι οι «εθνολογικές» κατηγορίες πολιτισμικής ταξινόμησης και επιτήρησης (κάστα, θρησκεία, εθνότητα, γλώσσα) των υποταγμένων πληθυσμών, όπως και οι πολιτισμικές αντιθέσεις (μοντέρνο/παραδοσιακό, Δύση/Ανατολή, αποικιοκράτης/αποικιοκρατούμενος), υποστήριζαν την καθημερινή λειτουργία της αποικιακής διακυβέρνησης, ενώ ταυτόχρονα συνιστούσαν παράγωγο της (1992: 3). Θεωρούμενη από αυτήν την οπτική, η επιστημονική Ανθρωπολογία συνιστά ένα μικρό μέρος μιας ευρύτερης γκάμας διαδικασιών επίκλησης, περιγραφής και νοηματόδεσης της πολιτισμικής διαφοράς στο πλαίσιο της αποικιακής βούλησης για γνώση του Άλλου – και είναι ακριβώς αυτές οι διαδικασίες που η Ιστορική Ανθρωπολογία θα μελετήσει.

Η περίπτωση της κάστας στην Ινδία είναι ενδεικτική. Όπως έχει δείξει ο Ντερκς (2001), η κάστα αποτελεί περισσότερο αποικιακό προϊόν ή επινόηση, παρά κάτι που προϋπήρχε της βρετανικής κυριαρχίας στην Ινδία. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν προϋπήρχε «κάτι», αλλά ότι οι Ινδοί, και οι πρώτοι Ξένοι παρατηρητές, δεν το θεωρούσαν ιδιαίτερα σημαντικό, διακριτό και σταθερό. Ωστόσο, κατά τον Ντερκς, μετά την παραλίγο επιτυχημένη ανταρσία των Ινδικών στρατευμάτων, το 1857, και τη μεταβίβαση της κυριαρχίας της Ινδίας από την Εταιρεία της Ανατολικής Ινδίας στη βρετανική μοναρχία (British Raj), το αποικιακό κράτος πήρε τη μορφή ενός *εθνογραφικού* κράτους, με την κάστα ως οργανωτική αρχή του. Με άλλα λόγια, για να αποφύγουν μελλοντικά κρούσματα ανυπακοής, οι Βρετανοί πίστευαν ότι έπρεπε να «ξέρουν» την Ινδία. Η εθνολογία,

επομένως, παίρνοντας τη θέση που ως τότε κατείχε η ιστοριογραφία, έγινε βασικό εργαλείο κατανόησης και ελέγχου του τοπικού πληθυσμού. Παρότι η κάστα είχε πάντα πολιτικές διαστάσεις, οι Βρετανοί τη θεώρησαν –και τη θεωρητικοποίησαν– ως «θρησκευτική» ιδιότητα, εισάγοντας μια διάκριση μεταξύ «θρησκευτικών» και «πολιτικών» σφαιρών, τις οποίες αναπαρήγαγαν μελέτες της αποικιακής εθνολογίας από το τέλος του 19ου αιώνα μέχρι το *Homo Hierarchicus* (1966), του ανθρωπολόγου Λουί Ντυμόν [Louis Dumont]. Η ειρωνεία είναι ότι αυτή η (βρετανική και νεωτερική) ιδέα της κάστας θα καταδικαστεί ως οπισθοδρομική «τοπική παράδοση» που εμποδίζει τον εκσυγχρονισμό της Ινδίας. Εντέλει, ενώ η επιβεβλημένη αποπολιτικοποίηση της κάστας διέλυσε τις ιστορικές συνδέσεις μεταξύ κάστας, βασιλείας και εδάφους, με την πάροδο του χρόνου και μέσα από τη συστηματική χρήση της κατηγορίας της κάστας από το γραφειοκρατικό αποικιακό κράτος (π.χ. στην απογραφή), η κάστα απόκτησε ταυτοποιητική υπόσταση και αναδύθηκε τελικά μια νέα πολιτική της κάστας.¹⁹

Η κληρονομιά του εθνογραφικού κράτους μπορεί να ανιχνευτεί, επίσης, στην έξαρση της πολιτικής βίας στα μετααποικιακά κράτη. Παρότι ο δυτικός Τύπος χαρακτηρίζει συχνά τις διαμάχες αυτές ως δείγματα του αιώνιου «φυλετικού μίσους» που υπάρχει στους «μη αναπτυγμένους» λαούς, η ιστορικοποίησή τους δείχνει τον καθοριστικό ρόλο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας στην πολιτικοποίηση της εθνότητας. Όπως υποστηρίζει ο πολιτικός επιστήμονας Μαχμούντ Μαμντάνι [Mahmood Mamdani] (2001), η έμμεση κυριαρχία στην Αφρική βασίστηκε στον κατακερματισμό του πληθυσμού μέσω δύο αξόνων: της εθνότητας και της φυλής. Ενώ οι ιθαγενείς τοποθετήθηκαν σε «εθνοτικές» ομάδες και υπάχθηκαν σε (ποικίλα) συστήματα εθιμικού δικαίου, οι μη ιθαγενείς αντιπροσώπευσαν διαφορετικές, ιεραρχικά παρατεταγμένες «φυλές», και υπάχθηκαν σε ένα (κοινό) αστικό δίκαιο. Στην κατηγορία των μη ιθαγενών συγκαταλέχτηκαν και κάποιοι μη Ευρωπαίοι/μη αποικιοκράτες, όπως οι Ινδοί μετανάστες, οι οποίοι ωστόσο θεωρήθηκαν φυλετικά «κατώτεροι» από τους λευκούς, καθώς και ομάδες του

τοπικού πληθυσμού που κατασκευάστηκαν ως μη ιθαγενείς από τις αποικιακές αρχές, όπως οι Τούτσι στη Ρουάντα και το Μπουρούντι και οι Άραβες στο Νταρφούρ του Σουδάν. Πέρα από το γεγονός ότι οι ντόπιοι πληθυσμοί αποκλείστηκαν, έτσι, από τα πολιτικά δικαιώματα που κατοχύρωνε το αστικό δίκαιο, τα αποικιακά κράτη εδραίωσαν επίσης μια ιδιαίτερα πατριαρχική και δεσποτική εκδοχή του εθιμικού δικαίου, που σήμερα βέβαια θεωρείται ως το πλέον «αυθεντικό». Για τον Μαμντάνι, Αφρικανό ινδικής καταγωγής, που διώχτηκε από την Ουγκάντα του δικτάτορα Ίντι Αμίν λόγω της «μη ιθαγενούς» εθνοτικής ταυτότητάς του, αποτελεί τραγική ειρωνεία το γεγονός ότι, αντί να εξορκιστεί η αποικιακή λογική της διαφοράς στη μετααποικιακή περίοδο, *αντιστράφηκε*, με τους ιθαγενείς να πριμοδοτούνται στη θέση των αποικιοκρατών. Έτσι, στις σύγχρονες διαμάχες για τη γη, τους φυσικούς πόρους και την πολιτική εξουσία, όπως στο Νταρφούρ (Mamdani 2009), οι εμπλεκόμενοι συνεχίζουν να στηρίζουν τα δικαιώματά τους μέσα από τις κατηγορίες του «ιθαγενή» και του «αποίκου».

Μια τελευταία και κρίσιμη διάσταση της κριτικής της αποικιακής κυβερνολογικής έγκειται στην αποδόμηση της κατηγορίας του «αποικιοκράτη». Στις μελέτες της για την ολλανδική αποικιοκρατική διακυβέρνηση της Ινδονησίας, η ανθρωπολόγος Αν Λόρα Στόλερ [Ann Laura Stoler] (1989, 2002), σημαντική προσωπικότητα στην ανάπτυξη της Ιστορικής Ανθρωπολογίας όταν δίδασκε στο Πανεπιστήμιο του Μίσιγκαν, και αργότερα στο New School for Social Research της Νέας Υόρκης, έχει δείξει ότι η διάκριση μεταξύ «Ευρωπαίων» και «ιθαγενών» κάθε άλλο παρά σταθερή και δεδομένη ήταν, και ότι η «λευκή κοινότητα» ήταν εξίσου κατακερματισμένη εσωτερικά από έμφυλες και ταξικές ιεραρχίες. Αντί για την εικόνα μιας μονολιθικής, παντοδύναμης και στέρεας εξουσίας, η Στόλερ υπογράμμισε την αβεβαιότητα και την ανησυχία που στοίχειωναν την αποικιακή διακυβέρνηση, κάτι που διαφαίνεται στη συνεχή προσπάθεια (ανα)παραγωγής της διαχωριστικής γραμμής μεταξύ αποικιοκράτη και αποικιοκρατούμενου, πάνω στην οποία βασιζόταν η αποικιακή εξουσία. Διάφορα υποκείμενα απειλούσαν το ευ-

διάκριτο της γραμμής αυτής και την εικόνα της (φυσικής) λευκής υπεροχής και ζωτικότητας: προφανώς ο μιγάς, αλλά και ο φτωχός ή ηλικιωμένος Ευρωπαίος, ο εξευρωπαϊσμένος ιθαγενής (mimic man) και ο ιθαγενοποιημένος Ευρωπαίος («gone native»). Αναδεικνύοντας τη συνύφανση της κατηγορίας της φυλής με το φύλο, τη σεξουαλικότητα και την κοινωνική τάξη, η Στόλερ εστιάζει στις αποικιακές πρακτικές διαχείρισης των «προβληματικών» αυτών κατηγοριών ανθρώπων (π.χ. στην ειδική εκπαίδευσή τους, στην ιδρυματοποίησή τους, στην επιστροφή τους στη μητρόπολη), καθώς και στην αστυνόμευση της σεξουαλικότητας των λευκών αποίκων στο όνομα της φυλετικής «επιβίωσης» (λευκή ενδογαμία, ενδυνάμωση του θεσμού του γάμου και της μητρότητας κ.τ.λ.).

Με γνώμονα το φεμινιστικό αξίωμα ότι το προσωπικό είναι πολιτικό, η Στόλερ μας επισημαίνει πως η καλλιέργεια των συναισθημάτων, ο έλεγχος της οικειότητας και των νέων μορφών κοινωνικότητας, καθώς και ο λόγος περί της «σωστής» ανατροφής των παιδιών, αποτελούσαν κεντρικά *πολιτικά* ζητήματα στη διακυβέρνηση των αποικιών. Μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα, στην Ινδονησία, αλλά και στην επικράτεια της γαλλικής αποικιοκρατίας, οι εταιρείες και οι αποικιακές αρχές, για παράδειγμα, έβλεπαν θετικά τη συμβίωση των Ευρωπαίων αποίκων με ντόπιες παλλακίδες: μαζί με την ελεύθερη σεξουαλική πρόσβαση πρόσφεραν δωρεάν οικιακή εργασία, επιτρέποντας στις εταιρείες να κρατούν χαμηλά τους μισθούς. Παρότι αυτή η σχέση φυλετικής και έμφυλης υποταγής υποτίθεται ότι αντανάκλουσε τη φυλετική και οικονομική δύναμη των Ευρωπαίων, τα πολλά παιδιά που προέκυψαν από τις ενώσεις αυτές, αλλά και οι συναισθηματικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν, συχνά είχαν το αντίθετο αποτέλεσμα: η εμπειρία της συνύπαρξης παρήγαγε νέα κοινωνικά υποκείμενα και νέες μορφές κοινωνικότητας που αντέκρουαν το βιολογικό ντετερμινισμό της φυλετικής ιεραρχίας. Έτσι, στις αρχές του 20ού αιώνα έγινε μια πολιτική μεταστροφή: η «εισαγωγή», στην Ινδονησία, γυναικών από την Ευρώπη. Το νέο ήθος της μεσοαστικής «λευκής» ευπρέπειας (πρακτικές υγιεινής, αυστηρή οριοθέτηση του κοινωνικού χώρου, επί-

κριση του θεσμού της παλλακίδας, δαιμονοποίηση της σεξουαλικότητας των μαύρων ανδρών), που υποτίθεται ότι αυτές οι γυναίκες μετέφεραν μαζί τους από τη μητρόπολη, έχει κατακριθεί ως υπαίτιο της βαθύτερης χάραξης της φυλετικής γραμμής. Ωστόσο, σημειώνοντας ότι η εισαγωγή των Ευρωπαίων γυναικών προτάθηκε σε στιγμές που απειλούνταν η αποικιακή εξουσία, η Στόλερ θεωρεί την όξυνση της φυλετικής διαφοράς μάλλον *επιθυμητή* συνέπεια της αλλαγής της έμφυλης πολιτικής, παρά τυχαία απόρροια της συντηρητικής «φύσης» των λευκών γυναικών.

