

ادواردو ویوریوس دی کاسترو^۱ را با معمولاً با دو اصطلاح «پرسپکتیویسم» و «چندطبیعت‌گرایی» می‌شناسند که آن‌ها را به‌طور مشخص در دهه ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ معرفی کرد و توسعه داد. او استاد دانشگاه موزة ملی دانشگاه فدرال ریو دو ژانیروی برزیل است. او امروز یکی از رادیکال‌ترین و پرارجاع‌ترین انسان‌شناسان زنده دنیاست و مقاله زیر یکی از مهم‌ترین مقالات اوست که در آن به‌شکلی موجز انسان‌شناسی مدنظر خود را نشان می‌دهد؛ انسان‌شناسی‌ای که او در نظر دارد درواقع یک انسان‌شناسی نیست بلکه انسان‌شناسی‌های متعددی است. او اینجا مشخصاً با دو انسان‌شناسی کار دارد: یکی انسان‌شناسی دانشگاهی‌ست که کاری جز مقایسه و ترجمه انجام نمی‌دهد و اصولاً جز برای این‌کار وجودش هیچ توجیهی ندارد و دیگری انسان‌شناسی تخصصی او یعنی انسان‌شناسی بومیان آمریکایی‌ست^۲ - انسان‌شناسی‌ای که برای اومنبع مفهوم‌سازی و ابزاری برای فلسفه‌ورزی‌ست. این نگاه او به انسان‌شناسی‌های مختلف و نگاه ابزاری او به مفاهیم و فلسفه‌هایی که انسان‌شناسی‌های مختلف به انسان‌شناس دانشگاهی می‌دهند باعث می‌شود که نه‌تنها انسان‌شناسی را از اروپامحوری خلاص کند بلکه باعث می‌شود که فلسفه نیز از فراگفتمان‌های اروپایی-آمریکایی خلاص شود. از این رو است که برونو لاتور (۲۰۰۹:۲) می‌نویسد: «نگرش ویوریوس دی کاسترو همانند بمبی است که توان آن را دارد که کل مواد و فلسفه‌های ضمنی پشت بسیاری از تفسیرهای مردم‌نگاران را منفجر کند».

ویوریوس دی کاسترو، رادیکالیسم انسان‌شناسانه خود را نه علیه سنت‌های مرسوم و کلاسیک انسان‌شناسی بلکه برعکس بر اساس شدت‌بخشیدن به ایده‌های کلاسیک آن بنا می‌کند. همان‌طور که می‌شود از میدان او حدس زد او بسیار تحت تأثیر ساختارگرایی کلود لوی-استروس است که مطالعات بومیان آمازون با چهارجلدی اسطوره‌شناسی‌اش، با نام او پیوندی ناگسستنی یافته است. علاوه بر لوی-استروس او به‌طور مشخص درمورد فهم خود از بدن بومیان و ایده مهم «مفهوم‌سازی» وامدار ژیل دلوز است. استفاده هم‌زمان از استروس و دلوز باعث می‌شود که او از نو ساختار بومی را نشان دهد و امر متعالی^۳ جهانی و بومی را به‌شکلی جدید مفصل‌بندی کند. با این حال نقدی که به او وارد است که او تنها دوگانه فرهنگ/طبیعت ساختارگرایان را به‌شکلی رادیکال وارونه کرده است؛ هرچند با مطالعه این مقاله می‌توان دید که چنین بیان ساده‌ای از آنچه نویسنده ارائه می‌دهد تفاوت بسیاری دارد. هلبراد و پدرسن در کتاب، «چرخش هستی‌شناختی»^۴ (۲۰۱۷) او را پدر چرخش هستی‌شناختی می‌نامند که برای اولین بار به‌شکلی خاص از هستی‌شناسی در انسان‌شناسی استفاده کرد. اما انسان‌شناسی هستی‌شناسانه نه یک مکتب بلکه یک استایل است چرا که مسئله آن روش‌شناسی و امکان وجود انسان‌شناسی‌ست. در این هستی‌شناسی میراث سنت‌های مختلف انسان‌شناسی (آمریکایی، انگلیسی،

