

Zorica Ivanovićzorivano@eunet.yu

POGLED NA SAVREMENE TRANSFORMACIJE ANTROPOLOŠKE TEORIJE I PRAKSE*

Apstrakt: U radu se razmatraju osnovne teorijske i epistemološke promene u okviru antropološke teorije i prakse i njihova veza sa društvenim, ekonomskim, političkim i kulturnim transformacijama koje se mogu pratiti od sedamdesetih godina prošlog veka. Polazeći sa stanovišta da je poslednja četvrtina dvadesetog veka doba koje odlikuje kritičko preispitivanje osnovnih postavki koje su vremenom postale gotovo postulati discipline, u radu se ukazuje na intelektualnu različitost i teorijsku razjedinjenost kao jednu od opštih odlika antropologije u ovom periodu. Iako tokom istorije antropologije "paradigmatska uređenost" nije gotovo nikada predstavljala osnovni intelektualni princip njenog delovanja, može se reći da su poslednje decenije dvadesetog veka doba suočavanja discipline kako sa novim društvenim uslovima svog delovanja, tako i sa sopstvenim epistemološkim i teorijskim granicama. Kako pristupi, koncepti i naučna objašnjenja dolaze iz različitih teorijskih centara, cilj ovog teksta je da ukaže na osnovne teorijske, epistemološke i društvene transformacije koje su dovele do razvoja novih intelektualnih orijentacija i istraživačkih pristupa, a time i do redefinisanja shvatanja ciljeva i dometa antropološkog znanja.

Ključne reči: antropologija, preispitivanja, teorijska razjedinjenost, epistemologija, društvene promene

Novi društveni uslovi antropološkog delovanja

Poslednja četvrtina dvadesetog veka predstavlja, može se reći, doba teorijske i epistemološke neusaglašenosti kada dolazi do kritičkog preispitivanja osnovnih pretpostavki na kojima je antropologija razvijena kao posebna nauka. Interna disciplinarna kritika je na značajan način bila podstaknuta faktorima koji su spoljašnji u odnosu na antropologiju: društvenim, ekonomskim, političkim, tehnološkim i kulturnim transformacijama, kao i feminističkom, kolonijalnom i literarnom kritikom. Nova organizacija znanja na interdisciplinarnoj sceni do koje je došlo u ovom periodu uticala je, iako ne uvek na isti

* Članak je rezultat rada na projektu Ministarstva nauke „Antropologija u 20. veku: Teorijski i metodološki dometi“ (ev. br. 147037)

način i sa istim efektom, na sve društvene i humanističke discipline.¹ Ovo novo doba obeležava, kako se često ističe, ekspanzija procesa globalizacije kapitalističkih ekonomskih, političkih i kulturnih oblika, istovremena industrijalizacija jednih i de-industrijalizacija i postmodernizacija drugih (zapadnih) društava, komercijalizacija i *komoditizacija* različitih sfera društvenih aktivnosti, razvoj informatike i novih (bio)tehnologija. Društvene ekonomske, političke, tehnološke i kulturne promene dovode do suštinskih transformacija savremenog sveta koji je sve više postaje globalno povezan i "radikalno de-lokalizovan".² Herzfeld ovaj proces opisuje kao reprodukovanje "globalne hijerarhije vrednosti" čiji su uticaji vidljivi na različitim nivoima, od država i nacija koje su sada uključene u sistem svetske evaluacije, do lokalnih zajednica i iskustava pojedinaca.³ U tom i takvom svetu odnos između zapadnih i ne-zapadnih društava, kao nekada privilegovanog polja antropološke analize, postaje neodređeniji i "zamagljeniji" više nego ikada.⁴ Tokom poslednjih decenija i zapadna društva su postala predmet izučavanja antropologa što je istovremeno značilo i dinamičniji razvoj istraživanja kompleksnih društava i urbanih sredina.

Ne upuštajući se u detaljniju analizu teorijskih rasprava koje su vođene u tom periodu, u ovom radu ću u opštim potezima ukazati na pravac teorijskih i epistemoloških promena do kojih je došlo u okviru antropološke teorije i prakse i njihovu vezu sa društvenim, ekonomskim, političkim i kulturnim transformacijama koje su posebno uočljive od sedamdesetih godina prošlog veka. Ovaj pokušaj da ponudim interpretaciju pomenutih promena inspirisan je mojim interesovanjem za istoriju izučavanja srodstva i teorijske promene koje su se dešavale u ovom klasičnom polju antropoloških izučavanja. Kako su transformacije studija srodstva povezane sa procesom teorijskih promena u širem disciplinarnom polju, kao i sa novim uslovima u kontekstu savremenog sveta, potrebno je najpre razmotriti o kakvim je promenama reč. Uticaj ovih

¹ Z. Ivanović, Antropološka kritika teze o "braku kupovinom žena" kao prilog promišljanju interdisciplinarnosti, *Etnoantropološki problemi*, n. s. god. 2, sv. 4, 2007, 158, 168. Više o interdisciplinarnoj sceni u poslednjim decenijama XX veka i njenim uticajima na antropologiju v. M. Milenković, *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*, Etnološka biblioteka, knj.24, Beograd, 2007.

² S. B. Ortner, Review: Some Futures of Anthropology, *American Ethnologist*, Vol. 26, N° 4, 1999, 990.

³ M. Herzfeld, Global Kinship: Anthropology and the Politics of Knowing, *Anthropological Quarterly*, special issue: Kinship and Globalisation, Vol. 80, N° 2, 2007, 316.

⁴ M-R. Trouillot, Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness, u: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, 19. Cf. Ивановић, Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације, u: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Зборник Етнографског института САНУ, 21, Београд, 2005, 123-124.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

promena na antropološka istraživanja srodstva, kao i analizu pristupa, problema i perspektiva koje su bile najznačajnije za konstituisanje istraživačkog polja koje označavamo sintagmom "savremena izučavanja srodstva" sam iznela na drugom mestu.⁵

Sedamdesete godine dvadesetog veka mnogi analitičari označavaju kao "kraj organizovanog kapitalizma" i početak novog doba u kome će razvoj neoliberalnog kapitalizma dovesti do drugačijeg poretka kako u okviru zapadnih društava tako i između Zapada i Drugih. Analizirajući karakter ovih promena Kristofer Gregori ističe značaj ekonomskih i društvenih posledica vijetnamskog rata, najskupljeg u dotadašnjoj istoriji, koji je doveo do toga da američka vlada izgubi moć da "domestifikuje" zlato i kontroliše kapital i tržišne vrednosti i procese. Rezultat je bio da je kontrolu preuzela "nevidljiva ruka" svetskog tržišta.⁶ O početku epohe neorganizovanog kapitalizma kada je država izgubila moć da "ukroti sile tržišta" ovaj autor govori kao o vremenu divljeg novca (*savage money*) i tržišnom anarhizmu.⁷ Teoretičari leve orijentacije ističu da se radi o razvoju tržišnog fundamentalizma i opresivnog "korporativno zasnovanog globalizma" koji je zasnovan na neoliberalnom mitu da su građani samo potrošači i da su "tržišta koja su u potpunosti neregulisana jedini način proizvodnje i preraspodele svega do čega nam je stalo, od trajnih dobara do duhovnih vrednosti, od razvoja kapitala do socijalne pravde ...".⁸ Međutim, nezavisno od teorijskih i političkih pozicija, analitičari se slažu da je kombinacija razvoja režima slobodnog tržišta, tehnoloških promena (telekomunikacija i kompjuterskih revolucija) i delovanje ključnih država (deregulacija finansij-

⁵ Ivanović, O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama dvadesetog veka, *Etnoantropološki problemi*, n. s. god. 3, sv. 3, br. 2, 2008, 107-138.

⁶ C. A. Gregory, *Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Routledge, London and New York, 1997, 1-2. Posle Drugog svetskog rata američki dolar je postao osnovna obračunska valuta za sve evropske valute i sve do početka sedamdesetih godina ekonomski sistem je počivao na kontroli kapitala i fiksnim kursovima razmene. Da bi platio vijetnamski rat predsednik Nikson je, kako ističe Gregori, bio prinuđen da omogući da "zlato bukvalno umakne iz Fort Noksa (*Fort Knox*)". Drugim rečima, dolar više nije bio vezan za zlatne rezerve. Na taj način Niksonov "divlji dolar" predstavlja ključni simbol početka epohe neorganizovanog kapitalizma. U tom smislu njegova odluka od 15. avgusta 1971. godine predstavlja izuzetno simbolički čin koji je označio nastanak jedne sasvim nove ere monetarne istorije koja je od kraja XV veka imala malo paralela u svetkoj istoriji. *Ibid.* 1, 2, 37, 38fn2.

⁷ *Ibid.* 1.

