ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 118 (2005)

118 Γ΄

Η κοινωνική ανθρωπολογία και ο βίαιος εικοστός αιώνας

Ράνια Αστρινάκη

doi: 10.12681/grsr.9511

Copyright © 2016, Ράνια Αστρινάκη

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Αστρινάκη Ρ. (2016). Η κοινωνική ανθρωπολογία και ο βίαιος εικοστός αιώνας. *The Greek Review of Social Research*, *118*, 3–29. https://doi.org/10.12681/grsr.9511

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 17/04/2024 11:13:16

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 118, 2005, 3-29

*Ράνια Αστρινάκη**

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Ο ΒΙΑΙΟΣ ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ**

Η σχέση της ανθρωπολογίας με τη βία και τα ποικίλα φαινόμενά της μπορεί να χαρακτηριστεί ως σχέση αμηχανίας. Μολονότι η περίοδος ζωής της ανθρωπολογίας συμπίπτει με την πιο βίαιη περίοδο που γνώρισε η υφήλιος, και μολονότι η βία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής, σε όλο και μεγαλύτερη ένταση και συχνότητα, τα φαινόμενα βίας παρέμειναν «τυφλό σημείο» για τον κλάδο. Η ανθρωπολογία επηρεασμένη από τις δυτικές προκαταλήψεις, σύμφωνα με τις οποίες η βία δεν συμμετέχει στην κατασκευή του κοινωνικού, του πολιτικού και του πολιτισμικού, απέφυγε συστηματικά, έως πρόσφατα, να προσεγγίσει αναλυτικά τα φαινόμενά της, να τα καταστήσει αντικείμενο μελέτης και να αρθρώσει ένα συγκροτημένο προβληματισμό. Με αυτόν τον τρόπο όμως, απέκλεισε από το πεδίο ανθρωπολογικής γνώσης και κατανόησης ένα σημαντικό μέρος της κοινωνικής ζωής και της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Η σχέση της ανθρωπολογίας με τη βία στις ποικίλες εκφάνσεις της είναι μια σχέση αμηχανίας. Η βία ως μορφή κοινωνικής δραστηριότητας δεν φαίνεται, ακόμα και σήμερα, να αποτελεί μέρος του επίσημου, τουλάχιστον, ανθρωπολογικού προβληματισμού ενώ οι αναλυτικές προσεγγίσεις παραμένουν αποσπασματικές και δεν συγκλίνουν στην άρθρωση ενός συγκροτημένου λόγου γύρω από μείζονα ερωτήματα. Με τον τρόπο

* Διδάκτωρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Λέκτορας στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

** Ευχαριστώ θερμά την Αθηνά Αθανασίου και την Κλειώ Γκουγκουλή για την αμέριστη προσφορά των φώτων τους όποτε τους τα ζήτησα και για τα κριτικά τους σχόλια σε τούτο εδώ το κείμενο, καθώς και τους ανώνυμους κριτές της *Επιθεώρησης*.

αυτόν, η ανθρωπολογία αφαίρεσε ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής ζωής από το πεδίο των ενδιαφερόντων της, δημιουργώντας μια σκοτεινή πλευρά, η γνώση της οποίας, ωστόσο, θα μπορούσε να συμβάλει σημαντικά στην πληρέστερη κατανόηση πολλών όψεων της κοινωνικής ζωής. Η διαπίστωση αυτή ισχύει για ολόκληρη την περίοδο ζωής του κλάδου, καθώς, από τις απαρχές της συγκρότησής του, στα μέσα του 19ου αιώνα, έως σήμερα, η υφήλιος διήλθε την πιο βίαιη περίοδο της ιστορικά γνωστής ζωής της.[1]

Από την αποικιακή επέκταση και την ποικιλόμορφη βία της αποικιοκρατίας έως την άνοδο του ολοκληρωτισμού, και ιδίως του Ναζισμού, στην Ευρώπη, από τους δύο Παγκόσμιους Πολέμους έως τον «Ψυχρό Πόλεμο» και τη βία της μετα-αποικιοκρατίας, και από τις πρακτικές βίας των «ιθαγενών» κοινωνιών έως τις «ιθαγενείς» πρακτικές βίας των δυτικών κοινωνιών, τα φαινόμενα βίας αποτέλεσαν σημαντικότατο μέρος του σκηνικού του 20ού αιώνα. Στη διάρκειά του, η ανθρωπότητα γνώρισε πολέμους καταστροφικότητας αδιανόητης στο παρελθόν και πρωτόφαντες σε κλίμακα και συχνότητα μορφές κρατικής, εθνοτικής και κοινοτικής βίας, με βασικό χαρακτηριστικό ένα τεράστιο ρεπερτόριο από ασύλληπτες σε αγριότητα, αλλά και σε πολιτισμική επινοητικότητα, πρακτικές και τεχνικές βίας και από ευρηματικούς τρόπους θανάτωσης και έκθεσης ημιθανών ή νεκρών σωμάτων σε δημόσια θέα· και το σπουδαιότερο, ευφάνταστες τεχνικές ωμοτήτων: ευρηματικά βασανιστήρια με θεατροποιημένη κακοποίηση και ακρωτηριασμό σωμάτων και πτωμάτων σε ποικίλους και πρωτότυπους συνδυασμούς.

Μεταξύ άλλων, τα φαινόμενα αυτά σηματοδότησαν την ανατροπή και την αποσύνθεση, ακόμα και για τις δυτικές χώρες, μιας σειράς κυρίαρχων δυτικών πρακτικών και γνώριμων διακρίσεων και κατηγοριοποιήσεων. Ανέτρεψαν την κατά Clausewitz (1968) εννοιολόγηση του πολέμου ως ορθολογικής δραστηριότητας που επιτελείται από την αντιπαράθεση θεσμικά προσδιορισμένων, εθνικών στρατιωτικών σωμάτων, στηρίζεται σε κεντρικό σχεδιασμό και, το πιο σημαντικό, διεξάγεται με βάση την οριοθέτηση του πεδίου της στρατιωτικής δράσης. Οι συγκρούσεις μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο δεν διεξήχθηκαν με βάση τις διακρίσεις μεταξύ μετώπου και μετόπισθεν, στρατού και άμαχου πληθυσμού, αλλά είχαν όλο και περισσότερο στόχο τους αμάχους, οι οποίοι στους πρόσφα-

1. Βλ. τις αναλύσεις του E. Hobsbaum και ιδίως αυτήν που αφιερώνει στον «σύντομο εικοστό αιώνα» (2004[1994]).

τους πολέμους αποτελούν το 90% των θυμάτων (Nordstrom, 1992· Tilly, 2003). Οι δεσπόζουσες «στρατιωτικές πρακτικές» αποκαλούνται πλέον ανταρτοπόλεμος, σφαγή, σύγκρουση χαμηλής έντασης, μαζική εξόντωση πολιτικών αντιπάλων, δημοκτονία, γενοκτονία, εθνοκτονία, εθνο-κάθαρση· η βία δεν ασκείται πλέον τόσο από επίσημους, θεσμικά οργανωμένους και εθνικά εξοπλισμένους στρατούς, αλλά, όλο και περισσότερο, από παρα-στρατιωτικές δυνάμεις, αντάρτες, αποσπάσματα θανάτου, επιτροπές επαγρύπνησης, μυστικές αστυνομίες και άλλα σώματα ατάκτων, τα οποία συχνά συμπεριλαμβάνουν και παιδιά· η βία που πατρονάρεται από την κρατική εξουσία αλλά και η βία που επιδιώκει την κατάκτηση της κρατικής εξουσίας κατευθύνεται εναντίον των πολιτών, συχνά εναντίον ολόκληρων κατηγοριών πολιτών, στιγματισμένων για την εθνοτική, θρησκευτική ή/και πολιτική ταυτότητά τους (Tilly, όπ.π., σ. 58). Και, το σημαντικότερο, σε πολλές περιπτώσεις, με άνωθεν παραίνεση ή εξαναγκασμό, ασκείται και από τους ίδιους πολίτες. Μαζί μ' όλα αυτά, κατέρρευσε και η διάκριση μεταξύ διεθνών και εμφυλίων πολέμων (όπ.π.) –καθώς όλο και πιο σύνθετα δίκτυα θεσμικών και μη θεσμικών αλλοδαπών στοιχείων εμπλέκονται με ποικίλους τρόπους στη διεξαγωγή των εμφυλίων πολέμων (Nordstrom, 2004). Το ίδιο ασαφείς κατέστησαν οι διακρίσεις μεταξύ εσωτερικής ειρήνευσης και διεθνούς πολέμου (Tilly, όπ.π.)– καθώς αυξάνεται η ένοπλη πάλη στο εσωτερικό των κρατών, με κύματα βίας υποκινούμενα από τον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό ενώ οι διεθνείς αντιπαραθέσεις μεταφέρονται στο εσωτερικό των κρατών, διαμεσολαβούνται από και μετατρέπονται σε εσωτερικές συγκρούσεις.

Οι βαθύτατες και πολυδιάστατες κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές μετασχηματιστικές συνέπειες που είχαν οι διαδικασίες αυτές διαπότισαν τον πυρήνα των κοινωνικών σχέσεων. Η βία άρχισε να συνυφαίνεται, ως οργανωτικό πλέον στοιχείο, στον κοινωνικό ιστό αποτελώντας όχι μόνο παράγοντα καταστροφής, αλλά και μέσον (ανα)διάταξης και (ανα)δόμησής τους, ό,τι και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη συνέχισή της (Kapferer, 1988). Αυτό που τελικά προέκυψε είναι η κατάρρευση των διακρίσεων μεταξύ πολέμου και ειρήνης (Tilly, όπ.π.), νόμιμης και παράνομης βίας, μεταξύ νομιμότητας και παρανομίας/εγκληματικότητας, και, τελικά, μεταξύ τάξης και αταξίας. Το αποτέλεσμα είναι η θεσμοποίηση και «ρουτινοποίηση» της βίας, η αποδοχή της από όλο και περισσότερα στρώματα του πληθυσμού, η διάθλαση και η ανάκλασή της και σε άλλους τομείς και συγκρούσεις της κοινωνικής ζωής, η διάχυση και η μετατροπή της σε «μέρος του πολιτισμικού ρεπερτορίου ολόκληρης της κοινωνίας» (Nordstrom, 1992, 2004· Scheper-Hughes, 1992), η συγκρότησή της σε

«πολιτισμό τρόμου» (Taussig, 1984) και, τελικά, η διαμόρφωση μιας κατάστασης «μη-πολέμου – μη-ειρήνης» (Nordstrom, 2004, σ. 165-173).

Ως «παράπλευρη» συνέπεια της κατάστασης αυτής προέκυψε και μια κάθετη αύξηση της διαπροσωπικής βίας, της ατομικής παραβατικότητας και του οργανωμένου εγκλήματος στη διάρκεια μιας σύγκρουσης και μετά την επίσημη διευθέτησή της (Nordstrom, 1992 και 2004· Scheper-Hughes, 1995· Bourgois, 2001). Λιγότερο ορατή όμως εξίσου ισχυρή είναι η «δομική βία», η μη-υλική βία των κοινωνικο-οικονομικών δομών (Nordstrom και Martin, 1992· Scheper-Hughes, 1992· Bourgois, 2001), της φτώχειας, της πείνας, των ασθενειών και των στερήσεων, των ανισοτήτων και των διακρίσεων που όχι μόνο προκαλεί εξίσου εκτεταμένες απώλειες σε ανθρώπινες ζωές και εξίσου έντονη κοινωνική οδύνη με τα όπλα, αλλά επίσης μεταλλάσσεται σε καθημερινές μετατοπισμένες και γι' αυτό αόρατες πρακτικές «καθημερινής βίας» (Scheper-Hughes, 1992· πρβλ. Foucault, 1975· Bourdieu, 1977· Colson, 1992· Bourgois, 2001).