^۱ Eduardo Viveiros de Castro

^۲ Amerindians

^۳ Transcendental

^۴ Ontological turn

فرانسوی) به شکلی رادیکال استفاده می‌شوند تا تمایز بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از بین برود و مفاهیم مردمان و گروه‌های مختلف خودتعیین‌گر شوند و هر جهانی خود را توصیف کند. و آن‌طور که مرلین استراترن به‌میان می‌کشد «روابط» جای هر فرامفهوم یا فراگفتمانی همچون فرهنگ، فرد، جامعه و امثال آن را بگیرد. غیر از شدتی که ویوریوس دی کاسترو به انسان‌شناسی ساختاری فرانسوی می‌دهد او از اندیشه‌های دو انسان‌شناس بزرگ معاصر که دو مکتب بزرگ دیگر انسان‌شناسی را رادیکال کرده‌اند استفاده می‌کند. یکی روی واگنر (۱۹۳۸-۲۰۱۸) است که در سال ۱۹۹۸ مقدمه‌ای درخشان و طولانی بر مجموعه سخن‌رانی‌های ویوریوس دی کاسترو با نام «پرسپیکتیویسم کیهان‌شناختی در بومیان آمازون و دیگر مکان‌ها» می‌نویسد. واگنر با کتاب کلاسیک خود «ابداع فرهنگ» (۱۹۸۱)، انسان‌شناسی فرهنگی آمریکایی و بواسی را به بالاترین حد از رادیکالیسم می‌رساند. نویسنده دیگری که بالاتر به او اشاره شد و نگاه «رابطه‌ای» که او ارائه می‌دهد ویوریوس دی کاسترو را تحت تأثیر قرار داده است، مرلین استراترن، استاد بازنشسته دانشگاه کمبریج است که او را باید بزرگترین وارث انسان‌شناسی اجتماعی انگلیسی‌ای که نفر اول آن رادکلیف-براون است معرفی کرد. این متن اولین متن درباره و از این انسان‌شناس در فارسی است و امید می‌رود که به واسطه آن بابی برای شناخت اندیشه‌های او و کسانی چون روی واگنر و مرلین استراترن باز شود که برای انسان‌شناسی امروزی در جهان بسیار منبع الهام بوده‌اند. همان‌طور که نویسنده می‌گوید اطناب در ترجمه امری ناگزیر است و این ترجمه نیز از چنین اطنابی برکنار نبوده و سعی شده تا جایی که دانش و فهم مترجم راه می‌برد درک بهتر و دقیق‌تری برای خواننده فارسی‌زبان در ترجمه این متن فراهم آید.

انسان‌شناسی پرسپیکتیوال و روش ابهام کنترل‌شده^۵

ادواردو ویوریوس دی کاسترو

برگردان: محمد صادق شادمانی

با نظر به تأثیر فزاینده آمریکاکرایی استوایی^۶ بر حوزه گسترده مطالعات مفهوم‌گراییانه^۷، باید به تأکید آن را یکی از پویاترین و خلاق‌ترین حوزه‌های انسان‌شناسی دانست. علی‌رغم این رشد و کار بنیادی لوی-استروس که بومیان را در جایگاه اعلایی قرار می‌دهد، هنوز با بیش از یک قرن خواننده شدن آن در اروپا، وارثان انسانیات [اروپا] کاملاً اصالت رادیکال این انسان‌شناسی را در نیافته‌اند. و به‌طور مشخص، بعضی از نظریه‌های انسان‌شناسی اصلاً به این مطالعات توجه نشان نداده‌اند. آنچه من در این جا قصد پیش کشیدنش را دارم اندیشه‌هایی پیش‌روتری از پرسپیکتیویسم بومیان آمریکایی است،

^۵ Perspectival Anthropology and the Method of controlled equivocation، این مقاله در نشستی در دانشگاه بین‌المللی فلوریدا،

میامی، برای انجمن انسان‌شناسی دشت‌های آمریکای جنوبی به‌عنوان سخنرانی اصلی در تاریخ ۱۸-۱۷ ژانویه ۲۰۰۴ ایراد شد. (نویسنده)

^۶ Tropical Americanism

^۷ Conceptual

زمینه‌ای که در این چند سال گذشته ذهن من را سخت به خود مشغول ساخته است.

