



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Sen Narcyza : o pluralizacji stylów myślenia w "antropologii translacji"

Author: Adam Pisarek

Citation style: Pisarek Adam. (2020). Sen Narcyza : o pluralizacji stylów myślenia w "antropologii translacji". "Przegląd Kulturoznawczy" (2020), nr 3, s. 213-229. DOI: 10.4467/20843860PK.20.024.12584



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

 <https://orcid.org/0000-0002-9872-364X>

Adam Pisarek

Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Śląski w Katowicach

SEN NARCYZA. O PLURALIZACJI STYLÓW MYŚLENIA W „ANTROPOLOGII TRANSLACJI”

Narcissus’s dream. On the pluralisation of styles of thinking in the “anthropology of translation”

Abstract: The article concerns a never written book by Eduardo Viveiros de Castro entitled *Anti-Narcissus* and presents the decolonization potential of culture studies. The subject of reflection is the possibility of tearing the figure of the Native (which is currently experiencing a renaissance) out of the power of occidental discourses of knowledge. By exploring anthropological ways of opposing onto-epistemological narcissism, the author shows the difficulties faced by anthropologists who have set themselves the goal of pluralizing Western styles of thinking and acting.

Keywords: ontological turn, neostructuralism, pluralisation of thought, Native figure

Współczesny Tubylec

Wraz z intensyfikacją dyskusji o antropocenie, katastrofie klimatycznej i kierunku, w jakim zmierza późnokapitalistyczna gospodarka światowa, coraz częściej usłyszeć można o nowym rzeczniku radykalnej zmiany – Tubylcu. Naukowcy i publicyści z chęcią odwołują się do konkretnych wydarzeń, problemów i rozwiązań łączących się z zapaścią i odżywianiem autochtonicznych stylów życia. Pochylają się nad konkretnymi przypadkami, ale często też uciekają w abstrakcję, w której rdzenność staje się esencjonalną, abstrakcyjną kategorią, rozmywającą wielość różnic i przywracającą „Wielki Podział”¹.

¹ Por. np. J. Goody, *Kinship and the “Great Divide”*, „L’Homme” 2014, Vol. 2(210), s. 7–15.

Spośród niezwykle różnorodnych form obecności współczesnych Tubylców w zachodnich dyskursach dotyczących krytyki późnokapitalistycznej nowoczesności warto wyróżnić kilka najbardziej wyrazistych. Należą do nich zapewne dramatyczne relacje opisujące batalie autochtonów o swoją ziemię. Opisy tego typu walk połączone są zwykle z krytyką rabunkowej polityki państwa i ponadnarodowych korporacji. O sile owych opowieści o buncie niech świadczy popularność jednej z nich: w 2019 roku cały świat obiegły informacje o tym, że społeczność Indian Waorani wygrała sądowy proces przeciwko organom rządowym Ekwadoru, które po prowizorycznych konsultacjach wystawiły ich terytorium na sprzedaż². Społeczność międzynarodowa śledzi także z dużą uwagą poczynania legislacyjne i retoryczne prezydenta Brazylii Jaira Bolsonaro, zwracając uwagę, w jaki sposób wpływają one na losy grup takich jak Yanomami – zmagających się obecnie z napływem ponad 20 tysięcy poszukiwaczy złota, *garimpeiros*³. Z jednej strony mówimy o realnych problemach i dramatycznej walce w obrębie asymetrycznych struktur władzy. Z drugiej strony jednak jesteśmy świadkami powstawania figury opozycjonisty-ofiary, która pozwala na zredukowanie owych problemów do prostego, budowanego na jasnej opozycji schematu. Powstają nowi bohaterowie, dzięki którym wiemy, kim są nasi przeciwnicy i przeciwko czemu należy się buntować.

W szkicowanym tu dyskursywnym krajobrazie istotne wydają się także wszelkie próby włączenia tubylczej wiedzy w obręb nowych, alternatywnych modeli rozwoju i związanych z nimi stylów życia. Wśród wielu pomysłów na systemową zmianę, takich jak chociażby żywo dyskutowany akceleracjonizm⁴, pojawia się także tendencja przeciwna – echo roussowskiej wyobraźni. Powrót do natury i równowaga, osiągnięta przez życie w małych, samowystarczalnych grupach korzystających z lokalnych doświadczeń, dla wielu wydaje się być lepszym rozwiązaniem niż zachwianie gospodarką kapitalistyczną przez doprowadzenie do jej ekstremalnego przyspieszenia⁵. Nie powinno więc dziwić, że uwaga części innowatorów społecznych kieruje się w stronę niewielkich społeczności, posiadających ekologiczną mądrość sankcjonowaną autorytetem własnej tradycji. Nie powinno jednak dziwić także to, że jest to proces podwójnie selektywny – nie wszystkie grupy dystansujące się wobec kapitalistycznego systemu gospodarczego żyły i żyją bowiem w ekwilibrium i poza zasięgiem wpływów globalnych. Co więcej, nie wszystkie ich normy i wartości (związane

² Por. R. Riederer, *An Uncommon Victory for an Indigenous Tribe in the Amazon*, „The New Yorker”, <https://www.newyorker.com/news/news-desk/an-uncommon-victory-for-an-indigenous-tribe-in-the-amazon> (dostęp: 17.10.2019).

³ Por. D. Phillips, *Brazil's Biggest Tribal Reserve Faces Uncertain Future under Bolsonaro*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/world/2018/dec/18/brazil-biggest-tribal-reserve-faces-uncertain-future-under-jair-bolsonaro> (dostęp: 17.10.2019).

⁴ Por. A. Williams, N. Srnicek, *#ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics*, <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (dostęp: 17.10.2019) oraz B. Noys, *Malign Velocities: Speed and Capitalism*, Zero Books, Winchester 2014.

⁵ G. Raygorodetsky, *The Archipelago of Hope: Wisdom and Resilience from the Edge of Climate Change*, Pegasus Books, New York 2017.

choćby z kontrolą narodzin dzieci czy stosunkiem do polowania) są też podzielane przez zachodnich myślicieli, komentatorów i aktywistów.