Παρά την κριτική ορισμένων πως, εφόσον ασχολείται με αρχαία, η Ιστορική Ανθρωπολογία εγκαταλείπει την Ανθρωπολογία (γίνεται Ιστορία), και πως δεν καλλιεργεί μια προσωπική επαφή με τον Άλλο, θα μπορούσε να πει κανείς ότι η ίδια θίγει τη βαθύτερη έννοια της *ανθρωπο-λογίας*. Η ιστορικο-ανθρωπολογική έρευνα θέτει ερωτήματα ιδιαίτερα επίκαιρα στη σύγχρονη εποχή του νεοφιλελευθερισμού και του νεοϊμπεριαλισμού, σχετικά με τη φυσικοποίηση μιας ιεραρχημένης ανθρωπότητας, όπου κάποιες ζωές αξίζουν περισσότερο από άλλες και όπου η ιδιότητα του πολίτη αποδίδεται όχι μόνο με πολιτισμικά και φυλετικά, αλλά επίσης με έμφυλα και ταξικά κριτήρια.

Η αποικία ως εργαστήριο νεωτερικότητας

Η Ανθρωπολογία της αποικιοκρατίας δεν θα μπορούσε παρά να είναι και η Ανθρωπολογία της νεωτερικότητας. Η Ανθρωπολογία αποτελεί τέκνο όχι γενικά της αποικιοκρατίας, αλλά της συνειδητά εκσυγχρονιστικής, αστικής ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας του τέλους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Στην πράξη του «εθνογραφείν» εντοπίζουμε μια χαρακτηριστική μορφή επιτέλεσης του νεωτερικού ευρωπαϊκού υποκειμένου που διακρίνεται από την τεχνολογική του κατάρτιση, την αυτοπειθαρχία, την ορθολογική σκέψη, την κοσμοπολιτική κινητικότητα και τη μη δέσμευση από σχέσεις συγγένειας. Με άλλα λόγια, οι ανθρωπολόγοι ενσάρκωσαν τα αντίθετα χαρακτηριστικά από αυτά που περίμεναν να βρουν

στους «παραδοσιακούς» Άλλους. Μετά την περίοδο της αναστοχαστικής κριτικής, ωστόσο, οι ίδιοι άρχισαν να βλέπουν το αυθεντικό και το παραδοσιακό μέσα από εισαγωγικά – ως ιδεολογικές και ιστορικές κατασκευές της *νεωτερικότητας*. Άρχισαν, δηλαδή, να ενδιαφέρονται για ερωτήματα όπως γιατί, πότε και ποιοι «μοντέρνοι» ορίζουν στην εκάστοτε συγκυρία τον «παραδοσιακό»/«αυθεντικό» πολιτισμό.

Η αναθεώρηση της νεωτερικότητας (και της σχέσης της με την αποικιοκρατία) απαιτεί καταρχάς την αναθεώρηση της Ιστορίας του έθνους-κράτους και της χρήσης του ως αναλυτική κατηγορία. Όταν η Ιστορία της Γαλλίας παρουσιάζεται ως *εθνική* Ιστορία, οι αποικίες της μοιάζουν με συμπληρωματικό, και όχι δομικό στοιχείο της «Γαλλίας». Ως επακόλουθο, οι αποικιοκρατούμενοι δεν εκλαμβάνονται ως δρώντα υποκείμενα και πιθανοί συν-δημιουργοί της νεωτερικότητας. Αναρίθμητες ιστορικές και φιλοσοφικές μελέτες μάς έχουν κάνει να αποδεχτούμε τη Γαλλική Επανάσταση ως ένα κατεξοχήν παρισινό γεγονός, με παγκόσμιες όμως συνέπειες. Πολύ λίγα έχουμε ακούσει, ωστόσο, για τους «Μαύρους Ιακωβίνους», όπως αποκάλυψε στην κλασική μελέτη του ο Τριντιανός ιστορικός Σ.Λ.Ρ. Τζέιμς [C.L.R. James] (1938) τους μαύρους σκλάβους της Αϊτής, οι οποίοι, διαβάζοντας κατά κυριολεξία τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, το 1791 εξεγέρθηκαν κατά των λευκών Γάλλων γαιοκτημόνων, γεγονός που κατέληξε στην ίδρυση ενός ανεξάρτητου κράτους. Σε ιστορική ανθρωπολογική μελέτη του, όπου εξετάζει τη συστηματική αποσιώπηση στη δυτική ιστοριογραφία αυτής της μοναδικής επιτυχημένης επανάστασης σκλάβων, ο Τρουγιό (1995) εξηγεί πώς ο ριζοσπαστισμός των σκλάβων αυτών, οι οποίοι διεκδικούσαν την ιδιότητα του ανθρώπου, αναστάτωσε τόσο πολύ τις οντολογικές κατηγορίες ακόμα και των πιο αριστερών Γάλλων της εποχής, ώστε το γεγονός κατέληξε «αδιανόητο» (unthinkable). Σήμερα, λόγω αυτής της αρχικής πλαισίωσής του, το ίδιο γεγονός εξακολουθεί να υποβαθμίζεται ή και να παραλείπεται εντελώς από τις ιστορίες του σύγχρονου κόσμου.²⁰

Ένα άλλο παράδειγμα συσκότισης της αποικιακής Ιστορίας της νεωτερικότητας, εξαιτίας της έμφασης στη μονάδα του έθνους, βρίσκεται στις ιστορίες (ακόμα και τις κριτικές ιστορίες) των γλωσσών. Στο βιβλίο *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία* (1982), ο Πιέρ Μπουρντιέ [Pierre Bourdieu] διατυπώνει μια οξεία κριτική των γαλλικών μύθων περί καθολικής πρόσβασης στο εθνικό σύστημα παιδείας και, κατ' επέκταση, στην αγορά εργασίας μέσω της γαλλικής γλώσσας. Ο ίδιος, όμως, αφήνει έξω από την «ενιαία» γλωσσική αγορά που περιγράφει τους ομιλητές της γαλλικής γλώσσας που προέρχονται από γαλλικές αποικίες – μάλιστα δεν φαίνεται να τους μετράει καν ως γαλλόφωνους. Για τους διανοούμενους των αποικιών, ωστόσο, δεν υπήρχε ίσως πιο υπαρξιακό και πολιτικό ζήτημα από τη σχέση τους με τη γλώσσα της αποικιακής μητρόπολης. Ο Φανόν αφιερώνει το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *Μαύρο δέρμα, λευκές μάσκες* στο θέμα της γλώσσας, βάζοντάς την στο κέντρο της συνειδησιακής κρίσης του μαύρου υποκείμενου. Στο πλαίσιο μιας *παγκόσμιας, διεθνικής* γλωσσικής αγοράς, το υποκείμενο αυτό είναι αναγκασμένο να εγκαταλείψει –όπως οι Γάλλοι επαρχιώτες του Μπουρντιέ– τα παραδοσιακά του εκφραστικά μέσα και να δεχτεί την υπεροχή της γαλλικής γλώσσας. Η γαλλική γλώσσα μπορεί να αποτελεί πια μητρική γλώσσα του, ωστόσο οι Γάλλοι ποτέ δεν θα τη θεωρούν (και) «δικιά του» γλώσσα. Υπάρχει λοιπόν μια πικρή ειρωνεία στο γεγονός ότι το εξεγερμένο αποικιοκρατούμενο υποκείμενο αναγκάζεται να εκφράζει την αντίστασή του στην γαλλική κυριαρχία χρησιμοποιώντας ένα κεντρικό εργαλείο της υποδούλωσής του. Αξίζει να σημειωθεί ότι η μεταποικιακή κριτική δεν «προσθέτει» τη φυλετική διαφορά στην ταξική διαφορά ως ένα ακόμα άξονα κοινωνικής διάκρισης· αντίθετα, απαιτεί μια ριζική αναθεώρηση της «εθνικής γλώσσας» –και του έθνους γενικότερα– ως ιστορικού προϊόντος της διαλεκτικής σχέσης του νεωτερικού ευρωπαϊκού κράτους με τις αποικίες του.²¹

Επομένως, σε αντίθεση με την αντίληψη ότι η νεωτερικότητα είναι κάτι που «εξάγεται» στις αποικίες από το Λονδίνο ή το Παρίσι, και που καθιστά τους «ιθαγενείς» απλώς καταναλωτές ή θύ-

ματα της νεωτερικότητας/Ιστορίας (βλ. Chatterjee 1993), η μεταποικιακή κριτική ανέδειξε τις αποικίες ως «εργαστήρια της νεωτερικότητας». Πολλά παραδείγματα –όπως η εφεύρεση των δακτυλικών αποτυπωμάτων στην Ινδία (Pinney 1997), η πανοπτική αρχιτεκτονική και ορθολογική δομή των πόλεων, σχολείων και φυλακών στις αγγλικές και γαλλικές αποικίες (Mitchell 1988, Rabinow 1989), η ινδική γέννηση της «αγγλικής λογοτεχνίας»²²– πιστοποιούν τον κεντρικό ρόλο των αποικιών ως τόπων «δοκιμασίας» των «νεωτερικών» ευρωπαϊκών κατασταλτικών μηχανισμών, αλλά και διαμόρφωσης των ευρωπαϊκών εθνικών ταυτοτήτων, καθώς και της ιδέας της «Ευρώπης» και της «λευκότητας» (whiteness) γενικότερα. Όπως έχει υπογραμμίσει η Στόλερ (2002), πολλές αποικιακές πολιτικές, όπως αυτές για την υγιεινή και την ηθική διαπαιδαγώγηση των παιδιών, είχαν αποδέκτες και τους φτωχούς λευκούς της μητρόπολης. Η θέση αυτή αναιρεί την υπόθεση της «αντιγραφής» ήδη κατασταλαγμένων πολιτικών στις αποικίες και αναδεικνύει το συνεχές μεταξύ αποικίας και μητρόπολης. Με άλλα λόγια, οι ιδιαίτερες φυλετικές και ταξικές συντεταγμένες μιας πατριωτικής ευρωπαϊκότητας δεν προϋπήρχαν της αποικιακής διακυβέρνησης, αλλά διαμορφώθηκαν κατά τη διάρκειά της. Στην Ιστορική Ανθρωπολογία, επομένως, η μητρόπολη και η αποικία πρέπει να τοποθετούνται σ' ένα κοινό αναλυτικό πεδίο (Stoler και Cooper 1997: 4). Η εφαρμογή αυτού του διεθνούς πλαισίου ανάλυσης αμφισβητεί το χρονότοπο του έθνους-κράτους ως φόρμας της ιστορικής αφήγησης. Η διεπιστημονικότητα της προσέγγισης αυτής υποδεικνύει, επιπλέον, κατά πόσο οι ίδιες οι επιστημονικές πειθαρχίες έχουν φυσικοποιήσει το χωρισμό της «Δύσης» (αντικείμενο της Ιστορίας) από τον «υπόλοιπο κόσμο» (αντικείμενο της Ανθρωπολογίας ως μελέτης των «λαών χωρίς Ιστορία»).