ترجمه

عنوان این مقاله اشاره‌ایست ضمنی به مقالة مشهور فرد ایگان (۱۹۵۴) با نام «انسان‌شناسی اجتماعی و روش مقایسه‌کنترل‌شده» که فراهم آور بخشی از ابزار پرژة معروف هاروارد-مرکز برزیل بود که من نیز از اخلاف آکادمیک آن پروژه محسوب می‌شوم. دو تفاوتی که در عنوان‌ها وجود دارد نشان دهنده جهت کلی استدلال من است که راستش را بخواهید هیچ ربطی به استدلال ایگان ندارد. جایگزینی «پرسپکتیوال» با «اجتماعی» نشان می‌دهد «انسان‌شناسی»‌ای که من از آن حرف می‌زنم پیش از هرچیز یک فراماسیون دورگه^۸ دارد که نتیجه هم‌پوشانی بازگشتی^۹ میان گفتمان‌های انسان‌شناختی غربی (یا مردم-انسان‌شناسی خودمان [آمریکایی استوایی]) است که ریشه دارد در هستی‌شناسی چندفرهنگ‌گرا و یک‌طبیعت‌گرای مدرن؛ و تصویر انسان‌شناختی مخابره‌شده از کیهان‌پرکسیس^{۱۰} بومیان آمریکایی در شکل و فرم نظریه‌های پرسپکتیویست از شخص‌بودگی فراخاص‌گرای^{۱۱}، که در تضاد با تک‌فرهنگ‌گرایی^{۱۲} و چندطبیعت‌گرایی^{۱۳} است.^{۱۴}

دوم، و به طریقی عمومی‌تر، این تغییر عنوان بیان‌گر باور به این است که انسان‌شناسی معاصر تا جایی اجتماعی (یا در جاهایی دیگر فرهنگی) است که اولین پرسشی که انسان‌شناس رو در روی‌اش ببیند این باشد که چه‌چیزی مفهوم امر اجتماعی (فرهنگی) را، در تعمیم و کلیت^{۱۵}، برای مردم مورد مطالعه می‌سازد. به بیانی دیگر، پرسش این است که چگونه مردم را بیشتر همچون یک عامل نظری^{۱۶} پیکره‌بندی کنیم تا یک «سوژه» منفعل. همان‌طور که من در مقالة اخیرم استدلال می‌کنم (ویوریوس دی‌کاسترو، ۲۰۰۲b: ۱۲۲)، تعریف انسان‌شناسی از مسئله، توجه کمی را معطوف به مشخص کردن آن می‌کند که چه روابط اجتماعی‌ای ابژه آن را می‌سازد، و بیشتر معطوف به آن است که بپرسد که ابژه او به‌عنوان [یکی از] روابط اجتماعی چه چیزی را می‌سازد- روابط اجتماعی بنا به ابژه او چیست؛ یا (مثلاً [مواجهه] اجتماعی، طبیعی) «انسان‌شناس» و «بومی» چه رابطه‌ای را ایجاد می‌کند.

به‌طور خلاصه، کار انسان‌شناسی یعنی مقایسه انسان‌شناسی‌ها^{۱۷}- نه چیزی کمتر و نه چیزی بیشتر. مقایسه فقط اولین ابزار تحلیلی ما نیست. مقایسه

^۸ Hybrid

^۹ recursive imbrication

^{۱۰} cosmopraxis

^{۱۱} transpecific personhood,

^{۱۲} unicultural

^{۱۳} multinatural

^{۱۴} نگاه کنید به ویوریوس دی‌کاسترو ۲۰۰۴؛ ۱۹۹۸.

^{۱۵} extension and comprehension

^{۱۶} Theoretical

^{۱۷} منظور نویسنده این است که انسان‌شناسی دانشگاهی تنها یک انسان‌شناسی میان انسان‌شناسی‌هاست و هر گفتمان انسان‌شناسی خودش را دارد.