⁸ H. A. Giroux, *Globalizing Dissent and Radicalizing Democracy: Politics, Pedagogy, and the Responsibility of Critical Intellectuals*, u: Laura Gray-Rosendale and Steven Rosendale (eds.), *Radical Relevance. Towards Scholarship of the Whole Left*, State University of New York Press, New York, 2005, 141-142, 146.

skog tržišta SAD) predstavljala seizmičku promenu u odnosu na epohu posle Drugog svetskog rata.⁹

Smanjenje uloge države i pobjeda vrednosti slobodnog tržišta, koje su početkom sedamdesetih godina prošlog veka počele da se "slave kao nikada pre"¹⁰, istovremeno je značila i novo shvatanje i drugačiju organizaciju društva. Ova promena će postati posebno uočljiva u narednoj deceniji sa izborom Margaret Tačer u Britaniji i Ronalda Regana u Sjedinjenim Američkim Državama. To je, između ostalog, podrazumevalo i nestajanje etičkog i političkog ideala društvene pravde i na njemu zasnovanih državnih institucija socijalne zaštite i intervencije (*welfare state institutions*) koje su razvijene u posleratnom periodu u državama zapadne demokratije kao i u nekim zemljama u razvoju.¹¹ Novi koncept društvenog organizovanja na najbolji način je izrazila Margaret Tačer kada je rekla da "ne postoji tako nešto kao društvo" (*there is no such thing as society*). Previše ljudi, tvrdila je gospođa Tačer, "svoje probleme prebacuje na društvo. A znate, tako nešto kao društvo ne postoji. Postoje pojedinačni muškarci i žene i postoje porodice. I ni jedna vlada ne može ništa da uradi osim uz pomoć ljudi, a ljudi moraju prvo da se oslone na sebe."¹²

Ukratko, razvijan je novi oblik društvenog uređenja i upravljanja koji je podrazumevao transformaciju i redefinisane različite socijalne aktivnosti i praksi na tržišnim i preduzetničkim principima, uključujući i one koji su ranije bili u nadležnosti državnih institucija socijalne zaštite i intervencije (poput zdravstva, školstva, stanovanja, železnice i drugih). Na taj način je na pojedince prenet odgovornost bavljenja i upravljanja onim domenima kojima se ranije bavila vlada. Ovi oblici odgovornosti i model "upravljanja putem slobode" počiva na postulatu da odgovorni pojedinci treba da budu u stanju da koriste svoju slobodu na društveno prihvatljiv način.¹³ Novi koncept društva je, dakle, razvijen na ideji da objekat upravljanja treba da budu pojedinci koji su slobodni i odgovorni. U literaturi je davno ukazano da kritičko razumevanje savremenog sveta podrazumeva shvatanje ne samo novih političkih, ekonomskih i društvenih formacija već i nove kulture koja nastoji da konstruiše i novu vrstu subjekta. Međutim, "snažna antropologija subjekta" (*robust anthro-*

⁹ M. Edelman and A. Haugerud, *Development*, u: D. Nugent and J. Vinsent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwell Publishing Ltd., 2004, 97.

¹⁰ Gregory, op. cit. 2.

¹¹ Edelman and Haugerud, op. cit. 96-97; Gregory, op. cit. 2; Giroux, op. cit. 142.

¹² AIDS, education and the year, Douglas Keay's interview with Mrs Thatcher, *Woman's Own*, 31. October 1987, prema: C. Shore and S. Wright, *Policy. A new Field of Anthropology*, u: C. Shore and S. Wright (eds.), *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, Routledge, London and New York, 1997, 32. Cf. J. Gledhill, *Neoliberalism*, u: D. Nugent and J. Vinsent (eds.), op. cit. 334.

¹³ Shore and Wright, op. cit. 32, 33.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

pology of subjectivity), za čiji se razvoj Šeri Ortner i drugi antropolozi i antropološkinje zalažu, predstavlja samo jedan od značajnijih pravaca savremenih istraživanja i teorijskih objašnjenja.¹⁴ Naime, ako je moguće izdvojiti jednu opštu odliku discipline u periodu od sedamdesetih godina prošlog veka onda je to upravo njena intelektualna različitost i teorijska razjedinjenost. Drugim rečima, pristupi, koncepti i naučna objašnjenja dolaze, kao što će biti pokazano dalje u tekstu, iz različitih teorijskih centara.

Međutim, to ne znači da je u prethodnim periodima "paradigmatska uređenost" predstavljala osnovni intelektualni princip antropološkog delovanja. Jer, tokom čitavog dvadesetog veka o antropologiji nije moguće govoriti kao o "paradigmatskoj nauci" u značenju u kome je Kun tumačio paradigme u prirodnim naukama. Naime, kao jedan od kriterijuma koji, prema Kunovom mišljenju, omogućava da se utvrdi da li neka nauka ima paradigmu jeste stupanj saglasnosti u pogledu pristupa, koncepata i istraživačkih strategija.¹⁵ Antropologija se, međutim, sasvim retko približavala "paradigmatskom statusu".¹⁶ To istovremeno znači i odsustvo faze "normalne nauke" koja podrazumeva postojanje istraživanja koje je čvrsto zasnovano na određenoj paradigmi koja ima jasne hronološke granice. Ipak, iako antropologija nikada nije bila ujedinjena u smislu da je bila prihvaćena jedna paradigma, bilo je moguće identifikovati nekoliko velikih teorijskih orijentacija ili škola i nekoliko jednostavnih epiteta koji su se mogli uputiti teorijskim oponentima.¹⁷ Suočavajući se sa novim društvenim uslovima svog delovanja i rastućim nepoverenjem prema nasleđenim teorijskim pristupima i objašnjenjima, tokom šezdesetih i posebno sedamdesetih godina dvadesetog veka dolazi do značajnih promena u okviru antropološke teorije i prakse. Poslednja četvrtina dvadesetog veka predstavlja, može se reći, period suočavanja antropologije sa sopstvenim epistemološkim i teorijskim granicama, doba kritičkog preispitivanja osnovnih postavki koje su vremenom postale gotovo postulati discipline.¹⁸ Rezultat je bila povećana teorijska, epistemološka i konceptualna fragmentarnost i neusaglašenost što je do-

¹⁴ Ortner, Subjectivity and Cultural Critique, *Anthropological Theory*, Vol. 5, N° 1, 2005, 46.

¹⁵ T. Kun, *Struktura naučnih revolucija*, Nolit, Beograd, 1974, 65- 98.

¹⁶ S. Barrett, *The Rebirth of Anthropological Theory*, University of Toronto Press, Toronto, 1984, 62. Antropologija se možda najviše približila ovom statusu u svom formativnom periodu kada je jednolinijski evolucionizam predstavljao gotovo jedinu vrstu naučnog objašnjenja. Međutim, čak i tada saglasnost nije bila potpuna. Krajem devetnaestog veka izazov evolucionizmu dolazi iz Nemačke i Austrije, gde je ova teorijska orijentacija najmanje bila prihvaćena. Iako ne mnogo uspešnija, difuzionistička "škola kulturnih krugova" je narušavala intelektualni konsenzus tog perioda.

¹⁷ Ortner, Theory in Anthropology since the Sixties, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, N° 1, 1984, 126-127.

¹⁸ Ивановић, Терен антропологије ... 124.

velo do revitalizacije rasprava o statusu discipline i tenzija između etnografskog partikularizma i univerzalističkih teorija društva i kulture. Ukazujući na različitost intelektualnih orijentacija u savremenoj antropologiji, Ortner u svom često navođenom tekstu o stanju discipline od šezdesetih godina dvadesetog veka daje periodizaciju dominantnih paradigmi i vezuje ih za određenu deceniju (šezdesete – strukturalizam, kulturna ekologija, simbolička antropologija; sedamdesete-struktural-marksizam; osamdesete - teorija prakse).¹⁹ Iako se na opštem nivou mogu složiti sa ovom vertikalnom sistematizacijom pristupa čini mi se da je ipak previše šematizovana i ne odražava u potpunosti stanje u antropologiji u poslednjim decenijama dvadesetog veka, osobito ako u vidu imamo i američku i evropsku tradiciju.

O vezi između teorijskih i društvenih promena

Antropolozi, kao i teoretičari iz drugih društvenih i humanističkih disciplina, ukazuju na vezu između društvenih i teorijskih promena do kojih dolazi krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina prošlog veka. Gregori, na primer, pokazuje na koji način se novo shvatanje i drugačija organizacija društva, koja je umesto nekadašnjeg jedinstva društvenog sistema sada isticala različitost i fragmentarnost, odrazila i na prirodu istraživanja i teorijskih objašnjenja u američkoj antropologiji.²⁰ Razvoj i sve veći uticaj simboličke antropologije do koga dolazi u ovom periodu značio je ne samo da u centru pažnje nisu više bila pitanja u vezi sa funkcionisanjem, integracijom i stabilnošću društva i društvenog sistema, već i drugačije shvatanje antropologije kao nauke u odnosu na do tada dominantne istraživačke paradigme. Drugim rečima, objašnjenja antropologa nisu više bila usmerena na funkcionisanje društvene celine, već na interpretaciju kulturnih različitosti i razumevanje značenja. Jezik *društva* i *pojedince* zamenjen je jezikom u kome će pojmovi *kultura* i *identitet* postati ključni koncepti ove nove orijentacije.²¹ (podvukao C. G.) Dakle, pojmovi "kultura" i "značenje" postaju osnovni koncepti i analitička sredstva nove američke škole simboličke i interpretativne antropologije koja je razvijana tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka. Ovi koncepti će imati ključni značaj i u poststrukturalističkim i postmodernističkim raspravama do kojih će doći u narednom periodu. Međutim, njihov sadržaj i vrsta tumačenja o odnosu između kulture i društva, značenja i ponašanja, će biti drugačiji od onog koji su ponudili

¹⁹ Ortner, Theory in Anthropology since the Sixties ... 126-166.

²⁰ Gregory, op. cit. 2-3.