Stąd pewnie siła sprawozdań dotyczących wyłącznie wybranych grup i inicjatyw, takich jak chociażby emblematiczny dziś Ruch Chipko⁶. Funkcjonuje on – i wiele innych mu podobnych – w roli mediatora, stanowiąc jednocześnie przykład tego, jak idee ekologiczne i feministyczne, obecne w zachodnich dyskursach wiedzy, interferują na wielu poziomach z odległymi, oddolnymi i lokalnymi działaniami. Czy jednak równocześnie, właśnie dzięki takiej pracy mediacji, nie ulega wskrzeszeniu Tubylec reprezentujący świat, do którego chcemy powrócić – taki, w którym kultura i cywilizacja nie niszczą przyrody, lecz stanowią sposób na odbudowanie międzygatunkowej harmonii? Czy ów Tubylec nie jest odbiciem wartości, które rodzą się i umacniają w obrębie naszych społeczeństw? Czy nie szukamy rozpaczliwie nowego „szlachetnego dzikusa” i społeczeństwa pierwotnego?⁷

Jest jeszcze jeden istotny kontekst interpretacyjny, który mógł mieć wpływ na tak wyraźny powrót figury Tubylca do współczesnych dyskusji. Rozmawiając o naszym świecie w perspektywie końca owego świata, przywołanie historii skolonizowanych społeczności – ludów, które przeżyły własną śmierć – dać może wątpliwą nadzieję na to, że przed ludzkością jest jeszcze jakakolwiek przyszłość. Okazuje się przy tym, że owa przyszłość łączy się z dosyć wyrazistym przekonaniem o trwałości kultury chronionej w enklawach wiejskich. Tam właśnie znaleźć możemy mityczną esencję tożsamości, która przetrwała nawet najtragiczniejsze wydarzenia⁸. Tubylec staje się ważną figurą w rozmyślaniu o apokalipsie.

Każdy z przedstawionych powyżej przypadków może być potraktowany jako kolejny przykład tendencji wskazanej w 2003 roku przez Adama Kupera w artykule opublikowanym na łamach „Current Anthropology”⁹. Angielski antropolog zwracał w nim uwagę na rozdzwięk pomiędzy porządkiem niezwykle skomplikowanych realiów historycznych, społecznych, politycznych i ekonomicznych a sferą romantycznych fantazji, wkradającą się w istotne dyskusje intelektualistów i agendy aktywistów. Figura współczesnego Tubylca nabiera, jego zdaniem, wyrazistego znaczenia i spójności pomimo dużej różnorodności sytuacji, do których się odnosi, i kontekstów, z którymi się łączy. Tym razem nie jest jednak papierkiem lakmusowym, którym mierzy się wspaniałość idei postępu¹⁰. Nie jest też wyłącznie odbiciem, w którym

⁶ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 354–355.

⁷ A. Kuper, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; T. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.

⁸ *Ibidem*, s. 220.

⁹ A. Kuper, *The Return of the Native*, „Current Anthropology” 2003, Vol. 3(44), s. 389–402. Tekst wywołał burzliwą dyskusję i sprowokował zacięte polemiki.

¹⁰ Ch. Dickens, *The Noble Savage*, „New Nation” 1980, No. 1 (oryginał został opublikowany w „Household Words”).

narcystycznie (choć gwoli uczciwości należy dodać, że często także krytycznie¹¹) przyglądamy się samym sobie. Staje się raczej naszym ostatnim ratunkiem.

Owemu papierkowi lakmusowemu, odbiciu i ostatniej desce ratunku chciałem przyjrzeć się dokładniej. Interesuje mnie przede wszystkim to, na ile możliwe jest wyrwanie Tubylca spod władzy narcyzmu epistemologicznego. Stawka jest wysoka, gdyż łączy się z pytaniem o możliwość rzeczywiście, wymykającej się abstrakcyjnej, okcydentalnej figurze, ale korzystającej z doświadczeń ludzi żyjących w różnych miejscach i czasach, pluralizacji stylów myślenia i działania. Pluralizacji, która wydaje się dziś – w czasach wyczerpania nowoczesnej wyobraźni – konieczna, a jednocześnie okazuje się prawie nieosiągalna. Badając antropologiczne sposoby przeciwstawiania się Narcyzowi, postaram się pokazać wybrane trudności, z jakimi muszą się mierzyć badacze, którzy wytyczyli sobie za cel dekolonizację zachodniej myśli.

Przeciw Narcyzowi

Gdy Michel Foucault pisał o sposobach wykraczania poza zachodni, „antropologiczny sen”, zwracał uwagę, że to etnologia (wraz z psychoanalizą) jest predysponowana do dokonywania największych transgresji. Dzięki jej granicznemu charakterowi możliwe okazało się bowiem zrelatywizowanie Człowieka poprzez ukazanie różnorodności form, w której ujmowane są jego funkcje życiowe¹². Inspiracja innymi kulturami i śnionymi przez nie wizjami ludzkości pozwolić miała na przekształcenie naszej tradycji.

Proces ten nie przebiegał jednak w antropologii bez momentów zagubienia i konfuzji, charakterystycznej dla wizyty w zwodniczym gabinecie luster. Eduardo Viveiros de Castro (dalej EVC) twierdzi wręcz, że duchem opiekuńczym lub świętym patronem dyscypliny powinien zostać –wspomniany tu już kilkakrotnie – Narcyz:

Antropologia [...] zawsze miała obsesję na punkcie określania atrybutów lub kryteriów, które zasadniczo odróżniają przedmiot antropologicznego dyskursu od wszystkiego, czym nie jest: oni (czyli ostatecznie my sami), nie-Okcydentalni, nie-nowocześni, nie-ludzy. Innymi słowy, zadawała pytanie o to wszystko, czego inni „nie mają” [...] Kapitalizm? Racjonalizm? Indywidualizm i chrześcijaństwo? [...] A co z jeszcze innymi brakami, które czynią z innych istot nie-ludzi (a raczej z nie-ludzi czynią prawdziwych innych). Nieśmiertelna dusza? Język? [...] Zakaz? Neotenia?¹³

¹¹ M. de Montaigne, *O kanibalach*, „ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura” 2003, nr 2(7), s. 173–182.

¹² Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, A. Tatariewicz, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s. 219–220 oraz M. Pacukiewicz, *Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu: „Niewczesność” Paula Rabinowa jako przypadek symptomatyczny*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, Vol. 1(22), s. 109.

¹³ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, transl. P. Skafish, Univocal Publishing, Minneapolis 2014, s. 43. Tłumaczenia z języka angielskiego własne, chyba że zaznaczono inaczej.

„Wielki Podział”, z którym wielu antropologów starało się mierzyć, jest efektem mechanizmu rzutowania wyobrażeń o sobie na innych. Co więcej, według EVC przebiega nie tylko wzdłuż linii rozdzielającej poszczególne grupy ludzkie (Nowoczesnych i Tubylców), ale także różne byty intencjonalne¹⁴. Esencjalistycznie rozumiany Człowiek staje się wciąż powracającym punktem odniesienia, a wyobraźnia, dla której najważniejsze jest przeglądanie się w lustrze Innego, nie pozwala przerwać zakłętego kręgu. Inaczej jeszcze ujmując tę kwestię: skoro pytamy, co różni nas od innych, drugorzędną sprawą pozostaje, kim oni tak naprawdę są¹⁵. Ta dynamika zdaje się rządzić procesami „wskrzeszania Tubylca” opisanymi we wstępie.