همچنین ماده خام ما و آخرین ابزار ساختن بستر است، زیرا هرآن چه که ما مقایسه می‌کنیم همواره و ضرورتاً، در هر شکل و فرمی که باشند، در نهایت مقایسه هستند. اگر فرهنگ، آن‌چنان که مرلین استراترن نوشت: «شامل شیوه‌ای است که مردم شباهت‌های میان حوزه‌های مختلف دنیای خود را مقایسه می‌کنند» (۱۹۹۲: ۴۷)، پس هر فرهنگ یک فرآیند مقایسه‌ای غول‌آسا و چندبعدی است. به تأثی از روی واگنر «اگر انسان‌شناسی مطالعه فرهنگ از خلال فرهنگ است» پس «هر عملی که شیوه بررسی ما را مشخص می‌کند لاجرم باید ویژگی‌های عام فرهنگ نیز باشد» (۱۹۸۱: ۳۵). کوتاه اینکه، انسان‌شناس و بومی «مستقیماً با اعمال اندیشگانی قیاس‌پذیری» درگیر هستند (هرواتز، ۲۰۰۳: ۷)، و چنین اعمالی مهم‌تر از هرچیزی مقایسه است. روابط بین فرهنگی، یا مقایسه‌های درونی («شباهت‌های بین حیطه‌ها»ی استراترنی)، یا مقایسه‌های بیرونی («ابداع فرهنگ» واگنری) با سخت‌گیری، [همان] پیوستگی هستی‌شناختی هستند.

اما قیاس‌پذیری مستقیم [حیطه‌های درونی و بیرونی و به بیانی ساده بین مقایسه‌های «بومی» و «انسان‌شناس»]، ضرورتاً به معنای ترجمه‌پذیری بی‌واسطه نیست چرا که پیوستگی هستی‌شناسانه به شفافیت [و عدم ابهام] معرفت‌شناسانه اشاره ندارد. اما ما چگونه می‌توانیم شباهت‌های مقایسه‌ای^{۱۸} آمازون‌ها را بنا به شباهت‌های مقایسه‌ای خودمان در حالت صحیحی که آمازون‌ها می‌فهمند بازیابیم؟ اگر ما مقایسه‌های خود را با مقایسه‌های بومیان، مقایسه کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟

من به کمک انسان‌شناسی پرسپکتیویست بومیان آمریکایی، مفهوم «ابهام»^{۱۹} را که در انسان‌شناسی دانشگاهی همچون مفهومی رمزی، مقایسه می‌نامیم، بازمفهوم‌سازی می‌کنم. برای او مقایسه از آن‌چه که من در ذهن دارم بسیار متفاوت است. برای او مقایسه یعنی مقایسه بین آن و لحظه‌های^{۲۰} زمانی و مکانی یک شکل فرهنگی اجتماعی مشخص. اگر از نگره «قواعد روش انسان‌شناسانه» نگاه کنیم این روش مقایسه‌ای تنها گونه‌ای قاعده تنظیم‌گر است و در کنار دیگر صورت‌های بررسی انسان‌شناسانه‌ای که سر جای خویش پابرجایند قرار می‌گیرد. اما مقایسه‌ای که من به آن می‌اندیشم قواعد سازنده کل این رشته هستند. این مقایسه معطوف به فرآیندهای درگیر در ترجمه مفاهیم عملی و گفتمانی «بومی» به اصطلاحات آپارتوس‌های مفهومی انسان‌شناسی است. من از گونه‌ای مقایسه سخن می‌گویم، که در اکثر مواقع نه به صورتی ضمنی و خودکار (پس کنترل‌نشده)، که لاجرم شامل گفتمان و اصطلاحات انسان‌شناس می‌شود که از اولین لحظه فرآیند کارمیدانی و یا پیش از آن وجود دارد. کنترل کردن این مقایسه ترجمه‌ای میان انسان‌شناسی‌ها دقیقاً همان هنر انسان‌شناسی است.

امروز بیشک بسیار ساده است که بگوییم ترجمه فرهنگی کارویژه متمایزکننده رشته ما است. اما مسئله این است که ترجمه چه‌چیزی هست، می‌تواند، و باید باشد و چگونه باید انجام شود. اینجاست که مسائل همان‌طور که طلال اسد در مقاله مهم خود می‌گوید (۱۹۸۶) کمی دشوار و

