

Gordana Gorunović¹

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

KNJIŽEVNI ZAOKRET I ETNOGRAFSKO PISANJE U AMERIČKOJ KULTURNOJ ANTROPOLOGIJI*

Apstrakt: Etnografsko pisanje kao nova tema, predmet analize i povod za kritičko pisanje, tekstualne eksperimente i inovacije javlja se u 1980-im. Najčešće se dovodi u vezu sa tzv. književnim zaokretom i tekstualno, kritički i refleksivno orijentisanim pristupima u okviru interpretativne i postmoderne antropologije u Sjedinjenim Američkim Državama. Tada je usledilo propitivanje diskurzivno-retoričkih praksi antropologije kao Zapadne discipline o kulturi i Drugom u modernom i savremenom svetu. U ovom tekstu se iznosi pregled ključnih dela u kojima se diskutuju starije forme - etnografskog pisanja u tradiciji antropologije, odnosno zagovaraju i praktikuju nove kao epistemološki i etički korektnije. Posebna pažnja je posvećena kritici Gercovog pisanja, na primeru eseja o "dubokoj igri", iz perspektive postmoderne etnografije.

Ključne reči: etnografsko pisanje, interpretativizam, postmodernizam, postmoderna etnografija, američka kulturna antropologija, Kliford Gerc, Vinsent Krapancano

Edvin Ardener, čovek sa sluhom za intelektualna kretanja u antropologiji, koji je 1973. postavio dijagnozu poststrukturalističkog stanja i stanovišta,² dvanaest godina kasnije je u tekstu pod naslovom "The decline of modernism in social anthropology" (Ardener 1985, 2007) ponovo ustvrdio da je nastupila promena, ovaj put radikalnija, "epistemološki rez". Približno oko 1980. godine, paradig-

¹ ggorun@nadlanu.com

* Članak sa projekta br. 147035 koji u celosti finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.

² Koncept "poststrukturalističko stanovište" nastao je 1973. na savetovanju povodom desetogodišnjice ASA u Oksfordu, u radu Edvina Ardenera "Some Outstanding Problems in the Analysis of Events" (u Schwimmer 1978). Ardenerov tekst je bio radikalniji zato što je bio izazov strukturalizmu iznutra i izneo niz analitičkih i teorijskih problema kojima se tradicionalni strukturalizam nije mogao baviti. (Hastrup 1978, 123-147).

me modernističke antropologije – funkcionalizam, strukturo-funkcionalizam i strukturalizam – izgubile su pogonsku snagu i legitimitet. Premise antropološkog *modernizma*, kao što su oštre i jasne distinkcije između modernosti i drugih načina života, između subjekta i objekta, posmatrača i posmatranog (aktivan terenski istraživač vs. pasivan informant), ideje "primitivizma" (tradicionalna društva i kulture kao stabilne integrisane celine) i bezvremenosti (etnografska reprezentacija proučavanog društva kao, npr., "nuersko društvo", a ne "Nueri 1936. godine") više nisu bile održive. Ardener je pretpostavio da će posledica toga biti diskreditovanje antropološkog terenskog rada i stvaranje tekstova koji će biti samo komentari drugih tekstova. (Eriksen and Nielsen 2001, 142-143)

Ovo predviđanje, ili naprosto konstatacija o procesu koji je već bio u toku, delimično se i ostvarilo, u okviru i pod uticajem mnoštva struja koje se označavaju kao "interpretativni pristupi", "tekstualno/refleksivno/kritički orijentisani pristupi", "književni zaokret", "dekonstrukcionističko-semiotički zaokret" ili jednoznačno kao "postmodernizam", "postmoderna etnografija" ili "postmoderna antropologija". Dakle, samo delimično, zato što se strah od tekstualizma, koji bi eventualno mogao da potisne ili zameni etnografski rad, pokazao kao neopravdan; nikada se nije tako mnogo radilo na terenu u različitim područjima sveta kao u 1980-im. (Eriksen and Nielsen 2001, 147) U to doba, "etnografsko pisanje" – naziv je očigledno pleonazam i ne baš "srećan" izraz – postaje jedna od dominantnih tema, predmet analize i povod za kritičko pisanje, tekstualne eksperimente i inovacije. Do tada su, po rečima Martina Hamerslija, studenti dobijali minimalna uputstva o ovom aspektu istraživačkog procesa.³ Situacija se radikalno izmenila pod uticajem strukturalizma i poststrukturalizma, postmodernizma i oživljavanja stare discipline – retorike. Predmet istraživanja postaje sam tekst, tj. različiti oblici tekstualne konstrukcije i reprezentacije u društvenim, istorijskim i prirodnim disciplinama.

U tom kontekstu porastao je interes i za etnografsko pisanje. Pojavile su se knjige o pisanju kvalitativnih etnografskih izveštaja, kao i literatura teorijskog karaktera koja se fokusira na retorička sredstva u etnografiji, pretpostavke na kojima se one zasnivaju i funkcije koje vrše. Interesovanje za retoriku u etnografiji bilo je povezano sa kritičkim interesovanjem za konvencionalne oblike antropološkog i sociološkog pisanja, za ispitivanje (dekonstrukciju) njihove filozofske, istorijske i političke osnove, kao i sa razvijanjem novih eksperimentalnih oblika. Zagovarani su i isprobavani novi načini tematizacije i tekstualizacije različitih društveno-kulturnih iskustava, tzv. "dijaloški" umesto tradicionalnih "monoloških".⁴ Međutim, ideja o dijalogu često se pogrešno i veoma

³"Ethnographic writing" by Martyn Hammersley. Internet dokument, <http://sru.soc.surrey.ac.uk/SRU5.html>

⁴Kao primeri tih novih formi u kulturnoj antropologiji i folkloristici mogu se navesti: Rabinow 1975, 1977, Crapanzano 1980, Shostak 1981, Dwyer 1982, Danforth 1982, Rose

ograničeno shvatala izvan kruga antropologa koji su je preuzeli iz kritičke teorije, egzistencijalizma ili hermeneutike: ona se nije odnosila prvenstveno na - alternativne forme teksta, nego na refleksiju o komunikacijskoj prirodi terenskog rada u antropologiji, kao prakse koja se intrinzično zasniva na konverzaciji i razmeni koliko i na opservaciji i evidenciji.

Kao intelektualni pokret, epistemološka kritika i projekat nove etnografije u antropologiji, postmodernizam se pojavio relativno kasno u odnosu na druge discipline i grane umetnosti. Početkom 1990-ih sam izraz "postmodernizam" je u disciplini uglavnom imao pejorativno značenje, tim pre što nije ni postojala neka "autoritativna definicija" osim minimalne Liotarove koja datira iz 1979. (Lyotard 1984): "Pojednostavljujući do krajnosti, definišem *postmoderno* kao nepoverenje prema metanarativima." Pored toga, oni koji su pisali o postmodernizmu ili i dalje pišu o njemu pripadaju različitim naučnim disciplinama i granama umetnosti, odnosno kritike, i primenjuju različita merila: postmoderna književnost, na primer, nije postmoderna na isti način na koji je to postmoderna likovna umetnost, film ili muzika. Štaviše, postmoderna književna kritika ne ograničava se na samo na dela i tekstove iz 20. veka; ponekad se govori o elementima postmodernizma u tekstovima iz ranijih epoha kad nije ni postojao ovaj izraz. To je donekle svojstveno postmodernističkoj hermeneutici – ponovno čitanje istorije i tekstova, reinterpetacija i učitavanje, kao i namerno podražavanje žanrova, stilova i "jezičkih igara" savremene postmoderne književnosti. (Peck and Coyle 2002)

Kao umetnički pokret s kraja 1950-ih i početka 1960-ih, on je bio reakcija na visoki modernizam, koja se manifestovala kroz odbacivanje formalnih stilskih načela akademizma, prihvatanje lokalnih specifičnosti i stvaranje pastiša. Postmodernistička umetnost je od tada zadobila izvanredno ubrzanje da bi do osamdesetih postala takoreći akademska; u Njujorku su postojale galerije grafita, na univerzitetima su se pisale teze o njima i brejk densu, a Sorbona je odobrila tezu o Dejvidu Boviju. (Rabinow 1986, 248)

Potom, mnoge bitne diskusije o prirodi postmodernizma odvijale su se izvan i mimo antropologije; tako, postoji obimna literatura o postmodernoj književnosti, arhitekturi, fotografiji i filmu, kao i umetnička dela koja bi možda većina kritičara tako i označila: npr. Ekov roman *Ime ruže* ili Faulsov *Ženska francuskog poručnika*, muzika Džona Kejdža i Filipa Glasa, fotografija Sindi Šerman itd. Ali takva svest ili saglasnost u pogledu toga šta je zaista "postmoderno" ili ko je "postmoderan" u samoj antropologiji dugo nije postojala.

Još početkom 1990-ih mnogi antropolozi su se pitali šta je postmodernizam: da li je to neka radikalno nova paradigma koja čini suvišnim sve ranije teorije ili

1989, Dorst 1989 itd. Početkom 1990-ih usledio je "odgovor" evropskih antropologa, vidi Archeti 1991, sa esejima Arketija, Marijane Gulestad, Tomasa Hilana Eriksena, Alena Barnarda i dr. Približavanje interdisciplinarnom diskursu realizuje se u De Angelis 2002.

"mnogo buke ni oko čega"? (Pool 1991, 309) Većina antropologa koje su drugi nazivali (često i pogrdno) postmodernistima, eksplicitno su tvrdili da oni nisu postmoderni, niti su to eksperimentalni tekstovi o kojima su diskutovali. Izuzetak je bio kognitivni antropolog Stiven Tajler, jedini koji se u vreme Seminara u Santa Feu i nastanka zbornika *WC* otvoreno izjašnjavao kao postmodernista i na afirmativan način pisao o postmodernoj etnografiji kao mogućem, potrebnom i poželjnom, ali i nerealizovanom disciplinarnom projektu. (Tyler 1986, 1987)

Holandski antropolog Robert Pul (Pool 1991) je, na osnovu detaljne komparativne analize načela postmodernizma u umetnosti i postmodernoj etnografiji, tvrdio da su kritičari postmoderne etnografije pogrešno koristili izraz "postmodernizam", tj. da su ga sami konstruisali u retoričke svrhe ili radi zaplašivanja. Ono što su oni označili kao postmodernizam u antropologiji bili su, u stvari, aspekti visokog modernizma – npr. kritika realizma i nereprezentacionizam, kritika jezika, autoreferencijalnost, metajezički komentar – koji je u etnografiji bio rezultat književnog zaokreta. Međutim, i pored značajnih uvida o karakteru postmoderne etnografije, Pulov tekst ima svojih propusta: on razmatra pretežno književne i umetničke uticaje, ali ne i filozofske (Fuko, Derida, Gramši i dr.) i preuzima merila za definisanje moderne i postmoderne iz književnih disciplina i istorije umetnosti, čime zanemaruje internu antropološku situaciju i istoriju kao kontekst u okviru kojeg treba definisati merila i standarde modernizma i postmodernizma, specifične za disciplinu u celini (?) i/ili njene različite nacionalne tradicije.

Budući da je bio nov, nepotvrđen, pa i nedovoljno poznat pravac u disciplini, postmodernizam je često bio prihvaćen na "neutralan način" ili je ignorisan. U udžbenicima antropološke teorije i istorije Roberta Lejtona (Layton 1997) i Alea Barnarda (Barnard 2000), dat mu je srazmerno veliki prostor, ali su izostale određene procene o "njegovim zaslugama i trajnim uticajima na disciplinu."⁵ U obimnoj *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Ingold 1994), jedva da uopšte postoji spomen pokreta." (Eriksen and Nielsen 2001, 150) Prema Barnardu, postmodernizam je bio logičan nastavak relativizma⁶ i interpretativizma u

⁵ Uporedi situaciju u domaćoj antropologiji: za najcelovitiji i najozbiljniji epistemološki pristup paradigmi u širem kontekstu istorije i filozofije nauke, kao i u specifično američkom kontekstu (posebno kritičku analizu postmoderne teorije etnografije i vrednovanje refleksivnosti), bez presedana i pandana u domaćoj etnologiji i antropologiji, vidi Milenković 2003, 2007a, 2007b, 2008, 2009. Za kritike, od umerenih, neutralnih i afirmativnih, kad je reč o pojedinim aspektima postmoderne teorije i metodologije, do negativnih i osporavanja naučne relevantnosti: Ивановић 2005, Симић 2005, Ковачевић 2006a, 2006b, 2007, Sekulić 2007.