²¹ Ibid. 3. Milenković takođe ukazuje na transformaciju američke akademije do koje dolazi posle rata u Vijetnamu i događaja 1968. godine, a posebno posle uvoza poststrukturalizma na liniji Pariz - Teksas. Milenković, *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma ...* 38.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

Dejvid Šnajder ili Kliford Gerc kao najpoznatiji predstavnici simboličke antropologije, pristupa koji je jasno označio početak nastupajućeg "hermeneutičkog zaokreta" u savremenoj antropološkoj teoriji i praksi.²²

Na sličan način, baveći se sasvim drugačijom vrstom problema, Terens Turner ukazuje na nemogućnost strukturalizma, kao jedne od dominantnih istraživačkih paradigmi u evropskoj antropologiji i društvenoj teoriji tog vremena, da objasni osnovne kontradikcije socijalnog, kulturnog i političkog poretka savremenog sveta. Ovaj autor iznosi, na prvi pogled čudnu tvrdnju, da su majski protesti iz 1968. godine zadali pogubni udarac levi-strosovskom strukturalizmu koji je, nastojeći da objasni logiku socijalnih i simboličkih struktura, u potpunosti zanemario istorijske događaje. Započet kao protest studenata protiv visokog obrazovanja, a potom i mladih profesionalaca srednje klase, ovaj pokret je na kraju doveo u pitanje čitavu hijerarhijsku organizaciju francuske birokratije, a potom i čitavog francuskog društvenog i intelektualnog života. A zatim se proširio i dalje. Iz strukturalističke, kao ni iz altiserovske marksističke perspektive, važnost ovog protesta i njegove posledice nisu mogle biti objašnjene. Jer, ove teorijske orijentacije su razvijane u pravcu tumačenja opštih istorijskih procesa i na pretpostavci da duboke mentalne (strukturalizam), odnosno ideološke (marksizam) strukture određuju ljudsku svest i delovanje. Stoga su sa ovim protestima, koji nisu bili ni radnički ni klasni, ove teorijske perspektive, smatra Turner, bile diskreditovane.²³ Dakle, strukturalizam je, može se reći, "pao" pred studentskim protestom upravo zbog nemogućnosti da objasni društvenu promenu i uzme u obzir *aktivno delovanje ljudskih subjekata (agency)*.²⁴ Nezaintersovanost za istorijske procese i delovanje bilo pojedinačnih, bilo kolektivnih subjekata, predstavlja logičnu posledicu osnovnog strukturalističkog postulata koji prednost daje gramatici kulturnih pravila i jeziku kao sistemu (*langue*), pre nego govoru (*parole*) kao svakodnevnoj upotrebi jezika i njegovom sadržaju i značenju. Ukratko, Levi-Strosa je zanimalo "kako ljudi misle, pre nego šta misle".²⁵ U potrazi za vanvremenskom i a-istorijskom strukturom simboličkog mišljenja, strukturalistički pristup je nastojao da se oslobodi značenja i subjekta

²² O hermeneutici, odnosno "teoriji ili filozofiji značenja" u Gercovom radu v. G. Gorunović, Kliford Gerc. Antropološka karijera, *Antropologija*. Časopis Centra za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, br. 2, 2006, 67- 88.

²³ T. Turner, Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory, u: Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 33.

²⁴ Kako u domaćoj naučnoj zajednici još uvek ne postoji saglasnost u vezi sa prevodom pojma *agency* čini mi se da ga je bolje prevoditi opisno uz zadržavanje originala u zagradi. Više o pojmu *agency* v. dalje u tekstu.

²⁵ H. L. Moor and T. Sanders, Anthropology and Epistemology, u: H. L. Moore and T. Sanders (eds.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Blackwell, Oxford, 2006, 9.

i stoga će ova pitanja na značajniji način biti pokrenuta tek sa kritikom strukturalizma i metodološkog formalizma.

Poslednje decenije dvadesetog veka: pogled na antropologiju koja se menja

Promene koje su tokom poslednjih decenija dvadesetog veka dovele do redefinisanja odnosa u savremenom svetu nametnule su pitanje perspektiva i mogućnosti antropološkog delovanja i navele antropologe da promisle i preispitaju kako odnos između antropologije i širih društvenih i kulturnih procesa, tako i svoje klasične formulacije o predmetu i metodu izučavanja. Tokom sedamdesetih godina prošlog veka dolazi do prvog talasa feminističke kritike u antropologiji koja će u narednim decenijama imati značajnu ulogu kako u redefinisanju opšte antropološke teorije tako i različitih polja antropoloških istraživanja, od srodstva, ekonomije, religije i politike do rodni odnosa, tela i seksualnosti.²⁶ Kako sam o tome opširnije pisala na drugom mestu ovde je dovoljno reći da su u okviru feminističke teorije pokrenuta mnoga pitanja, poput onih koja se tiču subjektivnosti i objektivnosti naučnog (sa)znanja i problematizovanja koncepta reprezentacije i subjekta, koja će u narednim decenijama biti predmet daljih razmatranja pre svega u okviru postsrukturalističke i postmoderne paradigme.²⁷

U okviru severnoameričke i evropske antropologije proces preispitivanja nasleđenih teorija i praksi je sledio nešto drugačiji put, što se u značajnoj meri može objasniti različitim intelektualnim tradicijama koje su usmeravale njihov istorijski razvoj i definisale teorijske i epistemološke pretpostavke istraživanja. Nerazvijenost strukturalističke paradigme u antropološkoj teoriji i praksi u Sjedinjenim Američkim Državama predstavljala je jednu od osnovnih razlika u odnosu na evropsku antropološku scenu u prvim decenijama posle Drugog svet-skog rata. Za razliku od struktural-funktionalizma, koji je sa Redklif-Braunovim boravkom na čikaškom univerzitetu (1931-1937) dobio značajne predstavnike u okviru američke akademije,²⁸ strukturalizam je, možemo reći, bio i ostao invencija i odlika evropske antropološke tradicije. Kako je Milenković već ukazao, strukturalizam levi-strososkog tipa je u američku antropologiju "stigao"

²⁶ v. npr. M. Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press. Berkely, Los Angeles, London, 1988; L. Radulović, *Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*, doktorska disertacija, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu (2007).

²⁷ Ivanović, "Antropologija žene" i pitanje rodni odnosa u izmenjenom diskursu antropologije, pogovor u: Ž. Papić, L. Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, drugo izdanje, XX vek, Beograd, 2003, 381-435.

²⁸ Gorunović, op. cit. 75; F. Zimmermann, *Enquête sur la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, 113.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

istovremeno kada i njegova poststrukturalistička kritika. Istovremena pojava strukturalizma i poststrukturalizma je onemogućila da u standardnoj akademskoj praksi američke antropologije strukturalna analiza zaživi i bude "normalizovana" kao paradigma koja ima jasan hronološki okvir i prethodi poststrukturalističkoj paradigmi.²⁹ Stoga se može reći da u američkoj antropologiji nije bilo "strukturalističkog zaokreta" koji bi na značajniji način doveo u pitanje empirizam i epistemološke pretpostavke pozitivističke nauke o društvu.

Opravdanost ove tvrdnje postaje očigledna ako imamo u vidu da su sredinom prošlog veka u evropskoj i američkoj antropologiji istovremeno razvijana dva različita formalistička pristupa. Naime, u isto vreme kada su objavljene Levi-Strosove *Elementarne strukture srodstva* (1949) iz štampe je izašla i Mardokova knjiga *Socijalna struktura*.³⁰ Iako su se i Levi-Stros i Mardok zalagali za "naučnost antropologije" koja, kako su smatrali, pretpostavlja razvoj takvog metoda i analitičkog aparata koji bi bio uporediv sa onim u prirodnim naukama, radilo se o dva suprotstavljena pristupa. Za Levi-Strosa uspostavljanje "naučnog" statusa discipline nije bilo moguće bez koherentnog teorijskog okvira koji je on razvio pre svega uz pomoć strukturalne lingvistike. Po njegovom mišljenju, od svih društvenih i humanističkih disciplina jedino se strukturalna lingvistika zaista može nazivati naukom u tom smislu da je razvila kako empirijski metod, tako i razumevanje prirode podataka koji treba da budu predmet analize.³¹ U potrazi za univerzalnim zakonima kulture i društvenog ponašanja Mardok je takođe pokušao da formalizuje antropološki metod razvijajući komparativnu analizu koja je zasnovana na statističkim korelacijama između elemenata srodničkog sistema i društvene strukture.³² Nepomirljive razlike između ova dva pristupa koji se pojavljuju u isto vreme, Mišel Panof je izrazio opisujući Mardoka kao inženjera koji ništa ne iznosi bez statističkih dokaza, a Levi-Strosa kao "iskričavog filozofa ... u čiju su teorijsku građevinu još do nedavno mogli da prodru samo najsuptilniji duhovi".³³ Ne upuštajući se ovom prilikom u analizu problematičnih teorijskih i epistemoloških pretpostavki na kojima je razvijena Levi-Strosova "teorijske građevina", dovoljno je reći da radilo se o različitoj vrsti formalizma od onog za koji se

²⁹ Milenković, *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*, Etnološka biblioteka, knj.24, Beograd, 2007, 82, 83.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949; G. P. Murdock, *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972. (1949).

³¹ v. Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1989, 31 i d.

³² Na težnju američke antropologije da se putem komparativnog metoda razvije u disciplinu blisku prirodnim naukama ukazuje i Kovačević. v. И. Ковачевић, *Традиција модерног. Прилози историји савремене антропологије*, Етнологишка библиотека, књ. 20, Београд, 2006, 106, 117.

³³ M. Panoff, *Avant-propos*, u : Murdock, op. cit. 5.

zalagao njegov američki kolega. Mardokova među-kulturna statistička istraživanja, možemo se složiti sa Kuperom, su ostala iluzija.³⁴ Međutim, u posleratnoj američkoj antropologiji njegovo nastojanje da se putem formalizacije metoda antropologija razvije u objektivnu nauku o društvu i kulturi nije ostalo bez odjeka. Iako se radilo o drugačijem pristupu od onog za koji se zalagao Mardok, istu težnju da se antropološki metodološki postupak učini preciznijim, rigoroznijim, a time i "naučnijim" nalazimo u osnovi razvoja etnonauka čiji je začetnik bio Vord Gudinaf, jedan od Mardokovih studenata. Zastupnici etnonauka, kao rane faze u razvoju kognitivne antropologije, su bili zainteresovani za formalno, naučno istraživanje struktura koje se nalaze u osnovi specijalizovanih semantičkih domena, od srodničke terminologije do botaničkih i drugih etnoklasifikacija (*folk classifications*). Nastala pedesetih godina prošlog veka, "škola američkog formalizma" se zalaga za razvoj "nove etnografije", metoda koji bi bio zasnovan na gotovo matematičkoj proverljivosti podataka na kojima antropolozi razvijaju svoja naučna objašnjenja.³⁵

Imajući u vidu da su u prethodnom periodu u antropologiji bili dominantni pristupi koji su insistirali na formalizaciji metoda, "otkriće značenja" u okviru simboličke antropologije je predstavljalo značajnu epistemološku promenu koja se obično označava kao "hermeneutički zaokret". Međutim, potrebno je istaći da pojam "simbolička antropologija", koji su verovatno osmislili teorijski protivnici, ne označava jedinstvenu orijentaciju već pre predstavlja opštu oznaku različitih pristupa koju su razvijani tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka.³⁶ Njeni najznačajniji predstavnici su svakako bili Dejvid Šnajder i Kliford Gerc, ali i Viktor Tarnier i drugi antropolozi koji su nastojali da antropologiju udalje od prirodnih nauka i metodološkog formalizma i približe humanističkim disciplinama i hermeneutici. Kako ukazuje Gorunović, ovaj pokret, koji je bio i teorijski i metodološki, sam Gerc je nazivao "interpretativnom antropologijom", smatrajući da se radi o hermeneutičkom nastojanju.³⁷ Imajući u vidu različitost Gercovog pristupa u odnosu na Šnajdera i druge zastupnike simboličke antropologije, ja koristim ove različite oznake (simbolička i interpretativna antropologija) da bih istakla heterogenost unutar ove paradigme. Ipak, ova ori-

³⁴ A. Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999, 127.