Η τοποθέτηση της προβληματικής της νεωτερικότητας στον πυρήνα της Ιστορίας της αποικιοκρατίας σχετίζεται με το γενικότερο ενδιαφέρον που αναδύθηκε στην Ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1990 για θέματα όπως η παγκοσμιοποίηση, η διεθνικότητα, η διασπορά και η πολυπολιτισμικότητα (Marcus 1995). Μια από τις

πιο γνωστές ανθρωπολογικές αναλύσεις, που θέτει τη νεωτερικότητα σε ένα διεθνικό και παγκόσμιο πλαίσιο, αποτελεί το βιβλίο του Αρτζούν Απαντουράι [Arjun Appadurai] *Modernity at Large*, που εκδόθηκε το 1996 (και σε ελληνική μετάφραση, το 2014). Η μελέτη αυτή εστιάζει σε ένα φάσμα πολιτισμικών πρακτικών, τις οποίες η προηγούμενη γενιά ανθρωπολόγων θα παραγνώριζε ως δείγματα πολιτισμικού μιμητισμού (αν όχι εκφυλισμού), όπως το ινδικό κρίκετ (2014: 129-59). Κατά τον Απαντουράι, όμως, πολιτισμικές πρακτικές όπως αυτές φωτίζουν όχι μόνο τους αμφίδρομους και σύνθετους πολιτισμικούς μετασχηματισμούς που έλαβαν χώρα επί αποικιοκρατίας, αλλά και την περαιτέρω επεξεργασία ή ανανοηματοδότηση του αποικιακού παρελθόντος που συνεχίζεται κατά τη μετααποικιακή περίοδο.

Εκφράζοντας τις υψηλότερες αξίες της βικτωριανής ελίτ (π.χ. την ηθική του «ευ αγωνίζεσθαι» και της συλλογικής προσπάθειας), το κρίκετ θεωρήθηκε κατά την αποικιοκρατία ιδανικό μέσο αναμόρφωσης του «τεμπέλικου», «θηλυπρεπή» χαρακτήρα των Ινδών, και έγκλησής τους σε ένα ανώτερο, νεωτερικό σύστημα αξιών. Τελικά, όμως, το κρίκετ δεν μεταμόρφωσε τους Ινδούς σε Άγγλους, αλλά «ιθαγενοποιήθηκε»: αντί να καταναλωθεί παθητικά από τους αποικιοκρατούμενους, έγινε αντικείμενο ιδιοποίησης και μετατράπηκε σ' ένα διαφορετικό παιχνίδι με νέες σημασίες. Όταν εισήχθη στην Ινδία, στα μέσα του 19ου αιώνα, το κρίκετ όχι μόνο αγαπήθηκε από τους Ινδούς, αλλά αυτό το απόλυτο σύμβολο του βρετανικού πολιτισμού κατέληξε μέσο συσπείρωσης του *ινδικού* εθνικισμού, συμβάλλοντας καθοριστικά στην ανάπτυξη του λαϊκού αισθήματος του εθνικού (και έμφυλου) συνανήκειν. Η περίπτωση αυτή αναδεικνύει το πώς ο αντιαποικιακός εθνικισμός αναπτύχθηκε ως *εσωτερικό* προϊόν της αποικιοκρατίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι, πριν ακόμα υπάρξει ινδική Βουλή, υπήρχε *ινδική ομάδα κρίκετ* για τις ανάγκες των αυτοκρατορικών τουρνουά. Στη μετααποικιακή περίοδο, το κρίκετ, ως εμπορευματοποιημένο, διεθνικό μιντιακό θέαμα, προσφέρει μια «σκηνή» όπου εκδραματίζονται οι παθολο-

γίες και τα όνειρα των κρατών της Βρετανικής Κοινοπολιτείας (π.χ. η ήττα του παλιού «αφέντη» στο δικό του παιχνίδι).

Από τη στιγμή που συντελείται αυτή η θεωρητική μεταστροφή προς το ζήτημα της νεωτερικότητας, μια νέα και μεγάλη γκάμα θεμάτων, από την ιατρική ως την αρχιτεκτονική, προσφέρεται για ανθρωπολογική ανάλυση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το αναπτυσσόμενο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για τον τεχνοπολιτισμό. Ιστορικά, η Ανθρωπολογία, ως νεωτερικός λόγος που όριζε το αυθεντικό, το παραδοσιακό και το γηγενές, απέφυγε καθετί το «τεχνολογικό» (ή τουλάχιστον τη «δυτική» τεχνολογία) ως αντικείμενο έρευνας· στο παρελθόν, για παράδειγμα, οι ανθρωπολόγοι δεν θα μελετούσαν το ραδιόφωνο αλλά τα «αυθεντικά» μέσα επικοινωνίας που εκτόπισε το ραδιόφωνο. Τα τελευταία χρόνια, όμως, η τεχνολογική διαμεσολάβηση του πολιτισμού έχει αναδειχθεί σε σημαντική θεματική της ανθρωπολογικής έρευνας (Mazzarella 2004), και μια σειρά από μελέτες επικεντρώνονται στα «δυτικά» τεχνολογικά μέσα, όπως η τηλεόραση, η φωτογραφία, το ραδιόφωνο και το σινεμά, προκειμένου να εξετάσουν τη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας, των καταναλωτικών συμπεριφορών και επιθυμιών, καθώς και των έμφυλων προτύπων στα αποικιακά και μετααποικιακά πλαίσια. Οι μελέτες αυτές, πέρα από την προσφορά τους στην κατανόηση των κοινωνικοπολιτικών μετασχηματισμών στις συγκεκριμένες κοινωνίες, έχουν αναδείξει την *πλανητική* ανάπτυξη των τεχνολογικών πρακτικών έναντι ηγεμονικών δυτικοκεντρικών αφηγήσεων. Επιπλέον, ιστορικές και ανθρωπολογικές μελέτες της τεχνολογίας στις αποικίες έχουν λειτουργήσει διορθωτικά προς θριαμβευτικές ιστορίες της αδιάλειπτης προόδου την οποία φέρνει, υποτίθεται, η (δυτική) τεχνολογία στον (υπόλοιπο) κόσμο, και έχουν αναδείξει τη «σκοτεινή» πλευρά της τεχνολογίας. Για παράδειγμα, τεχνολογίες του σώματος, όπως η φωτογραφία, έχουν χρησιμοποιηθεί επανειλημμένα ως μηχανισμοί εγγραφής της διαφοράς στο σώμα του Άλλου, από τη βρετανική αποικιακή διακυβέρνηση της Ινδίας (Pinney 1997) έως και το νεοϊμπεριαλιστικό πρό-λεμο των ΗΠΑ στο Ιράκ (Feldman 2005). Ως κατεξοχήν σύμβολο

της νεωτερικότητας, η τεχνολογία, μέσα από την κατασκευή «θεματικών» έργων υποδομής, έχει επίσης χρησιμοποιηθεί κατά κόρον προκειμένου να νομιμοποιήσει τη συνεχιζόμενη παρουσία των αποικιοκρατών στο όνομα της «παραγωγικής» (με καπιταλιστικούς όρους) αναμόρφωσης του τοπίου, αλλά και του ίδιου του ιθαγενή, από χωριάτη σε υπάλληλο γραφείου στην πόλη (Larkin 2008).

Μια άλλη κατεύθυνση της ανθρωπολογικής έρευνας σχετικά με τη νεωτερικότητα και την αποικιοκρατία αφορά την ιστορική παραγωγή του λόγου για την «παράδοση». Όμοια με τις αναλύσεις της κάστας στην Ινδία και των φυλετικών κατηγοριοποιήσεων στην Αφρική, κριτικές της φιλελεύθερης «πολυπολιτισμικότητας» έχουν τονίσει τη σύγχρονη αμνησία σχετικά με την αποικιακή κατασκευή του «αυθεντικού» «ιθαγενούς» πολιτισμού (Rovinnelli 2002). Ιδιαίτερα σημαντική στη συζήτηση αυτή είναι η σύνδεση των γυναικών του μετααποικιακού «Τρίτου Κόσμου» με την «παράδοση», και συγκεκριμένα, η αντίληψη εκείνη που τις θεωρεί αιώνια *θύματα* της πατριαρχικής παράδοσης. Ωστόσο, στην ηθική οργή που ξεσπά ξανά και ξανά γύρω από θέματα όπως το *σάτι*, η καύση δηλαδή των ινδουιστριών χηρών (Mani 1998, Srivak 1988), η περιτομή των γυναικείων γεννητικών οργάνων (Walley 1997) και η ισλαμική μαντίλα (Abu-Lughod 2002, Τσιμπιρίδου 2006, Αθανασίου 2007), παραγνωρίζεται η μακρά αποικιακή ιστορία των διαμαχών γύρω από τις συγκεκριμένες πρακτικές, η υψηλή συνθετότητα και η ιστορική μετεξέλιξη των πρακτικών αυτών, και συνήθως, η άποψη των ίδιων των γυναικών. Επιπλέον, όπως έχει δείξει η ανθρωπολόγος Βήνα Ντας [Veena Das] σε έρευνα σχετικά με τους μαζικούς βιασμούς που διαπράχθηκαν κατά το χωρισμό της Ινδίας και τη δημιουργία του Πακιστάν, το 1947, η βία εναντίον των γυναικών στις πρώην αποικίες δεν θα έπρεπε να αποδίδεται στις «αιώνιες» πρακτικές των «δεσποτικών» και «πατριαρχικών» λαών, αλλά να εξετάζεται στο πλαίσιο του «μοντέρνου» φαινομένου του εθνικισμού (1995: 55-83).