EVC widzi jeszcze jedną płaszczyznę, która podporządkowana jest spojrzeniu Narcyza. Chodzi mianowicie o ten rodzaj refleksji, który wspiera się na założeniu, że Inny jest zawsze „reprezentowany” lub „wynajdywany” w ramach zachodnich dyskursów wiedzy. Owa perspektywa, z ducha krytyczna, stanowiąca próbę uwolnienia odległych grup ludzkich od asymetrycznych sposobów przedstawiania, kojarzona jest przede wszystkim z tezami badaczy spod znaku *Writing Culture*. Wydawać by się mogło, że stanowi remedium na problemy opisane powyżej. Jest jednak inaczej. Przeniesienie narracji o innych kulturach w sferę wyobraźni i fikcji nie rozwiązuje problemu, a wręcz przeciwnie – doprowadza go do ekstremum. Narcyzm i etnocentryzm do kwadratu – powie EVC, zwracając uwagę na to, że widząc To Samo w Innym i myśląc, że pod jego maską kryjemy się wyłącznie my sami, nigdy nie wyjdziemy z zakłętego kręgu¹⁶. „Antropologiczny sen” nie jest wcale tak łatwy do przekroczenia, jeśli uznamy, że Tubylec jest wyłącznie naszym konstruktem.

Jakie są więc drogi wyjścia z podwójnego klinczu i spod władzy Narcyza? Spośród wielu propozycji badawczych, które wydają się dążyć do jej przełamania, spróbuję tu wymienić kilka współcześnie najbardziej witalnych. Na pewno ważnym aktem w dziejach dyscypliny okazało się przyjęcie przez antropologów roli skromnych tłumaczy i oddanie głosu aktywistom, szamanom i wodzom¹⁷. Symptomatyczna jest tu praca Bruce’a Alberta, który w *The Falling Sky* oddaje głos Dawiemu Kopenawie. W rezultacie powstaje książka będąca po części biografią, po części traktatem filozoficznym, mitem i przemową polityczną.

Inny program, wyraziście sformułowany przez Lucasa Bessire’a, polegałby na uważnym, nieredukcyjnym rekonstruowaniu, w jaki sposób konkretne grupy mierzą się z wielopłaszczyznową zmianą (często także z przemocą) i ustalają nowe

¹⁴ Związek tych dwóch granic w obrębie refleksji antropologicznej wykazywał dużo wcześniej m.in. Claude Lévi-Strauss (C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*, przeł. W. Grajewski, w: *idem, Spojrzanie z oddali*, PIW, Warszawa 1993, s. 52).

¹⁵ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics...*, *op. cit.*, s. 44.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ B. Albert, D. Kopenawa, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, transl. N. Elliott, A. Dundy, Belknap Press, Cambridge–London 2013.

koordynaty swojego istnienia w świecie¹⁸. Wyjście od klasycznego, dystrybucyjnego rozumienia kultury pozwalałoby, jego zdaniem, na skupienie się na konkretnych przypadkach, w ramach których dochodzi do znaczących „zapętleń” – wiedza antropologiczna staje się częścią instytucji, spoiwem społeczności i horyzontami subiektywnych odczuć ludzi, którzy wcześniej byli obiektami badań. Bessire uważa, że ten efekt jest wyraźnie widoczny w praktykach tworzenia lokalnych form „tubylczości”. Ich analiza wyzwała natomiast potencjał dekolonizacyjny nauki. Otwiera także drogę do uznania konkretnych grup, mierzących się z wyzwaniem dzisiejszego świata, za przewodników po krytycznej antropologii współczesności¹⁹. Badanie skomplikowanych, rekurencyjnych zależności pomiędzy modelami antropologicznymi a zmianami w sposobie życia i myślenia ludzi, którzy tworzą i adaptują owe modele, bez wątpienia stanowi istotny głos przeciwko Narcyzowi.

Trzecia droga, na której chciałem się skupić w dalszej części artykułu, łączy się z eksperymentem myślowym prezentowanym przez EVC jako Anty-Narcyz. Pod tym tytułem miała ukazać się jedna z jego książek – hołd złożony Gilles’owi Deleuze’owi i Félixowi Guattariemu z pozycji antropologii kulturowej²⁰. Taka publikacja byłaby jednak wewnętrznie sprzeczna – jak bowiem, upominając się o walkę z Narcyzem, hołubić perspektywę wyłącznie jednej dyscypliny? Stąd też ostatecznie EVC napisał inną książkę – *Cannibal Metaphysics* – stanowiącą przewodnik po *Anty-Narcyzie*, dzieło, które nigdy nie powstało. Za tym borgesowskim konceptem (który prawdopodobnie jest także formą złożenia hołdu Claude’owi Lévi-Straussowi²¹) kryje się próba sformułowania programu dekolonizacji myśli. Programu zakładającego dążenie do zmiany założeń metafizycznych stojących za antropologicznymi praktykami teoretyzowania. To trzecia droga wyjścia z klinczu, o którym pisałem. Droga zmierzająca ku pluralizacji zachodnich systemów wyobraźniowych.

Trudno przedstawić niezwykle złożony, łączący strukturalizm i schizoanalizę, koncept w kilku akapitach. Skupię się więc wyłącznie na podstawowych tezach i strategiach przyjętych przez EVC. W *Metafizyce kanibali* wyraźnie wybrzmiewa myśl, iż źródłem najciekawszych koncepcji i problemów wprowadzanych przez antropologów w obręb euroatlantyckiej humanistyki są wyobrażenia badanych przez nich ludzi i kolektywów²². Odmienne style myślenia i sposoby rozwiązywania problemów, jeśli tylko nie zostają strywializowane, pozwalają na transformację teorii, na rozszerzenie horyzontu naszej myśli i rozbitcie jej etnocentrycznych tendencji. Są więc siłą napędową antropologii – siłą, która często nie była dostatecznie doceniana

¹⁸ L. Bessire, *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*, Chicago University Press, Chicago–London 2014.

¹⁹ *Ibidem*, s. 21.

²⁰ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics...*, *op. cit.*, s. 39.

²¹ „Często marzyłem o książkach, których nigdy nie napisałem” – mówił Lévi-Strauss w wywiadzie udzielonym Diderowi Eribonowi. C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Opus, Łódź 1994, s. 129.

²² *Ibidem*, s. 40.

i brana pod uwagę. EVC stara się więc w swojej opowieści o *Anty-Narcyzie* odsłonić to ważne źródło idei i inspiracji. Pierwszy jego krok jest nie tyle twórczy czy też krytyczny, ile raczej stanowi formę demonstracji tego, co nie dosyć eksponowane.