³⁵ v. W. H. Goodenough, Componential Analysis and the Study of Meaning, *Language*, Vol. 32. N° 1, 1956, 195-216; F. G. Lounsbury, A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, *Language*, Vol. 32. N° 1, 1956, 158-194; A. F. C. Wallace, Revitalisation Movements, *American Anthropologist*, n.s. Vol. 58, N° 2, 1956, 264-281. O etnometodologiji v. I Spasić, *Sociologije Svakodnevnog života*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, 84-97.

³⁶ Ortner, Theory in Anthropology since the Sixties ... 128.

³⁷ Gorunović, op. cit. 78.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

jentacija, koja se razlikovala kako od strukturalizma tako i od škole američkog formalizma, počivala je na nekim zajedničkim teorijskim i epistemološkim pretpostavkama. Da bi se shvatio značaj hermeneutičkog zaokreta koji teoretičari ističu kao jednu od osnovnih odlika antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka, potrebno je podsetiti da je strukturalizam konstruisao predmet antropološkog izučavanja na osnovu ideje da društvo i kulturu treba proučavati kao jezički sistem znakova i nije bio zainteresovan za sadržaj i značenje simboličkog sistema.³⁸ Nasuprot tome, simbolička i interpretativna antropologija pažnju usmerava na analizu značenja onoga što je rečeno. Na taj način, predmet i cilj antropološke analize više nije logika apstraktnih pravila jezičkog/kulturnog/srodničkog sistema, već razumevanje i interpretacija značenja onih koji jezik koriste.

S druge strane, etnonauke insistiraju na analitičkim i formalnim metodama istraživanja koje podrazumevaju planiranje i predikcije.³⁹ Za razliku od strukturalizma levi-stosovskog tipa, zastupnici ovog pristupa su bili zainteresovani za interpretativnu logiku pojedinačnih kultura, ali i za razvijanje formalnih analitičkih postupaka i analitičkih kategorija koje će omogućiti među-kulturna poređenja. U okviru simboličke i interpretativne antropologije kulture su takođe shvaćene kao autonomni svetovi vrednosti i značenja. Međutim, antropolozi ove orijentacije nisu delili optimizam etnonauka da kulturna značenja i "kulturni kodovi" mogu biti formalizovani.⁴⁰ U okviru simboličke teorije kulture centralni značaj se pridaje razumevanju kulturnih vrednosti i simbola, a time i tumačenju kulturnih posebnosti i različitosti. Ukratko, zastupnici simboličke i interpretativne antropologije su, kao i zastupnici etnonauka, isticali da svaku kulturu treba tumačiti njenim sopstvenim kategorijama, ali su umesto otkrivanja opštih pravila i zakona insistirali na kulturnom relativizmu. Prema sada već čuvenoj Gercovoj formulaciji da antropologiju ne treba shvatati kao "eksperimentalnu nauku u potrazi za (univerzalnim) zakonom, već kao interpretativnu nauku u potrazi za značenjem" postaje jasno da su teoretičari ove orijentacije, bez obzira na razlike koje postoje među njima, antropologiju shvatali kao hermeneutičku disciplinu što je, istorijski posmatrano, više bila odlika kulturne antropologije u Sjedinjenim Američkim Državama nego socijalne antropologije u Britaniji i Francuskoj.⁴¹

Međutim, ne treba zaboraviti da je Evans-Pričard još sredinom veka (1950) u svom "Maret" predavanju na Oksfordu izneo jasnu kritiku epistemološkog i

³⁸ H. L. Moor and T. Sanders, op. cit. 10.

³⁹ J. W. D. Dougherty and J. W. Fernandez, Introduction, *American Ethnologist*, Vol. 8, N° 3, Symbolism and Cognition, 1981, 414.

⁴⁰ R. Keesing, Anthropology as Interpretative Quest, *Current Anthropology*, Vol. 28, N° 2, 1987, 79.

⁴¹ K. Gerc, *Tumačenje kultura 1, XX vek*, Beograd, 1998, 11. (1973)

metodološkog formalizma kada je antropologiju definisao kao nauku koja izučava društva kao moralne (kulturne), a ne prirodne sisteme. Za razliku od Redklif-Braunovog nastojanja da antropologiju konstituiše kao teorijsku nauku koja ima "naučni" status poput prirodnih nauka i kao takva ima za cilj utvrđivanje opštih zakona, Evans-Pričard je smatrao da antropologija treba da "traga za obrascima, a ne naučnim zakonima, i da pre tumači nego što objašnjava."⁴² Na taj način je odbacio stanovište prema kome antropologija treba da se ugleda na prirodne nauke smatrajući da oni koji zastupaju dugačije mišljenje nisu sproveli ni bolja niti drugačija istraživanja.⁴³ Mirjana Prošić je već ukazala na Evans-Pričardovo shvatanje da je socijalna antropologija bliža istoriografiji i metodu društvene istorije, a time i filozofiji ili umetnosti, nego pristupu prirodnih nauka. Na taj način, prihvatajući stanovište kulturnog relativizma, Evans-Pričard ističe značaj hermeneutike u antropološkom radu.⁴⁴ U tom smislu bi bilo pogrešno epistemološke promene do kojih dolazi sa "hermeneutičkim zaokretom" vezivati samo za američku simboličku i interpretativnu antropologiju. Uostalom, kulturnorelativistička perspektiva u američkoj kulturnoj antropologiji se može pratiti unazad do Boasa. Izazov pozitivizmu i empirizmu, kao tradicionalnim epistemološkim i metodološkim pretpostavkama na kojima je počivala britanska socijalna antropologije, može se pratiti od sredine pedesetih godina dvadesetog veka. Pod uticajem Vitgenštajna i oksfordske lingvističke filozofije, britanski antropolozi će, za razliku od svojih prethodnika, od tada početi da pokazuju veći interes za ideje nego za ponašanje.⁴⁵ Ukratko, kao i u slučaju drugih paradigmatičkih promena do kojih je dolazilo u istoriji discipline i ova ima složeniju istoriju nego što to obično mislimo, posebno ako imamo u vidu različite (nacionalne) antropološke tradicije.

U evropskoj socijalnoj antropologiji ovu promenu je, videli smo, najavio Evans-Pričard koji je, kako se u literaturi ističe, bio pod uticajem Boasa i Kibera i britanskog istoričara Kolvinguda.⁴⁶ Međutim, često se zanemaruje uticaj Luja Dimoa na formiranje Evans-Pričardovih ideja i njegovog stanovišta da je društvenu strukturu nemoguće proučavati bez razumevanja kulturnih koncepata, ideja i vrednosti određenog društva. Poznat po tome što je nastojao, metaforički

⁴² E. E. Evans-Pričard, *Socijalna antropologija*, Prosveta, biblioteka XX vek, Beograd, 1983, 61, 62. Cf. A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Prosveta, biblioteka XX vek, Beograd, 1982, 8.

⁴³ E. E. Evans-Pričard, op. cit. 63.

⁴⁴ M. Prošić -Dvornić, Predgovor, u: E. E. Evans-Pričard, *Socijalna antropologija* ... 19, 20.

⁴⁵ E. R. Leach, Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, 1984, 17.

⁴⁶ E. Hač, *Antropološke teorije* 2, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979, 44 -50.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

rečeno, da Levi-Strossov strukturalizam ispuni kulturnim sadržajem, Dimo je proveo nekoliko godina na Oksfordu. U tom smislu se bez bojazni od preterivanja može reći da je njegov uticaj na Evans-Pričarda bio posebno značajan.⁴⁷ U istom periodu u britanskoj antropologiji je razvijan i Ličov, kako sam kaže, "jeretički idealizam".⁴⁸ Ovu perspektivu će u narednim decenijama slediti i dalje razvijati Rodni Nidam kao jedan od najznačajnijih kritičara metodološkog formalizma u savremenim studijama srodstva, o čemu sam više pisala na drugom mestu.⁴⁹ Ovakvo shvatanje statusa discipline će posebno biti naglašeno sa razvojem simboličke i interpretativne antropologije, pristupa koji je zainteresovani za razumevanje i tumačenje kulturnih značenja. Uopšteno posmatrano, hermeneutički zaokret je značio udaljavanje od nastojanja da se antropologija, putem formalizacije sopstvenog metoda, približi prirodnim naukama. Milenković je već istakao da se "distanciranje antropologije od prirodnih nauka" može pratiti sve do Boasovih (1888), Kreberovih (1915) i Louvijevih radova (1917) s početka dvadesetog veka.⁵⁰

S druge strane, u antropologiji je postojala i stalna težnja, koja će do punog izražaja doći sredinom dvadesetog veka, da se status discipline definiše u skladu sa epistemološkim i metodološkim pretpostavkama ovih disciplina. Dobro je poznato da je Redklif-Braun svoj naturalistički pristup izučavanju društva i svoje shvatanje antropologije kao "prirodne nauke o društvu" izneo još 1937. godine tokom serije predavanja na čikaškom univerzitetu.⁵¹ Takođe su poznata Levi-Strosova nastojanja da razvije objektivnu analizu naučnih zakona. Drugim rečima, da ljudske aktivnosti analizira na naučan način tako što će otkriti osnovne elemente (koncepte, akcije, klase reči) i pravila ili opšti zakon njihovog kombinovanja.⁵² Ista težnja da se antropologija učini "naučnijom" postojala je, videli smo, i u američkoj antropologiji. Ipak, možemo se složiti sa Kaplanom kada kaže da antropologija, u poređenju sa dugim "naukama o čoveku", nije bila potčinjena *mitu o metodologiji*, odnosno verovanju da će njeni naučni standardi biti osigurani samo ako primeni "pravi" metod. Drugim rečima, iako u antropologiji nije postojala saglasnost šta je to "pravi" metod, ove neusaglašenosti i rasprave nisu dovele u pitanje njeno osnovno is-

⁴⁷ E. R. Leach, op. cit. 17.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Više o kritici formalizma v. Z. Ivanović, O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama dvadesetog veka ... 122- 133.