⁶ Poslednjih decenija 20. v. američka kulturna antropologija se od umerenih relativističkih ideja o tome da svaka kultura ima svoj sistem vrednosti i semantičku strukturu, vratila čvršćim stavovima koji su sličniji stavovima Benediktove i Vorfa. "Relativizam" nije neka monolitna koncepcija i povezan je sa mnoštvom pravaca koji su proizašli iz boasovske antropologije. (Barnard 2000, 168, 169)

toj meri da je teško razdvojiti ove perspektive osim hronološki i po rečniku ili stilu pisanja.

Postojalo je mnogo različitih impulsa i izvora inspiracije, kako u okviru tradicije same discipline tako i u širem interdisciplinarnom kontekstu, koji su zaista posredovali u procesu postmodernizacije ili na koje su se sami akteri pokreta pozivali: od boasovske i francuske rane modernističke antropologije do Nove istorije i epistemologije, od poststrukturalizma u različitim disciplinama i oblastima (književna teorija, filozofska hermeneutika i fenomenologija) do kritičke teorije u okviru marksizma, dekonstrukcije, postkolonijalne teorije i kritike diskursa itd. Kliford je lapidarno naveo mnoštvo perspektiva sa kojima se *nova etnografija* u 1980-im kao "emergentan interdisciplinarni fenomen" i "hibridna tekstualna aktivnost, koja preseca žanrove i discipline", poistovećivala ili u kojima je videla svoje uzore i saveznike: istorijska etnografija (Emanuel Le Roa Ladiri, Natali Dejvis, Karlo Ginzburg), kulturna poetika (Stiven Grinblat), kulturna kritika (Hejden Vajt, Edvard Said, Fredrik Džejmson), analiza implicitnog znanja i svakodnevnih prakse (Pjer Burdije, Mišel De Serto), kritika hegemonističkih struktura osećanja (Rejmond Vili-jems), proučavanje naučnih zajednica (inspirisano radovima Tomasa Kuna), semiotika egzotičnih svetova i fantastičnih prostora (Cvetan Todorov, Luj Marin) i sva "ona proučavanja koja se usredsređuju na sisteme značenja, osporavane tradicije ili kulturne artefakte". (Clifford 1986, 3)

Prema Johanesu Fabijanu (Fabian 1990, 759-760), nova kritička pozicija u antropologiji druge polovine prošlog veka je mnogo dugovala i liniji internog razvoja, "zaokretu na jezik" koji se dogodio u etnografiji komunikacije i etnauci tokom 1950-ih. "Avangardna" generacija američkih antropologa zagovornika "nove etnografije" ukinula je tradicionalnu opoziciju između teorije i etnografije, na taj način što je etnografiju proglasila teorijskim poduhvatom i nastojala da formuliše njena pravila i metode, kao i da formalizuje reprezentacijske modele. To jest, etnauka je pribegla formalizaciji (sheme, tabele, grafikoni i algebarski modeli), dok je etnografija komunikacije predvođena Del Hajmzom posvetila pažnju tekstovima, žanrovima, retorici i stilu, što je vodilo afirmaciji teze o značaju samog antropološkog pisanja. Ovaj jezički i lingvistički zaokret pripremio je teren za potonju recepciju hermeneutike (P. Riker, Gerc) i kritičke teorije (J. Habermas), kao i književnog i istorijskog "dekonstrukcionizma".

Veza između američke postmoderne antropologije i književnih proučavanja zasnivala se, između ostalog, i na njihovom zajedničkom izvoru inspiracije – francuskom poststrukturalističkom mišljenju. Književni zaokret u antropologiji je stoga mogao da bude shvaćen i kao "logičan nastavak [književnoteorijskog] strukturalizma" – nastavak strukturalističkog projekta novim, tzv. postmodernim sredstvima. To je svojevremeno zazivao (i možda proročki najavio) Rolan Bart u eseju "Od nauke do književnosti" iz ranih 1970-ih (Bart 1979, 221) – približavanje književnosti, "ali ne više kao 'objektu' analize, već književnosti

kao upražnjavanju pisanja". A to približavanje zahteva ukidanje distinkcije, potekle iz logike (tvrdio je Bart), između jezika-objekta (dela) i metajezika (nauke). Strukturalisti je preostajalo da se preobrati u "pisca", a pisanje je trebalo da se transformiše u "integralno pisanje". Za Barta je to bilo lingvističko a ne stilističko pitanje, kojem se moglo pristupiti pošto su autor i njegova intencija bili radikalno odstranjeni iz analize teksta, tj. posle "obaranja pisca" kao psihološke i društvene ličnosti u "Smrti autora" (1968), što je u književnoj teoriji bila najava prelaza iz "sistematskog strukturalizma u dekonstrukcijski poststrukturalizam". (Kompanjon 2001, 58)

Opasnost od "estetizacije" ili, kao što je Gerc (Geertz 1988, 142) govorio, od "verbalnog zavodenja" i shvatanja "antropologije kao dobrog štiva", koju inače navode skoro svi, protagonisti "književnog/tekstualnog zaokreta", kao i njihovi kritičari u antropologiji i izvan nje, za Barta nije bila stvarna opasnost, već neka vrsta barijere koju je nauka tek trebalo da prevaziđe ("greben zadovoljstva") u konsekvantnoj afirmaciji "Erosa jezika". Kad je reč o antropološkom pisanju, "argument stila" i "zadovoljstva u tekstu", iako je u teorijskom pogledu irelevantan, verovatno delimično objašnjava širu (u interdisciplinarnim okvirima) popularnost tekstualno orijentisane, interpretativne i postmoderne antropologije, posebno kada se ozbiljno shvati zapažanje stručnjaka "sa strane", poput književne kritičarke Meri Luiz Prat, o kvalitetu većeg dela standardnog etnografskog pisanja:

"Za laika kao što sam ja, glavno očitovanje problema je prosta činjenica da etnografsko pisanje teži da bude začuđujuće dosadno. Čovek se stalno pita, kako tako zanimljivi ljudi koji rade tako zanimljive stvari mogu da pišu tako dosadne knjige? Šta su to učinili sebi?" (Pratt 1986, 33)

Upravo su postmodernisti, a možda najviše Markus (Marcus 1980, Marcus and Kushman 1982, Marcus 1985), Bun (1972, 1989) i Kliford posvetili pažnju retoričkim, estetičkim i poetičkim aspektima antropološkog i etnografskog pisanja, kao i značajnim "prestupima" u modernoj istoriji discipline, tj. primerima odstupanja od utvrđenog naučnog kanona, koji su dugo smatrani marginalnim ili aberantnim (pri tom su neki zaista podražavali eksperimente u avangardnoj umetnosti, npr. francuski "etnografski nadrealizam" – *Nevidljiva Afrika* Mišela Lerisa iz 1934). Kliford je, inače, prevodenjem originalnih tekstova i pisanjem o radu i delima Morisa Linharta (Clifford 1982), Marsela Griola (Clifford 1983b), Mišela Lerisa, Viktora Segalena i Emea Sezera (Clifford 1988) značajno doprineo predstavljanju francuskog antropološkog modernizma, hibridnog pisanja i spona između poetičkog i političkog.

Književna sredstva i uticaji dugo su smatrani sporednim u odnosu na "strogo" jezgro američke antropologije. (Kliford napominje da su Sapir i Benediktova morali da kriju svoju poeziju od Franca Boasa.) Pored toga, smatralo se da je nedolično javno govoriti i pisati o ličnom aspektu terenskog rada, privat-

nim sumnjama i greškama, nepredviđenim okolnostima i svim drugim epifenomenima kanonizovanog i mitizovanog malinovskijevskog "posmatranja s učestvovanjem". (Eriksen and Nielsen 2001, 122-123) Zbog toga je verovatno najraniji američki primer eksperimentisanja književnom formom u etnografskom pisanju i preteča refleksivnosti u terenskom radu, *Povratak smehu* iz pedesetih godina, morao da bude objavljen pod pseudonimom Elinor Smit Bowen (Bowen 1954), iza kojeg se krila antropologinja Lora Bohanan. To je u stvari etnografski roman i lični narativ o navodno izmišljenoj američkoj antropologinji na terenskom radu među Tiv u Nigeriji. Nakon toga je postepeno sledio raspad "ekspozitornih konvencija" u pisanju etnografskih monografija; tokom šezdesetih pojavio se etnografski podžanr, autorefleksivni terenski izveštaj, osobito nakon objavljivanja *Dnevnika u strogom smislu reči* Malinovskog (1967), što je za mnoge tadašnje antropologe bio skandalozan čin i sporan događaj u istoriji discipline. U svakom slučaju, etnografi su počeli da pišu otvorenije o svojim terenskim iskustvima, što je poljuljalo "preovlađujuću ravnotežu između subjektivnog i objektivnog". (Clifford 1986, 13)

U okviru američke etnologije, Kliford je kao rani, redak i poučan primer "tekstualne saradnje", koautorstva i polifonije u etnografiji razmotrio tri naknadno objavljena toma svedočanstava koja je prikupio Džems Voker, lekar i etnograf u sijuškom rezervatu Pajn Ridž (1896-1914).⁷ Prvi tom, *Lakota Belief and Ritual* (1982) je kolaž beleški, intervjuja, izveštaja i eseja koje su napisali Voker i mnogobrojni Oglala saradnici. U ovoj svesci navodi se više od trideset "izvora"; gde god je to bilo moguće, navedena su imena kazivača, pisaca ili zapisivača priloga. Kliford pojašnjava da ti pojedinci nisu etnografski "informanti": *Lakota Belief* je kolektivno dokumentarno delo, priređeno na način koji daje podjednaku retoričku težinu različitim prikazima tradicije.⁸

Priređivači *Lakota Belief* opremili su knjigu biografskim podacima o Vokeru i sastavljačima rukopisa u njegovoj zbirci, koje su sabrali Istorijsko društvo u Koloradu, Američki prirodnjački muzej i Američko filozofsko društvo. Drugi tom, *Lakota Society* (1982), sadrži dokumenta koja se odnose na aspekte dru-

⁷ Vokerova klasična monografija je *Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux (Ples Sunca i druge svečanosti grupe Oglala tontonskih Sijuksa)*, 1917), za koju Kliford kaže da je rezultat "brižljive opservacije i dokumentovanja". (Clifford 1986, 15-17)

⁸ Voker je saradivao sa tumačima Čarlsom i Ričardom Ninesom, Tomasom Tajonom (Tyon) i Džordžom Sordom; poslednja dvojica su napisali opširne eseje na starom jeziku Lakota, koji su za ovo izdanje prvi put prevedeni i objavljeni. *Lakota Belief* sadrži Tajonovo izlaganje objašnjenja koja je dobio od više šamana iz Pajn Ridža: verska pitanja (npr. "wakan") tumače se na različite, idiosinkratičke načine. Džordž Sord, ratnik i sveti čovek Oglala, potonji sudija u Sudu za indijanske prestupe u Pajn Ridžu, sastavio je, na podsticaj Vokera, podroban opis običajnog života (mit, ritual, rat i igre) i dopunio ga autobiografijom na svom maternjem jeziku.

štvene organizacije, kao i na pojmove vremena i istorije, uključujući opširne tzv. Zimske izveštaje (anali Lakota) i lična sećanja na istorijske događaje. Po sebi zanimljiva, ova svedočanstva aktuelizuju i propitivanje distinkcije između naroda "sa istorijom" i naroda "bez istorije". Treći sveska je *Lakota Myth* (1983).

Prema Klifordu, sva ova dela uzeta zajedno nude mnogostruko artikulisan opis života Lakota u ključnom trenutku njihove istorije. To je antologija *ad hoc* intepretacija i transkripcija mnoštva pojedinaca koji u odnosu na "tradiciju" zauzimaju spektar pozicija, uključujući i pregled koji je sastavio dobro pozicionirani pisac Oglala.⁹ Svi priređeni tomovi čine obiman i raznolik, ali ne celovit niti dovršen tekst. On reprezentuje *određeni trenutak* etnografskog stvaranja, a ne "kulturu Lakota".

Prema Klifordu, "Vokerova zbirka" nudi savremenim etnografima različite pouke, između ostalih, prototip etnopoetike s istorijom i njenim individualnim učesnicima. Ovim zapisima teško da se može pripisati bezvremen i bezličan identitet (poput "sijuški mit" i sl.). Uz to, etnograf u ovom slučaju nije nosilac ekskluzivnih prava na spasavanje plemenskog folkora koji izumire, zbog čega pitanje "ko piše (izvodi, zapisuje, prevodi, uređuje) kulturne iskaze" postaje neizbežno u ovakvom "koprodukcijском" istraživačkom i tekstualnom poduhvatu. Kliford se pomirio sa objavljivanjem *Lakota Belief*, *Lakota Society* i *Lakota Myth* pod Vokerovim imenom kao neizbežnom činjenicom u zapadnoj praksi pisanja, koje se konvencionalno povezuje s autorima.

