

מורכבות אתנוגרפית היא אנחנו: המתודה הפרספקטיביסטית של ויוויירוס דה קסטרו וביקורת הדקונסטרוקציה באקדמיה הישראלית

מתן שפירא

המחלקה לאנתרופולוגיה חברתית, אוניברסיטת ברגן

הקדמה

במאמר זה אפתח שני כיווני חקירה. ראשית, אתן במה בעברית לכמה מטענותיו של האנתרופולוג הברזילאי אדוארדו ויוויירוס דה קסטרו (Viveiros de Castro), הנכנסות רובן ככולן תחת הכותרת "פרספקטיביזם" (ראו Viveiros de Castro 1998). הגישה הפרספקטיביסטית מניחה כי אפשר להבין תצורות חברתיות וקונספטים תרבותיים דרך מגוון רחב של פרספקטיבות; חלקן מקומיות, פנימיות או "ילידיות" – כפי שוויוויירוס דה קסטרו מעדיף לכנותן – וחלקן חיצוניות או זרות, הכוללות בין היתר גם המשגות אקדמיות. החידוש העיקרי כאן הוא הטענה כי הפרספקטיבות הללו שוות ערך זו לזו ותקפות בעת ובעונה אחת. כלומר התיאוריה אינה מתייחסת אל קונספטים ילידיים כאל "תוכן תרבותי" שאותו האנתרופולוגית נדרשת להסביר ולנמק, אלא כאל מכלול של עמדות לוגיות ואתיות בעלות תוקף אנליטי-השוואתי בפני עצמן. כפועל יוצא, הגישה איננה מתיימרת "לפרש" את המציאות החברתית של האחר אלא להעניק נראות למנגנונים הקונספטואליים המקומיים שבאמצעותם נקבעת ומכוננת אחרות (alterity) (Holbraad and Pedersen 2017b). היות שעדיין לא פורסם טקסט מקיף בעברית המסכם את עיקרי הגישה, אני מקווה שמאמר

* אני מודה לאורי דורצ'ין, לאיתן בר-יוסף ולקוראת החיצונית מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם והארותיהם לגרסאות מוקדמות יותר של מאמר זה.

זה יתרום לכינונו של דיון מעמיק בנושא פרספקטיביזם ואחרות בקרב קהילת החוקרים והחוקרות במדעי הרוח והחברה בישראל.

שנית, ובהמשך ישיר, אשתמש ברעיונות של ויווירוס דה קסטרו כדי לקרוא תיגר על אחת מהנחות היסוד הקונצנזואליות כיום בקרב מדעניות ומדעני הרוח והחברה בישראל: ההנחה כי ייצור ידע אקדמי מעוגן בהכרח בחובה מוסרית לשחרר אוכלוסיות מוכפפות מסוגים שונים של דיכוי.¹ מאז תחילת שנות האלפיים ניכרת מגמה גוברת והולכת לקבל את העמדה האקטיביסטית הזאת כמין אמת שאין עליה עוררין, וככלי כמעט בלעדי לייצורה של "חשיבה ביקורתית" (ראו למשל מוצפיה-האלר 2012). התרומה התיאורטית של ידע נמדדת בהקשר זה בעיקר על פי מידת יעילותו בחשיפת אי-השוויון המובנה במערכי הכוח הכלכליים, הפוליטיים והדיסקורסיביים בחברה. אכנה מגמה זו בשם "גישת הפירוק" (מלשון "דקונסטרוקציה") ואתשאל את היומרה המוסרנית הגלומה בה.² מטרתי כאן היא להרחיב את אופקי הדיון בקרב האליטות האינטלקטואליות בישראל בדבר מתודולוגיה של ניתוח ביקורתי וטווח המשמעויות הנגזרות ממנו.

הטיעון המרכזי במאמר נחלק גם הוא לשניים. ראשית, אני טוען כי הפוטנציאל המשחרר של הדיסציפלינה האנתרופולוגית אינו טמון בהכרח בחשיפת אי-השוויון הכלכלי-פוליטי או הזהותי בחברה, אלא דווקא בסירוב לשרת תצורות מקובעות של כוח, משמאל ומימין כאחד. שנית, כפועל יוצא, אני גורס כי כדי להמשיך לייצר באופן סיסטמטי ידע אנתרופולוגי חתרני, שמתאגר כל סוג של קונצנזוס, עלינו לאפשר למפגש הבלתי אמצעי עם האחרות בשדה לשנות את הנחות היסוד התיאורטיות שלנו.

ארחיב ואסביר טענות אלו בשני שלבים. תחילה אסקור ביסודיות את המאמר "היליד היחסי" לאדוארדו ויווירוס דה קסטרו (Viveiros de Castro 2013 [2002]), אחד הטקסטים המכוננים של הגישה הפרספקטיביסטית. אתמקד בביקורת שהטקסט מעביר על האוניברסליזם המתודולוגי העומד ביסוד החקירה האנתרופולוגית בת זמננו, ואדגיש את טענתו כי לדיסציפלינה האנתרופולוגית אין שום יתרון על דוקטרינות פילוסופיות, רוחניות או אינטלקטואליות אחרות בניתוח המצב האנושי. בחלקו השני של המאמר אשתמש בסקירה זו כדי לחשוב על רצף תיאורטי דומיננטי בייצור הידע האנתרופולוגי בארץ, שנע בין "פרדיגמות הוליסטיות" מצד אחד ובין מכלול גישות הפירוק מצד שני. אדגים את הבעייתיות הנעוצה בדיאלקטיקה הבינארית של הרצף באמצעות אוטוביוגרפיה אינטלקטואלית, שמתארת כיצד נעתי באופן אישי תחילה בין הקטגוריות הללו ואחר כך

1 אני משתמש במונח "אוכלוסיות מוכפפות" כתרגומו של המונח *subaltern* של הוגה הדעות הניארו-מרקסיסט אנטוניו גרמשי.

2 ניתן גם להשתמש בכינוי "אקטיביזם אקדמי" או "ידע מוכוון פוליטי". בעיניי כל הקטגוריות הללו רחבות מספיק כדי להכיל את מגוון הדרכים שבהן חוקרים וחוקרות מתיימרים למוסס את נחיתותם של המוחלשים, אם במסגרת ניתוח ניארו-מרקסיסטית קלאסית ואם במסגרת ניתוח פמיניסטית, פוסטקולוניאלית ופוסט-סטרוקטורלית.

מעבר להן. לסיכום אטען כי עלינו לדחות את הרצף כולו כדי לאפשר את עלייתו של גוף ידע פרספקטיביסטי ישראלי, שבו קונספטים אתנוגרפיים אינם נדרשים עוד לשרת מודלים תיאורטיים קבועים מראש אלא מקבלים לגיטימיות מלאה להתוות, לעצב ולשנות את הפרספקטיבה המחקרית.

פרספקטיביזם והמפנה האונטולוגי: מהו ידע אנתרופולוגי?

אדוארדו ויוויירוס דה קסטרו (להלן וד"ק) הוא הוגה דעות ברזילאי מהמחלקה לאנתרופולוגיה באוניברסיטה הפדרלית של ריו דה ז'ניירו (UFRJ — Museu Nacional). קיימת הסכמה רחבה בחזית המחקר כי הוא אחד מהוגי הדעות הבולטים והמשפיעים ביותר בדיסציפלינה האנתרופולוגית בתקופתנו. בתחילת דרכו האקדמית כתב וד"ק בעיקר על האראואטה (Arawaté), אומה אַמְרִינְדִית ממדינת פארה (Pará) שבצפון ברזיל, השוכנת בשוליים הדרום-מזרחיים של יערות האמזונס. בשנות התשעים החל וד"ק לכתוב מסות פילוסופיות ומתודולוגיות על אושיות המחקר האתנוגרפי. הגישה התיאורטית שלו נשענת על רעיונות אמרינדיים מצד אחד ועל ההגות הפילוסופית והאנתרופולוגית המערבית מצד שני. במאמר מכונן שפורסם בכתב העת הבריטי *Journal of the Royal Anthropological Institute* בשנת 1998 כינה וד"ק את גישתו "פרספקטיביזם", מונח ששאל מז'יל דלוז (Viveiros de Castro 1998). בעשור הקודם הייתה לתיאוריה זו השפעה מכרעת על מה שכונה "המפנה האונטולוגי" באנתרופולוגיה – דהיינו העברת כובד המשקל האנליטי מן הייצוגים השונים של תצורות חברתיות-תרבותיות אל המוחשיות של ההווה התרבותית ההוליסטית על כל מופעה³. בשנת 2002 כתב וד"ק מאמר המשך שכותרתו "O Nativo Relativo" ("היליד היחסי"), ובו הוא מרחיב ומעמיק את טענותיו מבחינה מתודולוגית ומתמקד בשאלת ייצור הידע. המאמר פורסם באנגלית בכתב העת *HAU* בשנת 2013 [2002] (Viveiros de Castro 2013). בתרגום של מרטין הולבראד (Holbraad) וז'וליה סאומה (Sauma). להלן אציג את עיקרי הדברים (בתרגומי).