Αυτές οι «οπισθοδρομικές παραδόσεις», στη συνέχεια, έχουν αποτελέσει συχνά το άλλοθι για τη δυτική βία απέναντι σε άλλους

λαούς. Η ιστορία της αποικιοκρατίας, καθώς και των σύγχρονων μορφών στρατιωτικής παρέμβασης στο όνομα των «ανθρώπινων δικαιωμάτων», αναδεικνύει το παράδοξο της βίας στο όνομα της «δικαιοσύνης» και της «προόδου». Ξανά και ξανά βλέπουμε την ανελέητη δυτική βία απέναντι σε φυλετικούς και εθνοτικούς Άλλους να δικαιολογείται ως «αναγκαία πειθαρχία» και επιβολή του «νόμου και της τάξης» απέναντι στην «πρωτόγονη» βία, τη δεσποτική εξουσία, την έμφυλη ανισότητα, τις «κακές» παραδόσεις κ.τ.λ., τόσο στις αποικίες και τις νεοαποικίες, όσο και στα γκέτο των δυτικών μητροπόλεων (Asad 1997, Rao και Pierce 2006). Ακόμα πιο ύπουλη μορφή βιοπολιτικής, όσον αφορά τη νομιμοποίηση της δυτικής κυριαρχίας, συνιστούν οι παρεμβάσεις «ανθρωπιστικού» τύπου των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων και των μεταναστευτικών πολιτικών (Fassin 2011, Ticktin 2011), που βασίζονται στον οίκο για το θυματοποιημένο σώμα του Άλλου.

Στα αποικιακά συμφραζόμενα, οι θεσμοί και οι πρακτικές που συνδυάζονται με τη δυτική νεωτερικότητα αποκαλύπτουν το εξουσιαστικό και βίαιο πρόσωπό τους. Η ιστορική εμπειρία της «νέας» ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας του 19ου αιώνα φανέρωσε τις αντιφάσεις της φιλελεύθερης πολιτικής σκέψης – τις οικουμενικές αξιώσεις της ανθρωπίνης υπόστασης (στη θεωρία) και τους αποκλεισμούς (στην πράξη) από την πολιτική κοινότητα διαφόρων κατηγοριών ανθρώπων με βάση το φύλο, τη φυλή και τη θρησκεία (Barika 2000). Ο Νόμος παρουσιάζεται αυτάρεσκα ως επίτευγμα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Ωστόσο, αντί να περιορίζει τη βία, όπως υπόσχεται η φιλελεύθερη σκέψη, ο νόμος έχει λειτουργήσει επανειλημμένα ως εργαλείο άσκησης της. Η βία του δυτικού έθνους-κράτους, παρότι *θεμελιακή*, συνεχώς αποκηρύσσεται από δυτικούς διανοούμενους ως μη επιτρεπτή (Benjamin 1978). Έτσι, το Ολοκαύτωμα παρουσιάζεται ως «εκτροπή» της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, παρά ως κατάληξη της φυλετικής λογικής του βιοπολιτικού, γραφειοκρατικού κράτους που χαρακτηρίζει τη νεωτερική πολιτική οργάνωση (Bauman 1989, Agamben 2005). Παρότι κριτικοί στοχαστές της νεωτερικότητας, όπως ο Φουκώ και ο Τζόρτζιο Αγ-

κάμπεν [Giorgio Agamben], έχουν παραλείψει το φαινόμενο της αποικιοκρατίας από τις αναλύσεις τους, η αποικιοκρατία επίσης δεν πρέπει να θεωρηθεί «απλώς» ένα «μελανό σημείο» της νεωτερικής ευρωπαϊκής Ιστορίας, αλλά η ίδια η βάση –ιδεολογική και υλική– στην οποία στηρίχθηκε το ευρωπαϊκό οικοδόμημα.²³

Το ότι παραμένει δύσκολο να κατανοήσουμε την αποικιοκρατία ως τη «σκοτεινή πλευρά» της νεωτερικότητας σχετίζεται με το γεγονός ότι ακόμα και οι επικριτές της νεωτερικότητας συνεχίζουν να αφηγούνται τις ιστορίες τους από την άποψη της «Ευρώπης» (Mignolo 2000). Μια από τις ιδιαίτερες συμβολές της ανθρωπολογικής μελέτης του αποικιοκρατικού φαινομένου, επομένως, έγκειται στην τοποθέτηση της προβληματικής της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας σε πλανητικά συμφραζόμενα, στα οποία η αποικιοκρατία διαδραματίζει, αναπόφευκτα, κεντρικό ρόλο.

Επίλογος

Η μετααποικιακή θεωρία, όπως και η φεμινιστική σκέψη, έχει παίξει βασικό ρόλο στη διαμόρφωση μιας πολιτικοποιημένης Ανθρωπολογίας που στοχεύει στην κριτική ανάδειξη της παγκόσμιας ανισότητας. Όπως και στην περίπτωση των Φεμινιστικών Σπουδών, η μετααποικιακή κριτική προϋποθέτει, αλλά και διευρύνει, τη διεπιστημονικότητα. Όπως είδαμε, αυτή η μορφή διεπιστημονικότητας δεν βασίζεται σε μια «προσθετική» λογική («Ανθρωπολογία συν Ιστορία»), αλλά στη ριζική αποδόμηση και ιστορικοποίηση της ίδιας της επιστήμης ως αποικιακής κατασκευής.

Παραδόξως, η μετααποικιακή κριτική της Ανθρωπολογίας κατέστησε δυνατή την αναμόρφωσή της σε πρωτοπόρο χώρο για την έρευνα της αποικιακής και μετααποικιακής εμπειρίας. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η κατάρρευση της ουσιολογικής ιδέας περί αυθεντικών ταυτοτήτων και διακριτών «πολιτισμών» (που ενίοτε έρχονται σε «επαφή») συντελέστηκε σε συνάρτηση με την ανάδυση μιας νέας σύλληψης του πεδίου του πολιτισμού ως έντονα συγκρουσιακού,

και ως εκ τούτου, κομβικού για τη μελέτη της εξουσίας. Οι ανθρωπολόγοι που δεν αντέδρασαν «πατριωτικά» στη χρήση της λέξης «πολιτισμός» από «ξένους» επιστήμονες αποκόμισαν πολλά από αυτές τις εξελίξεις, που είχαν σαν αποτέλεσμα τη μετατόπιση της εθνογραφικής ανάλυσης από τον «ιθαγενή πολιτισμό» στα υβριδικά πολιτισμικά μορφώματα, τις τεχνολογίες και τις ρητορικές της δυτικής νεωτερικότητας. Από την άλλη, όταν η λογοτεχνική εστίαση της πρώτης περιόδου της μετααποικιακής κριτικής έφτασε σε τέλος, και επιχειρήθηκε μια στροφή προς ιστορικοκοινωνικές προσεγγίσεις της αποικιοκρατίας, φάνηκε χρήσιμη η ευρύτητα της ανθρωπολογικής έννοιας του πολιτισμού, η οποία πάντα συμπεριλάμβανε, πέρα από τις πολλαπλές μορφές πολιτισμικής δημιουργίας και έκφρασης, τους κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς και πρακτικές, τις πεποιθήσεις και τις αξίες, τις υλικότητες και το έθος της καθημερινότητας.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αλλά πιο δύσκολο κατανοητό έξω από ανθρωπολογικούς κύκλους, η κριτική της ουσιολογικής έννοιας του πολιτισμού έχει κάνει την ίδια την «πολιτισμική ουσιολογία» παραγωγική αναλυτική κατηγορία στις ιστορικές και σύγχρονες αναλύσεις. Όπως είδαμε, η ιστορική *κατασκευή* της πολιτισμικής διαφοράς κατά τη διάρκεια της αποικιακής διακυβέρνησης, μέσα από διαδικασίες εθνοτικής, φυλετικής, γλωσσικής και θρησκευτικής ταξινόμησης, έχει αναδυθεί ως το ίδιο το αντικείμενο της ανθρωπολογικής έρευνας. Στην ύστερη νεωτερικότητα της μετακίνησης και της διασποράς, αλλά και της υπερ-αναστοχαστικότητας ενός σύνθετου μιντιακού τοπίου, ο λόγος περί «πολιτισμού» –από τη φιλελεύθερη εξιδανίκευση της «πολυπολιτισμικότητας» στη φοβική μεταψυχροπολεμική ρητορική της «σύγκρουσης των πολιτισμών»– δεν έχει ελαττωθεί, αλλά αντίθετα, όλο και επεκτείνεται· φαίνεται ότι ο πολύς κόσμος ανακάλυψε την ιδέα του πολιτισμού, στην ουσιολογική εκδοχή του, τη στιγμή που αυτή απορρίφθηκε οριστικά από τους ανθρωπολόγους (Mazzarella 2004: 346-7). Βέβαια, η δημόσια επίκληση της πολιτισμικής διαφοράς ως αναλυτικού εργαλείου αποτελεί ένα κοινωνικό και ιστορικό φαινόμενο που από

μόνο του διαμορφώνει ένα πεδίο για κριτική ανθρωπολογική παρέμβαση. Οι βασανισμοί, για παράδειγμα, στη φυλακή του Αμπού Γκράιμπ, καθώς και οι αναλύσεις των βιαιοτήτων αυτών, στηρίχθηκαν σε μεγάλο βαθμό σε «ανθρωπολογικές», υποτίθεται, θεωρίες σχετικά με τους έμφυλους κώδικες και τις σεξουαλικές πρακτικές των Ιρακινών (Papailias 2005).

Η μετατόπιση της πρωταρχικής «ερμηνείας του πολιτισμού» σε τρίτους δεν σημαίνει ότι οι ανθρωπολόγοι μπορούν να εφησυχάζουν σχετικά με την ηθική και την πολιτική της γνώσης που παράγουν οι ίδιοι. Το 2000 ξέσπασε σκάνδαλο στον Τύπο μετά την έκδοση του βιβλίου *Darkness in El Dorado*, στο οποίο ο δημοσιογράφος Πάτρικ Τίρνεϊ [Patrick Tierney] κατηγόρησε τις ερευνητικές πρακτικές δύο επιστημόνων, ενός γενετιστή και ενός ανθρωπολόγου, οι οποίοι είχαν δουλέψει τη δεκαετία του 1960 με τη φυλή των Γιανομάμι στη Βενεζουέλα. Ο ίδιος ισχυρίστηκε ότι ο ανθρωπολόγος Ναπολέων Τσαγκνόν [Napoleon Chagnon] είχε κατασκευάσει μια ψευδή εικόνα της συγκεκριμένης φυλής ως «άγριων» ανθρώπων (*Fierce People* ήταν ο τίτλος γνωστού βιβλίου του Τσαγκνόν), και ότι οι ερευνητές είχαν προκαλέσει επιδημία ιλαράς (ή τουλάχιστον δεν προστάτευαν τον δοκιμαζόμενο πληθυσμό όσο θα μπορούσαν). Η διαμάχη που ξέσπασε γύρω από τις κατηγορίες αυτές άνοιξε μια συζήτηση στους κόλπους της Ανθρωπολογίας σχετικά με τους εσωτερικούς μηχανισμούς ελέγχου της ανθρωπολογικής έρευνας και το δημόσιο πρόσωπο της Ανθρωπολογίας, καθώς και αναφορικά με βασικά μεθοδολογικά και πολιτικά ζητήματα της επιστήμης: τις οικονομικές και πολιτικές ανισότητες μεταξύ ερευνητών και πληροφορητών, τη «συναίνεση» στην έρευνα, τα «οφέλη» της έρευνας για την κάθε πλευρά και την προσωπική και επαγγελματική ηθική των ερευνητών (Borofsky κ.ά. 2005). Η αναθεώρηση της πολιτικής της ανθρωπολογικής έρευνας δεν αφορά, βέβαια, μόνο το παρελθόν της επιστήμης. Με τον πόλεμο «ενάντια στην τρομοκρατία» και τον νεοϊμπεριαλιστικό πόλεμο στο Ιράκ, το βορειοαμερικανικό στρατιωτικό κατεστημένο έχει δείξει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την εφαρμοσμένη ανθρωπο-

λογική γνώση. Η χρήση της Ανθρωπολογίας ως όπλο στο λεγόμενο «Human Terrain System» (2005-14), πρόγραμμα του αμερικάνικου στρατού που σκόπευε στην παραγωγή πολιτισμικής πληροφορίας για ντόπιους πληθυσμούς στις εμπόλεμες ζώνες από ανθρωπολόγους και άλλους κοινωνικούς επιστήμονες «ενσωματωμένους» (embedded) σε στρατιωτικές μονάδες, δείχνει ότι η επαγρύπνηση σχετικά με τη (γεω)πολιτική της γνώσης είναι επίκαιρη όσο ποτέ (González 2008).