⁵⁰ Milenković, *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma ...* 45.

⁵¹ A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1957. Ova knjiga je izdata posthumno. Naime, Redklif-Braun je nameravao da svoja čikaška predavanja ponovo napiše i pripremi za štampu. Kako je je umro pre nego što je to uspeo da uradi (1955), njegova predavanja su štampana onako kako je govorio.

⁵² H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michael Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Second Edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, xix-xx.

traživanje.⁵³ (podvukao A. C.) Uopšteno posmatrano, u istoriji antropologije je kontinuirano postojala "epistemološka pukotina" ili podela koja je odražavala opoziciju između prirodnih nauka i humanističkih disciplina (*science* versus *humanities*). Manje ili više oštre rasprave između zastupnika scijentizma i onih koji su kritikovali ovu epistemološku poziciju obeležile su različite periode istorije discipline i mogu se pratiti gotovo od njenog zasnivanja.

Tokom šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka ta dihotomija će postati posebno uočljiva u odnosu između formalne kognitivističke *analize* etnonauka i interpretativne simboličke *sinteze*.⁵⁴ (podvukli N. W. i E. O-T.) U okviru simboličke i interpretativne paradigme antropologija je shvaćena kao "traganje za značenjem", za skrivenim vezama i dubljim značenjima od onih koje pružaju površni etnografski podaci.⁵⁵ Zalažući se za kulturnorelativističku perspektivu, koja se u okviru američke antropologije može pratiti od Boasa i njegovih studenata, teoretičari ove orijentacije su antropologiju definisali kao disciplinu koja se bavi izučavanjem pojedinačnih kultura.⁵⁶ Sledeći Kroeberovo shvatanje da kultura pripada "superorganskom" domenu, odnosno da predstavlja drugačiju vrstu fenomena od onih koji deluju na nivou pojedinaca, zastupnici simboličke antropologije raskidaju sa tradicionalnom "totalističkom" koncepcijom kulture prema kojoj je kultura shvaćena kao fenomenološka realnost koja uključuje kako ideje, takoi vidljiva ponašanja i materijalne artefakte.⁵⁷ Umesto toga, pojam kulture sužavaju na sisteme ideja i ostale simboličko-značenjske sisteme koji, kako su antropolozi ove orijentacije smatrali, predstavljaju osnovne faktore oblikovanja ljudskog ponašanja. Na taj način je kultura, kao i jezik, shvaćena kao idejni, konceptualni kod koji se nalazi van oblasti vidljivih događaja. Polazeći od pretpostavke da jezik predstavlja validan model za izučavanje kulture ovi teoretičari su, kao i zastupnici etnonauka, kulturu shvatali kao konceptualni kod, kao vrstu "skice za život", niz postavki o uređenju sveta.⁵⁸ Međutim dok su etnonauke nastojale da razviju formalni metod na osnovu kog bi "kulturni kodovi", odnosno koncepti i kategorije mo-

⁵³ A. Kaplan, Philosophy of Science in Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, 1984, 25.

⁵⁴ N. E. Whitten Jr. and Emiko Ohnuki-Tierney, When Paradigms Collide: Introduction to "Symbolism and Cognition II", *American Ethnologist*, Vol. 9, N° 4, Symbolism and Cognition II, 1982, 636.

⁵⁵ R. Keesing, op. cit. 161. Cf. G. Gorunović, op. cit. 78.

⁵⁶ D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984, 196.

⁵⁷ A. L. Kroeber, The Superorganic, u: *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963, 22-51. (1917)

⁵⁸ v. W. Goodenough, Culture, u: D. Levinson, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 1, Henry Holt and Company, New York, 1996, 291-298.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

gli biti upoređivani, iz perspektive simboličke antropologije tumačenje simbola i značenja je predstavljalo jedini zadatak antropološke analize.

Ukratko, teoretičari simboličke antropologije su se zadržali na izučavanju naučenih i tradicijom prenošenih principa i kulturnih predstava i kategorija putem kojih ljudi konstruišu svoju sliku sveta i društva i na osnovu kojih se odlučuju i za određene obrasce delovanja i ponašanja. Drugim rečima, u okviru ove perspektive kultura je shvaćena kao osnovni element koji utiče na ljudsko mišljenje i ponašanje. Stoga je Šnajder naglašavao da odnos prema realnosti koji ima posmatrač i onaj koji je razvijen u okviru određene kulture predstavljaju različite stvari. Kultura je kako iznosi ovaj autor, "*sistem simbola i značenja koji dele pripadnici zajednice; sistem kategorija i jedinica i načina na koje su one označene i konceptualizovane; kultura je konceptualna šema. Antropologija je, na taj način, izučavanje pojedinačnih kultura. Prvi zadatak antropologije, koji prethodi svim ostalim je da razume i formuliše simbole i značenja i njihovu posebnu konfiguraciju od koje se sastoji određena kultura.*"⁵⁹ Smatrajući da se kulturna konceptualna šema nalazi u glavi svakog pojedinca, odnosno da svaki odrasli član društva raspolaže čitavim repertoarom kulturnih pravila, Šnajder i oni koji su ga sledili su postulirali kulturnu homogenost kao osnovnu odliku društva. Osim toga, u okviru ove perspektive ostaje zanemaren odnos između kulture i namera i motiva društvenih subjekata. Gercova pozicija je, međutim, bila drugačija u tom smislu da je kritikovao izučavanje simboličkih sistema kao koherentnih i homogenih celina. Umesto toga se zalagao za istraživanje ljudskog ponašanja kao simboličke akcije. Pojednostavljeno rečeno, ovaj autor je kulturu je shvatao kao skup javnih simbola i značenja koji mogu biti interpretirani na različite načine.⁶⁰ Međutim, zbog problematičnog pojma kulture koji je inspirisan Parsonsovom oštrom podelom između društvenog i kulturnog sistema u okviru Šnajderovog i Gercovog pristupa ostaje neproblematizovan odnos između socijalne strukture i značenja. Sa tim u vezi, zanemareno je i pitanje političkog delovanja i političkih aspekata kulture, strategija i odnosa moći.

U evropskoj antropologiji su neka od ovih pitanja pokrenuta još sredinom dvadesetog veka u radovima teoretičara (srodstva) poput Edmunda Liča, Frederika Barta, Žana Kviznijeja, a potom i Pjera Burdijeja.⁶¹ Iako je pitanje poli-

⁵⁹ D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship ...* 196. Cf. *American Kinship. A Cultural Account*, The University of Chicago Press, Second Editions, Chicago, 1980, 1-2. (1968)

⁶⁰ K. Gerc, Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, u: *Tumačenje kultura* (1) ... 9- 46.

⁶¹ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Athlone Press, London, 1954; F. Barth, Segmentary Opposition and the Theory of Games: A study of Pathan Organisation, *The Journal of the Royal Anthro-*

tičkih aspekata kulture je bilo pokrenuto sa prvim talasom feminističke teorije i kolonijalnom kritikom, u američkoj antropologiji će ono dalje biti razmatrano osamdesetih godina prošlog veka kada postmoderni antropolozi počnu da razvijaju svoje shvatanje "antropologije kao kritike kulture".⁶² U tom smislu se može reći da se radi o transformaciji epistemoloških pozicija koja se u okviru antropologije u Sjedinjenim Američkim Državama odvijala "od interpretacije kulture do kulturne kritike".⁶³

Pravac teorijskih i epistemoloških promena u evropskoj antropologiji je bio nešto drugačiji. Krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina dvadesetog veka mladi francuski antropolozi počinju da preispituju strukturalizam i marksizam tražeći nove analitičke potencijale u spoju ovih teorija.⁶⁴ Do tog perioda Marks je bio upadljivo odsutan iz *mainstream* teorijskog repertoara što predstavlja, kako ukazuje Ortner, odraz dotadašnje svetske politike. Uostalom, na isti način se može tumačiti i snažan marksistički uticaj tokom sedamdesetih godina prošlog veka.⁶⁵ U okviru struktural-markszima koji je bio razvijen najpre u Francuskoj a potom i Britaniji, Marks je korišćen da bi bili kritikovani i/ili promišljeni gotovo svi tadašnji teorijski pristupi – simbolička antropologija, kulturna ekologija, britanska socijalna antropologija i sam strukturalizam.⁶⁶ Za razliku od strukturalizma koji je naglašavao odlučujuću ulogu simboličkog sistema i struktura uma u oblikovanju mišljenja i ponašanja, većina marksističkih antropologa te epohe je nastojala da dokaže da odnosi proizvodnje i ekonomske strukture određuju socijalne i kulturne oblike. Drugim rečima, da u "poslednjoj instanci" ekonomija predstavlja osnov društva. Kao što je poznato, Godelije je u tom pogledu predstavljao jedan od izuzetaka među teoretičarima ovog usmerenja. Redefinišući Marksove osnovne koncepte kao što su "odnosi proizvodnje", "proizvodne snage", "sredstva za proizvodnju" ovaj autor je izneo suprotno tumačenje odnosa između "baze" i "nadgradnje" u odnosu na klasično marksističko shvatanje.⁶⁷ Uprkos razlikama među njima, osnovni interes antropologa marksističke orijentacije bio je usmeren na pitanja u vezi sa odnosima proizvodnje i razmene u prekapitalističkim društvima i soci-ekonomskim transformacija-

pological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 89, N° 1, 1959, 5-21; J. Cuisenier, Endogamie et exogamie dans le mariage arabe, *L'Homme*, tom 2, N° 2, 1962, 80-105; P. Burdije, *Nacrt za jednu teoriju prakse. Tri studije o kabilskoj etnologiji*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999. (1972)

⁶² v. G. E. Marcus i M. M.J. Fisher, *Antropologija kao kritika kulture. Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*, Naklada Breza, Zagreb, 2003.