Američki postmodernisti i Kliford Gerc

Početak 1980-ih, Gerca su mnogi smatrali postmodernistom *avant la lettre*, verovatno zbog njegovog tekstualno i simbolički orijentisanog interpretativnog pristupa, distinktivnog književnog stila i naglašenog relativizma-kulturalizma. (Bošković 2002) Međutim, izraz "postmoderna etnografija" se uglavnom dovođio u vezu sa tzv. "Rajs krugom", malom grupom antropologa na Univerzitetu Rajs u Teksasu, čiji su najistaknutiji članovi bili Stiven Tajler, Džordž Markus i Majkl Fišer, kao i sa onim antropolozima koji su napisali inovativne i "eksperimentalne" etnografije ili su se bavili proučavanjem etnografske tekstualne prakse, kao što su Pol Rabinov, Vinsent Krapancano, Kevin Dvajer, Renato Rosaldo i "metaetnograf" Džems Kliford, naklonjen proučavanjima književnosti, umetnosti i istorije ideja. Pridružili su im se antropolozi "sa strane" Johanes Fabijan, Lila Abu-Lugod i Akil Gupta. Predstavnicima ove "hibridizacije" smatraju se i Džems Bun, Stiven Vebster, Džems Sigel, Žan Pol Dimon, Žan Žamin, Ričard Hendler i Džems Ferguson.

⁹ Odluka o objavljivanju ovih tekstova bila je podstaknuta zahtevima koje su članovi zajednice u Pajm Ridžu uputili Istorijskom društvu Kolorada, tražeći kopije za potrebe nastave iz istorije Oglala.

Godina 1986. je bila *annus mirabilis* za ovaj pokret: tada su objavljene dve važne knjige – Markusova i Fišerova *Antropologija kao kulturna kritika* s podnaslovom *Eksperimentalni trenutak u humanističkim naukama* i zbornik koji su priredili Kliford i Markus *Pisanje kulture: poetika i politika etnografije*, a pokrenut je i novi časopis *Cultural Anthropology* koji je uređivao Markus. (Eriksen and Nielsen 2001, 146) U svojoj knjizi Markus i Fišer su kao antidot za "krizu reprezentacije" u disciplini afirmisali važnost refleksivnosti, tj. pozicioniranja znanja antropologa, kao i šira sistemaska pitanja –inkorporiranje razumevanja svetske istorije, globalnih procesa i ekonomije u etnografske analize. Glavni cilj discipline je trebalo da bude uključivanje u kulturnu kritiku, razvijanjem i primenom "osnovne kritičke strategije *defamilijarizacije*" (Marcus i Fischer 2003, 159) u reprezentaciji (stvaranje utiska "stranosti" isticanjem sličnosti između kulture čitalaca i "egzotičnih" kultura) i epistemološkoj kritici jedne kulture saznavim sredstvima druge. Pisci *Antropologije kao kulturne kritike* su smatrali da ove težnje ne protivreče tradiciji discipline i, štaviše, da one predstavljaju kontinuitet sa antropološko-etnografskim radom Midove, Salinsa, Daglasove i dr. Reklo bi se da je jedina novina u ovom predlogu bilo zagovaranje koordinacije i čvršćeg povezivanja komparativnog etnografskog rada "kod kuće" i u inostranstvu, tj. realizacija temeljno sprovedenih "dvojnih projekata" etnografije i podjednako angažovanih u kritici kulture (Ibid., 161).

Zbornik radova *Writing Culture*, koji se smatra inauguralnim delom postmodernizma u antropologiji i ključnim delom u oblasti etnografskog pisanja, bio je znatno radikalniji, mada je i ranije bilo pokušaja na tom tragu u sociologiji (npr. Brown 1977) i antropologiji. Zasniva se na Seminaru koji je održan 1984. na Fakultetu za američka istraživanja u Santa Feu (Novi Meksiko).¹⁰ Zbornik sadrži 12 eseja (uključujući Klifordov "Uvod" i Markusov "Pogovor") koji predstavljaju etnografiju u središte zajedničkog polja socijalne i kulturne istorije, interpretativne antropologije, putopisne literature, teorije diskursa i kritike teksta. Teme koje ih povezuju su razmatranje književnih metoda u antropološkom diskursu i ispitivanje odnosa moći u istraživačkom procesu i tekstualnoj praksi etnografije. I pored značajnih razlika koje su postojale između učesnika u ovoj raspravi, zbornik je bio primljen kao "monolitan napad na dominantan koncept kulture". Ovi autori su, naime, odbacili boasovsku i gercovsku koncepciju o kulturi kao integrisanoj celini, doveli u pitanje sredstva "naučne" antropologije i zagovarali vrednosti "dijaloških metoda" pod uticajem Bahtina, Gadamera i Habermasa (uključujući i promenu retorike kao posledicu redefinisanja odnosâ i

¹⁰ Učesnici Seminara su bili autori koji su doprineli inoviranju etnografskog pisanja u antropologiji: Pol Rabinov, Vinsent Krapancano, Renato Rosaldo, Majkl Fišer; i oni koju su doprineli razvoju kritike istorije i retorike etnografije – Meri Luiz Prat, Robert Tornton, Stiven Tajler, Talal Asad, Džordž Markus i Džems Kliford. (Clifford and Marcus 1986b, vii-ix)

uloga u istraživačkom i tekstualnom procesu; informanti, kazivači, ispitanici postaju sagovornici, koautori, čitaoci i kointerpretatori),¹¹ kao i istorijske kontekstualizacije u sve delikatnijoj veštini antropološke reprezentacije.

Budući da je postmoderna antropologija proizašla i iz kritičkog pisanja o zapadnim diskursima kakav je orijentalizam (Said 1978, 2000), glavni predmet njene kritike postalo je reprezentacijsko kreiranje i "postvarenje drugog" (Fabian 1983, 2001), kao i "sebe", shvaćeno kao pogonsko "gorivo" svih prethodnih stanovišta u disciplini.¹² *Writing Culture* je tvrdio da se etnografija nalazi usred epistemološke i političke krize "žanra". Budući da je svaka reprezentacija kulture nužno kontingentan, istorijski i osporavanju podložan proces, zapadni pisci više ne mogu da opisuju nezapadne narode sa neopozivim autoritetom. Epistemološka osnova krize žanra bila je predočena kao kriza realizma, a ona je podstakla strahove da kritika realizma u stvari znači odustajanje od svake težnje ka objektivnosti i da vodi kraju antropologije kao nauke. (Milenković 2003)

Fabijan je ponudio realističnije tumačenje: ono što je loše u vezi s etnografskim realizmom kao konvencijom u antropološkom pisanju, nije epistemološko stanovište realizma, već njihovo međusobno brkanje. Kao književna forma, realizam je način predstavljanja, forma reprezentacije; međutim, u antropološkom pisanju on je dugo služio kao podrazumevana i neispitana strategija nasleđena iz naivnog naturalizma 19. veka, teorije koja znanje tretira kao reprodukciju, odraz stvarnosti. Stoga je poklanjanje pažnje etnografiji kao žanru, tj. načinu pisanja kojem su inherentna određena ograničenja, trebalo da vodi otklanjanju zbrke nastale poistovećivanjem književnog i epistemološkog realizma, i boljem pisanju sa "više" a ne manje realizma. (Fabian 1990, 761-762) Svest o stilu, retorici i dijalektici u stvaranju antropoloških tekstova trebalo je da vodi drugim i boljim, imaginativnijim i evokativnijim načinima pisanja.

"Ali da bi se neko vratio realizmu mora prvo da ga napusti! Štaviše, uviđanje poetičkih dimenzija etnografije ne zahteva da se odustane od činjenica i tačnih izveštaja radi tobožnje slobodne igre kao u poeziji. 'Poezija' se ne ograničava na romantičarski ili modernistički subjektivizam: ona može biti istorijska, precizna, objektivna. I, naravno, konvencionalno i institucionalno određuje se kao 'proza'. (...) Eseji u ovoj knjizi ne tvrde da je etnografija 'samo književnost'. Oni insistiraju na tome da je ona uvek pisanje." (Clifford 1986, 25-26)

¹¹ "Kada se 'informanti' počnu smatrati 'koautorima', a etnograf zapisivačem i arhivistom, kao i posmatračem koji interpretira, moći ćemo da postavljamo nova, kritička pitanja o svim etnografijama. Koliko god da su monološke, dijaloške ili polifonične po svom obliku, one su hijerarhijski aranžirani diskursa." (Clifford 1986, 17)

¹² Za kritiku vidi npr. Lewis 1998, 716-731, 726, koji optužuje sledbenike Fukoa, Saida i Fabijana da su učinili antropologiji, njenom znanju i praktičarima ono što su zapadnjaci, prema Saidu, učinili Orijentu i Drugom.

Teza o "literarnosti" antropologije i etnografije je upućivala na nešto drugo i više od "lepog" pisanja ili distinktivnog stila i "dobrog", u smislu uverljivog, etnografskog izveštaja. Njen smisao je u tome da književni procesi posreduju i utiču na načine registrovanja kulturnih fenomena, počev od prvih zabeleženih "opservacija" u terenskim beležnicama do objavljene knjige i "određenih činova čitanja". (Clifford 1986, 4) Kliford je, u stvari, tvrdio da antropolozi neprestano i neminovno eksperimentišu, bili toga svesni ili ne, sa oblicima pisanja, a Fabijan – da je reč o načelnom pitanju, o prirodi onoga što etnografi čine kada pišu jer je pisanje delanje, oblik praksisa, sa sopstvenim pravilima i efektima, kao i društvenim, političkim i etičkim posledicama.

Dve godine posle veoma uticajnog zbornika *Writing Culture* usledila je Klifordova takođe veoma uticajna i popularna zbirka eseja *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, koja je do 2002. godine doživela deset izdanja. Glavne mete Klifordove kritike su prikriivanje procesâ u nastajanju etnografskih izveštaja i definisanje stvarnosti proučavanih naroda sa zapadnjačkog stanovišta koje se izdaje za objektivno, kao i modernistička shvatanja o totalitetu i "suštini" kulture. Knjiga se može čitati kao opširna, istorijski zasnovana argumentacija protiv esencijalizma. Iste godine, Gerc je objavio knjigu pod naslovom *Dela i životi: Antropolog kao autor*, koja je dobila nacionalnu književnu nagradu u kategoriji kritike (1988). To je zbirka eseja, koja se zasniva na Gercovim predavanjima na Stenfordu 1983. i jednom eseju (o Evans-Pričardovom pisanju) objavljenom u časopisu *Raritan* iste godine.

Za mlađu generaciju američkih (i drugih) antropologa koja je stasala u 1970-im, antropologa zainteresovanih za gercovsku i hermeneutiku uopšte (npr. Ulin 1984) ili "predisponiranih" da kulturu posmatraju kao tekstove, Gerc je bio ključna ličnost, *persona grata* i omiljeni partner u raspravi, čak i kad su ga otvoreno kritikovali. Na primer, Fabijan je istakao da Gerc u *Delima* i *životima* bira četvoro autora koji su već bili mete kritičke antropologije. Svi oni su bili manje-više udobno smešteni u disciplini (što je uostalom i Gerc naglasio); svako sa svojom verzijom scijentizma, i nisu oklevali da zauzmu poziciju autoriteta, superiornu u odnosu na njihove čitaoce i ljude o kojima su pisali. Uprkos nekim njihovim dostignućima, Fabijan je smatrao da se treba direktno konfrontirati sa rasizmom, šovinizmom, evrocentrizom, naivnim scijentizmom i neutemeljenim zahtevima na neposredno saznanje u pisanju ovih autora.

Međutim, po njegovoj oceni, u Gercovoj kritici je izbegnuta svaka konfrontacija. Zasnovano na opravdanoj pretpostavci da *ono što* etnografi govore mora biti sadržano u *načinu na koji govore*, njegovo čitanje četiri klasična autora je u toj meri zaokupljeno hermeneutikom i egzegezom tog načina, da ono o čemu oni govore postaje praktično irelevantno. (Fabian 1991, 192) Takva "bekstva", bilo da su u formi izbrušenih tumačenja tekstova ili eksperimentisanja sa književnim oblicima, kojima se izbegava realističko "saopštava-

nja onako kako jeste" ili ide dalje od njega, nisu od pomoći kritičkom antropologu koji se suočava sa prljavštinom politike ili žabokrečinom epistemoloških dilema. Tačno je da etnografi konstruišu tekstove; da su njihovi odnosi sa publikom i ljudima o kojima pišu posredovani dostupnim književnim formama; i da postoje bitna ograničenja žanra. Međutim, brkanje dijagnoze (antropologija kao književna praksa) i terapije – tvrdnja da će književnost spasiti antropologiju (Milenković 2009) i tvrdnja da eksperimentisanje sa žanrovima, pisanje dijaloga ili pesama može kao takvo da zaštiti antropologiju od "hegemonističkih ciljeva scijentizma", Fabijan je smatrao vrstom luksuznog eskapizma od stvarnih problema i dilema u stvaranju antropološkog znanja.