^{۱۸} analogies

^{۱۹} Equivocation

^{۲۰} instantiations

فریبنده می‌شوند. موضع من که آن را به‌طور خلاصه اینجا بیان می‌کنم مثل موضع اسد، رادیکال است: در انسان‌شناسی، مقایسه در خدمت ترجمه است و نه برعکس. انسان‌شناسی مقایسه می‌کند **تا ترجمه کند**، نه اینکه توضیح دهد، توجیه کند، تعمیم دهد، تفسیر کند، بسترمند کند، ناخودآگاه را عیان کند، و بدون [داستان] گفتن بگوید چه می‌گذرد و یا چیزهایی از این دست. من می‌توانم اضافه کنم که ترجمه فاش کردن^{۲۱} است آن‌طور که ایتالیایی‌ها می‌گویند. با این حال، یک ترجمه خوب - اینجا من والتر بنیامین را بازنویسی می‌کنم (یا بیشتر رادلف پانویتز را توسط بنیامین^{۲۲}) - ترجمه‌ای است که زبان مقصد را فاش می‌کند نه زبان مبدأ را. یک ترجمه خوب ترجمه‌ای است که باعث می‌شود که مفاهیم بیگانه جعبه‌ابزار مفهومی مترجم، کژدیس و تخریب شود پس به این طریق **مقصود**^{۲۳} زبان اصلی در زبانی نو بیان شود.

من گزارشی مختصر (ترجمه) از نظریه ترجمه موجود در پرسپکتیویسم بومیان آمریکایی ارائه می‌دهم تا ببینیم آیا ما می‌توانیم در امر بهبود ایده ترجمه - و نتیجتاً انسان‌شناسی موفق باشیم یا نه؛ به‌طریقی که **مقصود** انسان‌شناسی بومیان آمریکا را در زبان خود بازبسازیم. در این راه من مدعی آنم که پروژه پرسپکتیویسم، تصویری از ترجمه، همچون یک فرآیند ابهام کنترل شده است - منظور از کنترل شده مثل وقتی است که می‌گوییم که راه رفتن خود شکلی کنترل شده از افتادن است. پرسپکتیویسم بومی نظریه‌ای است از ابهام؛ یعنی مفاهیمی هم‌آوا و آواژه^{۲۴} که به چیزی دیگر ارجاع دارند. ابهام اینجا در بهترین حالت، گونه‌ای ارتباط و مکاتبه بین جایگاه‌های پرسپکتیوال متفاوت می‌نماید - پس از این رو از حیث شرایط امکان و محدودیت کار انسان‌شناسی [نیز از جایگاهی متفاوت].

پرسپکتیویسم

من از «پرسپکتیویسم» برای برجسب زدن به دسته‌ای ایده‌ها و پرکتیس‌هایی استفاده می‌کنم که در سرتاسر آمریکای بومیان یافت می‌شود و از طرف دیگر این برجسب تنها برای ساده‌سازی استفاده می‌شود؛ به‌شکلی که انگار داریم از یک کیهان‌شناسی^{۲۵} صحبت می‌کنیم. این کیهان‌شناسی تصویری از هستی ارائه می‌دهد که مملو از عاملیت‌های شخصی یا خاص^{۲۶}، چه انسان و چه غیر انسان، است که تمام آن‌ها بهره‌ای از یک گونه روح عمومی^{۲۷} برده‌اند، به این معنا که دارای یک سری توانایی‌های ارادی و شناختی هستند. داشتن روحی همانند، به‌شکلی ضمنی مؤید داشتن مفاهیمی همانند است که نشان می‌دهد همه سوژه‌ها، دیدی مثل هم از چیزها دارند. مشخصاً اینکه، اشخاص یک گونه مشخص، یک

^{۲۱} Betray

^{۲۲} پانیویز در بنیامین از اسد ۱۵۷: ۱۹۸۶ (نویسنده)

^{۲۳} *intentio*

^{۲۴} Homonymic واژه‌های هم‌تلفظ که از لحاظ معنی و ریشه و گاهی املا هم تفاوت دارند.

^{۲۵} Cosmology

^{۲۶} subjective

^{۲۷} generic

دیگر (و تنها یکدیگر) را [از آن گونه] می‌بینند، همچنان که انسان‌ها هم دیگر را می‌بینند؛ همچنان که موجوداتی^{۲۸} که به آن‌ها فیگور و عادات انسان داده شده، وجوه بدنی و رفتاری را به صورت فرهنگ انسانی می‌بینند. آنچه در حرکت از گونه سوژه به دیگری اتفاق می‌افتد «همبستگی غیرشخصی و عمومی^{۲۹}» است که مرجع مفاهیم است: آنچه که جگوارها به عنوان «آبجوی مانیوک» (نوشیدنی مناسب مردم، از نوع جگوار یا غیر آن) می‌بینند، انسان‌ها آن را «خون» می‌بینند. وقتی که ما در کناره رودخانه سنگ نمک گل‌آلود می‌بینیم، تپیرها^{۳۰} خانه تشریفاتی خود را می‌بینند. چنین تفاوت پرسپکتیوی- نه کثرت دیده‌ها از یک دنیا، بلکه یک نگاه از یک دنیایی متفاوت- نمی‌تواند ناشی از روح باشد چرا که روح یک زمینه عمومی برای موجود بودن است. بلکه این تفاوت باید مبتنی بر تفاوت بدنی بین گونه‌ها باشد چرا که بدن و تأثیراتش (به معنای اسپینوزایی، قابلیت تأثیر و تأثیر از و بر بدن دیگری) محل و ابزار تفاوت هستی‌شناختی و انفصال و تفکیک ارجاعی است.^{۳۱}