⁶³ Ortner, Subjectivity and Cultural Critique ... 40.

⁶⁴ v. Н. Ф. Павковић, Осврт на француску етнологију марксистичке усмерености, *Марксистичка мисао*, бр. 5, 1986, 3-12.

⁶⁵ Ortner, Theory in Anthropology since the Sixties ... 138.

⁶⁶ Ibid. 139.

⁶⁷ v. O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama dvadesetog veka ... 115-116.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

ma do kojih dolazi sa njihovim uključivanjem u globalne tržišne procese. Ono što je takođe zajedničko ovim teoretičarima jeste da kulturne predstave i značenja zauzimaju istaknuto mesto u njihovom modelu društvene reprodukcije. U okviru ovog pristupa kultura je shvaćena kao "ideologija", odnosno kao sredstvo legitimizacije društvenog poretka.⁶⁸ Drugačije rečeno, kao ideološki mehanizam putem kog se rešavaju sistemske kontradikcije i mistifikuju izvori eksploatacije i nejednakosti koje se nalaze u osnovi sistema, kultura ima značajnu funkciju u legitimizaciji i reprodukciji društvenog sistema.⁶⁹ Imajući u vidu značaj odnosa srodstva u socijalnoj organizaciji preklapitalističkih društava, istraživači struktural-marksističke orijentacije su pažnju usmerili na izučavanja organizacije porodice i domaćinstva i ispitivanje odnosa između srodstva i načina proizvodnje o čemu sam već pisala.⁷⁰ Ovde je dovoljno reći da zahvaljujući pre svega istraživanjima ovih antropologa znamo da srodstvo i ekonomija, kao i srodstvo i politika, mogu da se pojavljuju kao "ista stvar".⁷¹ Na taj način je ova teorijska perspektiva doprinela da srodstvo postane značajano pitanje u širim društvenim analizama.⁷² Međutim, marksistička hipoteza o "strukturnoj korespondenciji" između srodstva i načina proizvodnje nije potvrđena što znači da transformacije ekonomskog sistema ne dovode neophodno do promena sistema srodstva.⁷³ Kako je pažnja struktural-marksistički orijentisanih antropologa bila usmerena pre svega na otkrivanje mehanizama funkcionisanja i reprodukovanja društvenog sistema, kritičari ukazuju da su u okviru ove perspektive ljudsko delovanje i istorijski procesi gotovo u potpunosti shvatani kao da su strukturalno ili sistemski determinisani. Drugim rečima, "realne stvari koje rade realni ljudi" nisu na značajniji način predstavljale predmet njihovog interesovanja.⁷⁴

Međutim, gotovo u istom periodu, Pjer Burdije razvija teoriju prakse koja će takođe imati značajan uticaj i na antropološka preispitivanja klasičnih teorija srodstva, a posebno tada uticajne strukturalističke teorije o bračnim savezima.⁷⁵ Imajući u vidu da je do poslednje četvrtine dvadesetog veka srodstvo

⁶⁸ M. Godelier (Maurice), *Marksizam i antropologija*, Školska knjiga, Zagreb, 1982. (1977) ; *The Mental and the Material*, Verso, London, New York, 1986. (1984) ; M. Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, London, 1989.

⁶⁹ Ortner, op. cit. 140.

⁷⁰ Ivanović, op. cit. 113-116.

⁷¹ M. Strathern, Kinship and Economy: Constitutive orders of a Provisional Kind, *American Ethnologist*, Vol. 12, N° 2, 1985, 205.

⁷² P. P. Schweitzer, Introduction, u: P. P. Schweitzer (ed.), *Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness*, Routledge, London and New York, 2000, 11.

⁷³ M. Godelier, L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives, *Annales ESC*, N° 5, 1993, 1204-125.

⁷⁴ Ortner, Theory in Anthropology since the Sixties ... 144.

⁷⁵ Burdije, *Nacrta za jednu teoriju prakse ...* (1972).

predstavljalo onaj aspekt društvenog života koji je imao ključni značaj za razvoju svih velikih paradigmi u antropologiji, Burdijeova interes za ovu vrstu analize nije iznenađujući.⁷⁶ Njegova antropološki inspirisana sociologija ili, drugi bi rekli, sociološki inspirisana antropologija, svakako ne predstavlja samo kritiku antropoloških izučavanja srodstva, već je razvijena sa mnogo širim ambicijama, kao nova teorijska sinteza koja nastoji da prevaziđe ograničenja kako objektivističkih tako i subjektivističkih naučnih objašnjenja u društvenim i humanističkim naukama.⁷⁷ Onako kako je razvijena u antropologiji teorija prakse ili "pristup prakse" nije nikada predstavljala jedinstven i koherentan teorijski model.⁷⁸ Pre se radilo o seriji različitih pristupa koji su naglašavali delovanje ljudskih subjekata (kolektivnih ili individualnih) i nastojali da pokažu da društveno ponašanje oblikuju kako simbolički tako i materijalni sistemi i strukture. Uopšteno posmatrano, može se reći da je u pitanju bio širi intelektualni i teorijski pokret koji je želeo da pruži nove odgovore na stara pitanja koja se pre svega odnose na objašnjenje odnosa između pojedinca i društva i društvene reprodukcije i promene. Preciznije rečeno, teorija prakse nastoji da objasni odnos koji postoji između ljudskog delovanja i društvenog sistema ili strukture. Genealogija ove teorijske orijentacije se najčešće vezuje za pojavu transakcione analize u antropologiji i simboličkog interakcionizma u sociologiji tokom pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka. Feministička antropologija je, možemo se složiti sa Šeri Ortner, predstavljala jedan od prvih konteksta u okviru kojih je razvijan "pristup prakse".⁷⁹ Takođe, Kliford Gerc je razvio specifičan kulturalistički pristup subjektu i moglo bi se reći, kako ističu neki autori, i specifičnu teoriju kulture usmerenu na pitanja subjektiviteta (*subjectivity-oriented theory*).⁸⁰ Naime, ovaj autor je istovremeno i prihvatio i redefinisao klasični koncept kulture u američkoj antropologiji koji je podrazumevao etos i "pogled na svet" koji postoji u okviru određenog društva i koji se tradicijom prenosi iz generacije u generaciju kao unapred dat skup kulturnih konceptata, pravila i normi. Inspirisan filozofskom/literarnom teorijom kulturnog procesa, i posebno Vitgenštajnovim tumačenjem konstrukcije

⁷⁶ O uticaju teorije prakse na studije srodstva v. Ivanović, O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama ... 116-119.

⁷⁷ Sam Burdije je, kako ukazuje Ivana Spasić, razgraničenje između antropologije i antropologije smatrao veštaškim i nepotrebnim. Spasić, *Sociologije svakodnevnog života* ... 305. Cf. M. Pajević, Pogovor, u: *Nacrt za jednu teoriju prakse* ...245 ; Spasić, 307 ; I. Erdei, *Antropologija potrošnje. Teorije i koncepti na kraju XX veka*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2008, 174.

⁷⁸ Moor and Sanders, op. cit. 13 ; Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties* ... 146.

⁷⁹ Ibid. 145. fn 15.

⁸⁰ Ortner, *Subjectivity and Cultural Critique*, *Anthropological Theory*, Vol. 5, N° 1, 2005, 35.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

značenja i subjektiviteta kroz simboličke procese kao nerazdvojivim delom društvenog sveta, Gerc je pokrenuo neka od pitanja u vezi sa motivima, namerama i željama delujućih pojedinaca, odnosno pitanja u vezi sa kulturnom konstrukcijom subjekta kao jednim od ključnih problema teorije prakse.⁸¹

Međutim, može se reći da će tek sa pojavom Burdijeovih i Gidensovih radova "pristup prakse" iz latentnog oblika prerasti u prepoznatljivu paradigmu koja će imati značajan uticaj u društvenim i humanističkim naukama.⁸² Tokom osamdesetih godina prošlog veka koncept prakse je postao jedan od najznačajnijih koncepata u antropološkoj teoriji. Stoga je Ortner iznela svoje poznato shvatanje da u da u kontekstu teorijski razjedinjenog polja savremene antropologije ova orijentacija ima potencijal da postane ujedinjujući element koji će povratiti izgubljeno jedinstvo antropološkog diskursa.⁸³ Međutim, uprkos značaju koji ova paradigma ima tokom poslednjih decenija, danas je već moguće reći da su ta očekivanja bila previše optimistička. Ipak, u vreme kada je taj rad pisan (1984) sasvim je izvesno da je ta pretpostavka imala osnova.

Teorija prakse u antropologiji (kao uostalom i u drugim disciplinama) predstavlja jedan od primera teorija koje nastoje da prevaziđu podelu između kulture i pojedinca, objektivizma i subjektivizma, strukture i čoveka kao društvenog subjekta (*agency*)⁸⁴ Kako je cilj teoretičara ove orijentacije da objasne kako uticaj globalnog sistema na delovanje i ponašanje (praksu) društvenih subjekata tako i uticaj prakse na društveni sistem ili strukturu, može se reći da sintagma struktura vs. delujući pojedinci, odnosno struktura vs. *agency* (*structure vs. agency*) na najbolji način objašnjava osnovne pretpostavke na kojima je ova teorijska orijentacija razvijena. Kao jedan od ključnih teorijskih pojmova u savremenim društvenim i humanističkim disciplinama, *agency* je teško prevesti na srpski jezik i stoga ga je potrebno pojasniti. Ivana Spasić pojam *agency* određuje kao "aktivno delovanje ljudskih subjekata, bilo individualnih ili kolektivnih, ono što oni unose u svet, ono čime ga menjaju, najčešće nasuprot i uprkos ograničenjima koje postavlja društvena struktura. U uticajnoj formulaciji Antonija Gidensa, *agency* je suštinski obeležena time da se 'moglo postupiti i drukčije' ".⁸⁵ Dakle, *agency* označava relativno autonomnu volju subjekta što, naravno, podrazumeva i mogućnost izbora. Potrebno je, međutim, dodati da se ne radi o nekoj originalnoj ili prirodnoj volji. Kako ističe Ortner, volja subjekta dobija oblik specifičnih želja i namera u okviru kulturno konstruisanog subjektiviteta (tj. kulturno konstruisanih osećanja, misli i značenja). Na taj način subjektivitet (kulturno i diskurzivno konstruisane namere, motivi, želje, osećanja ...) pred-

⁸¹ Više o tome v. Ibid. 35-46.