Ωστόσο, η βία των δομών και της καθημερινής ζωής δεν αποτελεί «προνόμιο» των κοινωνιών που βρίσκονται σε κατάσταση σύγκρουσης, αλλά εγγενή κατάσταση ολόκληρου του σημερινού κόσμου. Η ίδια η εκδίπλωση της καπιταλιστικής οικονομικής ανάπτυξης, των δομών κυριαρχίας και των κοινωνικών ανισοτήτων τις οποίες εγκαθιστά δημιουργούν «δομική βία» και παράγουν νοοτροπίες και πρακτικές κοινωνικών διακρίσεων και αποκλεισμού σε βάρος ολόκληρων κατηγοριών του πληθυσμού (με βάση την εθνική καταγωγή, το χρώμα, την κοινωνική θέση, κ.ά.) που εκδηλώνονται καθημερινά σε ποικίλους κανονιστικούς χώρους, από τα σχολεία ώς τα νοσοκομεία και τα δικαστήρια. Και είναι αυτή η «βία της ειρήνης» η οποία ευθύνεται για μιαν άλλη εκδοχή του «μη-πολέμου – μη-ειρήνης», δηλαδή για τις πρακτικές βίας και παραβατικότητας-εγκληματικότητας των περιθωριοποιημένων στρωμάτων – και είναι ακριβώς αυτή η βία της ειρήνης που αποτελεί την προϋπόθεση για την ανοχή ή/και τη συμμετοχή μεγάλου μέρους του πληθυσμού σε βίαιες ενεργοποιήσεις εναντίον των έτσι στιγματισμένων κοινωνικών κατηγοριών, σχηματίζοντας ένα «συνεχές» με τη «βία του πολέμου» (Scheper-Hughes και Bourgois, 2004).

Η βία που έχει εκλυθεί τον 20ό αιώνα φαίνεται να υπερβαίνει την ίδια την υλικότητά της. Έχει πλέον συγκροτηθεί σε πρωταρχική μεταφορά και κύρια έκφραση της εξουσίας και της κυριαρχίας, χωρίς ωστόσο να είναι αναγώγιμη στην εργαλειακή ορθολογικότητα που είθισται να της αποδίδεται (ως μέσον στον ανταγωνισμό για την εξουσία και την κυριαρχία). Στοιχειώνει το φαντασιακό όλο και περισσότερων ανθρώπων, καθώς έχει συγκροτηθεί σε ισχυρά και δυναμικά σύνολα εικόνων, παραστάσεων, συμ-

βόλων, μεταφορών που τροφοδοτούνται από και εκδιπλώνονται προς κατευθύνσεις άσχετες από τα μέχρι προ τινος γνωστά πλαίσια. Και ενώ η βία, σ' όλες αυτές τις ορατές και αόρατες, υλικές και άυλες, συμβολικές ή μεταφορικές εκδηλώσεις της, συνιστά πλέον αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής ζωής, η συμβολή της ανθρωπολογίας στη μελέτη και την κατανόηση των φαινομένων βίας και των συγκρούσεων υπήρξε ελάχιστη τουλάχιστον έως τη δεκαετία του 1980 και, κατά μία έννοια, εξακολουθεί να είναι ισχνή. Παρά την προνομιακή θέση του εθνογράφου ως αυτόπτη μάρτυρα σε πολλά από αυτά τα γεγονότα, η βία παρέμεινε «τυφλό σημείο» για την ανθρωπολογία.

Όπως αρχίζει να επισημαίνεται από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 και πέρα, στο πλαίσιο της κριτικής επανεξέτασης της ανθρωπολογίας, οι ανθρωπολόγοι απέστρεψαν το βλέμμα από τις βίαιες κοσμογονίες που εκτυλίσσονταν κυριολεκτικά ενώπιόν τους και απέφυγαν όχι μόνο να τις υποβάλουν σε εμπειρική έρευνα καθεαυτές, αλλά και να τις συμπεριλάβουν στις επιπτώσεις της στη θεματική των ερευνών τους. Αυτό ισχύει για όλα τα φαινόμενα βίας, από όπου κι αν προέρχονταν (κυριαρχούντες ή κυριαρχούμενους), εναντίον όποιου κι αν απευθύνονταν, όποιο περιεχόμενο και στόχο κι αν είχαν: οι ανθρωπολόγοι αρνήθηκαν να τα πραγματευθούν από οποιαδήποτε σκοπιά, των «δραστών» ή των «θυμάτων», του ευρύτερου κοινωνικού, πολιτικού και πολιτισμικού πλαισίου στο οποίο εντάσσονταν ή των ιστορικών συμφραζομένων τους. Από πολλές απόψεις, φαίνεται πράγματι σαν το βασικό άρρητο πρόταγμα που καθοδηγούσε την εθνογραφική έρευνα να ήταν να μη βλέπει, να μην ακούει και να μην αναφέρει τίποτε «κακό» από το πεδίο· σαν η ίδια η εκπαίδευσή τους να δημιουργούσε στους ανθρωπολόγους την προδιάθεση να μη βλέπουν τις πολιτικές και άλλες μορφές βίας στο πεδίο της έρευνάς τους (Scheper-Hughes, 2001).

Στο επίπεδο της εθνογραφικής πρακτικής, οι ανθρωπολόγοι αρνήθηκαν να προσεγγίσουν τα φαινόμενα βίας ως κοινωνικές διαδικασίες, να μελετήσουν τις συνθήκες μέσα από τις οποίες αυτά αναδύονταν και να διερευνήσουν τη σχέση τους με τις κυριαρχικές δομές, πρακτικές και ιδεολογίες και με τις ποικίλες ιστορικές διαδικασίες. Έτσι, δεν μπόρεσαν να αναλύσουν τη συμβολή τους στη συγκρότηση, τη διαπραγμάτευση και το μετασχηματισμό ορίων, ιεραρχήσεων και διάφορων μορφών εξουσίας σε διάφορα επίπεδα και πεδία, την εκδίπλωση και τις εκφάνσεις τους σε ποικίλα πεδία των κοινωνικών σχέσεων, τη συνάρθρωση και την αλληλόδρασή τους με ηγεμονικούς λόγους και πρακτικές, αξίες και αντιλήψεις εντός και εκτός των εμφανών ορίων τους. Αντιμετωπίζοντάς τα ως αποκλειστι-

κά υλικά-καταστροφικά φαινόμενα τούς διέλαθε η συμβολική και «δημιουργική» διάστασή τους (Kapferer, 1988· Howell και Willis, 1989· Feldman, 1991· Harvey και Gow, 1994· Abbink, 2000α και 2000β· Bowman, 2001). Στην ουσία, δεν θεώρησαν, στην πράξη τουλάχιστον, ότι τα φαινόμενα αυτά αλληλεπιδρούν μετασχηματιστικά και έχουν διαμορφωτικές πολιτικές, οικονομικές, πολιτισμικές και κοινωνικές συνέπειες στην κοινωνική ζωή και την πραγματικότητα των λαών που μελετούσαν, συνέπειες οι οποίες έπρεπε να ανιχνευθούν και να μελετηθούν ή, έστω, να ληφθούν υπόψη ως όψεις της κοινωνικής ζωής (Rosaldo, 1980· Taussig, 1987· Kapferer, 1988· Wilson, 1991· Malkki, 1995). Κατά προέκταση, οι ανθρωπολόγοι δεν ασχολήθηκαν με το πώς τα εντόπια υποκείμενα προσλαμβάνουν, εννοιολογούν και νοηματοδοτούν, πώς ερμηνεύουν και αξιολογούν, πώς χρησιμοποιούν, (δια)χειρίζονται και βιώνουν τις πρακτικές βίας, πώς τα φαινόμενα βίας μετασχηματίζουν την εμπειρία τους και μετασχηματίζονται από αυτήν (Nordstrom, 1992, 1997 και 2004· Daniel, 1996· Das et al., 2000).

Στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής και στο πλαίσιο της πολιτικής ευαισθητοποίησης που δημιούργησε η κριτική της αποικιοκρατίας και τα άλλα κριτικά ρεύματα από τη δεκαετία του 1960, η «τύφλωση» αυτή σημαίνει ότι οι ανθρωπολόγοι απέφυγαν, ανεπίγνωστα ή εν επιγνώσει (για λόγους πολιτικής ιδεολογίας ή σκοπιμότητας) να αναδείξουν στις έρευνές τους τα ηγεμονικά συμφραζόμενα που επέβαλαν ή εξέθρεψαν τα φαινόμενα βίας. Απέφυγαν να δείξουν τη στενή σύνδεση των τελευταίων με ποικίλες παγκόσμιες πολιτικές διαδικασίες και με επίσημα ή ανεπίσημα ηγεμονικά κέντρα των χωρών τους. Πολλώ δε μάλλον, απέφυγαν να αρθρώσουν ένα κριτικό πολιτικό λόγο για τις πολιτικές των κυβερνήσεών τους, να αμφισβητήσουν τον έλεγχο και τους περιορισμούς που τους υπέβαλλαν[2] και να αντιτεθούν αποτελεσματικά.[3] Η κριτική πολλών ερευνητών αποδίδει αυτές τις παραλείψεις κυρίως στον ηγεμονικό πολιτικό προσανατολισμό της ανθρωπολογίας και στην «πολιτική εξουσίας» των ακαδημαϊκών κύκλων που την εμπόδισαν να διαφοροποιηθεί από τις ηγεμονικές πολιτικές αντιλήψεις και πρακτικές των χωρών που την γέννη-

2. Για μια περιγραφή των περιορισμών αυτών, βλ. Gledhill, 1994, σ. 211-217· πρβλ. την αυτοβιογραφική περιγραφή του Bourgois, 1991.

3. Βλ. το σκάνδαλο που ξέσπασε στην αμερικανική ανθρωπολογία τη δεκαετία του 1960 όταν αποκαλύφθηκε ότι ορισμένοι ανθρωπολόγοι απασχολούνταν σε υπηρεσίες καταστολής εξεγέρσεων στην Ταϋλάνδη (Wakin, 1992).

σαν. Πρόσφατα, ορισμένοι, Αμερικανοί κυρίως, ερευνητές επέκριναν τους ανθρωπολόγους για τη μη πολιτική δραστηριοποίησή τους υπέρ των ευρισκόμενων σε κίνδυνο λαών και κοινωνικών ομάδων που μελετούν, υποστηρίζοντας ότι η ανθρωπολογία θα πρέπει να αναλάβει ηθικές και πολιτικές ευθύνες και οι ανθρωπολόγοι, εγκαταλείποντας τον επιστημονικό σχετικισμό θα πρέπει να κινηθούν προς μελέτες που να ενσωματώνουν μια πολιτική κατάθεσης μαρτυρίας ή και συνηγορίας (Binford, 1996· Bourgois, 1991· Scheper-Hughes, 2001).

Οι κριτικές αυτές ενδέχεται να ηχούν ακραίες, έρχονται ωστόσο να υπογραμμίσουν ένα εξίσου ακραίο φαινόμενο: από τους εξελικτιστές ήδη, οι ανθρωπολόγοι συνάντησαν τη βία αλλά απέστρεψαν το βλέμμα. Η πλειονότητα των ανθρωπολόγων του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα είχαν επίγνωση του κινδύνου πολιτισμικής εξαφάνισης και φυσικής εξόντωσης που απειλούσε τις μικρές φυλετικές κοινωνίες μετά την εισβολή των Ευρωπαίων στο έδαφός τους (Bodley, 1992, σ. 38). Ωστόσο, δεν αντιτάχθηκαν στις αποικιοκρατικές πολιτικές, υιοθετώντας και οι ίδιοι το χωρίς υποκείμενο σχήμα λόγου των «υπό εξαφάνισιν ιθαγενών», ενστερνιζόμενοι ρητά ή άρρητα τις εξελικτιστικές απόψεις, οι οποίες θεωρούσαν την εξαφάνιση των άγριων φυλών φυσική και πάντως αναπόφευκτη. Η ισχυρότερη απόδειξη ότι είχαν πλήρη επίγνωση της κατάστασης ήταν οι σύντονες προσπάθειές τους να διασώσουν τα «απειλούμενα με εξαφάνιση δεδομένα» των υπό εξαφάνιση πληθυσμών.

Τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, πολλοί εξέχοντες ανθρωπολόγοι, μεταξύ αυτών ο Henry Balfour και ο Radcliffe-Brown, θρηνούσαν την τραγική απώλεια που σήμαινε για την ανθρωπολογία ο μαζικός αφανισμός του «πολύτιμου υλικού» των φυλετικών λαών ακριβώς την εποχή που η ανθρωπολογία έχει αναπτύξει τις κατάλληλες θεωρητικές προσεγγίσεις για να τους μελετήσει (όπ.π., σ. 40). Οι περισσότεροι ανθρωπολόγοι υιοθέτησαν μια «ρεαλιστική» στάση: μη αμφισβητώντας την αποικιακή επέκταση, υπερθεμάτιζαν την «πρόοδο» και την ένταξη των ιθαγενών στο πρόταγμα αυτό, θεωρώντας ότι οι φυλετικές κοινωνίες ή θα οδηγούνταν στη φυσική εξαφάνιση ή θα ενσωματώνονταν στην ευρύτερη κυρίαρχη κοινωνία. Έτσι, αποδέχθηκαν τη γενοκτονία ως ατυχές παραπροϊόν της αποικιακής εξάπλωσης. Ορισμένοι περιορίστηκαν στη διάσωση των «υπό εξαφάνιση δεδομένων», άλλοι ζήτησαν την ελαχιστοποίηση της καταστροφής τους, ενώ άλλοι υποστήριξαν τον συνδυασμό της οικονομικής ανάπτυξης και της ενσωμάτωσης των ιθαγενών με τον επιστημονικό σεβασμό των φυλετικών πολιτισμών.