³ "המפנה האונטולוגי" הוא גוף ידע תיאורטי המזוהה בראש ובראשונה עם וד"ק עצמו אך גם עם כמה מהתיאורטיקנים החשובים בדיסציפלינה האנתרופולוגית בשני העשורים האחרונים, בעיקר רוי וגנר, ברונו לאטור ומרילין סטראת'רן. חוקרים אלו טוענים בדרכים שונות כי יש להבין את ההבדלים התרבותיים (על ביטוייהם הפנומנולוגיים, הקונספטואליים והקוסמולוגיים כאחד) בין ישויות חברתיות כהבדלים מוחלטים, דהיינו כעולמות שונים באופן רדיקלי, הן ברמת החוויה והן ברמת התפיסה (ומכאן: ברמה האונטולוגית). תרומתו של וד"ק לגוף ידע זה מכרעת, מכיוון שבכתביו הוא יוצר הלכה למעשה עולמות קונספטואליים חדשים לחלוטין דווקא מתוך ההכרה בטוטליות של גבול האחרות. להרחבה ראו את ההקדמה הפנטסטית בספרם הערכני של מרטין הולבראד ומורטן פדרסן (Holbraad and Pedersen 2017a), המסכם את התרומה העיקרית של "המפנה" לדיון האנתרופולוגי בן זמננו. כמו כן ראו את הדיון המצוין שנערך בקבוצת הדיון הבריטית GDAT בתקופת השיא של "המפנה" (Venkatesan 2008). לביקורות אקוטיות על השימוש במונח "אונטולוגיה" במחקר האנתרופולוגי ראו במיוחד Vigh and Sausdal 2014 וכן Bessire and Bond 2014.

וד"ק מתחיל בקביעה כי השיח שמייצר האנתרופולוג על תופעה חברתית-תרבותית כזו או אחרת מבסס יחסים בין שני דפוסי שיח: השיח הילידי, שאנו נוטים לחשוב עליו כעל "תרבות", והשיח האנתרופולוגי, שאנו נוטים לחשוב עליו כעל "ניתוח של תרבות". במובן זה הידע האנתרופולוגי הוא בעת ובעונה אחת "ידע", דהיינו מצבור של קטגוריות אנליטיות בעלות יומרה אוניברסליסטית לומר משהו על אובייקטים שנמצאים מחוץ להן, ויחס חברתי העומד בפני עצמו, דהיינו אמצעי לתקשר עם השיח הילידי או לדבר עליו. מה שהופך את היליד ל"יליד", בהקשר זה, הוא ההנחה המובלעת שיש לו יחסים טבעיים (או לפחות בלתי מתווכים) עם התרבות שלו. כלומר, הנחת היסוד היא שהיליד מוגדר או מעוצב אִפְרִיורי באמצעות תרבותו, ואילו האנתרופולוג יכול לנוע בחופשיות דרך ההגדרות התרבותיות כיוון שהוא מודע לקיומם של המנגנונים המעצבים לכאורה את סך יחסי הכוחות בחברה: מוסדות, מעמדות, טעמים, רעיונות, כפייה, כוח וכן הלאה. במסגרת אנליטית זו השיח הילידי נתפס כספונטני ולא רפלקסיבי, לעומת השיח האנתרופולוגי, שנתפס כמטא-שיח על תרבות וחברה. וד"ק טוען שכאשר אנו בוחנים את ההנחות הללו אמפירית עולה כמעט מאליה המסקנה כי לאנתרופולוג יש יתרון יחסי כלשהו על היליד מבחינה אפיסטמולוגית. דה־פקטו כולנו ילידים, אבל דה־יורה כמה מאיתנו הם "יותר" ילידים מאחרים. עצם ההנחה שיש מונחים אנליטיים בעלי תוקף אוניברסלי שיכולים "להסביר" את התרבות של היליד טוב יותר מכפי שהוא מסביר אותה לעצמו (ולנו) מייצרת יחסי הכלה: השיח של היליד הוא מעין חומר (substance) והשיח של האנתרופולוג הוא הקופסה או כלי הקיבול שמכיל אותו (וכך הוא משווה ומנתח מגוון של substances ילידיים בכל רחבי הגלובוס). עצם החלוקה לתחומי דיון אנליטיים כמו "מגדר", "קשרי שארות" או "פולחן" מהווה מעין חיתוך התחלתי שמעניק יתרון לאנתרופולוג/ית, מכיוון שהחלוקה הזאת מאפשרת לקבוע מראש את תנאי הדיון ובתוך הדיון הזה המשמעויות שהאנתרופולוג נותן למה שהיליד אומר ועושה נחשבות "נכונות יותר" או מדויקות יותר מאלו שהיליד נותן לדברים. "הנערה הזאת לא באמת עוברת איחוז על ידי ישות רוחנית", תוכלו לומר, "זה פשוט מנגנון חברתי-תרבותי לטיפול בדיכאון". אולם, שואל וד"ק, מה יקרה אם נסרב לתת לאנתרופולוגיה את היתרון האסטרטגי הזה? איזה סוג של ידע ייווצר אם נניח שהמשמעויות שהאנתרופולוגיה נותנת אינן בעלות תוקף אוניברסלי אלא הן עצמן תוצר של שיח ילידי, בעל מוסכמות אפיסטמיות משלו? ומה יקרה אם נניח שהמוסכמות הללו שוות ערך לכל מוסכמה אפיסטמית אחרת, דהיינו שלמדע המערבי בתצורתיו השונות אין שום פריבילגיה מוסרית על תצורות ידע אחרות, אף שנדמה לנו שהוא מצליח להסביר תהליכים ותופעות בצורה מדויקת כל כך (ראו גם Strathern 1988)? מה ישתנה בנקודת המבט שלנו, או בפרספקטיבה שלנו על המציאות, אם נניח שהאנתרופולוגיה היא פשוט עוד דרך לייצר משמעויות מבין אינספור דרכים כאלה? או בקיצור, מה יקרה אם נניח שהדיסציפלינה האנתרופולוגית ממשיכה מבחינה אפיסטמולוגית את הפרקטיקות שעליהן היא מתדיינת, ולכן שהיא שוות ערך לפרקטיקות הללו ולא נמצאת מעליהן או מכילה אותן באיזשהו אופן?

וד"ק טוען כי במקרה זה נהיה חייבים לאפשר לשיח של היליד לשנות באופן אקטיבי את השיח האנתרופולוגי. ילידיות במובן זה אינה רק כינוי נכון פוליטית לחברות שנמצאות בשולי המערכת העולמית אלא כינוי לכל סוג של שיח גנרי, על מגוון הפרקטיקות המאפיינות אותן, ב"בית" ממש כמו "מעבר להרי החושך". באמצעות טענה זו וד"ק מקדם כאן משחק אינטלקטואלי חדש, שבו החוקרים אינם יכולים עוד לטעון שהם מדברים על השיח של היליד; אדרבה, הם מדברים מולו, כשווים, כשותפים בדיון הדדי על משמעויות של פרקטיקות תרבותיות. הטענה המהפכנית כאן היא שעצם הדיון הזה הוא מהות החקירה האנתרופולוגית. וד"ק כותב:

יש שתי דרכים שאינן מתיישבות זו עם זו לתפוס את האנתרופולוגיה, ועלינו לבחור רק באחת מהן. מצד אחד, ידע אנתרופולוגי מיוצג כתוצאה של יישום קונספטים שהם חיצוניים לאובייקט שלהם: אנו יודעים מראש מהם יחסים חברתיים, מהי קוגניציה, מהם קשרי שארות, מהי דת, מהי פוליטיקה וכו'. המטרה היא לראות כיצד אלו באים לידי ביטוי בתוך הקשר אתנוגרפי כזה או אחר; כיצד הם באים לידי ביטוי, כמובן, מעבר לידיעתם של האנשים המעורבים. מצד שני, וזהו המשחק שאני מציע כאן, קיים רעיון של ידע אנתרופולוגי המושתת על ההכרה הבסיסית כי התהליכים של החקירה האנתרופולוגית הם בדיוק מאותו הסדר הקונספטואלי של התהליכים הנחקרים. [...] הקונספציה הראשונה של האנתרופולוגיה מדמינת כל תרבות או חברה כמגלמת של פתרון לבעיה גנרית – או כמשהו שממלא צורה אוניברסלית (הקונספטים האנתרופולוגיים) בתוכן ספציפי. הקונספציה השנייה, לעומת זאת, מעלה את האפשרות שהבעיות עצמן שונות באופן רדיקלי. מעל לכול, גישה מעין זו מתחילה מן הטענה כי האנתרופולוג אינו יכול לדעת מלכתחילה מה הבעיות הללו עלולות להיות. במקרה כזה, האנתרופולוגיה מציעה מערכת יחסים בין סוגים שונים של בעיות במקום להגדיר בעיה אחת ("טבעית") ביחס למספר פתרונות ("תרבותיים"). אני מציע שהאומנות של האנתרופולוגיה היא בקביעת הבעיות המוצעות על ידי כל תרבות, לא במציאת פתרונות לבעיות המוצעות בתרבותנו שלנו (Viveiros de Castro 2013 [2002], 477).