Prezentowana przez EVC wykładnia charakteru dyskursu tubylczego pozwala traktować pojęcia²³ powstające w ramach dyskursu antropologicznego nie jako wierne odbicia tubylczej kultury czy też projekcje kultury antropologa:

Pojęcia te odzwierciedlają pewną relację zrozumiałości istniejącą między dwiema kulturami [...]. W tym sensie są formą wyrywania [znaczeń – przyp. A.P.] z korzeniami: są jak wektory, które zawsze wskazują na drugą stronę, transkontekstowe łączniki, których funkcją jest reprezentowanie, w dyplomatycznym znaczeniu tego słowa, Innego u podstaw tego Samego... tak samo tu, jak i tam²⁴.

Ta relacyjna funkcja pojęć stanie się widoczna, gdy tylko przyjrzymy się dokładniej kilku konkretnym przykładom. *Mana, totem, kula* – pojęcia te w obrębie teorii antropologicznej manifestują się w formie egzotycznych słów zaczerpniętych z różnych kulturowych tradycji. *Dar, ofiara, pokrewieństwo* – w tym przypadku relacyjny charakter pojęć był tworzony przez cierpliwe konstruowanie analogii, szukanie podobieństw i różnic pomiędzy zachodnią tradycją a tradycjami badanych. *Animizm, opozycja, wymiana ograniczona* – to neologizmy, które są próbami generalizacji różnych konstruktów emicznych. EVC widzi także relacyjność w zuniwersalizowanych pojęciach, takich jak *kultura, pleć* czy *symbol*, które często bywają konfrontowane z innymi porządkami kulturowymi.

Jeśli mielibyśmy gdzieś szukać antynarcystycznej drogi myśli, to właśnie w owych międzykontekstowych przesunięciach. W „relacyjnej synergii między pojęciami i praktykami obecnymi w światach ich «podmiotów» i «przedmiotów»”²⁵. Przywołam za EVC przykład *kula* – w jego wykładni przestaje to być wyłącznie termin odnoszący się do antropologicznego opisu melanezyjskiej formy kulturowej. W równej mierze stanowi melanezyjski opis społeczeństwa jako formy antropologicznej²⁶. Pojęcia w naukach o kulturze powstają zawsze w napięciu pomiędzy tak ukonstytuowanymi porządkami. By jednak tworzona przez EVC argumentacja mogła być uznana za przekonującą, konieczne jest wyjaśnienie tego, czym dla brazylijskiego antropologa jest translacja międzykulturowa. To niezwykle ważny aspekt jego projektu skierowanego bezpośrednio przeciwko władzy Narcyza.

²³ „Pojęcie” EVC definiuje w duchu deleuzjańskim. Por. G. Deleuze, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.

²⁴ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics...*, *op. cit.*, s. 190.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 192.

Siła niejednoznaczności

Aby zrozumieć antynarcystyczną strategię translacyjną EVC, należy wziąć pod uwagę, że zakorzeniona została ona w teorii multinaturalistycznego perspektywizmu Indian Ameryki Południowej. Ten zaś jest sam w sobie konstrukcją zbudowaną zgodnie z założeniami owej strategii. Nie rozważając na razie charakteru zaprezentowanego sprzężenia zwrotnego, warto zaznaczyć, że EVC nie tworzy generalizacji, która ma mu pomóc ująć ogólne zasady rządzące myślą tubylczą w wybranych regionach świata. Raczej stara się zbudować „intelektualną strukturę, która zawiera w sobie teorię własnego opisu”²⁷. Stworzyć więc chce odrębną antropologię, która ma potencjał do gruntownego przekształcenia obecnej perspektywy antropologicznej. Nie zamierza konstruować nowego przedmiotu badań, lecz stojącą w kontrze do dotychczasowych propozycję teoretyczną, która ma moc rozbicia podstawowych założeń dyscypliny. Jest przy tym wobec niej zarówno polemiczna, jak i bezwzględnie z nią spleciona.

Perspektywizm jako teoria stanowi daleko posunięte rozwinięcie koncepcji konkretnych grup Indian, a jednocześnie formę „indygenizacji” zachodnich kategorii. Jest systemem pokazującym, czym byłaby antropologia, gdybyśmy zastąpili pytanie o punkt widzenia tubylca pytaniem, czym dla tubylca jest punkt widzenia²⁸. Odpowiedź na tak postawiony problem wymaga natomiast zrozumienia charakteru „własności perspektywicznej” myśli rdzennych mieszkańców Ameryki Południowej. Ta zaś łączy się z założeniem, że „świat zamieszkują różne rodzaje podmiotów czy osób – ludzkich i nie-ludzkich, ujmujących rzeczywistość z odmiennych punktów widzenia”²⁹. Ludzie postrzegają siebie jako ludzi, zwierzęta jako zwierzęta. Ale po zmianie perspektywy w zwierzęcą okazuje się, że zwierzęta stają się w niej ludźmi, a ludzie drapieżnikami³⁰. Warto zaznaczyć, że nie chodzi EVC o proste założenie, że zwierzęta są dla Indian wyposażone w atrybuty człowieczeństwa, lecz o to, że „każda istota, której udaje się z sukcesem zająć jakiś punkt widzenia ustanawiający relację odniesienia [do innych bytów], znajdując się w pozycji podmiotu, widzi sama siebie jako członka gatunku ludzkiego”³¹. Pod tym względem „punkt widzenia” może ukonstytuować się jedynie w relacji różnicy i napięcia pomiędzy dwiema perspektywami. Nie jest przy tym tak, że świat widziany jest z każdej z owych perspektyw w ten sam sposób. To, że różne istoty mają różne ciała, powoduje, że rzeczywistość, którą dostrzegają, jest inna, choć opisywana bywa za pomocą tych samych kategorii. Ludzie piją piwo maniokowe, jaguary także piją piwo maniokowe. Ale piwo maniokowe jaguara z naszej perspektywy jest krwią³².

²⁷ *Ibidem*, s. 55.

²⁸ *Ibidem*, s. 77.

²⁹ E. Viveiros de Castro, *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3, s. 235.

³⁰ *Ibidem*, s. 237.

³¹ *Ibidem*, s. 245.

³² *Ibidem*, s. 247.