Ωστόσο, την αποικιακή επέκταση δεν αμφισβήτησε ούτε και η λεγόμενη τάση των «ιδεαλιστών», οι οποίοι τάχθηκαν υπέρ της «διατήρησης» των φυλετικών πολιτισμών, θεωρώντας ότι ήταν ακόμα βιώσιμοι, αν υπήρχε η πολιτική βούληση προς τούτο. Οι περισσότεροι «ιδεαλιστές» θεώρησαν καθήκον των ανθρωπολόγων να εργαστούν για τη διατήρηση των υπό εξαφάνιση φυλετικών κοινωνιών, γιατί η ανάπτυξη της ανθρωπολογίας εξαρτιόταν από την επιβίωση των τελευταίων. Μια μειοψηφία επιδίωξε τη «διατήρηση των ιθαγενών» για ανθρωπιστικούς λόγους, προτείνοντας τη σύσταση πραγματικά προστατευόμενων περιοχών, ως μόνη εγγύηση για την πολιτισμική και φυσική επιβίωσή τους.[4]

Τις στάσεις αυτές εικονογραφεί εξαιρετικά η περίπτωση του Alfred Kroeber (βλ. Scheper-Hughes, 2004[2001]). Ο Kroeber έφθασε στο Σαν Φρανσίσκο το 1901, όταν η εξόντωση των Ινδιάνων της βόρειας Καλιφόρνιας βρισκόταν προς το τέλος της έχοντας καταλήξει στον αφανισμό του 90% του ιθαγενούς πληθυσμού. Αφιερώθηκε στη «σωστική ανθρωπολογία», πρεσβεύοντας ότι οι Ιθαγενείς Αμερικανοί ήταν καταδικασμένοι στην εξαφάνιση από την αναπόδραστη προέλαση του Πολιτισμού:[5] κατ' αυτόν, η καλύτερη λύση ήταν να συλληφθούν τα απομεινάρια των ινδιάνικων ομάδων που διαβιώνουν πολλά χρόνια στις παρυφές του Πολιτισμού, να ενωθούν και να ενταχθούν στον Πολιτισμό. Διαφορετικά, θα συνέχιζαν τις κλοπές σε βάρος των εποίκων, τους οποίους κανείς δεν θα μπορούσε να κατηγορήσει αν κατέφευγαν στη βία. Ο Kroeber θεωρούσε την «εξαφάνιση» των Ινδιάνων της Καλιφόρνιας «παράπλευρη απώλεια» στη μεγάλη διάρκεια του κοινωνικού εξελικτικού χρόνου. Όπως δήλωσε, αποφάσισε να μη συμπεριλάβει στις σχετικές με τις φυλές των Ινδιάνων μελέτες του την ιστορία των σχέσεών τους με τους Λευκούς, γιατί το θέμα είχε ελάχιστη σχέση με τον αυθεντικό πολιτισμό τους, που αποτελούσε, κατ' αυτόν, το πραγματικό αντικείμενο της επιστημονικής έρευνάς του. Το 1911 «παραδόθηκε στον Πολιτισμό» ο Ishi, τελευταίος επιζών της φυλής των Yahi. Ο Kroeber συνδέθηκε και συνεργάστηκε στενά μαζί του, προσλαμβάνοντάς τον ως βοηθό επιστάτη και ως ζωντανό κυριακάτικο έκθεμα του Μουσείου Ανθρωπολογίας. Ο θάνατος του Ishi κατά την απουσία του Kroeber δεν επέτρεψε στον τελευταίο να εκπληρώσει την

4. Για μια πληρέστερη παρουσίαση όλων αυτών των απόψεων, βλ. Bodley, 1992, από όπου έχω αντλήσει τα στοιχεία ολόκληρου αυτού του μέρους.

5. Ο όρος Πολιτισμός χρησιμοποιείται με κεφαλαίο Π για να δηλώσει το ανώτερο επίπεδο οργάνωσης της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής που εκφράζεται από τον όρο «civilization» και αντιστοιχεί στο δυτικό πολιτισμό (βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σ. 39).

υπόσχεσή του, ότι θα φρόντιζε να ταφεί το σώμα του ανέγγιχτο, σύμφωνα με τους τύπους της φυλής του. Στην αυτοψία, αφαιρέθηκε ο εγκέφαλός του για επιστημονική μελέτη, τον οποίο ο Kroeber, μολονότι γνώριζε την απέχθεια του Ishi για τις μακάβριες συλλεκτικές συνήθειες των Λευκών, δώρισε, επιστρέφοντας, στο Ινστιτούτο Smithsonian. Ο Kroeber δεν έγραψε ποτέ για τον Ishi. Στο τέλος της καριέρας του, ωστόσο, επέτρεψε στη σύζυγό του Theodora να τον χρησιμοποιήσει ως πληροφορητή και να γράψει εκείνη την ιστορία που ο ίδιος απέφευγε επιμελώς: του Ishi, των Yahi και της εξόντωσης των Ιθαγενών της Βόρειας Καλιφόρνιας (Kroeber, 1961). Ο επίλογος γράφτηκε το 1999, όταν με αίτηση των Ιθαγενών της Καλιφόρνιας ο εγκέφαλος του Ishi επιστράφηκε από το Smithsonian και τους παραδόθηκε, με τις απολογίες του Τμήματος Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Berkley για ό,τι συνέβη.

Όλο αυτό το διάστημα, βεβαίως, η ανθρωπολογία διαμορφωνόταν ακόμα και διαμόρφωνε τις οπτικές της. Έως αλλά και μετά τη συγκρότηση των ρευμάτων που κυριάρχησαν το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα, υπήρχαν διαφωνίες στο εσωτερικό της. Στα διάκενα των προσεγγίσεών της εμφανίστηκαν θεωρήσεις που συγκροτούσαν την ίδια τη δυτική εξάπλωση ως ερευνητικό πεδίο, ιχνηλατώντας τις συνέπειες των βίαιων συνεπαγομένων της, στις κοινωνικές δυνάμεις που το συγκροτούσαν και ιδίως στους Ιθαγενείς Αμερικανούς. Εδώ ανήκουν οι θεωρήσεις των πρώτων ερευνητών του «Γραφείου της Αμερικανικής Εθνολογίας». Τη δεκαετία του 1870 ο Powell επισήμαινε ότι οι εξαθλιωμένες μικρο-ομάδες Ινδιάνων που περιφέρονταν στα Βραχώδη Όρη ήταν τα απομεινάρια μεγάλων εθνών, που διαλύθηκαν για να επιβιώσουν μετά την ευρω-αμερικανική εισβολή στα εδάφη τους (Vincent, 1990, σ. 40-41). Τη δεκαετία του 1880, ο Mooney εισήγαγε τη μελέτη των «κινημάτων αντίστασης» των ιθαγενών λαών, μελετώντας την αντίσταση των Cherokee της Βόρειας Καρολίνας κατά την καταναγκαστική τους μεταφορά στους Καταυλισμούς, τη δεκαετία του 1830 και τη σχέση του προφητικού κινήματος Ghost Dance με την Εξέγερση των Sioux το 1890, που κατέληξε στη σφαγή τους στο Wounded Knee (Mooney, 1896· βλ. Vincent, 1990, σ. 53-55). Τέλος, ο MacLeod (1928) επικέντρωσε την ανάλυσή του στην «κινούμενη μεθόριο» της αμερικανικής επέκτασης προς τη Δύση, διερευνώντας τη σύγκρουση μεταξύ Ιθαγενών και Ευρω-Αμερικανών, την κατάκτηση και την εδραίωσή της, τον αποδεκατισμό και την αναδιοργάνωση των ιθαγενών λαών, με φόντο το παγκόσμιο ιμπεριαλιστικό εγχείρημα και τα διαφορετικά συμφέροντα των κατακτητών (βλ. Vincent, 1990, σ. 174).

Αντίλογος υψώθηκε και στην εδώ πλευρά του Ατλαντικού. Οι απόψεις που αρθρώθηκαν επισήμαιναν τις άμεσες επιπτώσεις και τις ευρύτερες προεκτάσεις της αποικιακής βίας και επέστησαν την προσοχή στις αντηχήσεις και διαθλάσεις της στο τοπικό επίπεδο, καταγγέλλοντάς την ως στοιχείο καταχρηστικής πολιτικής κυριαρχίας. Ο Rivers πρόσθετε αυτουργό στην «εξαφάνιση» των κατακτημένων λαών, τονίζοντας ότι οι νέοι ιμπεριαλισμοί της Ευρώπης και των ΗΠΑ προκαλούν γρήγορες και καταστροφικές μεταβολές σ' όλο τον κόσμο (Rivers, 1922), ενώ ο Lane-Fox Pitt-Rivers επανόριζε την «επαφή των πολιτισμών» ως «σύγκρουση των πολιτισμών», θεωρώντας τους Ευρωπαίους υπεύθυνους για την αποδιοργάνωση των αποικιοκρατούμενων πληθυσμών (Lane-Fox Pitt-Rivers, 1927), βλ. Vincent, 1990, σ. 199).

Την ίδια περίπου εποχή, ο Malinowski επιδείκνυε ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για την πολιτική πραγματικότητα στις αποικίες (βλ. James, 1973). Επέκρινε τις αποικιακές διοικήσεις για λάθος κινήσεις που οδηγούσαν σε αναίτιες αιματοχυσίες, εκδηλώνοντας συμπάθεια προς τα αναδυόμενα εθνικιστικά κινήματα της Αφρικής, και επίγνωση για την εκρηκτική κατάσταση στη Μαύρη Ήπειρο. Χωρίς να οδηγηθεί σε ριζική αμφισβήτηση της αποικιοκρατίας, στο τέλος της ζωής του πήρε όλο και μεγαλύτερες αποστάσεις από την απολιτική και αμοραλιστική προσέγγιση η «φυσική επιστήμη» του Radcliffe-Brown και των περί αυτόν, προβάλλοντας ως ηθική υποχρέωση του ανθρωπολόγου την πολιτική δέσμευση των μελετών του: «Καθήκον του ανθρωπολόγου είναι να γίνει ένας δίκαιος και αληθινός διερμηνέας του Ιθαγενούς... ο ιστορικός του μέλλοντος θα πρέπει να καταγράψει ότι στο παρελθόν οι Ευρωπαίοι εξόντωσαν ενίοτε ολόκληρους νησιωτικούς λαούς· ότι απαλλοτρίωσαν το μεγαλύτερο μέρος της κληρονομιάς των άγριων φυλών· ότι εισήγαγαν τη δουλεία με ιδιαίτερα ωμή και καταστρεπτική μορφή... Πρέπει, λοιπόν, να αναμίξουμε την πολιτική με την επιστήμη; Κατά ένα τρόπο, σαφώς "ναι"...» (Malinowski, 1945· βλ. James, 1973, σ. 66).

Τις απόψεις του Malinowski έκαναν πράξη ορισμένοι μαθητές του. Η νοτιοαφρικανή ανθρωπολόγος Hilda Kuper, στη μελέτη της για τη στρατιωτική οργάνωση του βασιλείου της Σουαζιλάνδης (1937), ανέλυσε την πολιτική κυριαρχίας του αποικιακού κράτους επισημαίνοντας ότι η καταστολή του «παραδοσιακού» μιλιταρισμού ως οργανωτικής αρχής των Σουάζι, καθώς και η απαγόρευση των ενδοφυλετικών και των διαφυλετικών συγκρούσεων δεν στρέφονταν εναντίον του μιλιταρισμού γενικά, αλλά στόχευαν στη μονοπώληση της δύναμης του φυσικού καταναγκασμού (όπ.π., σ. 189). Άλλωστε, τονίζει, είναι αμφισβητήσιμο αν η θνησιμότητα

των ιθαγενών από τους πολέμους τον 19ο αιώνα, που ήταν περιοδική, ήταν μεγαλύτερη από τη θνησιμότητά του στα μεταλλεία τον 20ό αιώνα, που αποδείχτηκε και υψηλή και συνεχής. Και το ζήτημα δεν είναι μόνον οι αριθμοί, αλλά οι επιπτώσεις και το νόημά τους: η εισαγωγή νέων τύπων θανάτου όπως και νέων στάσεων απέναντι στο θάνατο. «Οι αξίες της ζωής», υπογραμμίζει, «συναρτώνται σε μεγάλο βαθμό στα μέσα που "επιτρέπονται" για την καταστροφή των μελών της ομάδας και στις κοινωνικές αντιδράσεις προς τον θάνατο. Ο θάνατος στον πόλεμο ήταν ένα λαμπρό τέλος, το ηρωικό και τραγικό αποκορύφωμα του ανδρισμού... Ο θάνατος στα ορυχεία, τα εργοστάσια, ο θάνατος από ασθένεια... από το ρόπαλο του αστυνομικού, από το μαστίγιο του γαιοκτήμονα... δεν είναι ευγενής θυσία ούτε θεωρείται... εγχείρημα, που θα ωφελήσει τους ανθρώπους και θα διατηρήσει τον πολιτισμό του νεκρού εργάτη...» (όπ.π., σ. 193-194).