Reklo bi se da odavde do optužbe za gercovski scijentizam i hegemonizam nije mnogo daleko. Za razliku od Fabijana i drugih interpretativista, kritičkih antropologa i postmodernista, Gerc zaista nikada nije smatrao da je u disciplini potrebna radikalna kritika: njihov razlaz sa Gercom bio je uglavnom posledica "problematizovanja subjekt-objekt odnosa između antropologa i informanta, i odbacivanja shvatanja kultura ('kulturnih tekstova') kao integrisanih celina. Međutim, ovi problemi nisu bili strani ni samom Gercu." (Eriksen and Nielsen 2001, 147-148)

Zbilja, nisu. I tada i kasnije, on je bio pažljivi posmatrač onoga što se događa u disciplini, za koju je inače smatrao da pati od "trajne krize identiteta". (Geertz 1985, 2000) Intenzivna "postmoderna sumnja u sebe" koju je podstaklo pisanje Hajdegera, Vitgenštajna, Gramšija, Sartra, Fukoa, Deride, Bahtina, projektovana na problem reprezentacije "Drugog" ("obavezno pisati velikim slovom i u jednini", ironisao je Gerc) u etnografskom diskursu dovela je antropologiju u stanje akutne upitanosti: nije li čitav poduhvat dominacija koja se i dalje sprovodi, samo drugačijim sredstvima, kao što su "hegemonija", "monolog", "orijentalizam"? Umesto kritičkog ispitivanja izmenjene intelektualne i moralne pozicije etnografa i istorijske situacije antropologije, usledili su simbolični "gestovi", "krici protesta" ("Dole mi!") i "hipohondrija" u "plačljivoj" nauci: "Ko smo mi da govorimo o njima i umesto njih?" (Geertz 2000, 95)

Postmodernisti su doveli u pitanje kredibilnost konvencionalnih izveštaja o drugim načinima postojanja u svetu – izveštaja koji nude monološka, uopštavajuća i previše koherentna objašnjenja – kao i samu mogućnost razumevanja i tumačenja usled zaslepljenosti domaćim kulturnim pretpostavkama. Politički orijentisani naučnici su pozivali na angažovani antropološki rad, kao i na promišljenu subverziju odnosa nejednakosti između "Zapada i ostatka sveta". Formulirani su novi zahtevi – "kontekstualizacija" pojedinačnih društava u "modernom", "kapitalističkom", "svetskom sistemu", nasuprot njihovoj izolaciji kao "ostrva u istoriji" (vidi Sahlins 1987), i restauracija istorijske dimenzije "primitivnih" ili "prostih" kultura, koje su često opisivane kao "hladne", nepromenljive i gotovo kristalizovane strukture ili "ljudske mrtve prirode". (Ibid., 96)

Kako dakle i na koji način pisati etnografiju u savremenim (postkolonijalnim, postpozitivističkim, postmodernim, "postkulturnim"...) uslovima? Oni najskeptičniji, najradikalniji i najkorektniji pitali su se i *da li* uopšte pisati, odnosno istraživati i stvarati reprezentacije Drugog, imajući u vidu kontekst odnosa moći u kojem je pisanje deo sistema intelektualne i političke represije nad nepismenim i depriviranim narodima ili manjinskim grupama. (Vidi Fabijanovu dilemu u Fabian 1990, 767-772) U opasnosti je bilo samo pravo da se piše – da se piše etnografski: "[Ono što je] postalo nepopravljivo neobično, napisao je metaetnograf Džems Kliford (iako je možda hteo da kaže 'dubiozno' umesto 'neobično'), više nije drugi, već sam kulturni opis." (Gerc 2010, 152)

Gerc, koji nije imao takvih dilema, smatrao je da su postmodernisti otišli predaleko u svom angstu i nastavio je svojim putem. Dao je doprinos etnografskom pisanju bar na dva načina: svojim načinom pisanja, čime je proširio diskurzivni repertoar etnografije kao *pisanja Drugih*,¹³ analizom formi diskursa i narativnih strategija u klasičnim i eksperimentalnim etnografijama. Među prvima, Džems Kliford ga je naveo u društvu onih antropologa koji su ublažili granicu između umetnosti i nauke:

"Književni pristupi u novije vreme uživaju izvesnu popularnost u humanističkim naukama. U antropologiji, uticajni pisci kao što su Kliford Gerc, Viktor Turner, Meri Daglas, Levi-Stros, Žan Divinjo i Edmund Lič, da pomenemo samo neke, pokazali su interes za književnu teoriju i praksu. Oni su na potpuno različite načine zamaglili granicu koja odvaja umetnost od nauke." (Clifford 1986, 3)

Saglasnost u stavu o značaju pisanja u antropologiji između Gerca i urednika zbornika *WC* je više nego očigledna. Poslušajmo Gerca:

"Antropolozi su opsednuti idejom da središnja metodološka pitanja etnografskog opisa imaju veze s mehanikom saznanja – legitimizacijom 'empatije', 'uvida' i tome slično kao načinima spoznaje; proverljivošću internalističkih izveštaja o tuđim mišljenjima i osećanjima; ontološkim statusom kulture. U skladu s time, oni su svoje probleme i teškoće u stvaranju takvih opisa pripisali problematici terenskog rada, a ne problematici diskursa." (Gerc 2010, 18)

¹³ Verujem da ima osnova da se i Gercova interpretativna antropologija uvrsti u širi Klifordov projekat etnografije kao *nadređene* antropologiji, uprkos uvreženom shvatanju da je Gerc izvršio reetnografizaciju antropologije, u smislu redukcije antropologije na etnografiju shvaćenu kao metod terenskog rada ili antropološki žanr i da je prolongirao koncepciju kulture/a kao integrisane celine (odn. mreže javnih značenja). Više o Klifordovoj koncepciji etnografije vidi u Milenković 2008, 275-278.

A zatim ponovo Kliforda:

"Ne više marginalna niti skrivena dimenzija, pisanje se javlja kao središnje u onome što antropolozi rade na terenu i izvan njega. Činjenica da ono nije opisivano niti ozbiljno razmatrano sve donedavno, ukazuje na uporno održavanje ideologije koja zahteva transparentnost reprezentacije i neposrednost iskustva. Pisanje se svodilo na metod: vođenje dobrih beleški na terenu, crtanje tačnih mapa, 'upisivanje' rezultata." (Clifford 1986, 2)

Gerc je bio taj koji je inicirao krizu reprezentacije i to jednom podnožnom napomenom u eseju o "gustom opisu" (1973): "Samosvest u vezi sa načinima predstavljanja (da i ne govorimo o eksperimentima) uvek je veoma nedostajala antropologiji." (Gerc 1998a, 31, Milenković 2007a, 86) Interpretativisti mu stoga uglavnom odaju priznanje da je podstakao književnu svest u antropologiji već samim tim što se "usudio da piše dobro i da se izvuče s tim" (Fabian 1990, 761), ali mu i zameraju da nikada nije teorijski razvio ili ozbiljno potkrepio uvid o nužnosti fikcionalizacije – *fikcionalnosti* kao bitnom svojstvu antropološkog pisanja i tumačenja, u značenju nečeg "stvorenog", "proizvedenog", oblikovanog, a ne izmišljenog, nestvarnog ili lažnog. (Gerc 1998a, 25-26)

Ako je, na prvi pogled, rad Džemsa Kliforda i drugih autora u zborniku *WC* sledio po uzoru na Gercov interpretativni zaokret, bitna razlika je, prema Rabinovu, u tome što je Gerc nastavio da radi ono što je smatrao glavnim zadatkom antropološke nauke – društveni i kulturni opis *drugog*, dok je za Kliforda drugi samo *antropološka reprezentacija drugog*. (Rabinow 1986, 242) Prema Gelneru, to je značilo da Gerc, preteča ili rodonačelnik postmodernizma, po kriterijumima postmodernista nije bio dovoljno konsekventan u primeni svog stanovišta.

Središnja Klifordova tema u članku "O etnografskom autoritetu" (1983a) je tekstualna konstrukcija antropološkog autoriteta u okviru konvencionalnog antropološkog pisanja u reprezentaciji kulture. Otkrio je četiri tipa antropološkog pisanja koji hronološki slede jedan za drugim u dosadašnjoj tradiciji discipline – iskustveni, interpretativni, dijaloški, polifonični. Tvrdio je da ni jedan od ovih oblika autoriteta nije bolji od drugih niti je zastario: "nijedan nije čist: ima mesta za invenciju u okviru svake paradigme". (Clifford 1988, 53-54)

Postmodernistička kritika Gercove reprezentacije balinežanske borbe petlova

Jedan od najuticajnijih i, svakako, najpopularnijih Gercovih tekstova je čuveni esej pod naslovom "Duboka igra: Beleške o balinežanskoj borbi petlova" koji se pojavio 1972. u časopisu *Daedalus*, glasilu Američke akademije nauka

i umetnosti, da bi 1973. bio uvršten u zbirku tekstova *Tumačenje kultura*. Pošto je u međuvremenu stekao status paradigmatičnog teksta i ogleda, kad je reč o Gercovom interpretativnom pristupu u analizi kulture, bio je predmet mnogih kritika i povod za nove interpretacije. Mogla bi se napisati posebna knjiga samo o ovom eseju, njegovim načinima čitanja, kritičkim analizama i retoričkim i drugim upotrebama.

Na primer, prema Klifordu onako kako ga tumači Rabinov, od doba Malinovskog antropološki autoritet se oslanjao na dve tekstualne "noge": na lično iskustvo terenskog rada ("bio/la sam tamo") kojim se uspostavlja jedinstveni *lični* autoritet antropologa i na njegovo potiskivanje u tekstu kojim se uspostavlja *naučni* autoritet antropologa. Kliford je smatrao da je Gercova "zavodljiva priča" u tom pogledu paradigmatična: antropolog najpre potvrđuje da je *bio tamo*, a zatim iščezava iz sopstvenog teksta *o njima*. Rabinov nam, međutim, otkriva da Kliford čini to isto, samo na drugom nivou i u okviru sopstvenog metaetnografskog, metanantropološkog žanra. On naširoko raspravlja o neminovnosti dijaloga, ali ni njegovi tekstovi nisu dijaloški već su pisani modifikovanim slobodnim indirektnim stilom. Kliford tumači i klasifikuje, otkriva intencije i uspostavlja kanon, ali njegovo sopstveno pisanje i situacija ostaju neispitani. Rabinov zaključuje da ni Kliford ni Gerc ne uspevaju da primene autoreferencijalnost dalje od pukog sredstva u uspostavljanju autoriteta. (Rabinow 1986, 244)

Drugi kritičar iz redova američkog postmodernističkog pokreta, Vinsent Krapancano (Crapanzano 1986), nastojao je, u svom eseju "Hermesova dilema: maskiranje subverzije u etnografskom opisu", da dekonstruiše i demaskira Gercov postupak, tako što delimično na tragu Markusovog i Klifordovog tumačenja otkriva implicitnu motivaciju i autorsku intenciju. U konačnom rezultatu, premda ne i kao eksplicitna formulacija, dobija se još jedna kritika koja Gercovu kulturnu analizu tretira kao retoričko sredstvo zapadnog etnocentričnog diskursa. Na neki paradoksalan način Krapancano uspeva da ovu kritiku pomiri sa afirmacijom Gercovog eseja prvenstveno kao rasprave o čitanju i tumačenju kulturnih činjenica, čije je značenje metodološko (inauguracija hermeneutike) a ne moralno, a njegove analize kao egzemplarne usled Gercove "interpretativne virtuoznosti".