לכאורה מדובר בנקודה שעלתה עוד בימי "משבר הייצוג" באנתרופולוגיה האמריקנית בתחילת שנות השמונים, אולם יש כאן הבדל מהותי: בניגוד לאינטלקטואלים המזוהים עם משבר הייצוג, שהניחו כי דרך דיון שווה ערך עם היליד יהיה אפשר בסופו של דבר להגיע לייצוג מדויק יותר של המציאות החברתית, וד"ק מניח שייצוג מדויק איננו בר השגה בכלל. אם כך, קריאתו להתמקד בבעיות ולא בפתרונות אינה מהווה חזרה לשיח הפוסטקולוניאלי של שנות השמונים והתשעים, שהניח כי אנתרופולוגים מעוותים אמיתות ילידיות ומשמעויות אתנוגרפיות בגלל ההטיות התרבותיות המובנות באופני החשיבה האימפריאליסטיים שלהם. ואין כאן טענה כי אפשר להגיע לתיאור מדויק יותר של טבע הדברים, של האמת, של נקודת המבט הילידית האותנטית, אם רק נצליח להתגבר על ההטיות הללו באמצעות רפלקסיביות ומודעות למיצוב הסוציולוגי שלנו בשדה, כפי שניסו כמה תיאורטיקנים לטעון בעקבות משבר הייצוג (השוו Clifford 1986 עם Strathern 1995). אדרבה, מבחינתנו של וד"ק הבעיה היא

הפוכה: בדיוק משום שהאנתרופולוגים מבקשים כל הזמן להבליט את הסובייקטיביות של היליד הם מתעלמים מן האחרות הטוטלית לפעמים של היליד מול הנחות היסוד האנליטיות המקובלות בדיסציפלינה. אנתרופולוגים בכל מקרה יוצרים את עולם השיח שלהם, אם יודו בכך ואם לאו. וד"ק טוען לפיכך כי אותם אנתרופולוגים שמבקשים להציג את השיח ההומניסטי שהם יוצרים בעצמם כשיח אוניברסלי מתעלמים למעשה מן ההבדלים המהותיים בין אופני הפעולה שלהם עצמם לאופני הפעולה של היליד. הוא מציע לעשות בדיוק את ההפך. לדידו, יש להתייחס לקונספטים ילידיים כאל פתח או שער שאם ניכנס דרכו נוכל להרחיב את טווח האפשרויות של ההומניות של עצמנו. הוא מניח שכאשר משתתפי המחקר עושים משהו או אומרים משהו על מה שהם עושים, הם פותחים צוהר אל עולם שלם של אפשרויות אנושיות אחרות לגמרי מאלה הפתוחות בפני חוקרים בשיח האנליטי-השוואתי האנתרופולוגי. עולם אפשרויות זה נובע לעיתים מתוך סט של בעיות שונות מאוד מן הבעיות שהאנתרופולוגים מחפשים להן פתרון, למשל בעיית יחסי הכוחות והאי-שוויון במודרניות המאוחרת. בשלב זה וד"ק נכנס לדיון פילוסופי ארוך, שלא אתעמק בו כאן, על אחרות ויחסי אויביקט-סובייקט. הנקודה החשובה בדיון הזה היא שאפילו מונחים כמו "טבע האדם" או "המצב האנושי", לטענתו, אינם נתונים מראש. ברוח הסטרוקטורליזם הקלאסי וד"ק טוען כי דווקא המרווחים בין קטגוריות של חשיבה, דיבור ופעולה מהווים טבע בפני עצמו בתוך הקשר תרבותי מסוים (Lévi-Strauss 1969). טבע במובן זה הוא קונספט של ממשות הממוקם ביחסים שבין הדברים, מעין תחום מעבר או תנועה מסוימת שמציינים את מרחב האפשרויות הווירטואלי שלנו לייצר סוגים שונים של יחסי דמיון או שוני. שבת בישראל בת זמננו, למשל, אינה יום חול, גם אם לא תניחו מראש שהשבת קדושה. הטבעיות של ההבדל בין קודש לחול חוזרת על עצמה כדפוס של יחסים חברתיים, ודפוס זה הוא שמעניק לנו תחושה של עולם תרבותי קוהרנטי פחות או יותר (ראו גם כץ והנדלמן 2009). הספציפיות האונטולוגית של ההוויה התרבותית – מה שנדמה לנו כמוחשי, כשריר, כממשי – נתפסת כאן כצורה של תיווך המכוננת קרבה וריחוק מאחרים משמעותיים. זו הסיבה, טוען וד"ק, שלעיתים אנו נתקלים באחרות רדיקלית: הסטרוקטורות התרבותיות שאנו מנסים לנתח פועלות בתוך טבע המשגות שונה באופן אבסולוטי כמעט מטבע ההמשגות שמעניק השראה לניתוח.⁴ כיצד אפשר לייצר ידע בין-תרבותי בעל קונסיסטנטיות פנימית, שיכול להסביר בעת ובעונה אחת תצורות טבע תרבותיות המוציאות זו את זו? בכך אדון עכשיו.

4 מבחינתו של וד"ק המונח "טבע" אינו מהווה מגבלה, מכשול או קצה שלכאורה איננו יכולים לעבור. לדידו, טבע הוא תכונה של יחסיות המתקיימת בין קונספטים, ולכן הוא משהו מופשט וערטילאי. הטבע הזה, במובנו הרחב ביותר, מאפשר לנו להיות עצמנו תמיד ביחס למשהו אחר, ואינו מגביל אותנו מראש לגבולות ההוויה שלנו, בין שמדובר בהוויה הביולוגית ובין שמדובר בהוויה הרוחנית או התרבותית שלנו. זוהי תפיסה של הטבע כמטפיזיות טוטלית, מעין רוח אלוהים מרחפת על פני המים, אם להשתמש בביטוי ציורי מוכר. בקצרה, עבור וד"ק הטבע הוא תכונה של הדמיון המאפשרת לנו לדבר, לחשוב ולהרגיש בצורות מסוימות, ודווקא בצורות אלו ולא אחרות.

קונספטואליזציה כיצירה של עולמות חדשים

וד"ק מניח אפוא כי טבע היחסים החברתיים הוא פונקציה של הברלים בין רעיונות, או, אם תרצו, נגזרת של הפערים הקיימים בין התצורות היחסיות שאנו מכנים בשם "ביטויים תרבותיים" בתוך ההקשר החברתי, ההיסטורי והאקולוגי שהן מתקיימות בתוכו. אם נסכים עם הטענות הללו נהיה חייבים לקבל גם את ההנחה כי אובייקט המחקר של האנתרופולוגיה ממוקם בווריאציות השונות של כינון יחסיות חברתית, כפי שהיא מוגדרת ברמה המקומית. כלומר, במקום להתמקד בתצורות של יחסים הידועות לנו מראש אנחנו צריכים להבין מהן הבעיות הקונקרטיות שאיתן מתמודדים אלה שמולם אנו עובדים, ודרך הבנת האופנים שבהם הם עונים על הבעיות הללו אנחנו צריכים להתחיל לשאול שאלות חדשות (ראו גם Wagner 1981). וד"ק כותב:

האובייקט של האנתרופולוגיה [הוא] השונות של היחסים החברתיים. לא של יחסים חברתיים כפרובינציה אונטולוגית נפרדת, אלא של כל התופעות האפשריות שאנו יכולים להבין כיחסים חברתיים, או שמרמזות על קיומם של יחסים חברתיים: של כל היחסים, בקיצור, כחברתיים. אולם, הדבר ידרוש אימוץ פרספקטיבה שאיננה נשלטת במלואה על ידי הדוקטרינה המערבית של יחסים חברתיים – פרספקטיבה שתהיה מוכנה לקבל כי הטיפול בכל היחסים כיחסים חברתיים יכול להוביל להמשגה מחדש של מה שה"חברתי" עשוי להיות. בואו נאמר, אם כך, שהאנתרופולוגיה מפרידה את עצמה משיחים אחרים על ההתנהלות החברתית [human sociality] לא באמצעות יצירה של דוקטרינה קשיחה על הטבע של היחסים החברתיים, אלא בדיוק להפך, באמצעות שימור של רעיון כללי מאוד וחיזור לגבי מה יכול להיות יחס חברתי כזה. [...] זאת מכיוון שהבעיה האופיינית לאנתרופולוגיה מתבטאת פחות בקביעה איזה יחס חברתי מכונן את האובייקט, ויותר בשאלה מה האובייקטים של האנתרופולוגיה [דהיינו, משתתפי המחקר או "הילידים"] מכוננים כיחס חברתי – מהו יחס חברתי במונחיו של האובייקט, או טוב יותר – במונחים שיכולים להיות מנוסחים דרך מערכת היחסים (החברתית, באופן טבעי, ולכן ההדרית) בין "האנתרופולוג" ובין "היליד" (Viveiros de Castro 2013 [2002], 483).