Όπως αναμενόταν, τέτοιες «κραυγαλέες» μορφές συνεργασίας έχουν κινητοποιήσει μεγάλο μέρος της ανθρωπολογικής κοινότητας εναντίον τους. Η μετααποικιακή κριτική, όμως, μας προκαλεί να προσέχουμε και πιο λεπτές διαστάσεις της σχέσης εξουσίας-γνώσης. Θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε, για παράδειγμα, κατά πόσο οι κοινωνικές επιστήμες έχουν συμβάλει στη φυλετικοποίηση των μεταναστών στη σύγχρονη Ευρώπη και τη δημιουργία μιας νέας «θέσης του αγρίου» μέσα από τη μετατροπή του «μετανάστη» σε κατεξοχήν αντικείμενο μελέτης (Silverstein 2005). Θα μπορούσαμε, επίσης, να προβληματιστούμε αναφορικά με τις γεωπολιτικές σχέσεις εξουσίας μέσα στην ίδια την επιστήμη της Ανθρωπολογίας. Σήμερα πια, χώρες που κάποτε υπήρξαν αντικείμενα ανθρωπολογικής μελέτης από Άγγλους ή Αμερικανούς επιστήμονες, όπως π.χ. η Ελλάδα, παράγουν ανθρωπολογική γνώση: υπάρχουν τμήματα ή τομείς Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, γίνονται ανθρωπολογικά συνέδρια, δημοσιεύονται ελληνόφωνα ανθρωπολογικά άρθρα και εθνογραφίες κ.ο.κ..

Οστόσο, όπως έχει παρατηρήσει ο Βραζιλιάνος ανθρωπολόγος Γκουστάβο Λινς Ριμπιέρο [Gustavo Lins Ribiero], η Ανθρωπολογία των ΗΠΑ κατέχει ηγεμονική θέση στην ανθρωπολογική συζήτηση, τόσο στο διεθνές, όσο και συνήθως στο τοπικό επίπεδο (οπού μεταφράζεται και διδάσκεται ευλαβικά η «κλασική» αγγλόφωνη και γαλλόφωνη ανθρωπολογική βιβλιογραφία), επισκιάζοντας την πραγματική πολλαπλότητα της ανθρωπολογικής παραγωγής – τις «παγκόσμιες Ανθρωπολογίες» (world anthropologies). Διαιωνίζεται, έτσι, μια ασυμμετρία μεταξύ του «μητροπολιτικού επαρχιωτισμού»

(metropolitan provincialism), της άγνοιας δηλαδή των επιστημόνων στα ηγεμονικά κέντρα σχετικά με τη διανοητική παραγωγή στα μη ηγεμονικά κέντρα, και του «επαρχιώτικου κοσμοπολιτισμού» (provincial cosmopolitanism), δηλαδή της αναπτυσσόμενης γνώσης που έχουν επιστήμονες στα μη ηγεμονικά κέντρα σχετικά με την παραγωγή στα ηγεμονικά κέντρα (Ribiero 2006). Μπορούμε ακόμα να παρατηρήσουμε ότι «ντόπιοι ανθρωπολόγοι» συχνά αντιμετωπίζονται από επιστήμονες της μητρόπολης που δουλεύουν στη συγκεκριμένη κοινωνία περισσότερο ως «βασικοί πληροφορητές» παρά ως συνάδελφοι (Bakalaki 1997). Καθώς μια σειρά από «κρίσεις» σε διάφορα σημεία του κόσμου αναδεικνύονται ολοένα και περισσότερο σε παγκόσμια μιντιακά συμβάντα, βλέπουμε επιπλέον την ανάπτυξη ενός είδους «ανθρωπολογικού τουρισμού», στον οποίο οι «ιθαγενείς ανθρωπολόγοι» (που συνήθως δουλεύουν σε αντίξοες συνθήκες όσον αφορά τους διαθέσιμους πόρους και χρόνους για τη δική τους έρευνα, ενώ ταυτόχρονα υποφέρουν με διάφορους τρόπους από την υπό εξέταση «κρίση») καλούνται να «ξεναγήσουν» τους επισκέπτες ανθρωπολόγους και να τους βοηθήσουν να δικτυωθούν σε τοπικό επίπεδο και να εξακριβώσουν βασικές πληροφορίες στη διάρκεια των «έκτακτων αποστολών» τους (Abaza 2011).²⁴

Σήμερα ζούμε στα ερείπια του αποικιακού κόσμου, την ίδια στιγμή που βλέπουμε να αναπτύσσονται νέες μορφές ιμπεριαλιστικής εξουσίας. Στη μεταδημοκρατική Ευρώπη της λιτότητας και της προσφυγικής κρίσης, η πρόκληση του παρόντος ανανεώνει την υπόσχεση των Μετααποικιακών Σπουδών. Το διακύβευμα μιας κριτικής Ανθρωπολογίας έγκειται στην εκτίμηση των νέων καθεστώτων κυριαρχίας που δεν παίρνουν τη μορφή μιας «κλασικής» αποικίας (της κατάκτησης και της λευκής αποίκησης), αλλά συνεπάγονται την αναστολή ή ημι-αναστολή δικαιωμάτων, την προσωρινή κατάληψη εδαφών, τη στρατιωτική επέμβαση και διάφορες μορφές πολιτικής και οικονομικής «εποπτείας» και «κηδεμονίας»– συνηθισμένες, σε τελική ανάλυση, αν όχι παραδειγματικές, πρακτικές του παρελθόντος (Stoler 2006). Πρόκειται, φυσικά, για μια προσέγγιση

που απαιτεί τη συστηματική διερεύνηση του νεοϊμπεριαλισμού και της σύγχρονης κουλτούρας του μιλιταρισμού των ΗΠΑ (Lutz 2006). Εξίσου σημαντική, όμως, παραμένει η ιστορική ανίχνευση (Stoler 2008) των διαδρομών που συνδέουν σημερινούς εκτοπισμούς, βίαιες πολιτικές παρεμβάσεις, άνισους καταμερισμούς του παγκόσμιου πλούτου, οικολογικές καταστροφές, καθημερινούς ρατσισμούς και φυλετικοποιημένα πρόνομια, με ένα αποικιακό παρελθόν που στην Ευρώπη σήμερα τόσο συχνά –και τόσο προκλητικά– απωθείται, ξεχνιέται και απαλείφεται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την Αθηνά Αθανασίου, τη Βασιλική Γιακουμάκη και την Ελένη Παπαγαρουφάλη για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους σε προηγούμενες εκδοχές του κειμένου αυτού.

2. Τελικά, η κριτική της αποικιακής κληρονομιάς της βρετανικής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας θα αποτελέσει υπόθεση της ακαδημαϊκής συζήτησης στις ΗΠΑ. Στα μέσα της δεκαετίας του 1980, το ημερολόγιο του Μαλινόφσκι θα ξαναδιαβαστεί με ιδιαίτερη προσοχή στο πλαίσιο της κρίσης της αναπαράστασης στην Ανθρωπολογία

3. Για την έλλειψη επικοινωνίας μεταξύ των μετααποικιακών και μετασσιαλιστικών σπουδών και την ανάγκη μιας γεφύρωσης των δυο συζητήσεων, βλ. Chari και Verdery 2009.

4. Σε μια γνωστή ανάλυση της Ιστορίας της ελληνικής εθνογραφίας, ο ανθρωπολόγος Μάικλ Χέρτζφελντ [Michael Herzfeld], φοιτητής του Κάμπελ, φαίνεται να εγκαινιάζει τη μετααποικιακή κριτική της ελληνικής εθνογραφίας όταν παρατηρεί ότι, από τη στιγμή που η ελληνική κοινωνία έγινε αντικείμενο ανθρωπολογικής έρευνας, η Ευρώπη απόκτησε τους δικούς της «αυτόχθονες». Στη συνέχεια, ωστόσο, ο ίδιος αποσυνδέει την ελληνική εθνογραφία από την κριτική του ανθρωπολογικού λόγου ως μηχανισμού ετεροποίησης. Δίνει την εντύπωση ότι «ξεπεράστηκε» η παράδοση αυτή με το έργο του Κάμπελ, ο οποίος δεν απέδωσε ένα «αφρικάνικο» σύστημα συγγένειας στους Σαρακατσάνους και υποστήριξε ότι ακολουθούν ένα «ευρωπαϊκό πρότυπο». Ο Χέρ-

τζφελντ, μάλιστα, επικροτεί τον Κάμπελ που «αντιστέκεται διανοητικά στον πειρασμό να τους αναπαραστήσει (τους Σαρακατσάνους) ως Νούερ που περιπλανήθηκαν με κάποιο τρόπο ως την Ευρώπη» (1998: 77). Κατά τον Χέρτζφελντ, δηλαδή, ο Κάμπελ δεν έκανε τους Σαρακατσάνους, και κατ' επέκταση τους Έλληνες, *Αφρικανούς* παραμένον (λευκοί) Ευρωπαίοι, απλώς «άλλοι Ευρωπαίοι» (78). Η αγωνία σχετικά με τη φυλετική ταυτότητα των Ελλήνων απηχεί τη μακρά παράδοση δυτικών αναπαραστάσεων που εκλαμβάνουν το «βαλκάνιο» υποκείμενο όχι ως ένα απόλυτο Άλλο, αλλά ως ένα αμφίσημο, ατελή Εαυτό (Τοντόροβα 2000). Η παραδοχή μιας διαβαθμισμένης ευρωπαϊκότητας, εν τέλει, δεν ακυρώνει –αντίθετα, *υποδηλώνει*– το γεγονός ότι, κατά τη μεταπολεμική περίοδο, με το έργο του Κάμπελ, το αποικιακό φορτίο του δομολειτουργιστικού παραδείγματος της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας μετατοπίζεται σε ελληνικό έδαφος.

5. Παρότι «τα κρίσιμα σημεία της ένταξης και της αποχώρησης του Κάμπελ από το πεδίο αναδεικνύουν την πολιτική συνθήκη που υπερκαθόριζε –και εντέλει κατέστησε δυνατή– την έρευνά του», η εμφυλιακή και μετεμφυλιακή Ιστορία αποσιωπάται από το εθνογραφικό κείμενο του Κάμπελ, καθώς και από τις μεταγενέστερες τοποθετήσεις του (π.χ. το γεγονός ότι η αντιπαράθεση μεταξύ [φιλομοναρχικών] Σαρακατσάνων και [αριστερών] Ζαγοριανών χωρικών είχε και πολιτικές διαστάσεις, η εμπλοκή του ίδιου στον ελληνικό εμφύλιο, στην υπηρεσία του βρετανικού στρατού, και η προστασία που του πρόσφερε το ελληνικό κράτος, κάνοντας εφικτή την παρουσία ενός Βρετανού ερευνητή σε επιτηρούμενη στρατιωτική ζώνη – και μάλιστα κατά την περίοδο της εξέγερσης κατά της βρετανικής αποικιακής κυριαρχίας στην Κύπρο) (Παπαταξιάρχης 2010: 52).