Ten relacyjny paradoks okazuje się być centralny dla zrozumienia, czym dla EVC jest translacja budowana na zasadzie ekwiwokacji. W wielkim skrócie: stanowi ona narzędzie rekonceptualizacji procedur komparatystycznych naszej antropologii z wykorzystaniem wyobraźni antropologii perspektywistycznej. Ta droga wydaje się być kluczowa dla rozumowania Anty-Narcyza. Jak więc owa rekonceptualizacja następuje? Spróbujmy przedstawić ją w heurystycznie wydzielonych etapach. Po pierwsze, EVC uznaje, że należy wprost wyartykułować, jaki jest podstawowy mechanizm „metody antropologicznej”. Czyni zeń „porównywanie”, które jednak może przebiegać zgodnie z jedną z dwóch procedur. Pierwsza polega na zestawieniu dwóch lub większej liczby „sociokulturowych jednostek” (*sociocultural entities*³³), takich jak na przykład grupy etniczne, w celu odkrycia uznanych za obiektywne mechanizmów i zdiagnozowania charakteru tak samo postrzeganych zjawisk. Druga natomiast, ta, za którą EVC się opowiada, łączy się z translacją praktyk i konceptów zauważonych w terenie na terminy charakterystyczne dla konceptualnego aparatu badacza. W pierwszym wariacie obiektywizacja faktów jest więc wyłącznie po stronie antropologa – to on z zewnątrz rządzi uaktualnianiem dyskursu antropologicznego. Tę procedurę można by nazwać narcystyczną. W drugim wariacie chodzi natomiast o ciągle utrzymywanie napięcia wytworzonego pomiędzy poziomem *emic* i *etic*³⁴ oraz uznanie dyskursów znajdujących się po obu stronach za dwie strony jednego równania. Dopiero w ramach takiej procedury zestawienia ze sobą porządków kulturowych możliwa jest translacja.

Należy tu zadać kolejne pytanie: jak EVC ową translację rozumie? Przede wszystkim jest to dla niego zdrada docelowego języka tłumaczenia³⁵. Pozwala go zdeformować i przekształcić, jednocześnie dając szansę na wyrażenie intencji języka oryginału. „*Tłumaczenie, zdrada... transformacja*. W antropologii proces ten nazywano mitem, a jednym z jego synonimów była antropologia strukturalna”³⁶ – podsumuje brazylijski antropolog ważną część swojego wywodu. Teoria antropologiczna byłaby w tym rozumieniu mitem mitów, tak samo jak było nim *Surowe i gotowane*³⁷. EVC powtarza wnioski Claude’a Lévi-Straussa, do których ten doszedł, pisząc swoje *Mitologiki*.

Z tego poziomu możemy ruszyć dalej w świat wielopłaszczyznowych transformacji. Przede wszystkim EVC przykłada teorię perspektywizmu do przedstawionej powyżej koncepcji tłumaczenia. Chce tym samym po części ją rozmontować, po

³³ *Ibidem*, s. 85.

³⁴ Por. M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology” 1976, Vol. 5, s. 329–350.

³⁵ EVC powołuje się tu na koncepcję Talala Asada. Por. T. Asad, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G. Marcus, University of California Press, Berkeley 1986, s. 141–164.

³⁶ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics...*, *op. cit.*, s. 87.

³⁷ Por. C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 13.

części zmienić jej znaczenie. Perspektywizm z punktu widzenia teorii tłumaczenia jest doktryną „referencyjnej zmienności pomiędzy homonimicznymi pojęciami”³⁸. Tłumaczenie z punktu widzenia teorii perspektywizmu jest ustanowieniem relacyjnej przestrzeni ekwiwokacji. Tak tworzona homonimia nie łączy się z błędną interpretacją, lecz stanowi siłę napędową antropologii, która pozwala jej przekroczyć narcystyczną perspektywę. Powstaje zawsze tam, gdzie pojawia się relacja między dwoma punktami widzenia, które odsyłać będą do dwóch różnych konceptualnych rzeczywistości przedstawianych za pomocą tożsamyh kategorii, które jednak nie oznaczają tego samego. Przypomnijmy relację między punktem widzenia ludzi i jaguarów – piwo maniokowe służyło w niej nazwaniu dwóch różnych rzeczy z dwóch różnych perspektyw³⁹. W tym właśnie kontekście:

Tłumaczenie oznacza założenie, że niejednoznaczność zawsze istnieje; jest to komunikowanie się poprzez różnice, w miejsce utrzymywania Innego pod kneblem poprzez założenie, że istnieje jakaś pierwotna jednoznaczność i ostateczna redundancja – esencjalne podobieństwo – pomiędzy tym, co mówi Inny i co mówimy my⁴⁰.

Ujawnienie takiego „interwału między różnymi grammi językowymi”⁴¹, który jest w relacjach międzykulturowych obecny praktycznie zawsze, pozwala na pozbycie się Narcyza, który nie widzi, że obiektywizacja teorii antropologicznej następuje dzięki (a nie wbrew) różnicy pomiędzy konceptualnymi porządkami i dzięki (a nie wbrew) transformacyjnemu potencjałowi owej różnicy. Narcyzm to natomiast przekonanie o tym, że można sprowadzić międzykulturową relację wyłącznie do jednego z dwóch punktów widzenia. W tym świetle zrozumiała staje się „definicja” kultury proponowana przez Roya Wagnera: „ich niezrozumienie mnie nie było tym samym, czym moje niezrozumienie ich”⁴². Projekt antynarcystyczny widzi w owym nieporozumieniu ekwiwokację, dzięki której możliwa jest zmiana antropologicznego języka i otwarcie go na Innego. Taka konstrukcja pozwala na ukonstytuowanie się antropologii budowanej „z punktu widzenia tubylca”, ale korzystającej z aparatu pojęciowego antropologii zachodniej. Teoretyzowanie w tym kontekście wydaje się być dla EVC jedną z form mitopraktyki.

Równocześnie jest także formą metadyskursu, w którym badania dotyczące kosmologii animizmu amazońskiego zostają wprzęgnięte w antropologiczną maszynę teoretyczną. EVC pisze o tej strategii najbardziej klarownie i w sposób bezpośredni w *The Relative Native*⁴³. Tam też stawia pytanie o to, jak perspektywizm,

³⁸ E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics...*, *op. cit.*, s. 87.

³⁹ *Ibidem*, s. 88.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 89.

⁴¹ *Ibidem*, s. 90.

⁴² Por. *ibidem* (cyt. za: R. Wagner, *Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 20).

⁴³ E. Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, HAU Press, Chicago 2015.

potraktowany jako konstrukt teoretyczny, może wpłynąć na podstawowe pojęcia dyscypliny i pozwolić na skierowanie namysłu antropologicznego w kierunku problemów ontologicznych, wskazując na ograniczenia orientacji epistemologicznej.

Martin Holbraad uznaje ten kierunek wywodu za „ruch w kierunku meta” i traktuje jako formę ćwiczeń z antropologicznej „rekursji”⁴⁴. Warto przy tym pamiętać, że to w *The Relative Native* EVC tłumaczy i z dużą konsekwencją stosuje wobec materiału źródłowego metody tu tylko pokrótce opisane, wyrażając *explicite* coś, co stanowi fundamentalne założenie jego propozycji: „Antropologia tworzy porównania po to, by dokonać translacji, a nie wyjaśniać, usprawiedliwiać, uogólniać, interpretować, kontekstualizować, ujawniać to, co nieświadome, czy też mówić, co rozumie się samo przez się”⁴⁵.