כדי לעשות את המהלך האנליטי הזה וד"ק מציע לאפשר למשתתפי המחקר להגדיר עבורנו מהי מסגרת הניתוח דרך האופן שבו הם מתפעלים יחסים חברתיים (ראו גם Wagner 2001). אם נעבוד לפי ההגדרות שלהם נוכל לאתגר באופן כזה או אחר את ההגדרות שלנו ל"חברה" ולמה שנחשב טעון שיפור או שינוי בתוך הקטגוריות הראשוניות שאיתן הגענו לשרה (Strathern 1995; 1996b [1989]). מבחינה מתודולוגית וד"ק מוכן לקחת את הטענה הזאת לנקודת קיצון ולומר כי כתיבה אנתרופולוגית על יחסיות חברתית היא כתיבה של fiction; בכך הוא אינו מתכוון לומר שהאנתרופולוגיה היא פבריקציה או המצאה אלא שהיא אמורה לאפשר למי שכותב וקורא אותה להתנסות בצורה חדשה של דמיון המציאות. מבחינתו מדובר בתרגיל מחשבתי שיש לו תוקף אמפירי דווקא מפני שאפשר להתנסות בו,

כלומר "לחיות" את האפשרות להיות אחר לעצמך דרך הכתיבה או הקריאה עצמה (אבל ראו Vigh and Sausdal 2014). הוא מציג זאת באופן מבריק:

הביטוי "ניסוי מחשבתי" (thought experiment) אינו יכול להיות מובן באופן השגור כניסיון לחשוב את עצמך לתוך צורה של התנסות או חוויה (experience), אלא דווקא כדרך להתנסות בעצמך בצורת המחשבה של האחר. אין מדובר כאן בדמיון של התנסות, אם תרצו, אלא בהתנסות בתצורת דמיון מסוימת. ההתנסות, במקרה זה, היא שלי – כאתנוגרף וכקורא של ספרות אתנולוגית על ילידי אגן האמזונס – והניסוי (experiment) הוא fiction שמנוהל על ידי ההתנסות. במילים אחרות, ה־fiction שמעורב כאן הוא אתנולוגי, אבל האתנולוגיה שהוא מייצר איננה פיקטיבית! (Viveiros de Castro 2013 [2002], 483–484).

וד"ק טוען שניתן לייצר סוג כזה של אתנולוגיה אם נתייחס לקונספטואליזציה כאל תהליך דינמי ואקטיבי שיש לו אפקטים ממשיים. במילים אחרות, הקונספטים – בין שהם אתנולוגיים ובין שהם ילידיים – אינם מתקיימים רק במרחבים מנטליים. הם הופכים לאובייקטים המשפיעים על החוויה, על החושים ועל העולם הקונקרטי בכלל. כשאני מגיע עם הרעיון שקיים "רקיע שביעי", למשל, אני למעשה מייצר אותו אונטולוגית מעצם תפוצתו של הקונספט של "רקיע שביעי". כך הוא הדבר לגבי קונספירציות, מיתוסים או אגדות, כמו למשל הטענה שקיימת מפלצת באגם לוך־נס או שאלוהים חצה את הים לשניים כדי לאפשר לעם ישראל לעבור בחרבה. מבחינתו של וד"ק אין הבדל מהותי בין יצירה כזאת של מיתוסים מכוננים ובין כל הבניה תיאורטית אחרת, למשל תיאוריית המיתרים בפזיקה הקוונטית או ההנחה הפוקויאנית כי "כוח" נמצא בתוך הנימים שלנו. זאת מכיוון שלדידו המציאות החברתית מורכבת מריבוי אינסופי של עולמות שכל הזמן מיוצרים מחדש באמצעות הקונספטים שאנשים משתמשים בהם כדי לברוא משמעויות.

ברמה המתודולוגית, אם כך, אתנולוגיה שהקונספטים הם אובייקט המחקר המרכזי שלה איננה מתיימרת לפרש את "דרכי החשיבה" של היליד או להכיל אותן במסגרות אנליטיות רחבות יותר, שלכאורה אמורות לתפוס את המשמעויות ה"אמיתיות" של הקטגוריות שהיליד משתמש בהן; אלא בדיוק ההפך – אתנולוגיה כזאת מתיימרת לחשוב עם היליד, ובהמשך אליו, כדי להבין משהו על עצמנו במסגרת הבעיות התיאורטיות שאיתן מתמודד אותו יליד בחיי היומיום. מדובר בניסיון לתאר באופן מעמיק ככל האפשר את "שדה הבעיות שבו מתבטאים רעיונות" (שם, 484) תוך מתן תשומת לב מיוחדת לדינמיקה המאפשרת לא/נשים "להיות" משהו מסוים ביחס למשהו אחר. אובייקט החקירה עובר כאן מחשיפת החוקיות התרבותית, המנציחה לכאורה גבולות הוויה קשיחים פחות או יותר – ותהיה זו הוויה מעמדית, מגדרית, רוחנית או כל תחום אחר שתעלו בדעתך – אל הדינמיקה הקונספטואלית שסובייקטים אתנוגרפיים מחשיבים כרלוונטית לקיום שלהם מול אחרים משמעותיים. אסכם נושא זה במילותיו של וד"ק ואעבור הלאה:

אובייקט החקירה שלי הוא קונספטים ילידיים [indigenous concepts], העולמות שהם מכוננים [...] הרקע הווירטואלי שממנו הם צומחים ושאת קיומו הם מניחים מראש. בקיצור, האובייקטים שלי הם קונספטים [...] הרעיונות והבעיות של "תבונה" ילידית (reason), ולא קטגוריות ילידיות של "הבנה" (understanding) (שם, 485).

פרספקטיבזם ומוסר: לכל קונספט יש מכסה

האמירה כי אובייקט החקירה הוא קונספטים ילידיים נושאת בחובה גם משמעות מוסרית. אם הערטילאיות של קונספטים לא בהכרח מציינת חוסר ממשות, הרי יש להם גם מטען ערכי וציווי פוליטי או אתי מסוים. לטענתו של וד"ק משמעות זו נעוצה בהכרה כי יש שוויון מלא – לא "כאילו" שוויון, כי אם שוויון טוטלי וראשוני – בין קונספטים ילידיים לקונספטים אנתרופולוגיים. בסופו של דבר, גם השיח האנתרופולוגי עצמו בנוי על קונספטואליזציה, כמו כל שיח אחר; הוא בונה את נקודות ההתייחסות של עצמו ואת הקואורדינטות הבסיסיות שלו ואז משתמש בהן כבעוגנים כדי לפתח תחושת מציאות קונקרטיה בקרב אלו הלוקחים בו חלק. בשל הסימטריה הזאת וד"ק מניח כי אין קדימות מוסרית לקטגוריות האנליטיות של השיח האנתרופולוגי, ככל שהשיח הזה עשוי להיראות לנו פרוגרסיבי, נאור או אפילו גאוני. הוא ממשיג מחדש את קטגוריות ההתייחסות האנתרופולוגיות כקונספטים המצביעים אל העתיד האפשרי "בעבורנו", במקום להיות ייצוגים של הווה קונקרטי "בעבורם":

כפי שהצהרתי לעיל, הניסוי שאני מציע כאן מניח שוויון דהיורה בין השיח האנתרופולוגי לשיח הילידי כי הוא מבין את שני דפוסי השיח הללו כבונים זה את זה, וכי הם נוצרים רק כשהם נכנסים ליחס של ידע אחד עם השני. קונספטים אנתרופולוגיים מעניקים ממשות תפעולית [actualize] ליחס הזה ולכן הם יחסותיים [relational] לגמרי, הן מבחינת הביטוי והן מבחינת התוכן שלהם.⁵ הקונספטים האנתרופולוגיים אינם שיקוף של התרבות של היליד (החלום של הפוזיטיביסט) ממש כשם שאינם השלכה כוזבת של תרבותו של האנתרופולוג (הסיוט של הקונסטרוקציוניסט). אדרבה, הם מגלמים איזשהו יחס של הבנה הדדית בין שתי התרבויות. [...] במונח זה, קונספטים אנתרופולוגיים מבצעים שינוי מקום [dislocation] כפול: הם וקטורים שתמיד מצביעים לכיוון השני, transcontextual interface [ראו להלן] שפועלים כדי לייצג, במונח הדיפלומטי של המילה, את האחר במונחיו שלו (כלומר את מונחיו של האחר) – בשני הכיוונים (Viveiros de Castro 2013 [2002], 486).