6. Ο ανθρωπολογικός προσδιορισμός της «Μεσογείου» ως «πολιτισμικής περιοχής» (culture area) και η συγκριτική μελέτη της περιοχής αυτής, από τη δεκαετία του 1950 έως τη δεκαετία του 1980, σχετίζονται με την *αποφυγή* της πολιτισμικής-γεωγραφικής κατηγορίας των κομμουνιστικών «Βαλκανίων». Η έμφαση που δίνει η μελέτη των μεσογειακών κοινωνιών στην «τιμή» (ως αξία που δεν εξαρτάται από ταξικά χαρακτηριστικά) αποκτά (πολιτική) σημασία, αν σκεφτόμαστε ότι, την ίδια περίοδο, σε άλλες περιοχές του κόσμου όπου δούλευαν ανθρωπολόγοι (π.χ. στη Λατινική Αμερική), επικρατούσαν οι μαρξιστικές «peasant studies».

7. Ο Χέρτζφελντ έχει παρατηρήσει ότι η θέση της Ελλάδας ως «κρυπτο-αποικίας» (δηλ. φαινομενικά πολιτικά ελεύθερης, αλλά βαθιά οικονομικά εξαρτώμενης) την κατέστησε μη «ενδιαφέρουσα» και μη «σημαντική χώρα» για την ανθρωπολογία σε σχέση με αποικίες, όπως η Ινδία ή η Υποσαχάρια Αφρική, που αναδύθηκαν πάλι στο κέντρο της ανθρωπολογικής συζήτησης λόγω της μετααποικιακής κριτικής (2002: 922). Πάντως, η ιδιαίτερη γεωπολιτική θέση

της Ελλάδας έχει πολύ πιο σοβαρές επιπτώσεις για την ελληνική κοινωνία από την παράλειψή της από την ανθρωπολογική βιβλιογραφία, όπως αποδείχθηκε με σαφήνεια στα συμφραζόμενα της ευρωπαϊκής «κρίσης» χρέους του 2010 και ύστερα: τότε η οριενταλιστική αναπαράσταση της χώρας (π.χ., τεμπελιά, διαφθορά, πατρωνία) επηρέασε καθοριστικά τη διαχείριση της χώρας, δικαιολογώντας τιμωρητικές πολιτικές εναντίον της.

8. Παρομοίως, η εγκατάσταση των Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής σε κατ'αυλισμούς (reservations), μετά την κατάκτηση και εξόντωσή τους από τους λευκούς αποίκους, τους κατέστησαν διαθέσιμα και «παγιδευμένα» αντικείμενα έρευνας κατά τη διάρκεια καλοκαιρινών ανθρωπολογικών «επιδρομών» (DeLoria 1969: 81).

9. Με τις ιδιαίτερες πολιτισμικές και γλωσσολογικές γνώσεις τους, οι ανθρωπολόγοι έχουν αποδειχτεί πολύ «χρήσιμοι» σε περιόδους πολέμου. Για ανθρωπολόγους των ΗΠΑ της γενιάς του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, η πατριωτική συνεργασία στο «δίκαιο αγώνα» κατά του φασισμού ήταν δεδομένη, με κλασικό παράδειγμα τη μονογραφία της Ρουθ Μπένεντικτ [Ruth Benedict] *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) για τον «εθνικό χαρακτήρα» (national character) των Ιαπώνων.

10. Η παράδοση *εναντίωσης* στη στράτευση της Ανθρωπολογίας είναι επίσης μακρά. Το 1919, σε επιστολή προς το περιοδικό *The Nation* με τίτλο «Scientists as Spies», ο γερμανικής καταγωγής ανθρωπολόγος Φραντς Μπόας [Franz Boas], γνωστός για τις δημόσιες αντιρατσιστικές παρεμβάσεις του, καταδίκασε τη συγκάλυψη της κατασκοπείας εκ μέρους ανθρωπολόγων και αρχαιολόγων συναδέλφων του στην Κεντρική Αμερική κατά τη διάρκεια του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου. Επακόλουθο της στάσης αυτής υπήρξε η εκδίωξη του λεγόμενου «πατέρα της αμερικάνικης Ανθρωπολογίας» από την Αμερικανική Ανθρωπολογική Εταιρεία, κάτι που οφείλεται μάλλον και στον αντισημιτισμό (Price 2000). Πιο πρόσφατα, σε μια ιστορική στιγμή που βρίσκεται τη βάση της Αμερικανικής Ανθρωπολογικής Εταιρείας πιο συντηρητική σε σχέση με τη δεκαετία του 1970, πολλοί ανθρωπολόγοι έχουν δικτυωθεί για να διαμαρτυρηθούν εναντίον της νέας στράτευσης ανθρωπολόγων στους πολέμους στο Ιράκ και το Αφγανιστάν (Gusterson 2007). Βλ. *Network for Concerned Anthropologists* [διαθέσιμο εδώ: <http://concerned.anthropologists.googlepages.com>].

11. Για τις αποικιακές σπουδές ως σημείο σύγκλισης ανθρωπολόγων που παλιότερα είχαν ταχθεί στις «αντίπαλες» ανθρωπολογικές σχολές της Πολιτικής Οικονομίας και της Συμβολικής Ανθρωπολογίας, βλ. Stoler 1995a. Για τη συσχετιζόμενη διαμάχη μεταξύ υλιστικών και πολιτισμικών προσεγγίσεων στη φεμινιστική θεωρία, βλ. Αθανασίου 2006: 15.

12. Ο ανθρωπολόγος Φραντς Μπόας είχε εκπλαγεί από τον αριθμό των Ινδιάνων που συνάντησε στην πόλη Βικτόρια της Βρετανικής Κολούμπια, αλλά δεν τη θεωρούσε κατάλληλο μέρος για τη διεξαγωγή ανθρωπολογικής έρευνας. Πιθανόν, για τον Μπόας, οι Ινδιάνοι της πόλης, με τα δυτικά τους ρούχα, είχαν χάσει την ιθαγενική ιδιότητά τους. Ιδωμένο αλλιώς, ωστόσο, ο μιμητισμός αυτός «ιθαγενοποίησε» την ίδια την Ευρώπη: στον «καθρέφτη» που πρόσφεραν οι δυτικοποιημένοι Ινδιάνοι, ο Μπόας θα έβλεπε τον Εαυτό του ως *Ινδιάνο* (Bracken 1997: 8-9). Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, όπως έχει συζητήσει ο Μπάμπια (1994), οι δυτικοποιημένοι ιθαγενείς, αλλιώς «mimic men», αναστάτωσαν τόσο τους λευκούς αποικιοκράτες.

13. Όπως έχουν παρατηρήσει οι ανθρωπολόγοι Ακίλ Γκούπτα [Akhil Gupta] και Τζέιμς Φέργκιουσον [James Ferguson], η εξουσία της τοπογραφίας (power of topography) συσκοτίζει την τοπογραφία της εξουσίας (topography of power) γιατί προϋποθέτει την αυτονομία του χώρου έναντι του ιστορικού χρόνου. Δηλαδή, η εναπόθεση διακριτών «πολιτισμών» σε διακριτούς «τόπους» που κατοικούνται από διακριτούς «λαούς» αποτελεί *αποτέλεσμα* της παγκόσμιας εξουσίας μάλλον, παρά μια φυσική κατάσταση που προηγείται αυτής. Αντί, για παράδειγμα, να υποθέσουμε ότι ένας «λαός της ερήμου» έχει προσαρμοστεί «ανά τους αιώνες» στο δύσκολο αυτό περιβάλλον, θα έπρεπε να εξετάσουμε *ιστορικά* πώς έχει συγκροτηθεί ένα υποκείμενο, χωρίς ιδιοκτησία, εξοστρακισμένο στην έρημο (1992: 8, 16).

14. Για μια λεπτομερή συζήτηση της κριτικής του εθνογραφικού ρεαλισμού, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999.

15. Αξίζει να τονισθεί εδώ ότι η κριτική του ρόλου των οπτικών τεχνολογιών –και του *οπτικού* ρεαλισμού– στη θεαματοποίηση του Άλλου και τη φυσικοποίηση της φυλετικής διαφοράς ακολούθησε την κριμινολογική κριτική με μια δεκάετια καθυστέρησης (π.χ. Taylor 1994, Edwards 1994, Rony 1996).

16. Για την απώθηση της αποικιοκρατίας στις φιλοσοφικές αναλύσεις του φιλελευθερισμού, βλ. Mehta 1999. Για τη μη αναγνώριση της σημασίας της δουλείας –ως Ιστορίας και όχι ως μεταφοράς– στη φιλοσοφία του Χέγκελ, βλ. Buck-Morss 2000. Για την καθυστερημένη εκτίμηση του ρόλου της αποικιακής ιστορίας στη διαμόρφωση της υποτιθέμενης «οικουμενικής» ψυχαναλυτικής σκέψης, βλ. Khanna 2003.

17. Για τη συνειδητή παράβλεψη του έργου των γυναικών ανθρωπολόγων, καθώς και της φεμινιστικής θεωρίας, στον τόμο *Writing Culture* (Clifford 1986: 19), βλ. *Women Writing Culture* (Behar και Gordon 1995). Αναγκασμένες να παίξουν το ρόλο του «επίτιμου άνδρα» (honorary male) ή της «απρεπούς κόρης» (improper daughter) στις κοινωνίες που μελετούσαν, γυναίκες ανθρωπολόγοι δεν μπορούσαν να ζήσουν με την άνεση των ανδρών συναδέλφων τους την «περιπέτεια» της επιτόπιας έρευνας και, κατά συνέπεια, παρήγαγαν

κείμενα πιο διστακτικά, αλλά συχνά πιο πειραματικά (Behar και Gordon 1995: 14-16). Ανθρωπολόγοι με μεικτή εθνοτική καταγωγή, όπως παιδιά μεταναστών, που η Λέιλα Αμπού-Λουγκόντ [Lila Abu-Lughod] (1991) ονόμασε «halfies», επίσης προβληματοποίησαν τα υποτιθέμενα δεδομένα όρια μεταξύ Εαυτού και Άλλου, τραβώντας την προσοχή στα ζητήματα εξουσίας και ρατσισμού, καθώς και στο δίλημμα της απεύθυνσης του ανθρωπολογικού λόγου.

18. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί το έργο της Αφροαμερικανίδας ανθρωπολόγου και λογοτέχνιδας Ζόρα Νιλ Χέρστον [Zora Neale Hurston] (1891-1960), η οποία υπήρξε φοιτήτρια του Μπόας στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια. Κατά την επιστροφή της από τον πλούσιο λευκό Βορρά (όπου σπούδασε) στην κωμόπολη της Φλόριντα (όπου μεγάλωσε), για να κάνει επιτόπια έρευνα, περιγράφει πόσο άβολα ένιωθε αναθεωρώντας τον Εαυτό της (ως Άλλη) μέσα από τον «κατασκοπευτικό φακό της Ανθρωπολογίας» (spy-glass of Anthropology) (1990 [1935]: 1). Η αμφισημία της θέσης της αναδεικνύει τις δεδομένες –αλλά ηγεμονικές τότε– έμφυλες, φυλετικές και ταξικές ιεραρχίες μέσα από τις οποίες διεξαγόταν η εθνογραφική έρευνα, καθώς και την εξουσιαστική διάσταση της εθνογραφικής παρατήρησης. Το έργο της, που κινείται ανάμεσα στην αυτοβιογραφία, τη μυθολογία και την εθνογραφία, θεωρείται πρώιμη κριτική του εθνογραφικού ρεαλισμού και πρόδρομος της πειραματικής εθνογραφικής γραφής.

19. Σε ανθρωπολογική και ιστορική μελέτη της συγκρότησης των Νταλίτ («ανέγγιχτων») ως πολιτικών υποκειμένων στη μετααποικιακή Ινδία, η Ανουπάμα Ράο [Anurama Rao] (2009) έχει δείξει πώς μέσα από τον ακτιβισμό τους, οι Νταλίτ κατάφεραν να ανασηματοδοτήσουν τον κοινωνικο-θρησκευτικό στιγματισμό τους ως *πολιτικό αποκλεισμό*. Έτσι αναγνωρίστηκαν ως «μειονότητα» με δικαίωμα για επανορθώσεις από το κράτος για το ρατσισμό και τη βία που είχαν υποστεί. Η βία εναντίον των Νταλίτ στην Ινδία, ωστόσο, συνεχίζεται, ενώ η τρωτότητά τους ως «ιδιαίτερων υποκειμένων» αποτελεί πρόθεση της νομικής τους αναγνώρισης.

20. Στις ηγεμονικές αφηγήσεις της Ελληνικής Επανάστασης, όπως αυτή που αναπαράγεται στα σχολικά εγχειρίδια, η σύγχρονη ελληνική Ιστορία τοποθετείται στο ευρωπαϊκό-δυτικό ιστορικό συμφραζόμενο και όχι στο *παγκόσμιο*. Τονίζεται η «απήχηση» της Αμερικανικής και της Γαλλικής Επανάστασης στους Έλληνες επαναστάτες, ενώ δεν λογαριάζεται το κατά πόσο η Αιτινή Επανάσταση υπήρξε ο πρόδρομος της εξίσου «αδιανόητης» Ελληνικής (πρβλ. Gourouris 1996: 74). Έτσι, παρότι η αιτινή στήριξη της Ελληνικής Επανάστασης συνήθως αναφέρεται στα ιστορικά εγχειρίδια (π.χ. οικονομική και στρατιωτική βοήθεια, πρώτης αναγνώριση της Ελλάδας ως ανεξάρτητο κράτος), οι πληροφορίες αυτές μοιάζουν παράξενες ή ακόμα ανεξήγητες στη σύγχρονη αναγνώστρια.

21. Η πρώτη γραμματική της καστιλιάνικης διαλέκτου της ισπανικής γλώσσας (που ήταν επίσης η πρώτη γραμματική σύγχρονης ευρωπαϊκής γλώσσας) τυπώθηκε το 1492 στην υπηρεσία του ισπανικού επεκτατισμού. Η βασίλισσα Ισαβέλλα απορούσε για τη χρησιμότητα ενός τέτοιου έργου, αλλά ο συγγραφέας του *Gramática de la lengua castellana* εξήγησε στο γνωστό πρόλογο της γραμματικής του ότι η γλώσσα αποτελεί «εργαλείο της αποικιοκρατίας» («el instrumento del Imperio»). Η αποικιακή χρήση της καστιλιάνικης διαλέκτου επηρέασε, επίσης, το μετέπειτα καθορισμό της ως εθνικής γλώσσας της Ισπανίας.

22. Η διδασκαλία της αγγλικής λογοτεχνίας εντάχθηκε θεσμικά στο εκπαιδευτικό σύστημα της αποικιακής Ινδίας πολύ πριν απ' ό,τι στην Αγγλία, όπου κυριαρχούσαν οι κλασικές σπουδές. Όπως στην περίπτωση του ισπανικού ιμπεριαλισμού του 16ου και 17ου αιώνα, στον οποίο η γλώσσα έπαιξε κεντρικό ρόλο στον προσηλυτισμό από μέρους χριστιανών ιεραποστόλων, έτσι και στη βρετανική Ινδία του 19ου αιώνα, η λογοτεχνία ανέλαβε τον «εκπολιτιστικό» ρόλο της πνευματικής αναμόρφωσης του αποικιακού υποκειμένου μέσα από την καλλιέργεια της «κριτικής σκέψης» και της «αισθητικής κρίσης» του. Ενώ συνήθως θεωρείται ότι οι ηθικές και διανοητικές αξίες της λογοτεχνίας αποτελούν εγγενή στοιχεία των κειμένων, η γέννηση των Αγγλικών Σπουδών στην Ινδία δια φωτίζει το ότι οι αξίες που αποδίδονται στην αγγλική λογοτεχνία έχουν βαθιά ιστορική και πολιτική διάσταση, στο βαθμό που καθορίστηκαν σε αντιδιαστολή με τις υποτιθέμενες ελλείψεις στον ινδικό χαρακτήρα (Viswanathan 1989).

23. Ο Αγκάμπεν γράφει για το στρατόπεδο συγκέντρωσης ως νόμο της νεωτερικότητας και τη «γυμνή ζωή» των υποκειμένων που έχουν στερηθεί την πλήρη ανθρώπινη ιδιότητα, χωρίς να αναφέρεται στην αποικιοκρατία. Ωστόσο, ο κρατικός ρατσισμός της ναζιστικής Γερμανίας συνδέεται οργανικά με το φυλετικοποιημένο αποικιακό κράτος (Arendt 1951, Stoler 1995), ενώ η δουλεία και η οικονομία των φυτειών προφανώς δημιούργησαν εκτενέστερες ζώνες όπου κυριαρχούσε η «νεκροπολιτική» (Mbembe 2003).

24. Στην περίπτωση της «κρίσιο-λογίας» που έχει αναπτυχθεί σχετικά με την ελληνική/ευρωπαϊκή κρίση χρέους από το 2010 και μετά, παρατηρούμε όχι μόνο ένα χάσμα μεταξύ της σχετικής ελληνόφωνης και αγγλόφωνης ακαδημαϊκής παραγωγής για την κρίση, αλλά και ότι στην αγγλόφωνη συζήτηση «επιτρέπεται» η άγνοια της ελληνόφωνης παραγωγής, ενώ το αντίθετο είναι αδιανόητο – με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τη διευθέτηση της συζήτησης και την πρόσβαση φωνών σε αυτήν (gatekeeping).

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

- Abaza, Mona (2011), «Academic Tourists Sight-Seeing the Arab Spring», *Jadaliyya*, 27 Σεπτεμβρίου.
- Abu-Lughod, Lila (1991), «Writing Against Culture», στο Richard G. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Σάντα Φε, σ. 137-162.
- (2002), «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», *American Anthropologist* 104 (3), σ. 783-790.
- Arendt, Hannah (1951), *Origins of Totalitarianism*, Shocken, Νέα Υόρκη.
- Asad, Talal (1973α), Introduction, στο T. Asad (επιμ.), *Anthropology & the Colonial Encounter*, Humanity Books, Άμχερστ, σ. 9-19.
- (1973β), «Two European Images of Non-European Rule», στο T. Asad (επιμ.), *Anthropology & the Colonial Encounter*, Humanity Books, Άμχερστ, σ. 103-118.
- (1997), «On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment», στο A. Kleinman, V. Das και M. Lock (επιμ.), *Social Suffering*, University of California Press, Μπέρκλεϊ, σ. 285-308.
- Axel, Brian K. (2002), «Historical Anthropology and Its Vicissitudes», στο B. Axel (επιμ.), *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Bakalaki, Alexandra (1997), «Students, Natives, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field», *Cultural Anthropology* 12 (4), σ. 502-526.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ίθακα.
- Behar, Ruth και Deborah A. Gordon (1995), *Women Writing Culture*, University of California Press, Λος Άντζελες.
- Benjamin, Walter (1978), «Critique of Violence», στο P. Demetz (επιμ.), *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Schocken, Νέα Υόρκη, σ. 277-300 [Κριτική της βίας μτφ. Λεωνίδας Μαρσιανός, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2014].
- Bhabha, Homi (1986), «Foreword: Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», στο Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, Λονδίνο, σ. vii-xxvi.

- (1994), «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse», στο *The Location of Culture*, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 85-92.
- Boas, Franz (1919), «Scientists as Spies», *The Nation*, 20 Δεκεμβρίου.
- Borofsky, Robert κ.ά. (2005), *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Bracken, Christopher (1997), *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Buck-Morss, Susan (2000), «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry* 26 (4), σ. 821-865.
- Campbell, John (1964), *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- (1992), «Fieldwork Among the Sarakatsani, 1954-5», στο J. de Pina-Cabral και J. Campbell (επιμ.), *Europe Observed*, Macmillan, Λονδίνο.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Chari, Sharad και Katherine Verdery (2009), «Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War», *Comparative Studies in Society and History* 51 (1), σ. 6-34.
- Chatterjee, Partha (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Clifford, James (1986), Introduction: Partial Truths, στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Μπέρκλεϊ, σ. 1-26.
- Clifford, James και George E. Marcus (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Cohn, Bernard (1980), «History and Anthropology: The State of Play», *Comparative Studies in Society and History* 22 (2), σ. 198-221.
- Cole, Jennifer (2001), *Forget Colonialism?: Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Comaroff, John και Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview, Μπώλντερ.
- Coronil, Fernando (1996), «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories», *Cultural Anthropology* 11 (1), σ. 51-87.
- Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Νέο Δελχί.

- Deloria, Vine Jr. (1969), *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, Macmillan, Νέα Υόρκη.
- Dirks, Nicholas B (1992), Introduction: Colonialism and Culture, στο N. Dirks (επιμ.), *Colonialism and Culture*, University of Michigan Press, Αν Άρμπορ, σ. 1-25.
- (1993), «Colonial Histories and Native Informants: Biography of an Archive», στο *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, στο C. Breckenridge και P. van der Veer (επιμ.), University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια.
- (2001), *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Edwards, Elizabeth (επιμ.) (1994), *Anthropology and Photography, 1860-1920*, Yale University Press, Νιου Χέιβεν.
- Errington, Joseph (2001), «Colonial Linguistics», *Annual Review of Anthropology* 30, σ. 19-39.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- (1986), *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ.
- Fanon, Frantz (1986) [1952], *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, Λονδίνο.
- Feldman, Allen (2005), «The Actuarial Gaze: From 9/11 to Abu Ghraib», *Cultural Studies* 19 (2), σ. 203-226.
- Gal, Susan και Judith Irvine (1995), «The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference», *Social Research* 62 (4), σ. 966-1001.
- Geertz, Clifford (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Στάνφορντ.
- Gilroy, Paul (2005), *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- González, Roberto J. (2008), «“Human terrain”: Past, Present and Future Applications», *Anthropology Today* 24 (1), σ. 21-26.
- Gourgouris, Stathis (1996), *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford University Press, Στάνφορντ [Έθνος-όνειρο: Διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας, μτφ. Αθανάσιος Κατσικερός, Κριτική, Αθήνα, 2007].