⁸² O pristupu Antonija Gidensa v. Spasić, op. cit. 270- 285.

⁸³ Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties ...* 144.

⁸⁴ Moor and Sanders, op. cit. 13.

⁸⁵ Spasić, Kako pisati i prevoditi sociologiju *Mostovi* br. 131-132, 2005, 175

stavlja osnovu *agency*, načina na koji ljudi deluju (ili pokušavaju da deluju) u društvu iako društvo deluje na njih i ograničava ih.⁸⁶

Kako ističu istraživači istorije discipline, u okviru ove teorijske orijentacije posebno je Burdijeova teorija prakse imala veliki uticaj na antropologiju sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog veka.⁸⁷ Uticaj ovog autora na različita istraživačka polja u antropologiji (od srodstva, preko izučavanja rodnih odnosa do materijalne kulture i potrošnje) do danas je potvrđen.⁸⁸ Kako ističu Mur i Sanders, poseban Burdijeov doprinos se ogleda u tome što je pokazao kako su simboličke i materijalne nejednakosti povezane u praksi svakodnevnog života. Uopšteno posmatrano, može se reći da je osnovni cilj Pjera Burdijea, kao i drugih teoretičara prakse, bio da u društvenu teoriju uvedu čoveka kao subjekta društvenih i istorijskih procesa. Ističući individualne motive, namere i racionalne strategije, uz istovremeno naglašavanje značaja društvenog, ekonomskog, političkog i kulturnog konteksta u kome pojedinac deluje, Burdije je nastojao da razvije teoriju koja bi, kako ukazuje Entoni Fri, predstavljala sintezu delovanja "objektivnih struktura" i individualnih izbora i ciljeva.⁸⁹ Na taj način ovaj autor ukazuje na povezanost između kulturnih, socijalnih i ekonomskih aspekata prakse i istovremeno naglašava racionalne aspekte i strategije kao jedan od suštinskih elemenata koji oblikuje ponašanje pojedinaca. Ukratko, u okviru ove perspektive pažnja je usmena na delovanje pojedinaca i njihovu sposobnost da stvaraju i reprodukuju kulturne obrasce kroz praksu, kroz ponašanje u svakodnevnom životu. U svom nastojanju da istovremeno objasni i kontinuitet i promenu oblika i značenja određene socio-kulturne celine, Burdije kulturu shvata kao proces stalnog stvaranja i obnavljanja. Prema ovom shvatanju ne možemo se pozivati samo na snagu nečega nazvanog tradicija ili socijalizacija da bismo objasnili kulturni kontinuitet i/ili kulturnu promenu. Lakoća komunikacije u kasnom dvadesetom veku dovela je do toga da određeni oblici kulture ne moraju više da budu vezani samo za određeni socijalni kontekst. Kulturna praksa uključuje i preuzimanje i prekombinovanje oblika čije je poreklo u različitim, čak radikalno različitim, društvima.⁹⁰

⁸⁶ Ortner, *Subjectivity and Cultural Critique* ... 34.

⁸⁷ Moor and Sanders, op. cit. 12. . Detalnije o teoriji Pjera Burdijea v. Spasić, op. cit. 285- 316 ; Erdei, op. cit. 169- 225; M. Nemanjić, I. Spasić (ur.), *Nasleđe Pjera Burdijea. Pouke i nadahnuća*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 2006.

⁸⁸ O Burdijeovom značaju za antropološka izučavanja potrošnje v. Erdei, op. cit.

⁸⁹ A Free, *The Anthropology of Pierre Bourdieu*, *Critique of Anthropology*, Vol. 16, N° 4, 1996, 397.

⁹⁰ R.H. Winthrop, *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, Greenwood Press, New York, London, 1991, 58-59.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

U kontekstu antropološke teorije onog vremena ovo nastojanje je, bar od strane nekih antropologa, shvaćeno kao inovativno i oslobađajuće udaljavanje od pristupa koji su celokupno ljudsko ponašanje tumačili u kategorijama strukturalnih i sistemskih "prinuda" i determinanti, bilo društvenih, ekonomskih, kulturnih ili mentalnih (društvene institucije, ekonomski sistem, kolektivna svest, kulturne vrednosti itd.). Naime, cena "objektivizma" i integracije antropologije sa prirodnim naukama (putem lingvistike), za koju se zalagao Levi-Stros kao i zastupnici etnonauka, ili putem statistike čemu je težio Mardok, bila je eliminacija svesnog i svrshodnog delovanja čoveka iz modela društvenih nauka. Uostalom, kako je napred u tekstu ukazano, pitanje namera i motiva društvenih subjekata je ostalo neproblematizovano i u okviru šnajderske simboličke antropologije.

Nastojeći da premosti opoziciju objektivno - subjektivno koja je postojala u društvenoj teoriji tog vremena, Burdijeova teorija prakse je razvijena kako na kritici pretpostavljenog strukturalističkog objektivizma, tako i na kritici subjektivističkih pristupa koji ljudsko mišljenje i delovanje tumače pre svega kao rezultat delovanja kulture i kulturnih kategorija i na taj način zanemaruju uticaj društvenih i ekonomskih odnosa kao objektivnih uslova ljudske egzistencije.⁹¹ Burdijeova kritika strukturalizma levi-strosovskog tipa se odnosi, kako ukazuje Spasić, na zanemarivanje objektivnih struktura, koje postoje nezavisno od volje i svesti društvenih aktera, a koje utiču na njihove predstave o svetu i usmeravaju ili sputavaju njihovo delovanje.⁹² Kako naglašava vezu između kulturnih predstava i "sveta spoljnjih nužnosti", jasno je da za Burdijea simboličke kategorije nisu nikada apsolutne. Na taj način, ukazujući na neodređenost i višestrukost značenja, odnosno na promenu značenja u različitim kontekstima i u odnosu na različite subjekte, ovaj autor se udaljava od klasične strukturalne analize koja ustanovljava zatvorene strukture simboličkih homologija i fiksiranih značenja. Istovremeno, Burdije kritikuje i subjektivistička naučna objašnjenja koja se (poput etnonauka i simboličke antropologije) oslanjaju prvenstveno na doživljeno iskustvo i na predstave društvenih aktera.⁹³ Ukratko, njegovo naglašavanje delovanju društvenih aktera u okviru društveno i kulturno konstruisanog sveta predstavljalo je jasan pokušaj da pomiri opoziciju između objektivnih struktura (strukturalizam) i subjektivnog iskustva (egzistencijalizam i fenomenologija).⁹⁴

Burdijeova teorija je istovremeno predstavlja kritiku na jeziku zasnovanih modela kulture i društva koji su u to vreme predstavljali dominane oblike nauč-

⁹¹ v. Erdei, op. cit. 174-176.

⁹² I. Spasić, op. cit. 286- 287 ; P. Burdije, *Nacrt ...* 161; Bourdieu, *Le sense pratique*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, 91.

⁹³ Pajević, Pogovor, u: P. Burdije, *Nacrt ...* 245.

⁹⁴ Moor and Sanders, op. cit. 12. Cf. Spasić, op. cit. 295-296 ; Erdei, op. cit. 176.

nog objašnjenja u antropološkoj teoriji. Naime, uprkos suštinskim razlikama koje postoje među njima, ono što povezuje strukturalizam, etnonauke (kognitivnu antropologiju) i simboličku i interpretativnu antropologiju je pretpostavka da jezik predstavlja validan model za analizu i/ili tumačenje društvenih i kulturnih fenomena. Razvijajući teoriju o telu kao egzistencijalnoj osnovi kulture i sopstva Burdije kritikuje kognitivni pristup kulturi u okviru kog je kultura shvaćena kao oblik znanja, onoga što pojedinac mora da zna da bi živeo u grupi. Naime, za Burdijea telo predstavlja osnovno mnemotehničko sredstvo, sredstvo pamćenja spoljnjih nadražaja i utisaka kao i kulturnih koncepata i kategorija.⁹⁵ Na taj način, ovaj autor je pokrenuo kritiku na jeziku zasnovanih modela društva i društvenih odnosa koja će u narednim decenijama posebno biti razvijana u okviru pristupa koji je posao poznat kao kulturna fenomenologija telesnosti.⁹⁶

Kritiku kako strukturalizma tako i hermeneutike tokom sedamdesetih godina formuliše i Mišel Fuko.⁹⁷ Prema oceni nekih teoretičara i teoretičarki, Fukoov značaj za antropologiju počiva pre svega na tome što je analitičarima omogućio da razviju nov i širi koncept moći i politike, prema kome moć više nije shvaćena samo kao odnos između individualnih ili kolektivnih partnera, isključivo kao sila dominacije koju neko može da poseduje (i zloupotrebi).⁹⁸ Umesto toga, moć je shvaćena kao upravljanje ponašanjem, kao nešto što prožima društvene odnose. Razumevanje mehanizama njenog delovanja zahteva empirijsko istraživanje kako na nivou individualnih praksi, tako i na nivou institucionalizovanih i diskurzivnih okvira.⁹⁹ Fukoov pojam diskursa i diskurzivnih formacija je imao ključni značaj za razvoj njegovih teorijskih objašnjenja. Naime, pre-fukoovski koncept diskursa je najčešće upotrebljavan u značenju govora i u lingvističkim disciplinama je korišćen da označi analizu teksta.¹⁰⁰ Međutim, u fukoovskom smislu diskurs se odnosi na određenu formaciju ideja, predstava i oblika društvene prakse koji utemeljuju i određuju način na koji se o određenim fenomenima i temama govori, razmišlja i piše.¹⁰¹ Drugim rečima, diskurs konstruiše određene režime istine. Prema ovom shvatanju diskurs, dakle, predstavlja način na koji se stvaraju određene vrste znanja i ponašanja vezane za određenu temu ili pojavu. Ukratko, diskurs označava istorijski odre-

⁹⁵ P. Burdije, *Nacrt ...* 191-200 ; *Le sense pratique ...* 111-134. v. Spasić, op. cit. 292-293 ; Erdei, op. cit. 178-180.