בחרתי לתרגם את המונח transcontextual interface כ"מרחב השקה בין־הקשרי". קונספטים אנתרופולוגיים נוצרים במונח זה דרך סינרגיה עם קונספטים ילידיים; במקום להכיל אותם (ולבטל את האפקט שלהם בעולם) הם צומחים מתוכם. קטגוריות ההתייחסות

5 בהיעדר תרגום הולם בעברית למונח relational אני מציע כאן טנטטיבית את המילה "יחסותיות".

של האנתרופולוגיה עולות כאן דרך "מאמצי הדמיון של חברות, שעל דרכי פעולתן האנתרופולוגיה מקווה לשפוך אור" (שם). המקוריות של כל קונספט אנתרופולוגי חדש תלויה אם כך במידת יכולתו לכרוך יחדיו רעיונות, דמיונות ופרקטיקות השייכים בעת ובעונה אחת לשני עולמות שונים ולעיתים אף מנוגדים זה לזה. "מרחב השקה בין-הקשרי", בהקשר זה, הוא אזור חיץ או תחום ביניים שבו המפגש בין קונספטים מאפשר תעופה אינטלקטואלית ויצירה של משמעויות חדשות. פרספקטיבה זו מכוננת את תהליך ההמשגה האנליטית כפרדוקס, המאפשר לנו, ולו זמנית, להיות בשני הצדדים של גבול האחרות הנוצר במהלך המפגש האתנוגרפי (Bateson 1972; Handelman 1992).⁶

חשוב לזכור כי וד"ק איננו טוען כאן כי פעולת ייצוג המפגש האתנוגרפי היא רק סוג של "כתיבה יוצרת" או "פייק ניוז". אדרבה, לידע המיוצר מתוך המפגש האתנוגרפי יש תקפות אנליטית דווקא מפני שהוא כורך יחדיו ישויות בעלות ממשות אוטולוגית, הן בעולם התוכן האנליטי של השיח האנתרופולוגי והן בעולם התוכן האנליטי בפני עצמו של השיח הילידי. הלוא קונספטים הם אובייקטים ממשיים בעולם החברתי. אנתרופולוגיה כמוכן זה היא "פילוסופיה מדומיינת עם פראים אמיתיים", והקונספטים שלה מייצרים "קרפדות אמיתיות בגנים מדומיינים" (וד"ק בעקבות המשוררת מריאן מור; Viveiros de Castro 2013 [2002], 488). ממה קורה מכאן עולה השאלה המהותית ביותר ברמה המתודולוגית, מבחינתו של וד"ק: "מה קורה כשהאובייקט של האנתרופולוג מפסיק להיות היומרה להסביר, לפרש, לערוך קונטקסטואליזציה או רציונליזציה של תבונה ילידית; ותחת זאת מתחיל לפרוס אותה, לפתוח את המשמעויות שלה, וכך לאשרר את האפקט שהיא יכולה לייצר על מחשבתנו שלנו?" (שם, 489).

התשובה לדידו היא שבמקרה זה האנתרופולוגיה תהיה חייבת לשנות ללא הרף את הנחות היסוד שלה עצמה לגבי העולם החברתי. ייצוג המפגש האתנוגרפי הופך כאן לייצור ידע על האנתרופולוגיה עצמה; זהו שיח שבו האחר שבשדה משתתף בעיקר כצופה מן הצד. הדינמיקה האינטלקטואלית של השיח האנתרופולוגי עולה כאן כעולם תוכן פרודוקטיבי רק בעבור אותם סובייקטים שמעוניינים להיות חלק ממנו. באמצעות טענות אלו וד"ק פועל נגד הפרויקט הרלטיביסטי ומורשתו באנתרופולוגיה, לרבות מרבית תוצרי הידע הגריציאניים.⁷ מבחינתו אנחנו לא כותבים על מנת לפרש את הפעולות "מעבר לכתפו של היליד" (Geertz 1974)

6 לפי דון הנדלמן, גבול או מפתן הם פרדוקס (self-referential paradox) המכיל בו בזמן את שני הצדדים שהוא מפריד ביניהם (Handelman 1992). כמוכן זה הגבול הוא מרחב של מעבר בין מודלים שונים של מציאות. חשבו על נרניה למשל, או על מחילת הארנב של אליס בארץ הפלאות. בשני המקרים הללו השער עצמו הוא הפרדוקס: מחילה בארמה שהיא גם מעבר אל ארץ פנטסטית, או ארון בגדים שהוא גם פתח אל עולם מהאגדות. הפרדוקס מזמין ומאפשר תנועה בין מודלים מנוגדים של מציאות. הגישה הפרשנית המזוהה עם קליפורד גירץ מתמקדת בסמלים פומביים כאובייקט הניתוח המרכזי ובמשמעויות הקונקרטיות שתרכיביות נותנות לסמלים אלו על מנת לפרש דרכם את המצב האנושי. לפי עמדה זו, בני האדם כלואים ברשתות המשמעות שהם טווים בעצמם. ההנחה הרלטיביסטית כאן היא כי תרבויות לכאורה עושות "את אותו הדבר" בדרכים שונות.

אלא על מנת "לדחוף" את גבולות הדמיון התיאורטי של עצמנו עד הקצה וכך להרחיב את טווח האפשרויות של האנושיות שלנו (ראו גם Maskens and Blanes 2013). או במילים שלו: "המטרה של האנתרופולוגיה היא לא להסביר את העולם של האחר, אלא להעשיר ולמלא את העולם שלנו ו'לאכלס אותו בכל הדברים שאינם קיימים מחוץ לביטויים שלהם'" (Viveiros de Castro 2013 [2002], 492; הציטוט במקור מתוך דלז).⁸

אם כך, וד"ק טוען כי מבחינה מוסרית ופוליטית אנו כותבים בעיקר על מנת לשנות את עצמנו (ראו גם Strathern 1996a). הוא מציע לעבור מייצור ידע שממוקם באופן דוגמטי בהכפפה (אמפתית בדרך כלל) של תופעה חברתית כלשהי לאידיאולוגיה נתונה מראש אל ייצור ידע שמאפשר לתופעה החברתית לשנות את ההסברים שאנו מחילים עליה במסגרת הפרדיגמות המכוננות של העולם הקונסטואלי שלנו. הטרנספורמציה האנליטית הזאת מחייבת הבנה מחודשת של הדיסציפלינה האנתרופולוגית עצמה כעולם תוכן ייחודי – המקודד באונטולוגיה נטורליסטית אירופו-אמריקנית מובהקת ברמת המקרו ובמוסכמות ערכיות ונרטיביות ברמת המיקרו – ולא כמסגרת אנליטית גלובלית, חובקת כול.⁹ אמחיש את משמעות ההבנה הזאת דרך תיאור התנועה האינטלקטואלית שערכתי באופן אישי במהלך שנות הכשרתי כאנתרופולוג, מן הפרדיגמות ההוליסטיות הקלאסיות אל גישות הפירוק, ולאחר מכן – בעקבות המפגש האמפירי עם מציאות אתנוגרפית שאתגרה באופן אקטיבי את הנחות היסוד בשתי מסגרות הניתוח הללו – "החוצה", אל מעבר לרצף התיאורטי כולו.

פרדיגמות קלאסיות, גישות של פירוק והמתודולוגיה הפרספקטיביסטית

בשני העשורים האחרונים, מחלקות ללימודי סוציולוגיה ואנתרופולוגיה בישראל נוטות להציג רעיונות רווחים בספרות הפוסט-סטרוקטורלית והפוסטקולוניאלית ככלים לשחרור רעיוני ופוליטי מן הפרדיגמות ההוליסטיות הקלאסיות, שהשתלבו במהלך החצי הראשון של המאה העשרים בפרויקט הקולוניאלי האירופי בהגדרתו הרחבה. במסגרת פדגוגית זו מטרת הניתוח של תופעות תרבותיות עוברת ממה שנתפס כעשייה אינטלקטואלית א-פוליטית, מוטה, אליטיסטית, "לבנה" ומנותקת – בין שמדובר בניתוח פוזיטיביסטי קלאסי בנוסח שנות העשרים והשלשים של המאה שעברה ובין שמדובר בתיאור גירציאני "גדוש" של המציאות החברתית – לפירוק מבני הכוח הנצלניים בחברה ולשחרור המוכפפים

8 וד"ק מניח כי משמעויות אינן קיימות מחוץ לביטויים שלהן. למשל, החנוכיה מייצגת את נס פך השמן. אני לא יכול לומר שהיא "בעצם" מייצגת משהו אחר שרק לי יש אליו גישה אנליטית ולילידים אין. כך הדבר גם לגבי הטענות כי ישו קם מן המתים או כי קיים חלקיק אלוהי בתוך כל אטום. כל אלו הם סמלים שהביטוי שלהם מאפשר דמיון של משמעויות הקיימות רק שם.