- Gupta, Akhil και James Ferguson (1992), «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* 7 (1), σ. 6-23.
- Gusterson, Hugh (2007), «Anthropology and Militarism», *Annual Review of Anthropology* 36, σ. 155-75.
- Herzfeld, Michael (2002), «The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism», *The South Atlantic Quarterly* 101 (4), σ. 899-926.
- Hurston, Zora Neale (1990) [1935], *Mules and Men*, Harper & Row, Νέα Υόρκη.
- James, C.L.R. (1938), *The Black Jacobins: Touissant L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Secker & Warburg, Λονδίνο.
- Khanna, Ranjana (2003), *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Larkin, Brian (2008), *Signal and Noise: Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Lutz, Catherine (2006), «Empire is in the Details», *American Ethnologist* 33 (3): 593-611.
- Malinowski, Bronislaw (1984) [1922], *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Prospect Heights, Ill, Waveland Press.
- (1954) [1926], «Myth in Primitive Psychology», στο *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday, Garden City, Νέα Υόρκη, σ. 93-148.
- (1967), *A Diary in the Strictest Sense of the Term*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο.
- Mamdani, Mahmood (2001), «Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism», *Comparative Studies in Society and History* 43 (4), σ. 651-664.
- (2009), *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*, Pantheon, Νέα Υόρκη.
- Mani, Lata (1998), *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Marcus, George (1995), «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology* 24, σ. 95-117.
- Marcus, George και Dick Cushman (1982), «Ethnographies as Texts», *Annual Review of Anthropology* 11, σ. 25-69.
- Mazzarella, William (2004), «Culture, Globalization, Media», *Annual Review of Anthropology* 33, σ. 345-67.
- Mbembe, Achille (2003), «Necropolitics», *Public Culture* 15 (1), σ. 11-40.

- Mehta, Uday Singh. 1999. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, University of Chicago Press, Σικάγο.
- Mignolo, Walter. 2000. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture* 12(3): 721-748.
- Minh-ha, Trinh T (1989), «The Language of Nativism: Anthropology as a Scientific Conversation of Man with Man», στο *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Μπλουμινγκτον σ. 47-76.
- Mitchell, Timothy (1988), *Colonising Egypt*, University of California Press Μπέρκλεϊ.
- Papailias, Penelope (2005), «Especially Humiliating for Iraqi Men»: The Culture Concept and the Discourse on Sex in the Abu Ghraib Scandal, *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών* 44: 9-32.
- Pina-Cabral, João de (1989), «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View», *Current Anthropology* 30 (3), σ. 399-406.
- Pinney, Christopher (1997), *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Reaktion Books, Λονδίνο.
- Povinelli, Elizabeth (2002), *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Prakash, Gyan (1990), «Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography is Good to Think», *Comparative Studies in Society and History* 32 (2), σ. 383-408.
- Pratt, Mary Louise (1986), «Fieldwork in Common Places, στο *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*», επιμ. James Clifford και George E. Marcus, University of California Press, Μπέρκλεϊ, σ. 27-50.
- Price, David (2000), «Anthropologists as Spies», *The Nation*, 20 Νοεμβρίου.
- Rabinow, Paul (1989), *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, MIT Press, Κέιμπριτζ.
- Rafael, Vincente L. (1993), *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Cornell University Press, Ιθάκα.
- Rao, Anupama (2009), *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Rao, Anupama και Steven Pierce (2006), «Discipline and the Other Body: Humanitarianism, Violence and the Colonial Exception, στο *Disci-*

- pline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism, επιμ. S. Pierce και A. Rao, Duke University Press, Ντάραμ, σ. 1-35.
- Ribeiro, Gustavo Lins (2006), «World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology», *Critique of Anthropology* 26 (4), σ. 363-386.
- Rony, Fatimah Tobing (1996), *The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle*, Duke University Press, Ντάραμ.
- Roseberry, William (1988), «Political Economy», *Annual Review of Anthropology* 17, σ. 161-185.
- Said, Edward W. (1989), «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», *Critical Inquiry* 15, σ. 205-225.
- Silverstein, Paul A. (2005), «Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology* 34, σ. 363-384.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, επιμ. L. Grossberg και C. Nelson, University of Illinois Press, Ουρμπάνα, σ. 271-313.
- (1996), Bonding in Difference: Interview with Alfred Arteaga, στο *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, επιμ. D. Landry και G. Maclean, Routledge, Νέα Υόρκη, σ. 15-28.
- Steady, Mary (1993), *Hanging without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Stocking, George W. (1991), «Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes form the Dreamtime of Anthropology», στο *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, επιμ. G. Stocking, University of Wisconsin Press, Μάντισον, σ. 9-74.
- Stoler, Ann Laura (1989), «Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th Century», *American Ethnologist* 16 (4), σ. 634-660.
- (1995α), «[P]refacing Capitalism and Confrontation in 1995», στο *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*, University of Michigan Press, Αν Άρμπορ, σ. vii-xxiv.
- (1995β), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Ντάραμ.
- (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- (2006), «On Degrees of Imperial Sovereignty», *Public Culture* 18: 1, σ. 125-146.

- (2008), «Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination», *Cultural Anthropology* 23 (2), σ. 191-219.
- (2009), *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Stoler, Ann Laura και Frederick Cooper (1997), «Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda», στο *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Taylor, Lucien (επιμ.) (1994), *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, Routledge, Νέα Υόρκη.
- Ticktin, Miriam (2011), *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press, Μπέρκλεϊ.
- Trouillot, Michel-Rolph (1991), «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness», στο *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, επιμ. R. G. Fox., School of American Research Press, Σάντα Φε.
- (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon, Βοστώνη.
- Viswanathan, Gauri (1989), *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη.
- Wakin, Eric (1992), *Anthropology Goes to War: Professional Ethics and Counterinsurgency in Thailand*, University of Wisconsin Center for Southeast Asian Studies, Μάντισον.
- Walley, Christine (1997), «Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations», *Cultural Anthropology* 12 (3), σ. 405-38.

Ελληνόφωνη

- Αγκάμπεν, Τζόρτζιο (2005), *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφ. Π. Τσιαμούρας, Scripta, Αθήνα.
- Αθανασίου, Αθηνά (2006), Εισαγωγή: Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το «δεύτερο κύμα», στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, επιμ. Α. Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα, σ. 13-138.
- Αθανασίου, Αθηνά (2007), «Οι λόγοι της "μαντίλας": Φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και η μεταφορά της "άλλης γυναίκας"», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Εκκρεμές, Αθήνα, σ. 251-275.

- Appadurai, Arjun (2014), *Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα*, μτφ. Κώστας Αθανασίου, επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Ατσέμπε, Τσινούα (2003), *Τα Πάντα Γίνονται Κομμάτια*, μτφ. Κατερίνα Χαλμούκου, Λιβάνη, Αθήνα.
- Βαρίκα, Ελένη (2000), *Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Κατάρτι, Αθήνα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα (1999), *Πολιτισμός και εθνογραφία: Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Γιανγκ, Ρόμπερτ (2007), *Μεταποικιακή θεωρία: Μια ιστορική εισαγωγή*, μτφ. Γιώργος Δεμερτζίδης, Πατάκη, Αθήνα.
- Derrida, Jacques (1990) [1967], *Περί γραμματολογίας*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα.
- Fassin, Didier (2011), «Η ανθρωπιστική δράση ως πολιτική της ζωής», στο *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας*, επιμ. και εισαγωγή Α. Αθανασίου, μτφ. Μ. Λαλιώτης, Νήσος, Αθήνα.
- Herzfeld, Michael (1998) [1987], *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, μτφ. Ράνια Αστρινάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- (2002), *The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism*, *The South Atlantic Quarterly* 101 (4): 899-926.
- Κοβάνη, Ελένη (1986), *Οι εμπειρικές έρευνες στην αγροτική Ελλάδα*, ΕΚΚΕ, Αθήνα.
- Μπουρντιέ, Πιέρ (1999), *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- Marcus, George (1998), Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας, στο *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, επιμ. Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, σ. 67-108.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος (2010), «Η εθνογραφική πράξη και τα όριά της: Ο John Campbell σε σχέση με τους συγχρόνους και τους προγόνους του», *Σύγχρονα Θέματα* 110, σ. 44-56.
- Said, Edward (1996) [1977], *Οριενταλισμός*, μτφ. Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα.
- Τοντόροβα, Μαρία (2000) [1997], *Βαλκάνια: Η δυτική φαντασίωση*, μτφ. Ιουλία Κολοβού, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή (επιμ.) (2006), *Μουσουλμάνες της Ανατολής. Αναπαραστάσεις, Πολιτισμικές Σημασίες και Πολιτικές*, Κριτική, Αθήνα.
- Wolf, Eric (2008) [1982], *Η Ευρώπη και οι λαοί χωρίς ιστορία*, μτφ. Μάνος Σπυριδάκης κ.ά., Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

ΙΩΑΝΝΑ ΛΑΛΙΩΤΟΥ

Μετααποικιακή συνθήκη και Ιστορία

Οι διανοητικές, πολιτισμικές και πολιτικές μετατοπίσεις που συνδέονται –αιτιακά και μη– με τη μετααποικιακή συνθήκη είναι τόσο δραστηρές και βαθιές, που θα ήταν αδύνατο να αφήσουν ανεπηρέαστους τους τρόπους με τους οποίους οι σύγχρονες κοινωνίες αντιλαμβάνονται, αφηγηματοποιούν, οπτικοποιούν και διαπραγματεύονται το ιστορικό παρελθόν τους. Τόσο η ιστορική συνείδηση όσο και οι ιστοριογραφίες που κατά ένα μέρος την εκφράζουν, αλλά και τη διαμορφώνουν, έχουν τις τελευταίες δεκαετίες μετατοπιστεί μέσα από τις σημασιοδοτήσεις και την κριτική οπτική που συγκροτήθηκε γύρω από τη μετααποικιακή σκέψη και τις ιστορικοπολιτικές συνθήκες της μετααποικιοκρατίας.

Η σχέση μεταξύ Ιστορίας και μετααποικιακής συνθήκης είναι, συνεπώς, πολυεπίπεδη και ακολουθεί την ποικιλότητα των γεωπολιτικών εκφάνσεων της τελευταίας. Τα κείμενα –θεωρητικά και ιστοριογραφικά– που καταγράφουν την ανάπτυξη αυτής της σχέσης είναι πολλά και διαφοροποιούνται ως προς την έμφαση, αλλά και τη θεωρητικοπολιτική αφορμή τους. Μια προσπάθεια συνοπτικής παρουσίασής τους, πέρα από ανιαρή, είναι επίσης και αδόκιμη, καθώς θα κατέφευγε αναγκαστικά σε μια μορφή κανονικοποίησης της μετααποικιακής ιστοριογραφίας, που θα πρόδιδε τελικά τις θεωρητικές δεσμεύσεις της ίδιας της μετααποικιακής κριτικής.

Η μετααποικιακή οπτική της ιστορικότητας αναπτύχθηκε στο εσωτερικό συγκεκριμένων πεδίων της κριτικής σκέψης που την αφορούσαν. Πρόκειται για πεδία που διαμορφώθηκαν πάνω σε