Παρά ταύτα η ενασχόληση με παρόμοια θέματα δεν φαίνεται να εμπεδώθηκε στην ανθρωπολογία. Οι σύγχρονοι του Malinowski τον χλεύασαν και οι νεότεροι αγνόησαν τις προτροπές του. Η παρέμβαση της πολιτικής και της νομικής ανθρωπολογίας από τη δεκαετία του 1940 άλλαξε τα πράγματα από μια περιορισμένη οπτική και θεματική. Γιατί, ενώ τοποθέτησαν, περιθωριακά έστω, στο οπτικό τους πεδίο τις πρακτικές βίας των «πρωτόγονων» κοινωνιών, η πλήρης αφαίρεση από μέρους τους των συμφραζομένων της δυτικής κυριαρχίας και ο προσανατολισμός τους σε μια κανονιστική, λειτουργιστική και φορμαλιστική προσέγγιση των πεδίων τους τις οδήγησαν στη θεώρηση των πρακτικών αυτών –που ούτως ή άλλως είχαν κατασταλεί από τις αποικιακές διοικήσεις– σε συνάρτηση με τη μέριμνα για τη διερεύνηση του τρόπου εγκαθίδρυσης και διατήρησης «του νόμου και της τάξης». Έτσι, τις θεώρησαν απόρροια ελλιπούς θεσμικής συγκρότησης και κοινωνικής απαρτίωσης και ένδειξη ελλιπούς κοινωνικού ελέγχου των συγκρούσεων, τις προσέγγισαν από τη σκοπιά των «κανόνων» τους και τις ανέλυσαν ως λειτουργικά ισοδύναμα των πολιτικών και νομικών θεσμών στις «ανεπτυγμένες» κοινωνίες, ισοδύναμα τα οποία επιτελούσαν τις λειτουργίες της διαχείρισης και επίλυσης των συγκρούσεων, συμβάλλοντας στη διατήρηση της κοινωνικής τάξης.[6] Τα εναλλακτικά πλαίσια θεώρησης των πρακτικών αυτών σε συνάρτηση με οικολογικές και υλιστικές παραμέτρους δεν απομακρύνθηκαν από τη λει-

6. Εδώ εντάσσονται οι μελέτες της βρετανικής πολιτικής ανθρωπολογίας όπως εγκαινιάστηκαν με τους Νούερ του Evans-Pritchard (1940) και επαναπροσδιορίστηκαν από τον Gluckman (1955), για μια συνοπτική παρουσίαση των οποίων, βλ. Black-Michaud, 1975· επίσης, της αμερικανικής ανθρωπολογίας, βλ. για παράδειγμα Bohannan, 1967.

τουργιστική εξήγηση, ούτε μετέβαλαν τη συνολική εικόνα: οι πρακτικές αυτές μελετήθηκαν περιθωριακά ακόμα και στις κοινωνίες όπου είχαν αξιοσημείωτη διάδοση και ένταση (όπως οι μελανησιακές, Hallpike, 1977)[7]· σπάνια κατέστησαν κεντρικό θέμα μελέτης και ακόμα σπανιότερα μιας ολόκληρης εθνογραφίας ή συλλογής· μερικές, όπως ο καννιβαλισμός και οι περίτεχνοι ακρωτηριασμοί, αγνοήθηκαν εντελώς, ενώ άλλες, όπως ο «φυλετικός πόλεμος», συγκροτήθηκαν σε σεβαστό σώμα μελετών με τα χρόνια[8] (ίσως όχι τυχαία, αν συνεκτιμηθεί το ενδιαφέρον της δυτικής κοινωνικής θεωρίας γι' αυτόν, καθώς και η γενική αποδοχή του ως μορφής βίας). Τέλος, προσεγγίστηκαν ως οριοθετημένα υλικά γεγονότα –που αντικαταστάθηκαν από την επιβολή της αποικιακής τάξης– και αναλύθηκαν με βάση «ητικά» πλαίσια, χωρίς να διερευνηθούν οι πολιτισμικές τους όψεις και να αναζητηθεί «η σκοπιά του ιθαγενούς».

Την πρόταση του Malinowski συγκρότησε σε αναλυτική οπτική ο Barnes (1958), όταν έδειξε ότι οι καταλυτικές επιδράσεις της αποικιοκρατίας στην πολιτική ζωή των ιθαγενών λαών, και ιδίως η απώλεια κυριαρχίας που σηματοδότησε η καταστολή της δυνατότητας διεξαγωγής «φυλετικών πολέμων», δρομολόγησαν βίαιες μορφές αντίστασης στην αποικιακή εξουσία: εξεγέρσεις, ανταρσίες, ταραχές, τρομοκρατικές και άλλες ανατρεπτικές ενέργειες, ληστεία, πειρατεία, κ.ά. (Vincent, 1990, σ. 366). Αλλά και του Barnes η πρόταση αγνοήθηκε, έως την πολιτικά και θεωρητικά συγκροτημένη, μαρξιστικής έμπνευσης, παρέμβαση του Asad και των συνεργατών του (Asad, 1973). Αυτή, χωρίς να εστιάζεται άμεσα στην αποικιακή βία αυτή καθαυτή και τα «δημιουργήματά» της, συνέβαλε αποφασιστικά στη δημιουργία των όρων για τη μεταγενέστερη εγγραφή τους στην ημερήσια διάταξη των ανθρωπολογικών μελετών.

Στο μεταξύ διάστημα, τα γεγονότα του τέλους της αποικιοκρατίας δεν συνεπήραν τους πολιτικούς ή άλλους ανθρωπολόγους: με εξαίρεση την εθνογραφία των Barnett και Njama (1966) για το κίνημα των Mau Mau στην Κένυα, οι εξεγέρσεις και τα εθνικιστικά ή άλλα κινήματα δεν θεωρήθηκαν άξια της εθνογραφικής ανάλυσης. Αντίστοιχη «αδιαφορία» επέδειξαν απέναντι στα φαινόμενα κοινωνικο-πολιτικής βίας, που άρχισαν να

7. Την δεκαετία του 1960 αρχίζει να αναπτύσσεται στη μελανησιακή εθνογραφία μια προσέγγιση της βίας που δεν υπερβαίνει μεν το λειτουργισμό stricto sensu, όμως παρακάμπτει την έννοια «του νόμου και της τάξης» και αναδεικνύει τις συμβολικές διαστάσεις της βίας, τη σχέση της με την ευρύτερη κοσμική τάξη και γονιμότητα· για μια συνοπτική επισκόπησή τους, βλ. Whitehead, 1987.

8. Βλ. Ferguson και Farraghar, 1988.

εκδιπλώνονται στα «νέα εθνικά κράτη» από τα τέλη της δεκαετίας του 1950, ως αποτέλεσμα των συνθηκών της μετα-αποικιοκρατίας. Οι ανθρωπολόγοι περνούσαν τα εθνογραφικά τους δεδομένα από τα φίλτρα της «κοινωνικής μεταβολής» της «ανάπτυξης», του «εκσυγχρονισμού», της «αστικοποίησης» κ.ά., εξαφανίζοντας από τις περιγραφές τους τη βία, την οδύνη και την εκμετάλλευση που περιείχαν οι διαδικασίες αυτές (Gough, 2002 [1968], σ. 114). Οι ανθρωπολόγοι της «ανάπτυξης» αποδέχονταν την κατάκτηση των εσωτερικών «φυλετικών περιοχών», τον εκτοπισμό και την αργή ή/και μαζική γενοκτονία των «ιθαγενών λαών» που τις κατείχαν, από μέρους των «νέων κρατών», ως αναπόφευκτο επακόλουθο της προόδου προς την εθνική οικοδόμηση (Bodley, 1992, σ. 47· Reyna και Downs, 1997). Οι πολιτικοί ανθρωπολόγοι, από την πλευρά τους, εστίαζαν τις αναλύσεις τους σε ήσσονος σημασίας συγκρούσεις συμφερόντων μεταξύ ηγετών και φατριών στο τοπικό επίπεδο ή σε ευρύτερα, αφηρημένα ωστόσο, φαινόμενα πολιτικών ανταγωνισμών και διενέξεων που χαρακτήριζαν τις πολιτικές διαδικασίες των «νέων κρατών», αποκαθαίροντάς τα από το βίαιο περιεχόμενό τους, το οποίο δεν χωρούσε στα βεμπεριανά και μαρξίζοντα αναλυτικά τους σχήματα.

Φαίνεται ότι αρκετοί ανθρωπολόγοι πρέσβευαν αυτό στο οποίο η Scheper-Hughes αποδίδει τη δική της εικοσαετή «τύφλωση» κατά την επιτόπια έρευνά της σε δύο χώρες δονούμενες από τη βία (Ιρλανδία και Βραζιλία), ότι η ανάλυση της πολιτικής βίας που εκδηλώνεται σε στρατιωτικές δικτατορίες και αστυνομικά κράτη, σε εποχές επαναστατικών μεταβάσεων, εμφυλίων και απελευθερωτικών πολέμων είναι για τους δημοσιογράφους (Scheper-Hughes και Bourgois, 2004, σ. 3-4). Την ίδια αντίληψη ίσως υποδηλώνουν τα προσβλητικά σχόλια που η Nordstrom δέχτηκε πιο πρόσφατα από τους συναδέλφους της για την επιτόπια έρευνά της σε χώρες με πολυετείς εσωτερικούς πολέμους (Μοζαμβίκη και Αγκόλα), ότι εμπλέχθηκε σ' αυτή την έρευνα «για την έντονη συγκίνηση... την έκκριση αδρεναλίνης που προκαλεί η μελέτη της βίας... από εθισμό στη διέγερση των γραμμών του μετώπου... από τη διαστροφική και αναπόδραστη μαγεία που ασκεί η φρίκη» (Nordstrom, 1997, σ. 19). Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι, όπως υποστηρίζουν οι Scheper-Hughes και Bourgois (2004, σ. 5), έως σήμερα ακόμα, η πρώιμη ανάγνωση των προμηνυμάτων μιας γενοκτονίας και οι έγκαιρες προειδοποιήσεις σχετικά με γενοκτονικές κινήσεις και πράξεις προέρχονται από τους δημοσιογράφους και όχι από τους εθνογράφους που βρίσκονται στο πεδίο.