Krapancano spada među one koji smatraju da je u antropologiji i etnografiji "defekt egzistencijalan", kao što je primetio Rolan Bart (Barthes 1982) u vezi s jednom drugom formom ličnog svedočenja i ispovedanja, dnevnikom. Gerc je (2010, 106), pak, konstatovao u vezi s trendom pisanja ličnih narativa u etnografiji u 1980-im (kojem je pripadao i Krapancano sa svojim "Tuhamijem", pa mu se to verovatno nije moglo dopasti) da je "bolest dnevnika" postala "endemična". Za Krapancana, paradoks etnografije je u suštini paradoks tekstualne reprezentacije, zato što ona neminovno počiva na nizu isključivanja i separacija – između autora i čitalaca, između čitalaca i teksta, između autora, teksta, čitalaca i

etnografskih subjekata. Sam poduhvat, dakle, nalaže pribegavanje izvesnom retoričkom triku ili lukavstvu, "interpretativnoj virtuoznosti" koju on priznaje Gercu, odnosno pretvaranju na strani autora ili "lakrdiji", koju Mekormak (McCormack 1999,126) smatra vrstom nepoštenja imanentnog etnografskom poslu.¹⁴

Glavna Krapancanova teza u ovom tekstu svodi se na metaforu o etnografu kao Hermesu, inače eponimičkom bogu hermeneutike. Hermes je glasnik bogova koji je obećao Zevsu da neće lagati, ali nije obećao i da će govoriti istinu (što je Zevs razumeo, za razliku od etnografa). On je bog lukavstva i trikova, varalica, kao što je i bog govora i pisanja – "a govor i pisanje su, kao što znamo, i sami tumačenja". (Crapanzano, 52) Zadatak etnografa je sličan: kao i Hermes, on mora da prenese svoju poruku čitaocima na uverljiv način, takav koji će omogućiti da ono što je strano, udaljeno i nepoznato, rečju, egzotično, postane blisko i poznato (*interpretacija*) i da istovremeno u tom prenošenju bude očuvan njegov karakter i integritet kao drugog i drugačijeg (*etnografska prezentacija*). Stoga on mora da upotrebi sva raspoloživa sredstva, ali odbija da prizna da su njegova sredstva, tj. retoričke strategije, u stvari lukavstva i trikovi. Krapancano naglašava da etnograf koji veruje da njegove "provizorne interpretacije" podupiru njegove "konačne prezentacije", još nije shvatio pouku književne kritike ili nije u stanju da je prihvati – da ne postoji konačno čitanje. (Ibid., 51-52)

On potom pristupa tumačenju tri etnografska teksta, od kojih je samo jedan antropološki (u smislu da je njegov autor profesionalni etnograf): izveštaja o svečanosti O-Ki-Pa Mandan Indijanaca iz pera američkog slikara, putopisca i laičkog etnografa Džordža Ketlina, opisa rimskog karnevala Johana Volfgannga Getea u njegovom delu *Italienische Reise* iz 1789. i balinežanske borbe petlova Kliforda Gerca. Ovom prilikom ja ću se pozabaviti samo Krapancanovom analizom Gercovog eseja.

Na samom početku, Krapancano koji inače smatra da su "igre reči česte u etnografiji" – "one pozicioniraju etnografa između njegovog sveta, sveta njegovih čitalaca i sveta onih drugih", tj. proučavanih, kojima se takođe obraća "na nekom nivou" – pribegava takvom verbalnom poigravanju sa prizvukom malicioznosti. On, naime, aludira na tobožnju vezu između "duboke igre" u Gercovom naslovu i naziva niskobudžetnog filma "za odrasle" *Duboko grlo* (*Deep Throat*) iz tog doba koji je, inače, inkasirao milione dolara. Na taj način, sugeriše Krapancano, Gerc najavljuje "niz erotičnih igara rečima" koje bi verovatno trebalo da razumeju i sami Balinežani. (Crapanzano, 68-69)

Uz opasnost da me optuže za slično poigravanje rečima, ovo je dobar primer onoga što psiholozi nazivaju projekcijom, a interpretatori književnosti učitavanjem autorske intencije. Ponudiću i razloge: prvo, Gerc je veoma eksplicitno

¹⁴ Autor koristi tradicionalnog lakrdijaša u društvu Hopi Indijanaca kao "model etnografskog pisanja": ova figura, kao subjekt i etnograf, navodno pokazuje ključni paradoks etnografije.

ukazao na izvor i sadržaj pojma "duboka igra", reč je o izrazu engleskog socijalnog, pravnog i ekonomskog filozofa Džeremi Bentama (1748-1832), "oca utilitarizma", u knjizi *Teorija zakonodavstva*. Pod pojmom "duboka igra" Bentam je podrazumevao kockanje u novac sa previsokim ulozima i malim izgledima na dobitak, usled čega je "sa njegove utilitarističke tačke gledanja, iracionalno uopšte u njoj učestvovati". Smatrao je ovu vrstu igre veoma riskantnom i nemoralnom i predlagao zakonske sankcije za nju. (Gerc 1998b, 250-251)

Drugo i, možda, manje relevantno ali ne i sasvim nevažno u ovom kontekstu, film "Duboko grlo" je snimljen u zimu 1972. a počeo se prikazivati u SAD u leto te godine, dakle, nakon što je Gerc napisao i objavio svoj esej. Štaviše, postoje indicije da je prva verzija eseja nastala sredinom 1960-ih kada ga je Gerc prezentovao na seminaru. (Marcus 1999, 106) Treće, Krapancanova aluzija nije tek uzgredna napomena niti benigna "igra reči", zato što film i sintagma "duboko grlo" imaju posebna značenja za Amerikance i izazivaju niz snažnih asocijacija, u rasponu od seksa do politike, kao što su: pornografija, tabu i transgresija (film je bio predmet istrage, sudskog procesa i zabranjen u 23 zemlje), podzemlje (iza njegove produkcije je stajala mafija), psihopatologija (životna priča "porno chic" ikone Linde Lavlejs koja se u 1980-im uključila u kampanju protiv pornografije), afera Votergejt (naziv koji su novinari *Vašington Posta* dali svom tajnom izvoru informacija, agentu FBI) itd. (McNeil et al 2005)

Krapancano potom navodi naslove poglavlja Gercovog eseja ("Racija", "O petlovima i ljudima", "Borba", "Jednaki i nejednaki ulozi", "Igranje vatrom", "Perje, krv, gomila i novac" i "Govoriti nešto o nečemu") kao dodatnu ilustraciju autorskog poigravanja toposima: "svi zajedno upućuju na posebnu urbanu sredinu, na krimić sa seksom i nasiljem", ali zapravo promašuju poentu jer ih, pretpostavlja kritičar, balinežanski seljaci najverovatnije ne bi razumeli. Ako "naslovi malo doprinose opisu etosa balinežanskog sela ili borbe petlova", kao što tvrdi Krapancano, čemu oni onda služe? Oni služe uspostavljanju književnog ugovora između pisca i publike, odnosa prećutnog razumevanja između etnografa i njegovih upućenih čitalaca, i ujedno svedoče o virtuoznosti etnografa, odgovara on. Drugim rečima, Krapancano sugerise da kada Gerc eventualno piše o Balinežanima (ako i o njima, jer, kao što će se ubrzo ispostaviti, autor nas dovodi u sumnju o kome ili čemu esej zapravo govori), on ne piše za njih, već za sasvim drugu i drugačiju publiku – za onu kod kuće koja razume ovu vrstu "namigivanja".

Prvo poglavlje Gercovog eseja opisuje policijsku raciju u selu za vreme borbe petlova, kada se bračni par antropologa zajedno sa ostalim prisutnim meštanima dao u bekstvo. Gerc svoj narativ započinje "pričom o dolasku" koja je humoristična, za razliku od drugih, često turobnih opisa u okviru ličnog narativa kao etnografskog "žanra ili podžanra".¹⁵ Gercovu scenu dolaska u malo balinežansko se-

¹⁵ Neke primere "troja dolaska" fino je obradila Meri Luiz Prat (Pratt 1986, 27-50), npr. u etnografiji Merdžori Šostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, 1981.

lo parafrazirao je kasnije Mark Turner kao pastiš u autobiografskom opisu dolaška na Institut za napredne studije i Školu društvenih nauka 1996. godine.¹⁶

"Početkom aprila 1958. moja žena i ja smo, malarični i malodušni, stigli u jedno balinežansko selo koje smo kao antropolozi nameravali da proučavamo. To malo mesto, sa oko pet stotina stanovnika i relativno zabačeno, predstavljalo je svet za sebe. Mi smo bili uljezi, profesionalni uljezi, i seljani su se prema nama ponašali onako kako se Balinežani verovatno uvek ponašaju prema ljudima koji nisu deo njihovog života, a koji im se ipak nameću: kao da nismo tu. Za njih, a donekle i za nas same, bili smo ne-osobe, aveti, nevidljivi ljudi." (Gerc 1998b, 221)

"Junak" ove priče "stereotipno se predstavlja kao *naif*, nespretna budala"; nesiguran je u svoj identitet, često pati od neke vrste egzotične bolesti i uhvaćen je u zamku između dva sveta. (Crapanzano 1986, 69) Slično situaciji u Geteovom *Rimskom karnevalu* ili nekom obredu prelaza, on više nije u svom svetu, ali još nije zagospodario novim – svetom koji će on tek izgraditi kroz svoju etnografiju.

Međutim, već u prvom pasusu "Duboke igre" Gerc uspostavlja opoziciju između sebe i svoje žene i Balinežana koji žive u svom "malom udaljenom svetu". Gerc i njegova žena su "antropolozi", "stručnjaci" i "uljezi", "ne-osobe, utvare, nevidljivi ljudi" – sve dok zajedno sa ostalim meštanima koji su prisustvovali borbi petlova nisu pobegli pred policijom. Tek tada su ih priznali. Krapancano prigovara Gercu da ne nudi dokaze za ovu tvrdnju, te da već u sledećem pasusu protivreči sam sebi.

"No, osim našeg gazde i seoskog poglavara, čiji je on bio rođak i zet, svi su nas ignorisali onako kako to samo Balinežani umeju. Dok smo se mi muvali okolo, nesigurni, pažljivi, željni da ugodimo, ljudi kao da su zurili pravo kroz nas, pogleda usredsređenog nekoliko metara dalje, na neki zanimljiviji kamen ili drvo. Skoro niko nas nije pozdravljao; ali niko nas nije ni mrko gledao niti nam rekao nešto neprijatno, što bi možda imalo isti efekat... Ravnodušnost je, naravno, bila promišljena; seljani su pratili svaki naš pokret i raspolagali su ogromnom količinom podataka o tome ko smo i šta nameravamo da radimo. Ali ponašali su se kao da jednostavno ne postojimo, a kako je to ponašanje bilo planirano tako da nam to stavi do znanja, mi stvarno i nismo ili u svakom slučaju još uvek nismo postojali." (Gerc, 222)

¹⁶ "Početkom aprila 1996. moja žena i ja, željni znanja i nevidljivi, stigli smo u jedan istraživački institut koji smo kao njegovi budući stanovnici nameravali da proučavamo. To malo mesto, sa oko dve stotine stanovnika i relativno zabačeno, predstavljalo je svet za sebe. Mi smo bili uljezi, profesionalni uljezi, nepozvani i nenajavljeni, ali i skoro neprimetni..." (Turner 2001, 3). Prvo poglavlje Turnerove knjige pod naslovom "Duboka igra" posvećeno je analizi "konceptualne integracije" metaforičkih sredstava na kojima počiva Gercova interpretacija balinežanske borbe petlova.

Krapancano komentariše ovaj navod u smislu da su balinežanski seljaci mogli retirirati Gercove kao da nisu prisutni, ali oni su sasvim sigurno bili tamo jer kako bi inače mogli saznati za svoje "nepostojanje"? Potom on skreće pažnju svojim čitaocima "na nešto što bi se jednostavno moglo otpisati kao ne baš uspešno pripovedačko lukavstvo, kada ne bi bilo indikacija jednog ozbiljnijeg problema u Gercovom eseju". (Crapanzano, 70) Gerc, naime, na deskriptivom nivou, zamagljuje sopstvenu subjektivnost (svoj doživljaj sebe u tim prvim danima na terenu) i zamenjuje je subjektivnošću i intencionalnošću seljana. (Krapancano, uzgred, sugerije da doživljaj Gercove žene predstavlja poseban problem: ona je potpuno isključena jer je ovo "priča o muškarcima i petlovima", a njeno isključivanje je nagovešteno u prvom pasusu upotrebom reči "ljudi" u izrazu "nevidljivi ljudi".) Ista zbrka se, prema Krapancanu, pokazuje i kasnije na nivou interpretacije.