Nowy sen

Antynarcystyczna antropologia czerpie siłę z idei dysjunkcyjnej syntezy. Jednocześnie łączy ją z deiktyczną grą punktów widzenia. To zaś pozwala na nowo przyjrzeć się kwestii tubylczości. Tubylec przestaje być bowiem w tej optyce wyłącznie conceptem zachodnim. Jest ekwiwokacją powstałą jako międzykulturowa transformacja. Tak rozumiane pojęcie ma potencjał wywrotowy. Może stać się narzędziem, dzięki któremu w tkankę zachodnich dyskursów przenikać będą – skierowane przeciwko ideom nowoczesności – sensory wywiedzione z różnych, często nieoczywistych tradycji myślenia.

EVC w książce napisanej wspólnie z Déborah Danowski, dotyczącej współczesnych końców świata, rozwija ten koncept, łącząc go z opisami wysiłków współczesnej wyobraźni zachodniej, by ukształtować mitologię „dobrej na obecne czasy”⁴⁶. U podstaw tego procesu autorzy widzą olbrzymi rozdźwięk następujący pomiędzy informacjami o nieuchronności radykalnej zmiany oraz niezdolności sił politycznych do jakiegokolwiek reakcji. W duchu lévi-straussowskiej analizy strukturalnej obserwują i analizują, jak ta podstawowa sprzeczność jest przepracowywana przez różnorodne narracje, filozofie i doktryny polityczne. Ostatecznie sprowadzają całą różnorodność prądów myślowych dotyczących kryzysu klimatycznego i końca świata do czterech formuł pozostających w opozycyjnych relacjach. Formuł, za którymi kryje się wizja rzeczywistości wspierająca politykę degradacji planety i infantyliczacji Tubylca.

⁴⁴ M. Holbraad, *Turning a Corner. Preamble for “The Relative Native” by Eduardo Viveiros de Castro*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2013, Vol. 3(3), s. 469. Wspomniany wyżej Roy Wagner w posłowniu zaznacza, że ten kierunek to ważny punkt odniesienia dla XXI-wiecznej antropologii i odwrócenie dotychczasowego porządku myślowego rządzącego antropologią (R. Wagner, *Facts Force You to Believe in Them; Perspectives Encourage You to Believe Out of Them*, w: E. Viveiros de Castro, *The Relative Native...*, *op. cit.*, s. 297).

⁴⁵ E. Viveiros de Castro, *The Relative Native...*, *op. cit.*, s. 57.

⁴⁶ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, transl. R. Nunes, Polity Press, Cambridge 2017, s. 113.

Danowski i EVC prezentują cztery wielkie opowieści, które mają dwóch głównych aktorów: Ludzkość i Świat. Pierwsza z nich łączy się z obrazem naszych początków, aktualizującym się zarówno w historiach o Edenie, jak i w naukowych dyskursach o powstaniu życia na Ziemi. Współczesne warianty tego obrazu znaleźć natomiast można w ideach ruchów ekologicznych, zwracających uwagę na autonomiczność przyrody i na człowieka jako siłę, która denaturalizuje swoje środowisko. To wszystko wizje o powstaniu i trwaniu świata bez człowieka – napiszą EVC i Danowski. Wizje przetwarzające rajskie wyobrażenie przyrody, jednocześnie często używające także adamowego wyobrażenia ludzkości i wpisujące je w narracje o społecznościach tubylczych (jako tych, które osiągnęły pewną unikalną, wartą naśladowania homeostazę). Problem, który widzą brazylijscy badacze w kontekście pojawiającej się tu figury Tubylca, jest taki, że jakkolwiek zmiana w obrębie społeczności określanych jako rdzenne, która wiąże się z adaptacją przemysłowych wzorców, narzędzi czy technik, powoduje, że zostają one uznane za niezdolne do gospodarowania na swoim terenie. Często z tego względu podejmuje się także kroki, by odebrać im możliwość decydowania o własnej ziemi⁴⁷.

Kolejny wariant mitu – stanowiący inwersję przedstawionych wyżej narracji – wiąże się z wizjami nieludzkiego świata przyszłości. Najłatwiej połączyć je z opowieścią Alana Weismana zaprezentowaną w książce *Świat bez nas*⁴⁸. Po zagładzie człowieka natura ma szansę się odrodzić. Powstanie nowy, piękny ogród. Będzie on niezwykle odległy od wszystkiego, co znaliśmy; obcy, może nieprzyjazny. Gdy już powstanie taki Eden, znajdzie się w nim miejsce dla nowych Tubylców. Małych grup ludzi niewpływających na środowisko, może nawet rozkoszujących się prostym życiem blisko natury.

Trzeci obraz łączy się z wizją człowieka bez świata. Naszą wyobraźnię zapełniają apokaliptyczne historie prezentujące właśnie taki stan rzeczy. Wystarczy przywołać *Drogę* Cormaca McCarthy'ego czy *Mad Maxa* George'a Millera. Z ekosystemów pozostają szczątki, ludzkość walczy o przetrwanie, tubylczość jest jedyną możliwą kondycją, ale tym, którzy przetrwali, najbliższej do istot opisanych przez Thomasa Hobbesa w *Lewiatanie*. Tubylec bez swojego świata staje się nieludzki⁴⁹.

W czteroskładnikowym schemacie możliwy jest jeszcze jeden wariant, który wydaje się z naszych pozycji absurdalny i wyjątkowo trudny do pomyślenia. Chodzi

⁴⁷ *Ibidem*, s. 24–25.

⁴⁸ A. Weisman, *Świat bez nas*, przeł. J. Mrzigod, Centrum Kształcenia Akademickiego, Gliwice 2007. Danowski i EVC odkrywają jednak tego samego typu narrację we współczesnej filozofii, na przykład u Quentina Meillassoux (*Po końcu. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Kronos, Warszawa 2015) i Raya Brassiera (*Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007).

⁴⁹ I znów EVC i Danowski szukają nie tylko w kulturze popularnej i tradycyjnych wyobrażeniach, ale także na poziomie współczesnych przedsięwzięć intelektualnych. Widzą tę wersję mitu chociażby w pisarstwie Raya Kurzweila i jego tezie dotyczącej nadchodzącej technologicznej osobliwości. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

mianowicie o wizję człowieka istniejącego przed początkiem świata. W tym miejscu EVC stosuje swoją strategię translacyjną. Uzupełnia dotychczasowe modele zewnętrznym wobec zachodniej tradycji wyobrażeniem, które transformuje od środka cały system. Wizja Początku, kiedy istnieją wyłącznie ludzie, pojawia się bowiem często w mitach Indian Ameryki Południowej. Człowieczeństwo rozumiane jest tu przy tym w sposób perspektywistyczny – jako kondycja pozwalająca na zajęcie pozycji podmiotu, atrybut każdego posiadającego tę zdolność istnienia. Z czasem w przywoływanych przez EVC mitach z pierwotnej ludzkości powstają inne, cielesne i materialne, formy – zwierzęta, rośliny, góry, rzeki. Świat jest wyłącznie efektem różnicowania owych form – stanowi „antropomorficzne multiwersum”⁵⁰.