بنابراین وقتی هستی‌شناسی چندفرهنگ‌گرای انسان‌شناسانه ما بر دلالت متقابل یگانگی طبیعت و کثرت فرهنگ بنا شد؛ چیزی که مفهوم بومیان آمریکایی پیش می‌کشد یک یگانگی روحانی^{۳۲} و گوناگونی بدنی است- یا به بیانی دیگر یک «فرهنگ» و چندین «طبیعت». به این ترتیب، پرسپکتیویسم به آن شکلی که ما می‌فهمیم نسبی‌گرایی نیست^{۳۳}- یک نسبی‌گرایی فرهنگی و شخصی و دلبخواه- بلکه یک نسبی‌گرایی غیرشخصی و عمومی و طبیعت‌گرایانه است- یک چندطبیعت‌گرایی^{۳۴}. نسبی‌گرایی فرهنگی، گوناگونی‌ای از بازنمایی‌های شخصی و ناکامل (فرهنگ‌ها) را تصور می‌کند که به یک طبیعت جهانی و عمومی ارجاع دارد و [این طبیعت] بیرون از بازنمایی است. بومیان آمریکایی، از سوی دیگر واحد بازنمایانه و پدیدارشناختی‌ای را پیش می‌کشند که وابسته به ضمیر^{۳۵} است و خود گوناگونی را به واقع رادیکال می‌کند. (هر گونه از سوژه، خود و جهان خود را به شکلی درک می‌کند که ما خود و جهانمان را. «فرهنگ» آن چیزی است که من از خود می‌بینم وقتی که یک [سوژه] می‌گوید «من^{۳۶}»).

پس مشکل پرسپکتیویسم بومی تنها کشف یک ضمیر مشترک (مثلاً سیاره ونوس) با دو بازنمایی (مثلاً «ستاره صبح» و «ستاره شب») نیست. برعکس، این یک نمونه واضح از ابهام است وقتی که تصور می‌کنیم آن هنگام که جگوار می‌گوید «آبجوی مانیوک» به همان چیزی ارجاع دارد که ما ارجاع داریم (یعنی یک دم نوش خوشمزه، مغذی و خوش طعم). به عبارتی دیگر، پرسپکتیویسم فرض

^{۲۸} Beings

^{۲۹} Objective correlative

^{۳۰} یک مدل خوک خرطوم‌دار

^{۳۱} بر این اساس، اسطوره‌های بومیان آمریکایی در غالب اوقات با علل و پیامدهای بدمندی متفاوت پیشاکیهانی سوژه‌ها که خاص گونه درگیر است؛ همه آن‌ها در اصل از حیث «روح» شبیه هستند؛ موجوداتی کلاً متمرکز که جنبه‌های انسانی و غیرانسانی آن‌ها در هم آمیخته شده است. (نویسنده)

^{۳۲} Spiritual

^{۳۳} Relativism

^{۳۴} Multinaturalism

^{۳۵} منظور ضمائر دستور زبانی است.

می‌گیرد یک معرفت‌شناسی ثابت و هستی‌شناسی‌های متغیر وجود دارد؛ بازنمایی یکسان از چیزهای متفاوتی؛ یک معنا و مراجع^{۳۷} گوناگون.