Krapancano tvrdi da sve ove igre reči, naslov, podnaslovi i uopštene tvrdnje dovode do separacije "antropologa" i njegovih "Balinežana". Na primer, u uvodnom odeljku "Duboke igre" Gerc i njegova žena su predstavljeni, bar konvencionalno, kao osobe, pojedinci, dok su Balinežani uopšteni i depersonalizovani. Tome služe i varijante fraze "kao što Balinežani uvek čine", koje Krapancana podsjećaju na površne opise iz putopisne literature, odnosno na studije nacionalnog karaktera: "onako kako se Balinežani verovatno uvek ponašaju" (Gerc 221); "duboka psihološka identifikacija balinežanskih muškaraca s njihovim petlovima" (228); "Balinežani nikada ništa ne rade na jednostavan način ako to mogu da urade na komplikovan način" (239); "Balinežani su stidljivi do tačke da se opsesivno boje otvorenog sukoba." Na taj način, tvrdi Krapancano, Gerc konstruiše opštu i apstraktnu kategoriju "Balinežani", koja služi kao osnova i okvir "njegovog opisivanja, tumačenja i teorizacije – njegovog samopredstavljanja."

"Gerc poredi svoje nepostojanje s 'oblakom ili daškom vetra': 'Moja žena i ja smo još uvek u velikoj meri bili u stadijumu daška vetra – vrlo frustrirajućem pa čak i obeshrabrujućem jer uskoro počnete i sami da se pitate da li uopšte postojite...'. I zatim opisuje policijsku raciju koja mu je omogućila da zadobije status 'osobe'. Ovaj pasus je značajan ne toliko zbog onog što Gerc govori o sebi i svojoj ženi, koliko zbog prelaza sa zamenice 'ja/mi' ili, tačnije, 'ja + imenica' ('moja žena i ja') na 'vi'. Ovaj prelaz anticipira njegovo nestajanje u odeljcima koji slede. Funkcija ovog 'vi' je više od poziva čitaocu da bude empatičan prema njemu. Ono decentrira pripovedača u polju intersubjektivnog razumevanja. On uspostavlja dijalog sa svojim čitaocem a da ne ulazi u dijalog, bar ne u prezentaciji, s Balinežanima. *Oni* su kao figure od kartona.

Uprkos popularnom gramatičkom shvatanju da je zamenica prosto zamenjena za imenicu, postoji suštinska razlika između ličnih zamenica za prvo i drugo lice ('ja', 'ti' i oblika u množini) i zamenica za treće lice ('on', 'ona', 'ono', 'oni'), kao što su primetili Emil Benvenist (1966) i drugi.

Zamenice za prvo i drugo lice su pokazne: 'odnose' se na kontekst izraza. Zamenice za treće lice upućuju anaforički na antecedent, na imenicu koja je često prava imenica, u tekstu. Ovi oblici su, takoreći, slobodni od konteksta izraza, ali spadaju u tekstualni kontekst. Oni su intratekstualni i dobijaju značenje od tekstualno određenih antecedenata. Tako se u Gercovom eseju i u većini etnografija 'ja/vi' etnografa i 'ja/vi' etnografovih sagovornika asimetrično pretvara u anaforsko, slobodno 'ja' i anaforsko, kumulativno 'oni'. U većini etnografskih tekstova, uključujući i Gercov, 'ja' iščezava osim u konvencionalnim pričama o dolasku i postaje stilistički stvoren 'nevidljivi glas'. Simptomatično je da se 'mi' retko javlja u etnografiji.

'Racija' reprezentuje delikatan, nestabilan trenutak. Gerc, autor i pripovedač je 'ja'. Balinežani su referencijalno opisani, kao 'oni'. Baš onda kad Balinežani priznaju Gerca posle njegovog bekstva od policije, on, bar kao ja, nestaje iz teksta u delu pod naslovom 'O petlovima i ljudima'. Da li 'ja' 'Racije' kompenzuje Gercovo nepostojanje kao osobe u prvim danima njegovog terenskog rada koji opisuje? U ostatku 'Duboke igre' javlja se kontinuirano brkanje Gercovog shvatanja i shvatanja Balinežana koje on opisuje. Bez ikakvih dokaza on im pripisuje sve vrste iskustava, značenja, namera, motivacija, dispozicija i tumačenja. On piše, na primer:

'U borbi petlova, čovek i zver, dobro i zlo, ego i id, kreativna moć pobuđene muškosti i destruktivna moć oslobođene animalnosti stapaju se u krvavu dramu mržnje, surovosti, nasilja i smrti. Nije onda nimalo čudno to što vlasnik pobeđničkog petla, odnoseći, po nepromenljivom pravilu, telo gubitnika (koje njegov pobesneli vlasnik često rastrgne na komade) kući da ga pojede, čini to s pomešanim osećanjima socijalne nelagodnosti, moralne satisfakcije, estetske odvratnosti i kanibalskog zadovoljstva.'

Moramo se zapitati: na kojoj osnovi on Balinežanima pripisuje 'socijalnu nelagodnost', 'moralnu satisfakciju', 'estetsku odvratnost' i 'kanibalsko zadovoljstvo'? Svim Balinežanima ili svakom Balinežaninu ponaosob? Gercov cilj je, kao i Ketlinov, da prenese scenu na živopisan način, ali za razliku od Ketlina koji ne pretenduje na to da otkrije subjektivno značenje iskustva ceremonije O-Ki-Pa za Mandan, Gerc to čini za Balinežane.

Približavajući se kraju eseja, kao da vadi zeca iz šešira, Gerc najednput izjavljuje da je borba petlova umetnička forma, koju on shvata na specifično zapadni način:

'Kao i svaka umetnička forma – jer upravo sa njom, konačno, imamo posla – borba petlova čini obično, svakodnevno iskustvo razumljivim predstavljajući ga u vidu činova i objekata čije su praktične posledice uklonjene i svedene (ili, ako više volite, podignute) na nivo čistog priviđa, gde se njihovo značenje može snažno artikulirati i tačnije opažati.'

Pošto je uporedio borbu petlova s *Kraljem Lirom* i *Zločinom i kaznom*, Gerc tvrdi da ona

"zahvata te teme – smrt, muškost, bes, ponos, gubitak, milosrdnost, sreću – i uređujući ih u obuhvatnu strukturu, predstavlja ih ističući poseban aspekt njihove suštinske prirode. Borba petlova tumači te teme; za ljude čiji je istorijski položaj takav da mogu da uvažavaju to tumačenje, one dobijaju značenje – vidljivost, opipljivost, dohvatljivost – postaju "stvarne" u idejnom smislu. Kao slika, fikcija, model, metafora, borba petlova je sredstvo izražavanja; njena funkcija nije ni da ublaži društvene strasti niti da ih pojača (mada, igrajući se vatrom, ona čini pomalo oboje), već da ih, preko perja, krvi, gomile i novca, pokaže." (Gerc, 266)

Prema Krapancanu, Gerc prenebregava činjenicu da su *Kralj Lir* i *Zločin i kazna* "kulturalno i lingvistički označeni kao tragedija i roman; kao reprezentacije posebnog reda; kao fikcije koje treba čitati na određeni način – zapravo, čitati". On nigde ne nudi nikakav dokaz da je borba petlova na isti način označena za Balinežane. Gercovo nagomilavanje izraza – "slika", "fikcija", "metafora" – možda smanjuje njegovu "teorijsku anksioznost", ali ne rešava problem. Krapancano uvereno tvrdi da su za Balinežane borbe petlova "sigurno borbe petlova, a ne slike, fikcije, modeli i metafore"; "one nisu označene kao takve, iako ih kao takve može tumačiti neko sa strane za koga 'slike, fikcije, modeli i metafore' imaju interpretativnu vrednost." (Crapanzano, 73)

Odakle to Krapancano zna, moramo se i "mi" zapitati? On, doduše, sugeriše u podnožnoj napomeni da bi trebalo konačno razmotriti ontološki status balinežanskih ekvivalenata ("ako uopšte postoje") ovih "zapadnih" kategorija, ali zašto samo "zapadnih"? Uostalom, zašto "zapadne" umetničke kategorije ne bi mogle imati i međukulturnu upotrebu i vrednost u civilizovanom balinežanskom i indonežanskom društvu? Da li je Gerc trebalo da svojim Balinežanima, koji su 1957. sasvim sigurno čuli za Sputnjik ako ne i za Dostojevskog (Geertz 1995, 66-67), najpre prepriča *Zločin i kaznu*, kao što je svojevremeno Lora Bohanan pokušala da starcima iz plemena Tiv prepriča *Hamleta*? Za razliku od Gerca, ova antropologinja nije bila ubedeni kulturni relativista: naprotiv, tražila je etnografsku potvrdu da je ljudska priroda svuda ista uprkos kulturnim razlikama i da njen engleski kolega nije u pravu kad sumnja u mogućnosti Amerikanaca da shvate Šekspira. (Bajar 2008) Uprkos interpretativnom galimatijusu u koji se naizgled pretvara Lorin dijalog sa pripadnicima plemena o postupcima Šekspirovih likova, zaključak koji se može izvesti nije da je ljudska priroda ista niti da su ljudi spektakularno različiti, već samo taj da svi – Englezi, Amerikanci, Rusi, Tiv i Balinežani... – imaju svoje "unutrašnje knjige" na osnovu kojih tumače druge "knjige", tekstove, žanrove ili kategorije, čak i kad ih nisu pročitali ili dovoljno poznali.

Na završnim stranicama "Duboke igre" Gerc poredi borbu petlova s tekstom. On je označava i kao "balinežansko tumačenje balinežanskog iskustva", "priču koju oni sami pričaju o sebi", "metakomentar". "Ona je sredstvo da se kaže nešto o nečemu." Ona traži antropologa koji će "prodreti" u nju, baš kao što kritičar "prodire" u tekst. Za Gerca, borba petlova je drama društvenih statusa, zbog čega on, po Krapancanu, na "eklatantno intencionalan" način sugeriše da je to razlog zašto Balinežani posećuju borbe petlova.

Na drugom mestu Gerc potvrđuje balinežansku subjektivnost prema borbi petlova:

"Izvođenje i (zasad stalno) ponovno izvođenje borbe petlova omogućava Balinežaninu da sagleda jednu dimenziju vlastite subjektivnosti, kao što čitanje i ponovno tumačenje *Magbeta* omogućava to nama. Dok kao vlasnik ili kladilac aktivno posmatra borbu za borbom (jer borba petlova kao čisto gledalački sport nije zanimljivija od kroketa ili trke pasa), on se upoznaje sa njom i sa onim što ona ima da mu kaže, slično pažljivom slušaocu gudačkog kvarteta ili zadubljenom posmatraču mrtve prirode koji postaje sve prisniji sa njom kao sa nečim što njemu samom otvara svoju subjektivnost." (Gerc, 277)

Naposletku, kada Gerc označava kulturu kao "skup tekstova, koji su i sami skupovi", a antropologa kao čitaoca koji se "napreže da ih pročita preko ramena onih kojima oni stvarno pripadaju" (Gerc, 280), Krapancano priznaje da je to "upečatljiva slika", ali samo utoliko što reprezentuje vrstu "asimetričnog mi-odnosa" (tj. neravnotežan odnos između antropologa i domoroca u pogledu interpretativne moći, naravno, na štetu domoroca): tekst je zajednički i nije zajednički. (Crapanzano, 74)

Krapancanova kritička vivisekcija teksta, verovatno motivisana i ličnim animozitetom (Inglis 2000, 154) vrvu od opominjućih naredbi u prvom licu množine "moramo se zapitati" i sarkastičnih pitanja koja "pljušte", poput: "ko je to rekao Gercu? Ko je u istorijskom položaju da može da uvaži taj okvir tumačenja? Kako ceo narod može da deli jednu istu subjektivnost? Da li je profesor Gerc zaboravio sve analitičke distinkcije koje su karakterisale uspeh (i neuspeh) njegove civilizacije? Za koga borba petlova artikuliše svakodnevno iskustvo – iskustvo statusne hijerarhije – i čini da se ono tačnije opaža? Za koga je borba petlova uznemirujuća?", itd. (Crapanzano, 74)

Njegovi zaključci deluju poražavajuće kad je reč o Gercovom konačnom rezultatu. Oni vrve od autoritativno izrečenih negativnih kvalifikacija: funkcija priče o dolasku je deiktička, tj. da stvori iluziju o konkretnosti; Gerc "nikada ne opisuje konkretnu borbu petlova. On konstruiše borbu petlova i potom interpretira svoju konstrukciju: 'balinežansku borbu petlova' (iako je Krapancano svestan da "Duboka igra" nije tradicionalna etnografija). Gercove mefatore su "bezbojne i apstraktne", a poruka neuverljiva; uzete zajedno, one potkopavaju njego-

vu deskripciju i interpretaciju, a time i njegov autoritet kao autora. Uprkos fenomenološko-hermeneutičkim pretenzijama, u "Dubokoj igri" ne postoji antropološko razumevanje domorodaca s domorodačke tačke gledišta, niti dijalog ("jati" odnos), već monolog (povlačenje "ja" etnografa u korist nevidljivog autoritativnog glasa); ukratko, "konstruisano tumačenje konstruisane tačke gledišta konstruisanog domoroca" ili "jedva nešto više od projekcija".