Άλλοι ανθρωπολόγοι προσάπτουν στους συναδέλφους τους όχι πολιτική αμέλεια αλλά πρόθεση, υποστηρίζοντας ότι είναι οι τελευταίοι που

αντιδρούν στις ένοπλες αντιπαραθέσεις στον τόπο της έρευνάς τους και ότι αποφεύγουν διακριτικά τη σοβαρή διερεύνηση των σύγχρονων πολέμων (Wilson, 1991, σ. 33). Για άλλους, όπως ο Starn (1992), η «τύφλωση» εστιάζεται στην ίδια την αναπαράσταση και κατανόηση από μέρους των ανθρωπολόγων της περιοχής που μελετούν οι οποίες δεν εμποδίζουν μόνο την έγκαιρη διάγνωση μιας βίαιης αναμέτρησης, αλλά και τη δυνατότητα της εκ των υστέρων κατανόησης των συνθηκών που την κατέστησαν δυνατή: είναι η περίπτωση εκατοντάδων ερευνητών στην περιοχή των Άνδεων τη δεκαετία του 1970, που έμειναν έκπληκτοι όταν εκδηλώθηκε το μαοϊκής έμπνευσης επαναστατικό κίνημα «Φωτεινό Μονοπάτι» στις Περουβιανές Άνδεις το 1980, με μαζική συμμετοχή του ινδιάνικου στοιχείου. Κατά τον Starn, η κυρίαρχη, κατά τις δεκαετίες 1960 και 1970, εικόνα στους ανθρωπολογικούς και άλλους κύκλους, ότι οι Ινδιάνοι των Άνδεων ζούσαν με τη σοφία και τις παραδόσεις που χρονολογούνταν πριν από την ισπανική κατάκτηση αρνούμενοι κάθε μεταβολή, συμπληρώθηκε από την αποκλειστική σχεδόν ενασχόληση των εθνογραφικών ερευνών με τα θέματα της οικολογικής προσαρμογής, της τελετουργίας και της κοσμολογίας, τα οποία υπαγόρευαν οι κυρίαρχες κατά την εποχή θεωρητικές προσεγγίσεις, η οικολογική και η συμβολική. Αυτά τα δύο στοιχεία δημιούργησαν και στους ίδιους τους ανθρωπολόγους την πεποίθηση ότι η περιοχή βρισκόταν εκτός της ροής της ιστορίας και τους εμπόδισαν να «δουν» τόσο την κοινωνική κινητικότητα των ανθρώπων της περιοχής, όσο και τη βαθύτατη δυσφορία και τον πολιτικό αναβρασμό που τους προκαλούσε η διογκούμενη εξαθλίωση και φτώχεια. Οι ανθρωπολόγοι, με φωτεινή εξαίρεση τη Nash (1977), αγνόησαν για μεγάλο χρονικό διάστημα τις σοβαρές πολιτικές κινητοποιήσεις (απεργίες, καταλήψεις, κ.ά.) που εκτείνονταν σ' ολόκληρη την περιοχή των Άνδεων, θεωρώντας τη μελέτη των αγροτικών κινημάτων αρμοδιότητα των πολιτικών επιστημόνων, των δημοσιογράφων ή των νομικών (όπ.π., σ. 166). Αντιμέτωποι με το κίνημα και τον «βρώμικο πόλεμο» που εφάρμοσε η κυβέρνηση του Περού για την βίαιη καταστολή του, οι ανθρωπολόγοι απλώς «αποσύρθηκαν από το Περού», σχολιάζει ο Starn (όπ.π., σ. 173).

Μολονότι η Scheper-Hughes αρκείται σε μια βιαστική εξήγηση για την αμέλεια των ανθρωπολόγων, υποστηρίζοντας ότι ήταν υπέρμετρα αργοί, διστακτικοί και στοχαστικοί, ότι η εθνογραφική τους γνώση ήταν υπερβολικά τοπική και ότι τα πολιτικά συμβάντα μεταβάλλονταν με ταχύτητα, έτσι ώστε μέχρι να διαμορφώσουν μια άποψη, τα γεγονότα είχαν ήδη παρέλθει προ πολλού (Scheper-Hughes και Bourgois, 2004, σ. 4), η κατάσταση αποδεικνύεται πιο περίπλοκη. Και ίσως η περίπτωση που εικονο-

γραφεί καλύτερα το Zeitgeist της ανθρωπολογίας σε σχέση με τα φαινόμενα βίας είναι ο ίδιος ο Geertz και οι απόψεις που εκφράζει (ή υπονοεί) γι' αυτά στις αναλύσεις του για την Ινδονησία. Την εποχή που γράφει το περίφημο άρθρο για την μπαλινέζικη κοκκορομαχία (Geertz, 2003 [1973]), είχε ήδη προηγηθεί η μεγάλη σφαγή των φερόμενων ως οπαδών του Κομμουνιστικού Κόμματος στην Ινδονησία (1965). Και μολονότι δεν έζησε τα γεγονότα αυτά, καθώς, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει, έφθανε πάντα στις περιοχές όπου πραγματοποίησε τις επιτόπιες έρευνές του «πολύ αργά ή πολύ νωρίς... μεταξύ μιας αναταραχής που είχε μόλις τελειώσει και μιας άλλης που διαφαινόταν ζοφερά» (1995, σ. 4), τα πληροφορήθηκε εκ του συστάδην μερικά χρόνια αργότερα και είχε ήδη γράψει επανειλημμένα για τις εξελίξεις αυτές (2003[1973]). Ενώ, όμως, το ίδιο το περιεχόμενο της κοκκορομαχίας συνδέεται άμεσα με το θέμα της βίας, ο Geertz αρνείται να συνδέσει αυτή την «ιστορία που οι Μπαλινέζοι λένε στους εαυτούς τους για τους εαυτούς τους» με την πραγματική ιστορία που έχει προηγηθεί, την οποία δεν αναφέρει παρά σε μία υποσημείωση.

Όταν το 1991 ρωτήθηκε γιατί δεν κατήγγειλε δημόσια τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τη σφαγή των οικογενειών με τις οποίες είχε συνδεθεί, εφ' όσον μάλιστα συνένοχη σ' αυτές ήταν η κυβέρνηση της χώρας του, ο Geertz απάντησε ότι δεν ήθελε να αποσπάσει την προσοχή από τη θεωρητική θέση που διατύπωνε, εμπλεκόμενος σε διαμάχες με τα μέσα μαζικής ενημέρωσης ή σε μια πολιτική συνηγορίας (Scheper-Hughes και Bourgois, 2004, σ. 7). Η απάντησή του, ωστόσο, περιείχετο στην ίδια τη θέση για τον πολιτισμό ως κείμενο: ήταν η άποψη ότι τα γεγονότα αυτά, παρά τη δραματικότητά τους, δεν μπορεί να έχουν αλλάξει ριζικά «τη νοητική μήτρα με βάση την οποία κινείτο η χώρα» πριν από το ολοκαύτωμα· η άποψη ότι η κοινωνία και οι νοηματικές δομές που την διείπαν παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό οι ίδιες (1973, σ. 325-326). Επομένως, τα φαινόμενα βίας, ακόμα και σε αυτή την έκταση, αποτελούν μια παρένθεση που δεν αφήνει σοβαρά ίχνη· εν τέλει και η ίδια η πολιτική διαδικασία συμβαίνει σε μία άλλη σφαίρα, εκτός της πολιτισμικής. Την πεποίθησή του για την ισχύ των πολιτισμικών του ερμηνειών της πολιτικής δεν την αναθεώρησε, όπως θα περίμενε κανείς, με τα χρόνια. Στη διανοητική του αυτοβιογραφία περιγράφει την επιστροφή του, το 1971, στην πόλη της Ιάβας που είχε κάνει την πρώτη επιτόπια έρευνά του τη δεκαετία του 1950, όπου το Κομμουνιστικό Κόμμα είχε λάβει τα τρία τέταρτα των ψήφων της πόλης: «...οι φονικές εκστρατείες είχαν έλθει και παρέλθει, το εθνικό καθεστώς είχε μεταβληθεί από πολιτικό σε στρατιωτικό... Το Pare [η πόλη] ήταν ακόμα σ' ό,τι αφορά τα φυσικά του χαρακτηριστικά περί-

που όπως πριν...Οι ίδιοι άνθρωποι, οι ίδιες ομάδες (παρότι δεν υπήρχαν κομμουνιστές και οι οπαδοί του Sukarno ήταν λιγότεροι)...» (1995, σ. 5).

Τα παραπάνω ίσως εξηγούν και το ευρύτερο πρόβλημα αναπαράστασης του νησιού και των κατοίκων του το οποίο επισημαίνει ο πολιτικός ιστορικός Robinson (1995): ότι η συνολική αναπαράσταση του Geertz –και των πριν από αυτόν ανθρωπολόγων– για τους Μπαλινέζους ενσωματώνουν ένα επίμονο μύθο για το Μπαλί ως επίγειο παράδεισο και χώρα της αρμονίας και είναι μέρος μιας ανιστορικής και απολιτικής εικόνας που διίσταται εμφανώς με την πολιτική ιστορία και δράση του λαού αυτού. Όπως ο Robinson δείχνει στη μελέτη του, αυτός ο πιο αξιοπρεπής, πιο αυτοκυριαρχημένος, πιο συγκρατημένος και πιο ευγενής λαός στον κόσμο, του οποίου η τυπικότητα φθάνει τα όρια της θεατρικότητας, έχει ζήσει (και δημιουργήσει) μεγάλες περιόδους έντονης βίας, όχι μόνο στην πρόσφατη αλλά και στην παλαιότερη ιστορία του, τις οποίες οι ανθρωπολογικές μελέτες έχουν αγνοήσει.

Στο σύνολό τους, λοιπόν, οι ανθρωπολογικές έρευνες αγνόησαν ή εξορθολόγισαν τη βία, συμπεριλαμβάνοντάς την στην οπτική της πολιτικής-νομικής ανθρωπολογίας για τη διατήρηση «του νόμου και της τάξης» και πάντως την ανέλυσαν με κοινωνιολογικούς όρους, υπό το πρίσμα των λειτουργιών της και στο εννοιολογικό πλαίσιο της σύγκρουσης (Howell και Willis, 1989· Harris, 1994). Οι ανθρωπολογικές μελέτες θεωρούσαν δεδομένα τόσο το αίτημα της κοινότητας για αποκατάσταση της κοινωνικής αρμονίας, σε περίπτωση σύγκρουσης, όσο και την επίτευξή του. Έτσι δημιούργησαν αυτό που η Colson ονόμασε «μύθο της αρμονικής κοινότητας» (1995, σ. 65), καθώς, υποτίμησαν, όπως έχει ήδη πει η ίδια, τη βία, τις ωμότητες και τη δυστυχία που υπήρχε στους τόπους έρευνάς τους, θεωρώντας τις «στιγμιαία απομάκρυνση από τους πολιτισμικούς κανόνες που δημιουργούσαν μακροπρόθεσμη αρμονία (1989, σ. 3).

Οι εξηγήσεις που έχουν δοθεί γι' αυτήν την «κυρίαρχη ακαδημαϊκή προκατάληψη» (Hallpike, 1977, σ. vi) είναι ποικίλες και δεν έχω χώρο να τις συζητήσω διεξοδικά εδώ. Φαίνεται, ωστόσο, ότι σημαντικό ρόλο έπαιξε η προσπάθεια των ανθρωπολόγων να μην ενισχύσουν ή/και να αποδυναμώσουν με τις έρευνές τους τα ήδη υπάρχοντα αρνητικά δυτικά στερεότυπα για τους λαούς που μελετούσαν, ότι πρόκειται για φυλές άγριες, βάρβαρες, αιμοβόρες και απολίτιστες, με τη διαφορά ότι έτσι ενίσχυσαν την εικόνα του «ευγενούς αγρίου». Παρά ταύτα, οι εξηγήσεις αυτές δεν θίγουν την καρδιά του προβλήματος, η οποία, όπως επισημαίνουν ορισμένες από τις πολλές μελέτες για τη βία που διεξήχθηκαν από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 που έχουν εγκύψει αυτο-συνείδητα στο ζήτημα, δεν

φαίνεται να είναι άλλη από τις ίδιες τις «κυρίαρχες προκαταλήψεις», εννοιολογήσεις, αντιλήψεις, αναπαραστάσεις και στάσεις της κυρίαρχης δυτικής ιδεολογίας, επιστήμης, και πολιτικής απέναντι στη βία (βλ., ενδεικτικά, Riches, 1986α· Parkin, 1986· Howell και Willis, 1989· Harvey και Gow, 1994· Harris 1994). Στην αφαίρεση που ονομάζουμε «δυτική σκέψη» η βία συνδέεται γενικότερα με τη χομπεσιανή θεώρηση, πρώτον, για τη φύση του ανθρώπου, ως φύσει ακόρεστου για αγαθά και εξουσία, ως *homo homini lupus*· δεύτερον, για την κοινωνία, ως ασύνδετη συνάθροιση ιδιοτελών ατόμων που βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό, καθώς επιζητούν με κάθε τρόπο την κυριαρχία επί των άλλων και την ικανοποίηση των ιδιοτελών σκοπών τους, δηλαδή ως πόλεμο όλων εναντίον όλων· και, τρίτον, για την πολιτεία, ως φορέα και θεσμό κυρίαρχης εξουσίας ικανό να (καθ)υποτάξει με το φόβο της τιμωρίας αυτά τα άτομα και να εξασφαλίσει, έστω και διά της βίας, την ειρήνη μεταξύ τους. Η θεώρηση αυτή εγκαθιστά ένα θεμελιώδη νοητικό διαχωρισμό μεταξύ από τη μια πλευρά, της νόμιμης, δικαιολογημένης και ορθολογικής χρήσης της βίας από μέρους της νόμιμης και κυρίαρχης εξουσίας –χρήσης που νομιμοποιείται επειδή έχει στόχο την εγκαθίδρυση και διατήρηση της κοινωνικής τάξης και την «ειρήνευση» της κοινωνικής ζωής– και, από την άλλη, της βίας που είναι εγγενής στην «προ της πολιτικής συγκρότησης» κοινωνική ζωή και «ανθρώπινη φύση» –εναντίον της οποίας η πολιτεία έχει θεσπίσει ένα σύμπλεγμα μέτρων ελέγχου και αποκλεισμού– καθώς και της βίας που απεργάζεται την για οποιοδήποτε λόγο ανατροπή της κυρίαρχης και θεσμισμένης εξουσίας. Και είναι σ' αυτό το δεύτερο πόλο που η «δυτική σκέψη» έχει κυρίως επιφυλάξει τη χρήση του όρου βία, περιγράφοντας τον πρώτο με ρητορικές περιστροφές του τύπου «αποκατάσταση της τάξης», «κατάσταση έκτακτης ανάγκης», κ.ά. (Parkin, 1986).