9 בחלק המסיים של המאמר וד"ק מציג שתי דוגמאות אתנוגרפיות הממחישות את היעילות התיאורטית של טענה זו. לא אוכל לעסוק בכך כאן ולכן אני ממליץ לקרוא את המאמר בעיון.

בכל הקשר כלכלי-פוליטי רלוונטי. הנרטיב הכרונולוגי הזה מייצר תחושה של התקדמות מוסרית מחושך לאור בין קצוות בינאריים על פני רצף תיאורטי סגור לכאורה, שבו מונחים כמו "כוח" ו"אי-שוויון" הופכים לכלים כמעט בלעדיים לייצור ידע ביקורתי.¹⁰ כסטודנט ישראלי נעתי גם אני במהלך שנות הכשרתי כאנתרופולוג מן העבר ה"פרדיגמטי" של הרצף אל הקצה הדקונסטרוציוניסטי. תחילה, במהלך לימודי התואר הראשון, הוקסמתי מעצם הרעיון של "מבנה חברתי" בעל דינמיקה משלו, כפי שהוא מדומיין מפרספקטיבה פונקציונליסטית. לאחר מכן השתכנעתי כי הפרדיגמה הפרשנית של גרץ ותומכיו עונה באופן משכנע על כל השאלות שעוד נותרו פתוחות. בלימודי התואר השני כבר הושפעת מהוגים פוסט-סטרוקטורליסטיים (בעיקר פוקו, בורדייה, בודריאר, לאקאן ובארת') ומתפיסת העולם הפוסטקולוניאלית בכלל; מגרמשי, דרך אדוארד סעיד ועד הדקונסטרוקציה של דרידה והומי באבא (ראו שנהב וחבר 2002). בהדרגה אך בהתמדה הפנמתי לבסוף את ההנחה כי תפקידו העיקרי של האינטלקטואל הוא לחשוף אי-צדק ולשחוט פרות קדושות: פאנק קונספטואלי, דו-איט-יורסלף בבריקולאז' הטקסטואלי. וכמו רבים מהקולגות, המרצות והמרצים שלי, הייתי ציני לגבי כל עמדה אינטלקטואלית שלא התמקדה בחשיפת מכבש יחסי הכוחות ההיררכיים בחברה ובהוקעה של אי-שוויון באשר הוא.

יישמתי את המסגרת האנליטית הזו בתזת התואר השני, שבה התמקדתי בביקורת הדעה הרווחת בדבר שיוכה לכאורה של מדינת ישראל לצפון הגלובלי. ניתחתי לשם כך את הממדים התרבותיים של צריכת חשמל בישראל. טענתי שבמהלך השנים, וכתוצר לוואי של פרויקט הקדמה הצינוני, התפתחה כאן קטגוריית חשיבה-פעולה המחברת היפר-צריכה של חשמל ושל טכנולוגיה באופן רחב יותר לדמיון הפוליטי על מערכיות. היפר-צריכה הופכת כך להיות המדרד המרכזי שבאמצעותו ישראל משויכת לגוש המדינות ה"מפותחות". ברובד מעמיק יותר, היפר-צריכה של טכנולוגיה חשמלית מנציחה בישראל ייצור של כוח – כוח חשמלי, כוח צבאי, כוח מוסרי וכן הלאה – ודרכו סוכני המדינה מקדמים את תדמיתה המוסרית כשליחת כוחות הנאורות מול האופל הלבנטיני. דרך הדגשת הקולות המושקפים והמודרים מן השיח הזה טענתי כי לתדמית המערבית יש חלק בהבניית הקונפליקט האתנו-לאומי בין ישראל ושכנותיה ובין יהודים וערבים בתוך גבולות הארץ (Shapiro 2006). לאחר התואר השני נסעתי לטייל בדרום אמריקה והתיישבתי בברזיל למשך שנים אחדות, תחילה כהרפתקן ולאחר מכן במסגרת עבודת שדה כסטודנט לדוקטורט באוניברסיטה של

10 אין בכוונתי לתקף טענות אלו באמצעות בחינה אמפירית של התכנים בקורסי התיאוריה והמתודולוגיה באוניברסיטאות השונות. ברצוני פשוט להצביע על קיומה של מגמה כללית המעוגנת בפרקטיקות מקובלות של הוראה ודיון בארץ: ההנחה כי ייצורו של "ידע ביקורתי" עובר בהכרח דרך ניתוח ו"תיקון" של מבני הכוח החברה (ראו גם כוכבי 2006).

לונדון.¹¹ חייתי רוב הזמן בפרברי סאו לואיס, עיר הבירה של מדינת מאראניאו שבצפון-מזרח ברזיל, בשכונה שמרבית תושביה הם מעוטי הכנסה.¹² עבודת השדה הארוכה, והחשיפה להגותם של וד"ק וחוקרים רלוונטיים אחרים במסגרת לימודי הדוקטורט, שכנעו אותי כי אפשר לייצר ידע אנתרופולוגי סולידי מבחינה אתנוגרפית וחדשני מבחינה תיאורטית גם מחוץ לרצף שבין ה"פרדיגמות" וה"פירוק". המטרה התיאורטית כאן עוברת מביקורת של מבני הכוח בחברה הברזילאית לביקורת הקטגוריות האנליטיות בעולם השיח האנתרופולוגי עצמו. אבקש לתאר מהלך זה בקצרה.

הספק הראשון ביחס למעמדה האקסקלוסיבי של מתודת הפירוק בתהליך ייצור הידע האתנוגרפי התעורר בי בעקבות הצעת המחקר ששלחתי למנחים שלי מברזיל עוד לפני תחילת הלימודים. ההצעה עשתה בדיוק את מה שלמדתי במהלך התואר השני: התמקדתי בעוני, בביוב הזורם ברחובות ובכלכלת הזנות, ופיתחתי שאלות הקשורות ביחסי כוחות מגדריים. ההצעה הזאת אמנם הבטיחה לי מלגה, אך המנחים שלי לא התרשמו ממנה במיוחד. "זוהי הצעת מחקר מצוינת", הם כתבו לי במייל, "אבל אתה חייב לאתגר את הנחות היסוד הדקונסטרוקציוניסטיות [...] פוקו לא בהכרח רלוונטי". כשנה וחצי לאחר מכן הבנתי את הביקורת הזאת לעומק: איננו יכולים לדעת מראש מהם יחסים חברתיים, מהו כוח ברמה המקומית וכיצד תפקידים מגדריים בברזיל יכולים גם לאתגר מוסכמות ואמיתות מקובלות בקרב קהילת החוקרים והחוקרות. אדרבה, מטרת החקירה האתנוגרפית היא בירור הנקודות האלה באופן אמפירי כדי להבין את המציאות החברתית המקומית על כל מורכבותה.

אף שבתחילה הייתי סקפטי, המפגש הממושך והבלתי אמצעי עם הסגנון התרבותי הברזילאי הוכיח לי כי שיח הפירוק לא תמיד מתאים למה שקורה בשטח. למעשה, לעיתים קרובות הוא פשוט מגדיר את השטח מחדש בהתאם לתצורות הידע שהוא מבקש לייצר. לכן שיניתי כיוון מבחינה אנליטית. אף על פי שלכאורה התשובות האתנוגרפיות היו ידועות מראש – שוליות מעמדית, הפליה מגדרית, שרירותיות של הבירוקרטיה, ניצול סמי-פאודלי – החלטתי להתנסות בחשיבה שמעבר למוסרנות הליברלית, המחפשת, ולכן גם מוצאת, אי-צדק בכל פינה. במקום לחפש איפה הברזילאים טועים (מתוך שימוש במתודת הפירוק האקטיביסטית) התחלתי לחשוב כיצד אופני הפעולה והחשיבה שלהם יכולים לסייע לי לנסח מחדש את השאלות.