"U 'Dubokoj igri' problem etnografovih autoritativnih konstrukcija dodatno komplikuju fenomenološke i hermeneutičke pretenzije autora. (...) Za Gerca, sama borba petlova postaje velika metafora balinežanske društvene organizacije i, kao takva, zatvorena u sebi samoj. Uprkos Gercovom prividnom interesovanju za razumevanje domorodačke tačke gledišta, njegov esej je više rasprava o tumačenju i čitanju kulturnih činjenica nego posebno proučavanje balinežanske borbe petlova, subjektivno ili objektivno shvaćene. Njegova analiza je egzemplarna i taj egzemplarni kvalitet, Gercova interpretativna virtuoznost, omogućava da se ona prenese etnografski uverljivo. Njeno konačno značenje nije moralno već metodološko. Ketlin zastupa spasenje Mandan, Gete prepuštanje prolaznim trenucima radosti, Gerc hermeneutiku. U sva tri primera, opisane događaje podrivaju transcendirajuće priče u kojima oni figuriraju. Oni su žrtvovani retoričkoj funkciji u književnom diskursu koji je udaljen od domaćeg diskursa u kojem se oni odigravaju. To žrtvovanje, subverzija opisanog događaja, u konačnoj analizi nije maskirano ni retorikom, živim opisom, teatralnošću, interpretativnom veštinom niti metaforizacijom – spasenje, život, društvo – već autoritetom samog autora, koji bar u većem delu etnografije, stoji i ispod i iznad onih čije iskustvo nastoji da opiše." (Crapanzano, 75-76)

Krapancanovi prigovori su brojni; neki su opravdani, neki nisu. Njegova kritika se fokusira na izvesne, možda upadljive aspekte Gercove deskripcije i interpretacije, ali pri tom zanemaruje druge, kao što su istorijska, ekonomska, rodna, magijsko-religijska, kosmološka, psihološka, kognitivna, pravna i politička dimenzija borbe petlova, koji su evidentni bar u opisu, ako ne i u analizi (Roseberry 1982, 1989).¹⁷

U razgovoru sa Arunom Mihelsenom, Gerc je priznao da, kad je prvi put posmatrao borbu petlova na Baliju, nije imao nikakvu ideju o njenom smislu i značenju. Balinežani su bili pasionirano posvećeni borbama, a on nije mogao da shvati razlog. Zato je nastojao da razume način na koji je oni doživljavaju i shvataju, i da istovremeno pokaže kako bi se ona mogla analizirati. "To je po-

¹⁷ Vilijem Rouzberi u svojoj materijalističkoj kritici takođe smatra da su u Gercovoj etnografiji prisutni bitni aspekti koji su, međutim, analitički zapostavljeni, npr. rodni odnosi, pravna regulativa u okviru država (kolonijalne, holandske i nezavisne indonežanske), politički odnosi i promene.

kušaj da se stvari shvate iz perspektive urođenika. Pa ipak, to se odvija kroz naše pojmove, tj. kroz pojmove posmatrača." (Mihelsen 2007, 192)

Na pitanje da li je potrebno da interpretator iskomunicira rezultate svoje analize sa etnografskim subjektima, Gerc je odgovorio odrečno. On je to, do duše, pokušao, ali je uvideo da Balinežani *nisu* zainteresovani za objašnjenja i interpretacije društvene nauke. (Toliko o etnografskom dijalogizmu, partnerstvu i angažovanim subjektima kao "čitaocima"!)

Borba petlova funkcioniše zahvaljujući iluziji na kojoj počiva, te otpor učesnika prema njenoj demistifikaciji može biti prirodan i razumljiv.

Gerc, koji je po sopstvenim rečima prisustvovao desetinama borbi petlova i prikupio detaljan materijal o 57 duela (Gerc 1998b, 237-238, 240, 242), navodno nikada ne opisuje nijedan konkretan događaj, ergo on gradi idealtipski obrazac. Ako je i tako, definitivno je jasno da je predmet "borba petlova na ruralnom Baliju 1958", u selu Tihingan u oblasti Klungkung na jugoistoku Balija, a ne zauvek fiksirana slika o neodređenim (depersonalizovanim, generalizovanim i apstraktnim) Balinežanima odaslata iz istorijski neodređene etnografske sadašnjosti (up. Kovačević 2006, 124-125). Ako po formi to nije tradicionalna etnografska monografija već ogled (vredi podsetiti na njegov podnaslov "Beleške o..."), on sadrži elemente koji ne izneveravaju osnovnu nameru autora da prezentuje *podroban opis*, drugim rečima, solidnu deskripciju ovog višenaspektnog i višeznačnog fenomena. (Bošković 2007, 12) Ona se zasniva na složenom korpusu sopstvene faktografije i drugih vrsta relevantne građe. Gerc nudi mnoštvo konkretnih podataka koji omogućavaju da se izgradi kaleidoskopska slika, a ne naprosto "panoptički konstrukt" (Kliford) ili "konstrukcija konstrukcije" (Krapancano). Iz nekog razloga, verovatno da bi rasteretio glavni tok argumentacije u tekstu, autor je odlučio da takve istorijske, političke, običajnepravne, ekonomske, kognitivne¹⁸ i folklorne pojedinosti izostavi iz glavnog teksta i stavi u napomene. Zbog toga se stiče utisak da Krapancano i drugi kritičari ne čitaju pažljivo izvorni tekst u njegovoj celovitosti.

Umesno je ovde ponoviti i ono što je zapazila Šeri Ortner (Ortner 1984): naime, iako je Gerc bio dosledni kulturni relativista, on se podjednako zanimao i za opštije značenje nekih distinktivnih ljudskih iskustava. Upravo iz tog razloga on u "Dubokoj igri" citira Nortropa Fraja: "Nećete gledati *Magbeta* da biste nešto naučili o istoriji Škotske – gledaćete ga da biste saznali nešto o tome kako se oseća čovek pošto je dobio kraljevstvo, a izgubio dušu." (Gerc, 276) Za Gerca, borba petlova je balinežanski mimezis, društvena forma drame i društveni tekst čije je značenje psihološko i moralno, mimetičko i "terapeutsko" (Kuper 1999, 108-109): "Balinežani posećuju borbe petlova da bi otkrili

¹⁸ Gerc u fusnoti napominje da bi bilo korisno sprovesti komponencijalnu i simboličku analizu klasifikacije petlova koja bi pokazala veze sa balinežanskom kosmologijom i upućuje na rad Džejn Belo o transu na Baliju.

šta oseća čovek, koji je obično pribran, hladnokrvan, gotovo opsesivno utonuo u sebe, neka vrsta autocentrika, kada, napadan, mučen, izazivan, vređan i stoga doveden do krajnjih granica gneva, postane potpuni pobednik ili biva potpuno poražen." (Gerc, 276)

"Igranje vatrom" kao metafora (podnaslov jednog poglavlja Gercove "priče o priči" koju Balinežani "sami pričaju o sebi") nije nikakva aluzija na popularne "krimiče", kao što maliciozno sugerise Krapancano, već etnoeksplicacija. Obrazlažući opštiju pretpostavku da borba petlova, naročito duboka borba, predstavlja "dramatizaciju statusnih pitanja", Gerc navodi sedamnaest činjeničnih stavki koje govore o kompeticiji interesa i fluidnim savezima između grupa i pojedinaca, između srodničkih grupa i frakcija u okviru sela i između različitih sela u istoj oblasti. U poslednjoj, 17. tački on poentira, napominjući da su balinežanski seljaci i sami svesni svega toga i da su u stanju da većinu stvari "iskažu na približno isti način" kao i etnograf, što su i činili u razgovoru sa njim: "Gotovo svaki Balinežanin sa kojim sam ikada raspravljao o ovoj temi rekao mi je da je borba petlovima kao igranje vatrom, samo što nema opekotina". (Gerc, 262)

Sam događaj, ako bi ga neko hipotetički posmatrao u svetlu obreda prelaza (što Gerc svakako ni ne pokušava), u konačnom rezultatu ne dovodi do stvarne promene statusa učesnika, već njegovog potvrđivanja. Uprkos tome, borba petlova je borba za prestiž, prema prikladnom Gofmanovom izrazu, "statusni pokolj". Njeno "uznemirujuće" svojstvo je posledica dramske forme, metaforičke sadržine i društvenog konteksta, a ne materijalnih interesa (dobitka ili gubitka prilikom kladenja). Ali, pre svega, ona je "uznemirujuća" zato što "imaginativno realizuje jednu dimenziju balinežanskog iskustva koja je obično dobro prikrivena", naime, direktnu agresivnost i ubilački bes. Napomena u završnom delu eseja ukazuje da "ono što borba petlova govori" o Balinežanima i zbog čega ona uznemirava inače kontrolisane duhove u kulturi koja je na svoj način veoma represivna, "nije sasvim neperceptivno". Reč je o dramatičnoj eskalaciji nasilja posle pokušaja državnog udara u Džakarti krajem 1965. Od ukupno dva miliona stanovnika ostrva, u toku samo dve nedelje stradalo je između četrdeset i osamdeset hiljada Balinežana u međusobnim obračunima: "to je bio najstrašnji izliv nasilja u zemlji". (Gerc, 279-280) Gerc ovim nije sugerisao apsurdan zaključak da je borba petlova bila uzrok krvoprolića. Smatrao je da je borba petlova bitna komponenta balinežanskog oblika života, ali ne i glavni ključ za njegovo razumevanje, "kao što to nije ni borba bikova kad je reč o Španiji." Ona je "paradigmatični" događaj zato što objedinjuje i fokusira mnoštvo iskustava svakodnevnog života.

Krapancano prigovara Gercu da koristi zapadne, tj. evropske književne tekstove i paradigme (*Kralj Lir*, *Zločin i kazna*, psihoanaliza) da bi objasnio kulturni tekst, tj. da bi interpretirao ponašanje ljudi koji pripadaju drugoj civilizaciji. Za njih, tj. Balinežane u ovom slučaju, njihova borba petlova teško da

može imati isti status i značenje kao romani Dostojevskog, Šekspirove drame ili Frojdovo psihoanalitičko tumačenje za "nas", zapadne erudite, kosmopolite i "realiste". Ono što Gerc zapravo tvrdi jeste samo to da borba petlova, koja je "igra" i "više od igre", za Balinežane može predstavljati ono što su Šekspirove drame ili romani Dostojevskog i Dikensa za neke druge ljude u svetu, "drugacijeg temperamenta i sa drugačijim konvencijama", oblik mimezisa. Ako je Krapancanova kritika Gercove "subverzivne" (etnocentrične, hegemonističke, neokolonijalne, monološke, sterilne, neuverljive, panoptičke, metafizičke...) interpretativne strategije održiva, moramo se i mi zapitati zašto ovaj "čovjek od pera", kako Krapancano sebe naziva, svoju eksperimentalnu etnografiju u formi "opširnog hiper-interpretativnog intervjua psihoanalitičkog tipa" (Gerc 2010, 107) koncipira *kao kritiku zapadnjačkog realizma na ispovednoj priči jednog Marokanca?* Šta je to što mu dopušta, u epistemološkom, estetičkom, etičkom i svakom drugom pogledu, da poveže duševni život i imaginarni svet Tuhamija,

"nepismenog marokanskog crepuljara... kojeg ljudi oko njega smatraju autsajderom, čak izopštenikom', koji 'živi sam u mračnoj [gradskoj] čatrlji bez prozora' i veruje da je oženjen 'hirovitim, osvetoljubivim, ženskim demonom... duhom s nogama kamile, zvanim 'A'iša Kvandiša' (str. 4-5), (...) s vrtoglavih visinama moderne evropske kulture – Lakanom i Frojdom, Ničeom i Kjerkegorom, D'Anunciom i Zimelom, Sartrom i Blanšom, Hajdegerom i Hegelom; Ženeom, Gadamerom, Šicom, Dostojevskim, Jungom, Frajem, Nervalom – u dugim, vijugavim pasažima knjiške meditacije. Pre nego što stigne do kraja knjige, on je svog nehajnog nadničara iz mekneske medine uporedio s nekim zaista imponantnim likovima – recimo, sa Sartrovim Ženeom: 'Kao ... Žene, Tuhami se udostojava 'da zapaža okolnosti svog života samo ukoliko ponavljaju izvornu dramu o izgubljenom Raju' (str. 84); sa čovekom iz podzemlja kod Dostojevskog: 'Možda kao junak ili... antijunak ... [romana Dostojevskog] on izvlači korist... iz toga što je žrtva' (str. 83); i, u trenutku posebnog nadahnuća, s Nervalom: 'Postoje upadljive paralele između ovog francuskog romantičara... i Tuhamija. Kao i Tuhami, Nerval svoje žene rastavlja na mnoštvo razlomaka – i kondenzuje ih u jedinstvene figure tajanstvenog ontološkog statusa' (str. 130n). On je, naš antijunak, Lakanov *manque à être*, Sartrov 'mi-subjekt', Zimelova društvena individua (str. 140, 148, 136). Ako je u ovom preko svake mere doradenom 'portretu' sve teže razaznati lice modela, lice portretiste se sasvim jasno vidi." (Gerc 2010, 109-110)