Tak prezentuje się wyobraźnia, dla której wszystko jest ludzką różnorodnością form. Rzeczywistość to kolektywy, społeczności i związki pomiędzy nimi, a także ciągle transformacje pozycji podmiotów i zmiany punktów widzenia. „To, co nazywamy środowiskiem, jest dla nich [Indian] społeczeństwem społeczności, *cosmopoliteia*”⁵¹ – napiszą autorzy przywoływanego eseju. Nie ma więc jednego świata, nie ma jednej natury – są tylko ludzie w całej różnorodności ciał. Idea korelacji między porządkami zewnętrznosci i wnętrza upada. Konieczne jest rekonfigurowanie całego przedstawionego wyżej systemu mitycznego:

[...] oskarżenie o narcystyczne rzutowanie Ego na świat jest czymś, do czego Nowocześni zawsze się odwoływali, aby przedstawić antropologiczną charakterystykę ludów „animistycznych”. [...] Według tych, których nazywamy animistami, to my, Współcześni, wchodząc w przestrzeń zewnętrznosci i prawdy – to znaczy snu – widzimy jedynie nawiedzające nas symulacje samych siebie⁵².

Mity Indian Ameryki Południowej mają wyraziście pokazać ograniczenia owego snu i jednocześnie pozwolić, by nasza wyobraźnia zaczęła tworzyć nowe opowieści, w których pojawiają się mediacje pomiędzy porządkiem antropologicznym a kosmologicznym, naturą i kulturą. Taką rolę w projekcie Danowski i EVC odgrywają Terranie⁵³ przeciwstawieni Nowoczesnym. Przy pierwszym spojrzeniu wydawać by się mogło, że mamy do czynienia wyłącznie z kolejnym wariantem relacji pomiędzy Cywilizowanymi a Tubylcami, który nie wnosi wiele nowego, co więcej ponawia dyskursywny podział na nas i innych.

Różnica polega jednak na tym, że Terranie u Danowski i EVC są figurą odwołującą się do pojęcia człowieczeństwa obecnego w perspektywizmie. Pojęcie to odsyła natomiast do wszystkich bytów intencjonalnych i złożonej sieci społeczeństw z nimi związanych. Dlatego właśnie ma pomóc zastąpić opozycyjny binaryzm stojący za naszymi konstrukcjami rzeczywistości, formułą syntetyczną, w której człowiek i świat

⁵⁰ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *The Ends...*, *op. cit.*, s. 31.

⁵¹ *Ibidem*, s. 69.

⁵² *Ibidem*, s. 74.

⁵³ To pojęcie zaczerpnięte z pism Brunona Latoura, ale niezgodne z obecną w nich wykładnią.

są wyobrażani jako dwie połączone strony wstęgi Möbiusa. Terranie nie zamieszkują świata, lecz są światem. Oto efekty transformacji w obrębie zachodniej mitopraktyki.

Autorzy eseju z jednej strony przeciwstawiają ostro Nowoczesnych i Terran, wskazując na dwa porządki kosmologiczne, z których czerpią te figury. Jednocześnie uznają, że ważnym krokiem w dekolonizacji zachodniej myśli jest powszechne zrozumienie, że Terranie i Nowocześni są w każdym z nas. To zaś oznacza, że dla dosłownie wszystkich dostępne jest doświadczenie „stawania-się-Tubylcem” (w deleuzjańskim rozumieniu tej frazy)⁵⁴. Tubylec wraca więc, dając nadzieję na stworzenie nowej, wybudzonej ze snu Narcyza, ludzkości/rzeczywistości. Dla EVC i Danowski to najlepsza droga prowadząca do globalnego ochłodzenia historii, które może powstrzymać nas przed końcem. Naszym problemem nie było to, że „nigdy nie byliśmy nowocześni”⁵⁵, tylko to, że „nigdy nie byliśmy tubylcami”⁵⁶.

Konkluzje: zewnętrżności

Danowski i EVC mnożą poziomy translacji. Zastanawiają się nad dziesiątkami inwersji. Wykorzystują siłę ekwiwokacji, traktowanej nie jako błąd logiczny, ale przyjęta strategia, by dokonywać wielopłaszczyznowych transformacji struktur naszej wyobraźni. Docierają do mediacji, której odpowiada obraz wstęgi Möbiusa, i łączą ją z figurą Terranina. Chcą dzięki temu naruszyć fundacyjną dla współczesnej zachodniej mitologii relację: między Naturą a Kulturą, wnętrzem a zewnętrżem, światem i człowiekiem. Tubylec jest w tym projekcie narzędziem zmiany. Jako narzędzie staje się częścią kosmopolitycznej gry o wysoką stawkę⁵⁶.

Jednocześnie jednak, głównie ze względu na synchroniczny charakter relacjonowanego przedsięwzięcia oraz szereg przemilczanych ekwiwokacji, związanych z przechodzeniem od wiedzy lokalnej i umiejscowionej do zdekontekstualizowanych konstrukcji myślowych, tworzy się nowe zewnątrz. Rozpoznaje je precyzyjnie przywoływany już raz w tym artykule Lucas Bessire, twierdząc, że tak zwany „paradygmat ontologiczny” aktualizuje klasyczne narracje o prymitywnych mieszkańcach Ameryki Południowej. Atemporalność prezentowanego modelu powoduje, że pozycjonuje się on jako jednoznacznie zewnętrzny wobec nowoczesności i wytworzonej w jej obrębie myśli. Jest to wręcz konieczne, bo wywrotowy potencjał perspektywizmu opiera się na jego radykalnej obcości i odrębności. To właśnie ona daje nadzieję na rozbicie naszych systemów wyobrażeniowych i uwolnienie się spod władzy Narcyza. Bessire śledzi jednak konsekwencje tak ułożonego zestawu opozycji i zwraca uwagę, że pozwala on na skonstruowanie figury indiańskiej odmienności jako bazy dla emancypacyjnych projektów, mających wyzwolić nas z fetyszy nowoczesności.

⁵⁴ D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *The Ends...*, *op. cit.*, s. 122.

⁵⁵ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

⁵⁶ Por. I. Stengers, *Cosmopolitics I*, transl. R. Bononno, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2010.