בעבודת הדוקטור (Shapiro 2013) התעמקתי לפיכך בבעיה גנרית המעסיקה הלכה למעשה כמעט את כל חבריי ומכריי במאראניאו: כיצד אפשר לתפעל מחויבויות מוסריות

11 למדתי לדוקטורט בשנים 2008-2013 במחלקה לאנתרופולוגיה חברתית ב-University College London. לאחר שתי תקופות של עבודת שדה במאראניאו – הראשונה נמשכה כחצי שנה והשנייה כ-14 חודשים – ולאחר כחצי שנה נוספת כעמית מחקר באוניברסיטה של סאו פאולו, התמקמתי סופית בלונדון בשנת 2012 לשם כתיבת עבודת הדוקטור.

12 אני מעדיף להשתמש במונח "מעוטי-הכנסה" כדי להימנע מתיגו מכליל (ורדוקטיבי) של השכונה כ"שכונת עוני" או "פאוולה".

לרשתות משפחתיות מסועפות ובה בעת גם לפעול מעבר למחויבויות אלו, ולעיתים אפילו נגדן. טענתי כי במאראניאו קיימת קוסמולוגיה של יחסי שארות המושתתת על שזירה של שני מודלים אתיים: האחד מושתת על היררכיה משפחתית, כבוד וציות, והאחר מושתת על שיתופיות בקהילה אינטימית של שווים. הסתרה, כיסוי ובעיקר משחק (play) מאפשרים לא/נשים להחליף בין המודלים הללו במצבים משתנים בחיי היומיום, ולתפעל קונטקסטואלית, בעת ובעונה אחת, ערכים מנוגדים הנובעים מהם. בניתוח זה התצורות המקומיות של משחק והטעיה אינן מוגדרות מראש כמניפולציה אלא עולות מן השטח כייצור אסטרטגי של מה שכיניתי "אי-נראות" (invisibility); פרקטיקה של היעדר שקיפות איננה עוברת רדוקציה לאתיקה של בגידה, אלא מיוצגת כציר המרכזי שדרכו משתתפי המחקר שלי בונים ומפרקים רשתות חברתיות; וקשרי חליפין המושתתים על רשתות מקומיות של חברות, רומן או רגשות אינם נתפסים עוד כביטוי חד-ערכי של שחיתות.¹³

הנקודה החשובה לעניינינו של מאמר זה היא שכדי לייצר ידע שעולה ישירות מתוך הדילמות של משתתפי המחקר הייתי חייב לצאת אל מחוץ לגבולות הרצף התיאורטי שדנתי בו לעיל, רצף שכאמור נע בין פרדיגמות הוליסטיות מצד אחד לבין מתודולוגיה של פירוק מצד שני. זאת מכיוון שהנחות היסוד האוניברסליסטיות העומדות ביסודו של הרצף הזה אינן מכירות בסטטוס האונטולוגי של מגוון הפרספקטיבות העולות מהשטח. אין מדובר כאן בחזרה לנאיביות של התיאוריות הקלאסיות, שסימנו את גבולות הקולקטיב סביב גבולות המיתוס המכונן שלו ולכן לא הצליחו לראות את המרחבים הפרגמטיים שבהם המיתוס הזה מתמוסס, נדחק לשוליים, או אפילו נרמס על ידי הריבון הקולוניאלי. אדרבה, מדובר בניסיון להבין בעת ובעונה אחת את ההיררכיות האימננטיות לשדה ואת המקורות התרבותיים המקומיים שדרכם היררכיות אלו מתפוגגות במסגרת הפרקטיקה של חיי היומיום. במובן זה, במקום להכפיף את השיח האקדמי למטרות פוליטיות ידועות מראש, הגישה הפרספקטיביסטית שאימצתי טומנת בחובה מגוון אפשרויות פוליטיות העולות ספונטנית מתוך המורכבות של המפגש האתנוגרפי עצמו (Graeber 2014).¹⁴

13 כל זאת בדיאלוג עם ספרות פוסטקולוניאלית ענפה על החברה הברזילאית, שלעיתים קרובות מציגה טענות הפוכות. כדי להסיר ספק, ברצוני גם להדגיש כי עבודת הדוקטור שלי לא "שינתה את העולם". אני כמובן גם רחוק מלהיות "גאון הדור". מטרתי היחידה כאן היא להראות כיצד עברתי מזווית ראייה תיאורטית אחת לאחרת, שגם אותה ניתן וצריך לבקר. להעמקה ראו מאמרי על תצורות משפחתיות במאראניאו (Shapiro 2015c; 2016); על ישויות רוחניות בדוקטרינות אוונגליות ואפרו-ברזילאיות (Shapiro 2015a); ועל ההיגיון המשחקי של ריטואלים פומביים (Shapiro 2015b). כמו כן ראו מאמרי בעברית על פוליטיקה בברזיל באתר "העוקץ" (שפירא 2016; 2017).

14 הכרת ערך המפגש האתנוגרפי אמנם מחייבת בחינה ביקורתית של הרצף התיאורטי שהצבעתי עליו, לרבות הנרטיב הליניארי הכרוך בו, אך אין ברצוני לטעון כי הרצף הוא לחלוטין חסר ערך. נהפוך הוא, יש לו ערך רב אם שאלות של כוח והיררכיה הן אכן אקוטיות בעבור משתתפי המחקר עצמם. אני מודה לאורי דורצ'ין על ההערה.

לפיכך, השבת המפגש עם הקונספטים הילידיים אל עולם התוכן התיאורטי מחייבת אתיקה של פריצת גבולות, לא אתיקה של משמוע. זאת מכיוון שהמשמוע מוביל להתחרות בתוך המוכר והידוע, לאישור מחדש של איזושהי מסגרת-על תיאורטית, הנתפסת כנכונה מוסרית, כמחייבת פוליטית וכמכילה-כול מבחינה אנליטית. הדמוניזציה השטוחה שערכו אינטלקטואלים לאליטות הכלכליות בארץ דרך המונח "הון-שלטון" וההגזעה המהותנית של "מזרחים" ואשכנזים" באקדמיה הישראלית הן דוגמאות ברורות לתוצאות של הגישה הזאת: במקום לראות אנושיות רב-ממדית, עמדות מוסריות מורכבות, סתירות פנימיות ופרדוקסים ממשיים הפכנו את השדה כולו לקטגוריה מופשטת.¹⁵ הבעיה העיקרית היא שבמסגרת אנליטית זו – שהיא אמנם מתוחכמת, אך חד-ממדית בעליל – לא נותר הרבה מן החומר האנושי שממנו אנתרופולוגים מתיימרים להפיק ידע. טל כוכבי ניסחה טענה זו בחדות בביקורתה על הכתיבה הפוסטקולוניאלית בישראל, שתוביל אותי לסיכום המאמר: מבחינה אנליטית, הפרדיגמה הפוסטקולוניאלית עצמה אינה פטורה מהדין וחשבון הנוקב שהגישה לפרויקט התרבותי המערבי, על מרכיבי ההצלה וההרס שבו גם יחד. כמוהו, גם היא אינה נטולת פניות והעדפות מוסריות ופוליטיות, המוצגות בתור האמת, הטוב והמוסרי. גם היא עסוקה במיון ובמיפוי, בהכלה ובהדרה. פעמים רבות היא מבוססת על כוח הפוך – אם כי זהו לזה ההגמוני – במקום על כוח אחר. בכך היא אמנם צוברת כוח ומעמיקה את אחיזתה, אבל באופן בלתי נמנע היא גם מעניקה תוקף מחודש לתיאוריות הגמוניות חד-משמעיות (ואוניברסליות בעיני עצמן), שנגרן היא יוצאת (כוכבי 2006, 223).

סיכום: לקראת פרספקטיבזם ישראלי

במסגרת מתודת הניתוח הדקונסטרוקציוניסטית ייצוג ה"אחר" מחייב המצאה (והקרבה) של שעיר לעזאזל. מדובר בטאוטולוגיה: אם אין דיכוי ואפליה, גם אי-אפשר לתקן את המעוות. לעומת זאת, אם נלך בעקבות וד"ק ונניח כי עולם התוכן התרבותי מאוכלס בעמדות מוסריות רבות ומורכבות שנמצאות בדיון מתמיד ובתנועה אל האינסוף – וכי התנועה הזאת מאתגרת אותנו תדיר לנסח מחדש את השאלות – נוכל לפרוץ את הדוגמה הטאוטולוגית וללכת אל מעבר לאינדוקטרינציה המוסרנית שהיא מקדמת. מדובר כאן בהבנה כי האנתרופולוגיה, ממש כמו דפוסי השיח הילידיים שהיא עובדת מולם, מייצרת באופן מעגלי את עולמות התוכן הקונספטואליים שלה. ואם אין ברצוננו להיתקע באותו המקום, כדאי שנמריא אל מעבר למחוזות המוכרים כל כך של אי-שוויון ויחסי הכוחות בחברה. אדרבה, יש לקחת את

15 מופשטת כמובן זה שהאתנוגרפיה, דהיינו התוצר הקונקרטי של המפגש עם האחרות בשדה, מאבדת מחשיבותה האנליטית מכיוון שהיא נתפסת רק ככלי לאישור מחדש של הנחות היסוד הפוליטיות של הכותב/ת. אין לי כוונה לטעון כי כל הנגדה בינארית היא חסרת ערך מתודולוגי. אני מודה לאיתן בר-יוסף על ההערה.