پس هدف از ترجمه پرسپکتیویست- ترجمه یکی از کارویژه‌های اصلی شمنیسم است، آن‌طور که اطلاع داریم (کارینریو دا کونا، ۱۹۹۸) - پیدا کردن «هم‌معنا» (بازنمایی هم‌ارجاع‌گرایانه^{۳۸})، در زبان مفهومی انسان، از دیگر بازنمایی‌هایی نیست که دیگر گونه‌های سوژه به‌کار می‌گیرند تا درمورد یک چیز و تنها یک چیز مشابه سخن بگویند. بلکه، از آن‌جا که ما و آن‌ها از چیزی یکسان حرف نمی‌زنیم، هدف اجتناب از پنهان ماندن تفاوت‌های مستتر در «هم‌آواواژه‌های» ابهام‌آلود میان زبان ما و زبان گونه‌های دیگر است.

این ایده در ابتدا شاید خلاف شهود بنماید چرا که وقتی به آن فکر کنیم بنظر می‌رسد این ایده در جهت عکس خود فرو می‌پاشد. در این‌جا نگاه کنید برای مثال جرالد ویس، جهان کامپا^{۳۹} را توصیف می‌کند:

این جهان، جهان شباهت‌نماهای^{۴۰} نسبی است، جایی که انواع موجودات متفاوت چیزهای مشابه را متفاوت می‌بینند درحالی که عادتاً چشمان انسان ارواح خوب را در ظاهر رعد و برق و پرندگان می‌بینند، آن‌ها خودشان را در ظاهر حقیقی انسانی خودشان می‌بینند. و به همین شکل در چشمان جگوارها، موجود انسانی یک پکاری^{۴۱} است که باید شکار شود (۱۹۷۲: ۱۷۰).

شیوه‌ای که ویس «چیزها را می‌بیند» خطا نیست بلکه به معنای دقیق‌تر یک ابهام است. این واقعیت که انواع موجودات مختلف یک چیز مشابه را متفاوت می‌بینند چیزی نیست جز **پیامد** این واقعیت که انواع متفاوت موجودات چیزهای متفاوت را به یک صورت می‌بینند. اینجا فانتاسم شیء فی‌نفسه^{۴۲} فرمول‌بندی ویس را شدیداً تحت تأثیر قرار داده؛ فرمول‌بندی‌ای که وارونه آن مسئله‌ای که پرسپکتیویسم پیش می‌کشد را دنبال می‌کند- وارونگی معمول کار انسان‌شناسانه.

پرسپکتیویسم با توصیف خود یک نظریه انسان‌شناسی به همراه دارد- چرا که خود یک انسان‌شناسی است. هستی‌شناسی‌های بومیان آمریکا ذاتاً مقایسه‌ای است: آن‌ها شیوه‌هایی که انواع متفاوت بدن‌ها «طبیعتاً^{۴۳}» جهان را همچون چندگانگی تأثری^{۴۴} تجربه می‌کنند را پیش‌فرض می‌گیرند. این هستی‌شناسی‌ها پس یک انسان‌شناسی وارونه هستند؛ چرا که این انسان‌شناسی وارونه کارش را با یک مقایسه مشهود بین گونه‌های مختلف روانیت^{۴۵} که به شکلی «فرهنگی» جهان را می‌نمایانند پیش می‌برد و اینکه این هستی‌شناسی‌ها دارای منبع

^{۳۷} referents

^{۳۸} Co-referential

^{۳۹} Campa

^{۴۰} semblances

^{۴۱} گراز آمریکایی

^{۴۲} thing in-itself

^{۴۳} Naturally

^{۴۴} Affectual multiplicity

^{۴۵} mentality

یکسان یا تمرکز تقریبی از انواع مختلف مفهوم‌هاست. از این رو، یک گزارش فرهنگ‌گرا (ی انسان‌شناسانه) از پرسپکتویسم، ضرورتاً متضمن نفی یا مشروعیت‌زدایی از ابژه خود است و «نگاه گذشته‌نگر»^{۴۶}ش را بدویانه و بتوار می‌کند؛ نوعی عقلانیت انسان‌شناسانه.

آنچه من اینجا به‌عنوان یک برنامه تجربی پیش می‌کشم وارونه این انسان‌شناسی وارونه است که از پرسشی که در ادامه می‌آید کلید می‌خورد: یک روایت پرسپیکتویست از مقایسه انسان‌شناسانه چگونه چیزی می‌تواند باشد؟ از آنجا که آوردن مثال‌های مفصل از «ابهام کنترل‌شده» در این مقال نمی‌گنجد، من تنها به اصول کلی آن اکتفا می‌کنم.

^{۴۶} retroprojection