Σ' αυτό το πλαίσιο, η βία σηματοδοτεί άλογη ή παράλογη, καταστροφική, ανεξέλεγκτη και ζωώδη, και γι' αυτό απαράδεκτη, δράση και συμπεριφορά. Σηματοδοτεί παραβίαση, ανομία ή παρανομία και αντι-κοινωνικότητα. Θεωρείται απόρροια μιας εγγενούς στη φύση του ανθρώπου επιθετικότητας και, κατ' επέκτασιν, στοιχείο της προ-κοινωνικής και προπολιτισμικής κατάστασής του (βλ. λόγου χάριν, την ανάλυση του Aijmer, 2000), το οποίο (υποτίθεται ότι) δάμασε η εκπολιτιστική διαδικασία (βλ. την προβληματική του Elias, 1982). Συνοψίζοντας τις παραδοχές αυτές, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η βία και οι ποικίλες εκδηλώσεις της ανήκουν στο χώρο της κοινωνικής αταξίας, στην περιοχή του αντι- και του ακοινωνικού, στο περιθώριο και τις παρυφές του, και συνεπώς δεν συμπεριλαμβάνονται στην εννοιολόγηση του κοινωνικού. Ανήκουν στο χώρο

της πολιτικής αταξίας και δεν συμπεριλαμβάνονται στην εννοιολόγηση του πολιτικού αυτού καθαυτού, παρά μόνον ως μέσον για την επίτευξη ενός πολιτικού σκοπού, βασικά ανατρεπτικού (από την πλευρά κυρίως των αριστερών πολιτικών κινημάτων, για τα οποία η βία αποτελεί μέρος του κοινωνικού μετασχηματισμού). Τέλος, ανήκουν στο χώρο του βιολογικού και του προ-πολιτισμικού, διαγράφοντας την περιοχή του σωματικού, του εξω-λογικού και της βαρβαρότητας και συνεπώς δεν συμπεριλαμβάνονται στην εννοιολόγηση του πολιτισμικού, αλλά στις παρυφές του. Δεν είναι τυχαίο ότι η βία αποτελεί έναν βασικό άξονα διαρκούς (ανα)κατασκευής των μη δυτικών «Άλλων» ως διαφορετικών από το δυτικό «Εαυτό», ένα στοιχείο που η Δύση αποδίδει στους «Άλλους», θεωρώντας ότι η «διαδικασία του εκπολιτισμού» το έχει εξαλείψει στην ίδια (Elias όπ.π.· πρβλ. την κριτική του Feldman, 1997[1994]).

Αυτές τις ευρωκεντρικές παραδοχές και την αμφισημία της θέσης της βίας στη δυτική σκέψη η ανθρωπολογία τις ενστερνίστηκε άρρητα και ανεξέταστα με την ανεξέταστη χρήση του όρου «βία», χρήση περιγραφική και εναλλασσόμενη με όρους όπως επιθετικότητα, φυσικός καταναγκασμός, σύγκρουση, κ.ά. Το ίδιο ανεξέταστα τις οικουμενικοποίησε, θεωρώντας ότι υποτείνουν τις μορφές της βίας σε όλες τις κοινωνίες. Αυτός είναι ο λόγος που δεν προσέλκυσαν τα φαινόμενα βίας την προσοχή της. Ωστόσο, ακόμα και όταν αυτό συνέβη, η ανθρωπολογία χρησιμοποίησε δάνεια ερμηνευτικά σχήματα για να τα αναλύσει, όπως το ντυρκεϊμιανό, το βεμπεριανό και το μαρξιστικό, σχήματα προερχόμενα από συγγενείς επιστήμες, όπως η πολιτική κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη, η πολιτική φιλοσοφία και η πολιτική οικονομία, η ψυχολογία, η ψυχανάλυση, το συγκριτικό δίκαιο, η εγκληματολογία, κ.ά., όπου η βία είτε εντάσσεται στο πλαίσιο των βιολογικοποιημένων αντιλήψεων για την «ανθρώπινη επιθετικότητα», όπως, στην ψυχολογία και την ψυχανάλυση, είτε εξατομικεύεται και παθολογικοποιείται ως «παρέκκλιση», όπως στην ψυχολογία και την κοινωνιολογία (Howell και Willis, 1989· Scheper-Hughes και Bourgois, 2004).

Έτσι, η ανθρωπολογία δεν προβληματοποίησε την έννοια και το περιεχόμενο της βίας· δεν εξέτασε την πιθανότητα τα φαινόμενα και οι πρακτικές που η δυτική σκέψη υπάγει στην έννοια αυτή να έχουν άλλα ή *και* άλλα νοήματα εκτός από αυτά που τους απέδιδε, στις άλλες κοινωνίες ή/και στις δυτικές, να ενεργοποιούνται από άλλες ή *και* άλλες αναπαραστάσεις και να σχετίζονται με άλλα ή *και* άλλα κίνητρα εκτός από αυτά που τους απέδιδε, να έχουν άλλα ή *και* άλλα συνεπαγόμενα από αυτά που εκτιμούσε ότι είχαν. Φυσικά, με τον ανασχηματισμό των ερευνητικών και θεματικών αντικειμένων που έφερε η επικράτηση του αναθεωρητικού

πνεύματος, την δεκαετία του 1980, η κατάσταση πραγμάτων δεν είναι πλέον η ίδια. Οι συλλογικοί τόμοι των Études Rurales (1984) και του Riches (1986) σήμαναν την επίσημη συγκρότηση μιας «ανθρωπολογίας της βίας», δίνοντας και τυπική υπόσταση σ' ένα ερευνητικό ενδιαφέρον που είχε αρχίσει να διαφαίνεται ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Από τότε ακολούθησαν αρκετοί συλλογικοί τόμοι και ένας υπολογίσιμος όγκος μονογραφιών και άρθρων.[9] Η βία έγινε ένα πραγματικό booming field, άμα και γνήσιο τέκνο της μετά το 1980 κατάστασης. Επομένως φέρει όλες τις αρετές και τα ελαττώματα της συγκυρίας αυτής: αναλυτικά ενδιαφέρουσες εθνογραφικές περιγραφές, μεταξύ αυτών ορισμένες καινοτόμες· πολυδιάσπαση και αποσπασματικότητα σ' ό,τι αφορά τις θεωρητικές προσεγγίσεις και το θεωρητικό προβληματισμό· κατακερματισμό και μεγάλη εξειδίκευση σ' ό,τι αφορά τα επίπεδα και τα «είδη» της βίας (εν μέρει και τις γεωγραφικές περιοχές), τα οποία άρχισαν ήδη να συγκροτούνται σε ημι-αυτόνομα αντικείμενα· και έντονη πολιτικοποίηση και στράτευση εναντίον της κοινωνικο-πολιτικής βίας, η οποία προσέλκυσε το μεγαλύτερο όγκο των μελετών.

Αυτά επέφεραν κατακερματισμό στην ανάπτυξη του πεδίου μελετών της βίας, εμπόδισαν τη συνομιλία μεταξύ των διάφορων υπο-προσεγγίσεων και υπο-αντικειμένων όσο, εν πολλοίς, και στο εσωτερικό τους, και δυσχέραναν την αξιοποίηση και αλληλο-γονιμοποίηση των στοχασμών και των ευρημάτων από το ένα «πεδίο» στο άλλο· τέλος, ανέστειλαν την εγκαθίδρυση ενός συστηματικού διαλόγου και τη συγκρότηση συγκεκριμένων διακριτών προβληματικών. Συνεπώς δεν συνέβαλαν σε μια διεξοδική συζήτηση γύρω από κεντρικά ζητήματα, με ανοικτά όλα τα ερωτήματα. Έτσι, μολονότι το πρώτο πράγμα που θα περίμενε κανείς από ένα πεδίο μελετών που προήλθε από τέτοιο θεωρητικό αναβρασμό θα ήταν να θέσει στο στόχαστρο την ίδια την έννοια της βίας ως δυτική κατηγορία, να καταδείξει τις προκαταλήψεις που την υποτείνουν και τις αντιλήψεις που την παράγουν, να αμφισβητήσει την αντιστικτική λογική πάνω στην οποία είναι δομημένες και να δείξει την ιστορική και πολιτισμική ειδικότητα της ίδιας της έννοιας καθώς και των φαινομένων που ενεργοποιούνται από το σύνολο των αντιλήψεων οι οποίες την υποτείνουν, η αποδόμηση της «βίας» δεν πραγματοποιήθηκε παρά εν μέρει και αποσπασματικά και δεν οδήγησε σε ριζικές αναθεωρήσεις των υπαρχουσών αντιλήψεων ούτε και σε θεωρητικούς μετασχηματισμούς, όπως συνέβη, για παράδειγμα στη

9. Για μια συνολική επισκόπηση των μελετών αυτών, βλ. Nagengast, 1994.

συγγένεια ή το φύλο. Αναμφισβήτητα, επί μέρους μελέτες προβληματοποίησαν αρκετά στοιχεία ενώ ανέδειξαν επί μέρους πτυχές ορισμένων φαινομένων και οπωσδήποτε εμπλούτισαν τη γνώση και κατανόησή τους. Δεν τέθηκαν όμως επί τάπητος τα καίρια ερωτήματα: –τι εννοείται με τον όρο «βία», τι είναι η βία και τι κάνει, και πώς το τι είναι και τι κάνει σχετίζονται με το πώς εννοείται, πώς προσδιορίζεται και εννοιολογείται στα εκάστοτε κοινωνικο-πολιτικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα ο όρος «βία». Οι εννοιολογικές ασάφειες είναι διάχυτες, οι τάσεις ουσιοποίησης στον ορισμό της έννοιας έντονες, οι χρήσεις της συχνά μη αυτο-συνείδητες, έτσι ώστε να αμφιβάλλει κανείς για το αν χρησιμοποιείται ως αναλυτική έννοια ή ως απλώς περιγραφική υλικών φαινομένων που θεωρούνται βασικά όμοια, ενώ ταυτόχρονα η υποτίμηση των πολιτισμικά ειδικών συμβολικών συμπλεγμάτων που διαποτίζουν τα ποικίλα φαινόμενα βίας είναι αισθητή.

Από μια άποψη, στον κύριο όγκο των μελετών επαναλαμβάνεται, σ' ένα άλλο επίπεδο, αυτό που συνέβαινε και παλαιότερα, και ίσως εδώ αποκαλύπτεται ακόμα εναργέστερα το βάθος της απέχθειας που προκαλεί η βία στους δυτικούς μελετητές της και η έκταση της αντίστασης των τελευταίων να την προσεγγίσουν έξω από τις δυτικές παραδοχές της καταστροφής, της αταξίας, του άλογου και της ανομίας. Και μολονότι το πεδίο μελετών της βίας παρήγαγε λαμπρές μελέτες με καινοτόμο προβληματισμό (βλ., μεταξύ άλλων, Rosaldo, 1980· Taussig, 1987· Kapferer, 1988· Feldman, 1991· Malkki, 1995· Das et al., 1997) αυτές δεν αποτέλεσαν το έναυσμα για ένα παραπέρα προχώρημα του προβληματισμού τους, αλλά παρέμειναν ως φωτεινές νησίδες αναφοράς. Το αποτέλεσμα είναι ότι δεν έχει ακόμα διαφανεί η άρθρωση ενός διακριτού ανθρωπολογικού προβληματισμού που να αμφισβητεί τις δυτικές προκαταλήψεις. Οι ελάχιστες προσπάθειες θεωρητικοποίησης (Riches, 1986α· Moore, 1994· Héritier, 1996· Aijmer, 2000) φέρουν έντονα δυτικοκεντρικά στοιχεία. Αυτό είναι ιδιαίτερα ορατό σε ορισμένα θέματα, στα οποία θα στραφώ αμέσως.