המפגש האתנוגרפי החוצה, אל יצירה אקטיבית של עולמות אנושיים פוטנציאליים, ושם לתקף מחדש את גבולות התיאוריה.

פעולה זו מחייבת ביקורתיות יתר על הקשרים שבין פעולה פוליטית לתשוקה אינטלקטואלית, מימין ומשמאל כאחד. אין זו אמירה פוזיטיביסטית, כאילו קיימת הבחנה ברורה בין מדע אובייקטיבי ובין יחסי הכוחות החברתיים. להפך, זוהי עמדה פרספקטיביסטית שדוחה קונצנזוס באשר הוא מפני שהוא נוטה לממש את עצמו באמצעים דכאניים; ושהולכת מעבר לניאו-מרקסיזם כי הוא לוקח מאנשים את האיג'נסי שלהם. קידמתי עמדה זו משתי סיבות עיקריות. ראשית, היא סייעה לי לבנות לגיטימציה למהלך מתודולוגי, שתכליתו חשיבה מחודשת על הקשר בין תהליך ייצור הידע האנתרופולוגי ובין הדינמיקה של המפגש האתנוגרפי. שנית, היא אפשרה לי לבקר את הדומיננטיות הכמעט מוחלטת של מתודת הניתוח הדקונסטרוקציוניסטית באקדמיה הישראלית ולתרום מבחינה זו לכינונו של גוף ידע פרספקטיביסטי בעברית.

לאחר עשורים שבהם הייתה דומיננטיות כמעט מוחלטת לעיסוק בכוח (על מופעיו הפוקויאניים, הבאטלריים, הסעידיים וכדומה), אנתרופולוגיות בישראל צריכות ויכולות להתחיל לחשוב על הממשות הדביקה של המציאות הישראלית כעל עולם המייצר יחסי כוחות מורכבים בפני עצמו ובעבור עצמו. מדוע מאז שנות השמונים אין כמעט מחקרים אנתרופולוגיים שלוקחים ברצינות את האתיקה של יחסי שארות בישראל? מדוע זירות שאינן נתפסות כטעונות מבחינה מוסרית (למשל עולם היזמות וההייטק) נותרות לעיתים קרובות כל כך מחוץ לטווח העיסוק הביקורתי? האם אפשר לחשוב על הכיבוש, על בית"ר ירושלים או על "השתכנוזת" מבלי להיגרר לרדוקציוניזם כלכלי ופוליטי? האם אפשר להבין רעיונות קוסמולוגיים ורוחניים העולים בהקשרים אתנוגרפיים מגוונים בישראל גם מעבר לדיאלקטיקה של "התנגדות" מחד גיסא ו"הגמוניה" מאידך גיסא? ומה לגבי הסימולטניות של כינון ושכירת גבולות האחרות בין קבוצות תרבותיות שונות בארץ, שהיא אולי המאפיין הישראלי ה"אסלי" והמרתק ביותר?

נדמה לי שכדי לייצר אנתרופולוגיה ישראלית הנשענת על מורכבות מקומית קונקרטי, שהיא אינסופית מבחינת העושר התרבותי שלה, עלינו לדחות באופן אקטיבי את מתודות החקירה וההתבוננות המעוגנות באפיסטמולוגיה של הליברליזם הדקונסטרוקציוניסטי, במיוחד במופעיו הפוסטקולוניאליים. אני מציע להתחיל מן ההכרה כי כשם שהגישות הפרדיגמטיות ה"קלאסיות" אינן בהכרח מסמנות הדרה מגמתית של סובייקטים מסוימים משדה השיח, כך גם גישות הפירוק אינן מהוות תיקון מוצלח; הצווחות הנכונות פוליטית מלמעלה לעולם לא יוכלו לאלחש את צריבת ההשפלה של מי שדפקו אותו מלמטה. הן פשוט ידחקו אל השוליים "אחר" אחר. זו אותה האש, אותו היבריס, בכסות שונה. ונקמה היא מושג כוחני שמשרת מכונות מלחמה. מן ההכרה הזאת נפתחת כבר הדרך לקונספטואליזציה חדשה.

ביבליוגרפיה

- כוכבי, טל, 2006. "להחזיק את הקצוות באמצע: על כתיבה פוסטקולוניאלית בישראל", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו), עמ' 219–228.
- כץ, אליהוא, ורון הנדלמן, 2009. "טקסים ממלכתיים במדינת ישראל: יום הזיכרון ויום העצמאות", מתת אדר-בונים (עורכת), מבוא לאנתרופולוגיה: מקראה, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 329–358.
- מוצפי-האלר, פנינה, 2012. בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית, ירושלים: מאגנס. שנהב, יהודה, וחנן חבר, 2002. "המבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת 20 (אביב), עמ' 9–22. שפירא, מתן, 2016. "גיבורי הדמוקרטיה: על אוליגרכיה, הפיכה פרלמנטרית, והחוק היבש בברזיל", העוקץ, 30.4.2016 (מקוון).
- , 2017. "געגועי ללולה: היררכיה, שחיתות ודמיון פוליטי בברזיל", העוקץ, 8.9.2017 (מקוון).
- Bateson, Gregory, 1972. "This is Play," in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 177–193.
- Bessire, Lucas, and David Bond, 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique," *American Ethnologist* 41(3), pp. 440–456.
- Clifford, James, 1986. "Introduction: Partial Truths," in James Clifford and George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, Los Angeles and London: University of California Press, pp. 1–26.
- Geertz, Clifford, 1974. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1), pp. 26–45.
- Graeber, David, 2014. "Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class," *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(3), pp. 73–88.
- Handelman, Don, 1992. "Passages to Play: Paradox and Process," *Play & Culture* 5, pp. 1–19.
- Holbraad, Martin, and Morten Pedersen, 2017a. "Introduction: The Ontological Turn in Anthropology," in Martin Holbraad and Morten Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–29.
- , 2017b. "Natural Relativism: Viveiros de Castro's Perspectivism and Multinaturalism," in Martin Holbraad and Morten Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157–198.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969. *Totemism*, trans. Rodney Neeham, Harmondsworth, UK: Penguin.
- Maskens, Maité, and Ruy Blanes, 2013. "Don Quixote's Choice: A Manifesto for a Romanticist Anthropology," *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3), pp. 245–281.

- Shapiro, Matan, 2006. "The Israeli Electric Island: Be-longing, Occidentalism and Electricity Hyper-Consumption in Israel in the Early 2000s," M.A. thesis, Ben-Gurion University of the Negev.
- , 2013. "Invisibility as Ethics: Affect, Play and Intimacy in Maranhão, Northeast Brazil," Ph.D. dissertation, University College London.
- , 2015a. "Curving the Social, or, Why Antagonistic Rituals in Brazil are Variations on a Theme," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, pp. 47–66.
- , 2015b. "Historicizing Play-Logic in the Making of Relatedness: The Case of Bumba Meu Boi Festival in Maranhão, Northeast Brazil," *Sociologus* 65(2), pp. 131–152.
- , 2015c. "Intimate Events: The Correctness of Affective Transactions in Northeast Brazil," *Cambridge Journal of Anthropology* 33(2), pp. 90–105.
- , 2016. "Paradoxes of Intimacy: Play and the Ethics of Invisibility in Northeast Brazil," *Journal of Latin-American Studies* 48, pp. 797–821.
- Strathern, Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
- , 1995. "The Nice Thing about Culture is that Everyone Has It," in Marilyn Strathern (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London and New York: Routledge, pp. 153–176.
- , 1996a. "Cutting the Network," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3), pp. 517–535.
- , 1996b [1989]. "The Concept of Society is Theoretically Obsolete: Proposing the Motion," in Tim Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology*, London and New York: Routledge, pp. 60–67.
- Venkatesan, Soumhya (ed.), 2008. "Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester," *Critique of Anthropology* 30(2), pp. 152–200.
- Vigh, Henrik Erdman, and David Brehm Sausdal, 2014. "From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn," *Anthropological Theory* 14(1), pp. 49–73.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3), pp. 469–488.
- , 2013 [2002]. "The Relative Native," *HAAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3), pp. 469–471.
- Wagner, Roy, 1981. *The Invention of Culture* (2nd ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- , 2001. *An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*, Berkeley and London: University of California Press.