Jednocześnie jednak, zamiast kierować nasz wzrok na doświadczenia konkretnych ludzi mierzących się z lokalnymi problemami, utrwała „Wielki Podział”, oparty na beczasowej kosmologicznej różnicy:

Problem polega na tym, że zastosowanie antropologii ontologicznej jako modelu faktycznie istniejącej odmienności wymaga ukierunkowanego wyrzeczenia się wielu aspektów doświadczenia etnograficznego i tubylczego. Instrumentalna niespójność pierwotności sprowadzona zostaje do telosu porządku nałożonego na zewnątrz. To oczywiście odtwarza tę samą „przemoc hermeneutyczną”, którą Michael Taussig tak przekonująco ułożył w rdzeniu kolonialnego układu nerwowego, w którym akademickie fikcje „spłaszczają sprzeczność i systematyzują chaos”, utrzymując straszliwą przemoc⁵⁷.

Walka z jedną binarnością może doprowadzić do ugruntowania innej. W tym konkretnym przypadku jest to opozycja współczesnych i nienowoczesnych światów. Napięcie między tymi dwoma porządkami napędza cały system przekształceń i mimo tego, że ostatecznie ma być przełamane, to pojawiające się w tej roli mediacje – Tubylcy i Terranie – nie mogłyby powstać, gdyby nie wstępne założenie o radykalnej różnicy pomiędzy dwiema kosmologiami.

Bessire, polemizując z EVC, uznaje Tubylca za wykorzystywaną w różnych kontekstach technologię polityczną – tak samo przydatną antropologom, jak przedstawicielom konkretnych społeczności. Tubylczość jest więc wytwarzana zarówno przy biurku badacza, jak i w terenie. W tym drugim przypadku powstaje na przecięciu lokalnych systemów wiedzy, skutków przemian, z którymi ludzie musieli i muszą się mierzyć na co dzień, oraz dyskursu antropologicznego, który staje się częścią oddolnie konstruowanej rzeczywistości. Gdyby więc skierować wzrok w stronę miejsc, gdzie tworzą się różnorodne formy tubylczości, udałoby się uniknąć mylnego wrażenia, że istnieje jakakolwiek esencjalnie rozumiana, nieprzekraczalna granica oddzielająca atemporalne porządki kosmologiczne. Udałoby się też, będąc blisko doświadczeń ludzi żyjących w różnych miejscach świata, śledzić heterogeniczne antropologie – każdą na swój sposób epistemologicznie narcystyczną i jednocześnie sprzeciwiającą się Narcyzowi.

W niniejszym szkicu, zastanawiając się nad rolą Tubylca w podejmowanych współcześnie próbach pluralizacji stylów myślenia Nowoczesnych, najpierw przedstawiłem projekt „antropologii translacji”, której celem jest tworzenie pojęć i zmian założeń stojących u podstaw zachodniej mitopraktyki. Następnie – zarysowałem wstępnie lustrzane w mojej opinii przedsięwzięcie, pozwalające śledzić, jak pojęcia powstają w różnorodnych kolektywach i realnie wpływają na lokalne konstrukcje rzeczywistości. Możliwe, że dopiero te dwa połączone ze sobą projekty mogą wyrwać nas ze snu, w którym – mimo wielkich chęci zmiany – wciąż śnimy o samych sobie. Wszyscy jesteśmy Tubylcami i żaden z nas nim nie jest. Wszyscy uczestniczymy w niekończącej się translacji – czasami o wektorze zwróconym w kierunku codzienności i kulturowego konkretności, czasami ku abstrakcji.

⁵⁷ L. Bessire, *Behold the Black Caiman...*, op. cit., s. 20.

Bibliografia

- Albert B., Kopenawa D., *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, transl. N. Elliott, A. Dundy, Belknap Press, Cambridge–London 2013.
- Asad T., *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford, G. Marcus, University of California Press, Berkeley 1986.
- Bessire L., *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*, Chicago University Press, Chicago–London 2014.
- Brassier R., *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., *The Ends of the World*, transl. R. Nunes, Polity Press, Cambridge 2017.
- Deleuze G., *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
- Dickens Ch., *The Noble Savage*, „New Nation” 1980, No. 1.
- Ellingson T., *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2001.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005.
- Geertz C., *Z punktu widzenia tubylca. O naturze antropologicznego rozumienia*, w: *idem, Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Goody J., *Kinship and the “Great Divide”*, „L’Homme” 2014, Vol. 2(210), s. 7–15.
- Holbraad M., *Turning a Corner: Preamble for “The Relative Native” by Eduardo Viveiros de Castro*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2013, Vol. 3(3), s. 469–471.
- Harris M., *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology” 1976, Vol. 5.
- Kosowska E., *Taniec wokół dzikiego*, „Prace Kulturoznawcze” 2012, nr 1(XIV).
- Kuper A., *The Return of the Native*, „Current Anthropology” 2003, Vol. 3(44).
- Kuper A., *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Rasa i kultura*, przeł. W. Grajewski, w: *idem, Spojrzenie z oddali*, PIW, Warszawa 1993.
- Lévi-Strauss C., *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Lévi-Strauss C., Eribon D., *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Opus, Łódź 1994.
- Meillassoux Q., *Po końcu. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Kronos, Warszawa 2015.
- Montaigne M. de, *O kanibalach*, „ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura” 2003, nr 2(7).
- Noys B., *Malign Velocities: Speed and Capitalism*, Zero Books, Winchester 2014.

- Pacukiewicz M., *Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu: „Niewczesność” Paula Rabinowa jako przypadek symptomatyczny*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1(22).
- Phillips D., *Brazil’s Biggest Tribal Reserve Faces Uncertain Future under Bolsonaro*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/world/2018/dec/18/brazil-biggest-tribal-reserve-faces-uncertain-future-under-jair-bolsonaro> (dostęp: 17.10.2019).
- Putnam Tong R., *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Raygorodetsky G., *The Archipelago of Hope: Wisdom and Resilience from the Edge of Climate Change*, Pegasus Books, New York 2017.
- Riederer R., *An Uncommon Victory for an Indigenous Tribe in the Amazon*, „The New Yorker”, <https://www.newyorker.com/news/news-desk/an-uncommon-victory-for-an-indigenous-tribe-in-the-amazon> (dostęp: 17.10.2019).
- Stengers I., *Cosmopolitics I*, transl. R. Bononno, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2010.
- Viveiros de Castro E., *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, transl. P. Skafish, Univocal Publishing, Minneapolis 2014.
- Viveiros de Castro E., *From Enemy Point of View*, transl. C.V. Howard, The University of Chicago Press, Chicago–London 1992.
- Viveiros de Castro E., *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2017, nr 3.
- Viveiros de Castro E., *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, HAU Press, Chicago 2015.
- Wagner R., *Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Weisman A., *Świat bez nas*, przeł. J. Mrzigod, Centrum Kształcenia Akademickiego, Gliwice 2007.
- Williams A., Srnicek N., *#ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics*, <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (dostęp: 17.10.2019).