Το πρώτο είναι ο φυσιοκρατικός λόγος για τη βία και την επιθετικότητα. Αναμφίβολα, εκτός από τη γενική τοποθέτηση της συζήτησης «nurture vs. nature» του προπολεμικού πολιτισμικού σχετικισμού στις ΗΠΑ και πιο πρόσφατες μελέτες άρθρωσαν διεξοδικό αντίλογο στις απόψεις αυτές με αιχμή τη βία και την επιθετικότητα (βλ. Alland, 1973· Montagu, 1973 και 1976). Παρά ταύτα, η ανθρωπολογία δεν κατέστησε τις φυσιοκρατικές παραδοχές για τη βία, έως σήμερα ακόμα, αντικείμενο συστηματικού διαλόγου στο εσωτερικό της, όπως έκανε με τις αντίστοιχες παραδοχές για τη συγγένεια και, το κυριότερο, δεν είχε την ευκαιρία να συνομιλήσει *και* με

άλλες συναφείς επιστήμες και εξω-ακαδημαϊκά κοινωνικά και πολιτικά κινήματα, όπως έκανε για τα φύλα. Και μολονότι οι περισσότερες μελέτες για τη βία προβάλλουν, ρητά ή άρρητα, την κοινωνικο-πολιτισμική της συγκρότηση, σε πολλά έργα, η ίδια η φρασεολογία που χρησιμοποιείται (εκφράσεις του τύπου «η βία ρυθμίζεται, ελέγχεται, εξημερώνεται», κ.ά.) αφήνει να διαφανεί ότι κάτω από την κοινωνικο-πολιτισμική θεώρηση υφέρπει μια αντίληψη για τη βία ως πυκνή, χαώδη, «άγρια» «σωματική ουσία», που αποτελεί το υπόστρωμα και κατακλύζει τα διάκενα της κοινωνικής ζωής και υπάρχει ο κίνδυνος να αναβλύσει ανεξέλεγκτη μέσα από τα κενά και τις ρωγμές του.

Έτσι, η ανθρωπολογία δεν επεξεργάστηκε ένα συγκροτημένο αντίλογο στις δυτικές παραδοχές για βία και τη φύση του ανθρώπου, και δεν παρουσίασε, ως ώφειλε και θα μπορούσε, το δικό της διακριτό και κριτικό λόγο, με αποτέλεσμα να μην προχωρήσει, στην ουσία, πέρα από τη χομπεσιανή και τη ρουσσωική εκδοχή της ανθρώπινης φύσης στο θέμα αυτό (Robarchek, 1989). Επίσης, μολονότι άσκησε κριτική στην έννοια της «πρωτόγονης κοινωνίας», δεν άρθρωσε μια συνεκτική ανθρωπολογική κριτική του εξελικτιστικού λόγου περί «αγριότητας και πολιτισμού» που κατασκεύασε τις «πρωτόγονες» κοινωνίες ως τέτοιες και τη Δύση ως ανώτερή τους. Αυτό επέτρεψε τη διαιώνιση του λόγου αυτού, μετατοπισμένου στο σημερινό πλαίσιο, με την αναπαράσταση των βίαιων συγκρούσεων στα μη δυτικά κράτη ως ενδείκτη κοινωνικής και πολιτισμικής «καθυστέρησης», αντίληψη που, άρρητα και συγκεχυμένα, υφέρπει συχνά και στον ανθρωπολογικό λόγο (Bowen, 2002). Επιπρόσθετα, απέστρεψε την προσοχή από μια «πολιτισμική κριτική» της βίας και των διάχυτων χρήσεων και αναπαραστάσεών της στις ίδιες τις δυτικές κοινωνίες, από την αποκάλυψη του ειδικού της βάρους στην κρατιστική ιδεολογία, στη διαδικασία συγκρότησης των δυτικών κρατικών σχηματισμών, στη διαδικασία διατήρησης της κρατικής ευταξίας, στους μηχανισμούς επιτήρησης και τον «έλεγχο» των μέσων άσκησης βίας, στη «δυτική κοσμολογία» καθώς και στην ίδια τη δυτική πολιτισμική ηγεμονία.

Το δεύτερο στοιχείο είναι η διαιώνιση της αντίληψης ότι η βία είναι κατ' εξοχήν στοιχείο αταξίας και παραβίασης πράγμα που υποδηλώνει την ισχύ της κρατιστικής ιδεολογίας στην πρόσληψη και ανάλυση των φαινομένων βίας. Η αποδοχή της αντίληψης αυτής φαίνεται στη συστηματική επικέντρωση του μεγαλύτερου μέρους των μελετών στην «υλική» και «παρατηρήσιμη» επιτέλεση των ίδιων των πράξεων βίας και στην υιοθέτηση από μέρους τους του ορισμού του Riches (1986a) για τη βία ως αμφισβητούμενη πρόκληση σωματικής βλάβης. Η στενή οριοθέτηση των φαινο-

μένων της βίας, όμως, προεξοφλεί τα εντόπια νοήματα και τις αξιολογήσεις τους και προϋποθέτει ότι αυτά αποτελούν παντού απειλή για την αντίληψη του κοινωνικού, πράγμα το οποίο αποδεδειγμένα δεν ισχύει σε όλες τις κοινωνίες (οι μελανησιακές είναι ένα πρόχειρο παράδειγμα, βλ. Strathern, 1985· Harrison, 1993, κ.ά., αλλά δεν είναι οι μόνες, πρβλ. Rosaldo, 1980· Abbink, 2000b, κ.ά.), ενώ είναι πολύ αμφίβολο αν ισχύει και στις δυτικές. Ταυτόχρονα, εμποδίζει τη διερεύνηση των πηγών της βίας, του πώς και γιατί εμφανίζεται (γιατί ίσως θεωρείται δεδομένο ότι διακύβευμα των πράξεων βίας είναι η πρόσβαση σε πολιτισμικά αξιολογημένους πόρους), στο πλαίσιο ποιας δράσης και από ποιους φορείς της δράσης. Τέλος, αποτρέπει την ανίχνευση των άλλων πεδίων στα οποία ενδεχομένως ενεργεί, αλλά και των περιοχών στις οποίες ενεργεί νοητικά πριν να εμφανιστεί ως δράση, των αντιλήψεων και πρακτικών με τις οποίες συνδέεται (Bowman, 2001). Μια πιο διευρυμένη θεώρηση της βίας θα καταδείκνυε ότι διαχέεται σε πολύ ευρύτερο πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, πρακτικών και συμφραζομένων, ότι εμφανίζεται με μεγαλύτερη ποικιλία τρόπων και μορφών, συμβολικών και υλικών και ότι έχει πολύ ευρύτερες συμβολικές και πολιτισμικές σημασίες απ' ό,τι υποδηλώνουν οι στενά οριοθετημένες πράξεις βίας. Επίσης, θα αποδείκνυε ότι κάνει και πολλά άλλα πράγματα εκτός του να παραβιάζει και να καταστρέφει: συγκροτεί ταυτότητες, παράγει υποκείμενα και κοινωνικές σχέσεις, ιεραρχεί, αναδιατάσσει όρια, αξίες, ζωές, εμπειρίες, δημιουργεί ιστορία κ.ο.κ. (πρβλ. Nordstrom, 2004). Θα καταδείκνυε, με άλλα λόγια, ότι η βία μπορεί να αποτελέσει και οργανωτική αρχή στην κοινωνία, να δομήσει μέρος της κοινωνικής εμπειρίας, των αντιλήψεων και των αξιών (Abbink, 2000b), να διαμορφώσει habitus και να εμπνέει τη δράση των υποκειμένων, ακόμα και να «φυσικοποιηθεί» (μέσα από μια πορεία αντίστροφη από τη δυτική), και να θεωρηθεί «φυσική κατάσταση» ή οργανικό μέρος μιας κοινωνίας.

Το τρίτο στοιχείο είναι η συνταύτιση της βίας με την ισχύ και την εξουσία, η αντίληψη ότι πρόκειται για μια λιγότερο ή περισσότερο ορθολογική στρατηγική που αποτελεί εργαλείο για την απόκτηση ή τη διατήρηση εξουσίας, και για την κυριαρχία πάνω σε άλλους (βλ. Riches, 1986a· Abbink, 2000a, κ.ά.). Η θεώρηση αυτή έχει, βεβαίως, διευρυνθεί και εμπλουτιστεί, σε πολλές μελέτες, με την προβληματική των Foucault (1975, 1976), Bourdieu (1977, 1997), για την αφανή ενσωμάτωση της βίας στους κοινωνικούς και άλλους θεσμούς, στις ιδέες και αντιλήψεις, και στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα. Ωστόσο, η σχέση βίας-εξουσίας νοείται, σε μεγάλο βαθμό, μονοσήμαντα, μονολιθικά και εύτακτα στις μελέτες για τη βία: υποκείμενο της βίας ο εξουσιάζων, πρόσωπο ή δομές, αντικείμενο ο εξου-

σιαζόμενος, καθώς εν πολλοίς και η εξουσία δεν έχει ακόμα εννοιολογηθεί πλήρως ως πολιτισμικό προϊόν, αλλά θεωρείται δεδομένη. Έτσι, δεν διερευνώνται ακόμα οι περίπλοκες διαδρομές και διαμεσολαβήσεις μεταξύ βίας και εξουσίας, οι σύνθετοι τρόποι συγκρότησης του συμβολικού χώρου της εξουσίας μέσω της βίας και τούμπαλιν, η εναλλαγή και η μετατόπιση των υποκειμένων, η μεταλλαγή των ίδιων των υποκειμένων (βλ., για παράδειγμα, Rosaldo, 1980· Feldman, 1991· Nordstrom, 2004). Και ενώ η σχέση βίας και εξουσίας είναι μια ελλιπώς φωτισμένη περιοχή, ο περιορισμός της κατανόησης της βίας στη σχέση αυτή μπορεί να είναι αναγωγιστικός, καθώς ο παραγωγικός χαρακτήρας της βίας υπερβαίνει κατά πολύ τα ζητήματα εξουσίας, τουλάχιστον υπό την παραδοσιακή εννόησή της.

Τούτη ακριβώς η έλλειψη διεξοδικής συζήτησης σε ζητήματα αυτού του τύπου οδηγεί πολλούς ερευνητές, σχεδόν είκοσι χρόνια μετά τη συγκρότηση της «ανθρωπολογίας της βίας», στη διαπίστωση ότι η βίαιη δραστηριότητα, σε όλη την πολυπλοκότητα και πολυμορφία της, είναι ένα από τα λιγότερο κατανοητά πεδία της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής (Aijmer, 2000), ενώ η απάντηση στο ερώτημα τι είναι ή τι κάνει η βία παραμένει ένα από τα πιο ακανθώδη και προκλητικά θέματα συζήτησης (Colson, 1992· Abbink, 2000a· Nordstrom, 2004). Ίσως καθόλου τυχαία, η «άρνηση» αυτή δεν χαρακτηρίζει μόνον την ανθρωπολογία. Ένα είδος «πολιτισμικής άρνησης» των φαινομένων βίας που εκτυλίσσονται στην υφήλιο χαρακτηρίζει ολόκληρες τις δυτικές κοινωνίες (Cohen, 2001). Η διαπίστωσή της έρχεται και από άλλες περιοχές, από την πολιτική και κοινωνική θεωρία. «Ένα από τα παράδοξα αυτού του μακρού αιώνα βίας», παρατηρεί ο πολιτικός επιστήμονας John Keane, «είναι η ένδεια στοχασμού στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, συμπεριλαμβανομένης και της δημοκρατικής θεωρίας, πάνω στα αίτια, τα αποτελέσματα και τα ηθικο-πολιτικά συνεπαγόμενα της βίας…» (1996, σ. 6).