Da li postkolonijalna kritika diskursa implicuje tezu da je svaka primena *zapadnih* univerzalizujućih kategorija u tumačenju drugih problematična, neumesna, subverzivna i hegemonistička? I to ne samo književnih ili umetničkih, već teorijskih i analitičkih paradigmi koje, kao i književnost i umetnost, pretenduju da izraze, opišu, prenesu, interpretiraju ili objasne neko opštije ili (ne

daj bože) zajedničko ljudsko iskustvo, odnosno vrstu znanja? Kao što je Ernest Gellner zdravorazumski verovao, bar *neka* vrsta ili forma znanja mora imati i ima, svidalo se to nama ili ne, opštiju, međukulturnu ili transkulturnu vrednost. Bez ove pretpostavke naučni rad i naučno saznanje teško da su mogući. Gellner je, međutim, ovu vrstu prigovora upućivao samom Gercu, tj. njegovom kulturnom i kognitivnom relativizmu sa pozicije kognitivnog univerzalizma i humanizma. Taj prigovor počiva na uverenju da kada antropolozi stvaraju svoje izveštaje o drugim društvima, društvenim i kulturnim praksama, oni to čine na osnovu poređenja sa "*našim* svetom", što podrazumeva ne samo poređenje ili prevođenje njihovih kategorija u naše, već prvenstveno u analitičke i eksplanatorne kategorije nauke. (Gellner 1995, 22)

Postmodernističko stanovište dekonstrukcije konsekventno primenjeno (upravo zbog svoje preterane skrupuloznosti i težnje ka korektnosti) dovodi u pitanje samu mogućnost kulturnog prevođenja i poređenja, tj. opis i analizu kulture. Preterana opsednutost tekstom i retorikom, autorskim autoritetom i odnosima moći može da vodi u "epistemološku i moralnu hipohondriju", a katkad i u moralnu hipokriziju, kao što je Gerc više puta konstatovao. (Geertz 1988, 71, 90, 96, 134, 135) Uz to, i pored eksplicitnog zagovaranja dijaloga, interaktivnog odnosa između posmatrača i posmatranog, i heteroglosije, postkolonijalna kritika diskursa katkad implicitno perpetuira mit o svemoći pisanja, zapadne kulture i autora koji potiče iz nje, što je samo naličje (ili drugo lice Janusa) sociocentrizma.

Naposletku, ako Klifordovo tumačenje tekstualnih poteza Malinovskog nije moglo da obezbedi analizu *kule*, kao što je smatrao Rabinov, onda ni Krapancanovo tendenciozno tumačenje Gercove tekstualne strategije ne može da obezbedi opis i analizu borbe petlova.

Literatura:

- Archeti**, Eduardo P. (ed.) 1991. *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Ardener**, Edwin. 1978. "Some Outstanding Problems in the Analysis of Events". In *The Yearbook of Symbolic Anthropology* I, ed. Erik Schwimmer, London: Hurst – Montreal: McGill-Queen's University Press; Ardener 2007. In *The Voice of Prophecy and Other Essays*, 86-104. Berghahn Books.
- Ardener**, Edwin. 1985. "Social Anthropology and the Decline of Modernism". In *Reason and Morality*, ed. Joanna Overing, 47-70. London: Tavistock; Ardener 2007. In *The Voice of Prophecy and Other Essays*, 191-210.
- Bajar**, Pjer. 2009. *Kako da govorimo o knjigama koje nismo pročitali?* Beograd: Službeni glasnik.
- Bart**, Rolan. 1979. *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.

- Barthes**, Roland. 1982. "Deliberation". In *Barthes Reader*, ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang.
- Boon**, James A. 1972. *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. New York: Harper and Row.
- Boon**, James A. 1989. "Lévi-Strauss, Wagner, Romanticism: A Reading-Back". In *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, ed. George W. Stocking, Jr, 124-168. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bošković**, Aleksandar. 2002. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija* XLIV (1): 41-55.
- Bošković**, Aleksandar. 2007. Od teorije kulture do objašnjenja sveta. U *Kultura* 118/119: 9-18, ur. A. Bošković.
- Bowen**, Elinor Smith. 1954. *Return to Laughter: An Anthropological Novel*. New York: Harper and Row.
- Brown**, Richard Harvey. 1977. *A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Clifford**, James. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford**, James. 1983a. On Ethnographic Authority. *Representations* 1 (2): 118-146.
- Clifford**, James. 1983b. "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation". In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, ed. George W. Stocking, Jr, 121-156. Madison: University of Wisconsin Press.
- Clifford**, James. 1986. "Introduction: Partial Thrusts". In *Writing Culture*, 1-26.
- Clifford**, James and George E. Marcus. 1986b. "Preface". In *Writing Culture*, vii-ix.
- Clifford**, James and George E. Marcus (eds.) 1986a. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford**, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Crapanzano**, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano**, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description". In *Writing Culture*, eds. Clifford and Marcus, 51-76.
- Danforth**, Loring M. and Alexander Tsiras (photo.) 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.

- De Angelis**, Rose (ed.) 2002. *Between Anthropology and Literature: Interdisciplinary Discourse*. London – New York: Routledge.
- Dorst**, John D. 1989. *The Written Suburb: An American Site, An Ethnographic Dilemma*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dwyer**, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Eriksen**, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fabian**, Johannes. 1983. *Time and Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian**, Johannes. 1990. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16 (4): 753-772.
- Fabian**, Johannes. 1991. "Dilemmas of Critical Anthropology". In *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science*, eds. Lorraine Nencel and Peter Pels, 180-202. London: Sage.
- Фабиян**, Јоханес. 2001. *Вријеме и други: како антропологија прави свој предмет*. Никшић: Јасен.
- Geertz**, Clifford. 1972. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. *Daedalus* 101(1): 1-37.
- Geertz**, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz**, Clifford. 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gerc**, Kliford. 1998a. "Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture." *U Tumačenje kultura*, 1, 9-46. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gerc**, Kliford. 1998b. "Duboka igra: Beleške o balinežanskoj borbi petlova". *U Tumačenje kultura*, 2, 250-251.
- Geertz**, C. 2000. [1985] "The State of the Art". In *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, 89-142. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Gellner**, Ernest. 1995. *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Gerc**, Kliford. 2010. *Antropolog kao pisac*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hastrup**, Kirsten. 1978. "The Post-Structuralist Position of Social Anthropology". *U The Yearbook of Symbolic Anthropology* I, ed. Erik Schwimmer, 123-147. London – Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Inglis**, Fred. 2000. *Clifford Geertz: Culture, Custom, and Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Ивановић**, Зорица. 2005. Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. *У Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, 123-141. Зборник Етнографског института САНУ 21.
- Компањон**, Антоан. 2001. *Демон теорије*. Нови Сад: Светови.

- Ковачевић**, Иван. 2006а. Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар. *Етноантрополошки проблеми* 1: 17-34.
- Ковачевић**, Иван. 2006б. "Нативна етнографија и етнографија другог у посети српском селу". У *Традиција модерног: Прилози историји савремене антропологије*, 97-145. Београд: Српски генеалошки центар.
- Ковачевић**, Ivan. 2007. "Deset antiteza jednom postizmu u antropologiji". U *Antropologija savremenosti*, ur. Saša Nedeljković, 24-35. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Kuper**, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Layton**, Robert. 1997. *Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis**, Herbert S. 1998. The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences. *American Anthropologist*, New Series, 100 (3): 716-731.
- Lyotard**, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Marcus**, George E. 1980. Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research. *Current Anthropology* 21 (4): 507-510.
- Marcus**, George E. and Dick Kushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus**, George E. 1985. A Timely Rereading of *Naven*: Gregory Bateson as Oracular Essayist. *Representations* 12: 66-82.
- Marcus**, George E. 1999. "The Use of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork". U *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, ed. Sherry B. Ortner, 86-109. Berkeley: University of California Press.
- Marcus**, George E. i Michael M. J. Fischer. 2003. *Antropologija kao kritika kulture: eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*. Zagreb: Naklada Breza.
- McCormack**, Brian. 1999. Three Clowns of Ethnography: Geertz, Lévi-Strauss, and Derrida. *Dialectical Anthropology* 24: 125-139.
- Mc Neil**, Legs, Jenifer Osborn and Peter Pavia, 2005. *The Other Hollywood: The Uncensored Oral History of Porn Film Industry*. Regan Books.
- Миленковић**, Милош. 2003. *Проблем етнографски стварног: Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма*. Београд: Српски генеалошки центар.
- Milenković**, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*, Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković**, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*, Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković**, Miloš. 2008. Da li je etnografija deo antropologije ili je antropologija deo etnografije? *Etnoantropološki problemi* 1: 275-278.

- Milenković**, Miloš. 2009. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo I: paradigmatiski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31-52.
- Mihelsen**, Arun. 2007. "Ne stvaram sisteme": Intervju s Klifordom Gercom. *Kultura* 118/119: 183-203.
- Ortner**, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- Peck**, John and Martin Coyle. 2002. *Literary Terms and Criticism*. Palgrave MacMillan, 3. edition
- Pool**, Robert. 1991. Postmodern Ethnography? *Critique of Anthropology* 11 (4): 309-331.
- Pratt**, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places". In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford and G. E. Marcus, 27-50. University of California Press.
- Rabinow**, Paul. 1975. *Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rabinow**, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow**, Paul. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". In *Writing Culture*, eds. Clifford and Marcus, 234-261.
- Rosaldo**, Renato. 1984. "Grief and Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions". In *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, ed. Edward M. Bruner, 178-195. Washington, DC: The American Ethnological Society.
- Rose**, Dan. 1989. *Patterns of American Culture: Ethnography and Estrangement*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Roseberry**, William. 1989. [1982] "Balinese Cockfights and Seduction of Anthropology". In *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*, 17-29. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Said**, Edvard. 2000. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Sahlins**, Marshal. 1987. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Schwimmer**, Erik (ed.) 1978. *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, I. London – Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Sekulić**, Nada 2007. *O kraju antropologije: poststrukturalizam i savremena antropologija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja - Filozofski fakultet.
- Shostak**, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Harvard University Press.

- Симић, Марина. 2005. Да ли су сви антрополози (још увек) књижевници? Кратак преглед антрополошких приступа проблему књижевности и антропологије. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* LIII/1 (3): 549-560.
- Turner, Mark. 2001. "Deep Play". In *Cognitive Dimensions of Social Science: The Way We Think About Politics, Economics, Law, and Society*, 3-59. Oxford: Oxford University Press.
- Tyler, Stephen A. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". In *Writing Culture*, eds. Clifford and Marcus, 122-140.
- Tyler, Stephen. 1987. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ulin, Robert C. 1984. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Primljeno: 15.03.2009.

Prihvaćeno: 30.04.2010.

Gordana Gorunović

LITERARY TURN AND ETHNOGRAPHIC WRITING IN AMERICAN CULTURAL ANTHROPOLOGY

In 1980s ethnographic writing emerged as a new issue, object of analysis, and motive for critical writings, textual experiments and innovations. Most commonly, it is associated with the so-called literary turn and textually, critically and reflexively oriented approaches within interpretive and postmodern anthropology in the United States of America. Questioning of discursive and rhetoric practices of anthropology as a Western discipline dealing with culture and the "Other" in modern and contemporary world was initiated at that time. This paper will present an overview of key studies in which older forms of ethnographic writing in the tradition of anthropology are discussed, i.e. which advocate and pursue newer forms of writing as epistemologically and ethically more correct. Special attention is given to the critique of Geertz's writing from the perspective of postmodern ethnography, taking as an example the essay on "deep play".

Key words: ethnographic writing, interpretivism, postmodernism, postmodern ethnography, American cultural anthropology, Clifford Geertz, Vincent Carapanzano.