Συνοψίζοντας, λοιπόν, τις παραπάνω σκέψεις, η κατανόηση του σύγχρονου κόσμου απαιτεί οι κοινωνικές επιστήμες γενικά και η ανθρωπολογία ειδικότερα να υπερβούν αυτή την «άρνηση», να αναθεωρήσουν την εύτακτη εικόνα για τον κόσμο την οποία προϋπέθεταν οι αναλύσεις τους και να εγκαταλείψουν τις δυαδικές αντιστίξεις και τις αντιστικτικές ομολογίες οι οποίες την παράγουν. Σήμερα, περισσότερο από ποτέ, φαίνεται καθαρά ότι η βία συνιστά «πολιτισμικό τεχνούργημα» καθημερινής παραγωγής και χρήσης το οποίο, μάλιστα, όσο και αν ηχεί παράδοξο, είναι αντικείμενο, όλο και μεγαλύτερης πολιτισμικής προσοχής και έμφασης, όλο και πιο έντονης συμβολοποίησης. Επίσης, φαίνεται εξ ίσου καθαρά ότι όλο και μεγαλύτερο μέρος αυτού που εννοείται με τον όρο «κοινωνι-

κότητα» αντικαθίσταται από ή μεταλλάσσεται σε αυτό που δηλώνει ο όρος «βία», όπως και το αντίστροφο. Συνεπώς, είναι σαφές ότι αν δεν διαμορφωθούν τα απαραίτητα εργαλεία και η απαραίτητη οπτική για την κατανόηση της βίας, ο κόσμος θα παρουσιάζεται όλο και πιο δυσεξήγητος ή και ακατανόητος. Η ανθρωπολογία, λοιπόν, οφείλει να θέσει στο στόχαστρο της μελέτης της τη σχέση της βίας με την κοινωνικότητα. Να εντάξει, δηλαδή, τη βία στην κοινωνικότητα και να την διερευνήσει ως διάσταση και όχι ως εκτροπή ή εξαίρεσή της, ως διάσταση που συμβάλλει στη συγκρότηση της κοινωνικής ζωής, όσο και αν η διάσταση αυτή φαίνεται αρνητική και καταδικαστέα. Γιατί η σχεδόν πανταχού παρουσία της βίας υποδηλώνει ότι οι σκιές με τις οποίες την έχουν περιβάλει οι κοινωνικές επιστήμες συσκοτίζουν ένα σημαντικό μέρος της κοινωνικής ζωής και του πολιτισμού (με την ανανεωμένη έννοια που τον προσεγγίζουμε σήμερα, βλ. Γκέφου-Μαδιανού, 1999) που παράγεται εκεί. Μ' αυτή την έννοια, η ανθρωπολογία μόνο αν παραιτηθεί και εδώ από την ιδέα της ενιαίας και οικουμενικής σημασίας, θα μπορέσει να διεισδύσει στην κοινωνική και πολιτισμική πολλαπλότητα και παραγωγικότητα της βίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abbink Jon., 2000a, «Preface: violation and violence as cultural phenomena», στο G. Aijmer και J. Abbink (επιμ.), *Meanings of violence*, σ. xi-xvii, Οξφόρδη, Berg.

—, 2000b, «Restoring the balance», στο G. Aijmer και J. Abbink (επιμ.), *Meanings of violence*, σ. 77-100, Οξφόρδη, Berg.

Aijmer Goran, 2000, «Introduction: The idiom of violence in imagery and discourse», στο G. Aijmer και J. Abbink (επιμ.), *Meanings of violence*, Οξφόρδη, Berg, σ. 1-21.

Alland Alexander, 1973, *The human imperative*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press.

Asad Talal (επιμ.), 1973, *Anthropology and the colonial encounter*, Νέα Υόρκη, Humanity Books.

Barnes John, 1958, «Indigenous politics and colonial administration», *Comparative Studies in Society and History*, 2, σ. 133-149.

Barnett Donald, Karari Njama, 1966, *Mau Mau from within*, Νέα Υόρκη, Monthly Review Press.

Binford Leigh, 1996, *The El Mozote Massacre*, Τούκσον, The University of Arizona Press.

Black-Michaud Jacob, 1975, *Cohesive force*, Οξφόρδη, Basil Blackwell.

Bodley John, 1992, «Anthropology and the politics of genocide», στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The paths to domination, resistance and terror*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, σ. 37-51.

Bohannan Paul (επιμ.), 1967, *Law and warfare*, Νέα Υόρκη, Natural History Press.

Bourdieu Pierre, 1977, *Outline of a theory of practice*, Καίμπριτζ, Cambridge University Press.

—, 1997, *Méditations pascaliennes*, Παρίσι, Seuil.

Bourgois Philip, 1991, «Confronting the ethics of ethnography», στο F. Harrison (επιμ.), *Decolonizing anthropology*, Ουάσιγκτον, American Anthropological Association, σ. 110-126.

—, 2001, «The power of violence in war and peace», *Ethnography*, 2(1), σ. 5-34.

Bowen John, 2002, «The myth of global ethnic conflict», στο A. L. Hinton (επιμ.), *Genocide: An anthropological reader*, Οξφόρδη, Blackwell Publishers, σ. 334-343.

Bowman Glenn, 2001, «The violence in identity», στο B. Schmidt I. Scröder (επιμ.), *Anthropology of violence and conflict*, Λονδίνο, Routledge, σ. 25-46.

Clausewitz Carl von, 1968[1832], *On War*, A. Rapoport (επιμ.), Χάρμοντσγουερθ, Penguin.

Cohen Stanley, 2001, *States of denial*, Καίμπριτζ, Polity Press.

Colson Elizabeth, 1989, «Overview», *Annual Review of Anthropology*, 18, σ. 1-16.

—, 1992, «Conflict and violence», στο C. Nordstrom και J. Martin (επιμ.), *The paths to domination, resistance and terror*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, σ. 277-283.

—, 1995, «The contentiousness of disputes», στο P. Caplan (επιμ.), *Understanding disputes*, Οξφόρδη, Berg, σ. 65-82.

Daniel Valentine, 1996, *Charred Lullabies*, Πρίνστον, Princeton University Press.

Das Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Pamphele και Pamela Reynolds (επιμ.), 1997, *Violence and subjectivity*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

Elias Norbert, 1982, *State formation and civilization*, μτφ. Edmund Jephcott, Οξφόρδη, Basil Blackwell.

Études Rurales, 1984, *Ethnographie de la violence*, 95-96.

Evans-Pritchard E.E., 1940, *The nuer*, Οξφόρδη, Clarendon Press.

Feldman Allen, 1991, *Formations of violence*, Σικάγο, The University of Chicago Press.

—, 1997 [1994], «Περί πολιτισμικής αναισθησίας», στο N. Σεφεμετάκη (επιμ.), *Παλιννόστηση αισθήσεων*, Αθήνα, «Νέα Σύνορα» - Α. Α. Λιβάνη, σ. 183-221.

Ferguson R. Brian, Leslie Farragher, 1988, *The anthropology of war*, Νέα Υόρκη, Harry Frank Guggenheim Foundation.

Foucault Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Παρίσι, Gallimard.

—, 1976, *Histoire de la sexualité*, τόμ. 1, Παρίσι, Gallimard.

Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα, 1999, *Πολιτισμός και εθνογραφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Geertz Clifford, 1995, *After the fact*, Καίμπριτζ, Harvard University Press.

—, 2003 [1973], *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Gledhill John, 1994, *Power and its disguises*, Λονδίνο, Pluto Press.

Gluckman Max, 1955, *Custom and conflict in Africa*, Οξφόρδη, Basil Blackwell.

Gough Kathleen, 2002 [1968], «New proposals for anthropologists», στο J. Vincent (επιμ.), *The anthropology of politics*, Οξφόρδη, Blackwell Publishers, σ. 110-119.

Gramsci Antonio, 1971, *Selections from the prison notebooks*, μτφ. Q. Hoare και G. N. Smith, Λονδίνο, Laurence και Wishart.

Hallpike Christopher R., 1977, *Bloodshed and vengeance in the papuan mountains*, Οξφόρδη, Clarendon Press.

Harris Olivia, 1994, «Condor and bull», στο P. Harvey και P. Gow (επιμ.), *Sex and violence*, Λονδίνο, Routledge, σ. 40-65.

Harrison Simon, 1993, *The masks of war*, Μάντσεστερ, Manchester University Press.

Harvey Penelope, Peter Gow (επιμ.), 1994, *Sex and violence*, Λονδίνο, Routledge.

Héritier Françoise, 1996, «Réflexions pour nourrir la réflexion», στο F. Héritier (επιμ.), *De la violence*, Παρίσι, Éditions Odile Jacob, σ. 13-53.

Hobsbawm Eric, 2004 [1994], *Η εποχή των άκρων*, μτφ. Β. Καπετανγιάννης, Αθήνα, Θεμέλιο.

Howell Signe, Roy Willis, 1989, «Introduction», στο S. Howell και R. Willis (επιμ.), *Societies at peace*, Λονδίνο, Routledge, σ. 1-28.

James Wendy, 1973, «The anthropologist as reluctant imperialist», στο T. Asad (επιμ.), *Anthropology and the colonial encounter*, Νέα Υόρκη, Humanity Books, σ. 41-69.

Kapferer Bruce, 1988, *Legends of people, myths of state*, Ουάσιγκτον, Smithsonian Institution Press.

Keane John, 1996, *Reflections on violence*, Λονδίνο, Verso.

Kroeber Theodora, 1961, *Ishi in two worlds*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

Kuper Hilda Beemer, 1937, «The development of the military organization in Swaziland», *Africa*, 10, σ. 55-74, 176-205.

MacLeod William Christie, 1928, *The American Indian frontier*, Νέα Υόρκη, Knopf.

Malkki Liisa, 1995, *Purity and exile*, Σικάγο, The University of Chicago Press.

Montagu Ashley (επιμ.), 1973, *Man and aggression*, Οξφόρδη, Oxford University Press.

—, 1976, *The nature of human aggression*, Οξφόρδη, Oxford University Press.

Mooney James, 1896, «The ghost dance and the sioux outbreak of 1890», *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Ουάσιγκτον, Government Printing Office.

Moore Henrietta, 1994, «The problem of explaining violence in social sciences», στο P. Harvey, P. Gow (επιμ.), *Sex and violence*, Λονδίνο, Routledge, σ. 138-155.

Nagengast Carole, 1994, «Violence, terror and the crisis of the state», *Annual Review of Anthropology*, 23, σ. 109-136.

Nash June, 1977, *We eat the mines and the mines eat us*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press.

Nordstrom Carolyn, 1992, «The backyard front», στο C. Nordstrom, J. Martin (επιμ.), *The paths to domination, resistance and terror*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, σ. 260-274.

—, 1997, *A different kind of war story*, Φιλαδέλφεια, University of Pennsylvania Press.

—, 2004, *Shadows of war*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

Nordstrom Carolyn, JoAnn Martin (επιμ.), 1992, *The paths to domination, resistance and terror*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

Parkin David, 1986, «Violence and will», στο D. Riches (επιμ.), *The anthropology of violence*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, σ. 204-223.

Pitt-Rivers George, Henry Lane-Fox, 1927, *The clash of culture and the contact of races*, Λονδίνο, Routledge.

Reyna Stephen P., R. E. Downs (επιμ.), 1997, *Deadly developments*, Άμστερνταμ, Gordon and Breach.

Riches David (επιμ.), 1986, *The anthropology of violence*, Οξφόρδη, Basil Blackwell.

—, 1986α, «The phenomenon of violence», στο D. Riches (επιμ.), *The anthropology of violence*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, σ. 1-27.

Rivers William, Halse Rivers (επιμ.), 1922, *Essays on the depopulation of Melanesia*, Καίμπριτζ, Cambridge University Press.

Robarchek Clayton, 1989, «Hobbesian and rousseauan images of man», στο S. Howell, R. Willis (επιμ.), *Societies at peace*, Λονδίνο, Routledge, σ. 31-44.

Robinson Geoffrey, 1995, *The dark side of paradise*, Ίθακα, Cornell University Press.

Rosaldo Michelle, 1980, *Knowledge and passion*, Καίμπριτζ, Cambridge University Press.

Scheper-Hughes Nancy, 1992, *Death without weeping*, Μπέρκλεϋ, University of California Press.

—, 1995, «Who's the killer?», *Social Justice* 22(3), σ. 143-164.

—, 2001, «Ishi's Brain, Ishi's Ashes», *Anthropology today*, 17 (1), σ. 12-18.

Scheper-Hughes Nancy, Philippe Bourgois, 2004, «Introduction: Making sense of violence», στο N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (επιμ.), *Violence in war and peace*, Οξφόρδη, Blackwell Publishing, σ. 1-31.

Starn Orin, 1992, «Missing the revolution», στο G. Marcus (επιμ.), *Rereading Cultural Anthropology*, Ντάραμ, Duke University Press, σ. 152-180.

Strathern Marilyn, 1985, «Discovering "social control"», *Journal of Law and Society*, 12 (2), σ. 111-134.

Taussig Michael, 1984, «Culture of terror-space of death», *Comparative Studies in Society and History* 26(3).

—, 1987, *Shamanism, colonialism and the wild man*, Σικάγο, The University of Chicago Press.

Tilly Charles, 2003, *The politics of collective violence*, Καίμπριτζ, Cambridge University Press.

Vincent Joan, 1990, *Anthropology and politics*, Τούκσον, The University of Arizona Press.

Wakin Eric, 1992, *Anthropology goes to war*, Μάντισον, University of Wisconsin Center for Southeast Asian Studies.

Whitehead Harriet, 1987, «Fertility and exchange in New Guinea», στο J. F. Collier, S. J. Yanagisako (επιμ.), *Gender and kinship*, Στάνφορντ, Stanford University Press, σ. 244-267.

Wilson Richard, 1991, «Machine guns and mountain spirits», *Critique of Anthropology*, 11(1), σ. 33-61.