⁹⁶ v. npr. T. Turner, op. cit; T. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self ...*; Michael Jackson, *Knowledge of the Body, Man*, n. s. Vol. 18, N° 2, 1983, 327-345.

⁹⁷ Dreyfus, Rabinow, op. cit. 219.

⁹⁸ Moor and Sanders, op. cit. 13; Dreyfus, Rabinow, op. cit. 219.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ v. A. McHoul and W. Grace, *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, UCL Press, London, 199, 27 -31.

¹⁰¹ Ibid. 33-34.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

đen način na koji se znanje o određenom fenomenu ili praksi društveno konstruiše. Na taj način, razvijajući kritiku objektivizma i pozitivizma, ali i hermeneutike, Fuko znanje definiše kao proizvod društvenih, istorijskih i političkih uslova pod kojima određene izjave počinju da se smatraju tačnim ili pogrešnim.¹⁰²

Fukoov uticaj u antropologiji je stoga bio posebno uočljiv ne samo u istraživanju načina na koji se akteri kao subjekti formiraju u određenim istorijskim i etnografskim lokacijama, već i u analizi niza pitanja koja se odnose na to kako društvene i humanističke nauke, uključujući i antropologiju, konstituišu subjekt i klasifikuju svet.¹⁰³ Drugim rečima, za preispitivanje koncepta reprezentacije i statusa etnografije u procesu konstituisanja antropološkog znanja. Sa razvojem postmoderne antropologije ovaj pravac preispitivanja postaće poznat kao "kritika etnografske reprezentacije" i dospeti u centar teorijskih i epistemoloških rasprava u okviru discipline.¹⁰⁴ Može se reći da upravo ukazivanje na mehanizme i operacije odnosa moći u procesu konstruisanja kulturnih značenja i antropološkog znanja predstavlja jedan od najznačajnijih doprinosa postmoderne kritike reprezentacije iako se, posmatrano u široj perspektivi, radi o fukoovskom i legatu feminističke teorije s početka sedamdesetih godina prošlog veka.¹⁰⁵ Takođe, značaj Fukoovog rada u antropologiji je vidljiv u radovima koji se bave političkim aspektima diskurzivne konstrukcije subjekta. Međutim, kao i uvek, mišljenja su podeljena i moguće je, kako smatraju Rapport i Overing, govoriti o "anti-fukoovskoj antropologiji diskursa".¹⁰⁶ Kritičari ističu da, ukoliko prihvatimo fukoovsku perspektivu u antropologiji, ostaje otvoreno pitanje da li i u kojoj meri diskurs kao konvencionalni, javni način mišljenja, govora i tumačenja fenomena obavezno i neophodno ograničava ono mišljenje, predstave i iskustvo pojedinaca i grupa.

Fukoov i rad drugih francuskih poststrukturalista će biti od posebnog značaja za razvoj postmodernističke tekstualne paradigme koja je osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka razvijana pre svega u okviru u severnoameričke antropologije.¹⁰⁷ Postmoderna antropologija je predstavljala ne samo

¹⁰² M. Foucault, Two Lectures, u: H. L. Moor and T. Sanders (eds.), op. cit. 417-421. (1980)

¹⁰³ Moor and Sanders, op. cit. 14.

¹⁰⁴ Više o tome v. Milenković, *Problem etnografski stvarnog. Polemika o Samoi i kriza etnografskog realizma*, Etnološka biblioteka, knj. 12, Beograd, 2003; *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije ...*

¹⁰⁵ З. Ивановић, Терен антропологије ... 133.

¹⁰⁶ N. Rapport and J. Overing, *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Routledge, London and New York 2000, 123-126. v. M. Sahlins, *Waiting for Foucault*, Prickly Pear Press, Cambridge, 1996; T. Turner, op. cit.

¹⁰⁷ Više o istoriji postmoderne antropologije videti u radovima Milenkovića koji u domaćoj antropologiji/etnologiji prvi analizira i definiše ovaj pojam. Milenković,

novi talas kritike metodološkog formalizma već radikalnu kritiku antropoloških teorija i praksi. U ovom procesu je razvoj Šnajderove simboličke i posebno Gercove interpretativne antropologije imao svoju ulogu iako se njihov koncept kulture, kao uostalom i sam pristup, na značajan način razlikovao od kasnijeg postmodernističkog koncepta. Uopšteno posmatrano, promene do kojih u antropologiji dolazi pod uticajem postmodernizma odvijale su se od objektivističke nauke ka nauci svesnoj konteksta svog delovanja i proizvodnje antropološkog znanja, od interesa za činjenice koje se mogu ustanoviti na osnovu empirijskih istraživanja ka interesu za proces proizvodnje znanja o ovim "činjenicama", kao i za proces konstruisanja uslova u kome će nešto biti prihvaćeno kao "činjenica".¹⁰⁸ Pitanje parcijalnosti antropološkog znanja i preispitivanje mogućnosti objektivizma i objektivnog (sa)znanja, koje je teorijski problematizovano sa feminističkom i kolonijalnom kritikom sedamdesetih godina prošlog veka, postaje jedno od centralnih pitanja u okviru poststrukturalističke i postmodernističke paradigme.¹⁰⁹ Međutim, ostaje nejasno, kako ističe Milenković, zašto je autorima zasnivačima (Kliford, Markus, Fišer...) "bilo potrebno da, zasnivajući svoju paradigmu, rehabilituju razliku 'interpretativnog razumevanja' nasuprot 'pozitivnom objašnjenju' osim ukoliko u pitanju nije bila klasična politika legitimizacije novina pozivanjem na autoritet (u ovom slučaju Gercov)". Jer, antropologija je i pre pojave postmodernističke tekstualne paradigme raspolagala "epistemičkim kapitalom" koji joj je omogućavao "fina kalibriranja interpretativnog aparata" bez oslanjanja na devetnaestovekovne sporove o metodu.¹¹⁰ Odgovor je možda u tome što je Gerc pokrenuo, kako je napred ukazano, pitanja u vezi sa kulturnom konstrukcijom subjekta i izneo specifično kulturalističko tumačenje subjektiviteta. No, ovaj predlog i pravac razmišljanja bi zahtevao posebnu analizu.

Kritički potencijal postmoderne/eksperimentalne paradigme za "razobličavanje sveta" i društvenih procesa i fenomena je bez sumnje značajan. Međutim, pozicija angažovanog relativizma za koji se zastupnici ove orijentacije zalažu podrazumeva i neke značajne probleme. Kako ukazuje Amanda Kofej, u okviru ove perspektive antropolog "zapravo postaje čitalac kritika kulture,

Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije ...; Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma ... Kritiku tekstualne paradigme v. u Ивановић, Терен антропологије ... 129-133. Za širu kritiku postmodernizma u antropologiji v. I. Kovačević, *Tradicija modernog ...*

¹⁰⁸ Ивановић, Терен антропологије ... 130. Više o tome v. M Milenković, *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*, Etnološka biblioteka, knj.24, Beograd, 2007.

¹⁰⁹ Ivanović, Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa ... 387-394; Терен антропологије ... 130-134.

¹¹⁰ Milenković, *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma...* 45.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

otkrivenih uz pomoć etnografije, pre nego neovisni intelektualni začetnik kritičke misli". Identifikujući se sa društvenim i kulturnim okruženjem koje istražuje, istraživač se pojavljuje kao biograf i portparol koji govori u ime onih koje istražuje, istovremeno gubeći analitičku samosvest i sposobnost kritičkog promišljanja konteksta u kome radi.¹¹¹ Drugim rečima, dolazi do udaljavanja od teorije i izbegavanja razvijanja širih teorijskih objašnjenja i usmeravanja pažnje na probleme u vezi sa terenskim radom i etnografskim metodom.¹¹² Postmodernističko izbegavanje teorije i generalizacija i zaokret ka praksi terenskog rada i etnografiji teoretičari poput Henrijete Mur shvataju samo kao "odbrambeni gest" za nerešene probleme u vezi sa odnosom između reprezentacije i teorije. Jer, perspektiva u kome se izlaz nalazi empirizmu i iskustvu samo zamenjuje, ali ne rešava problem i u tom smislu je korisnost ovog rešenja iluzorna.¹¹³ Ova vrsta kritike subjektivističke pozicije postmodernih antropologa, međutim, ne znači da se rešenje nalazi u povratku na bezbednu objektivističku poziciju koja nas spašava od toga da budemo "mistifikovani od strane domorodaca" što je nekada zastrašivalo Levi-Strosa.¹¹⁴ Jer, kako sam ukazala na drugom mestu, postoji i "treće rešenje", sve prisutnije poslednjih godina, koje nastoji da pitanje ideoloških i političkih aspekata kulture i kritiku društva i savremenog sveta uključi u antropološku teoriju i praksu, istovremeno se ne odričući teorije i eksplanatornih kapaciteta discipline.¹¹⁵

Uprkos razlikama koje postoje među njima, ono što je zajedničko interpretativnoj i postmodernoj antropologiji jeste shvatanje da društveni život predstavlja stvaranje i pregovaranje oko značenja. Na taj način, iako suštinski različita od strukturalizma, ova vrsta analize sa strukturalizmom deli istu pretpostavku o centralnom značaju jezika u ljudskom društvu.¹¹⁶ Kako je napred u tekstu ukazano, kritika na jeziku zasnovanih modela društva i društvenih odnosa, koja se može pratiti još od Burdijeovih ranih radova, postaje osobito uočljiva u savremenim antropološkim radovima o telu, telesnom iskustvu i kulturnoj fenomenologiji.¹¹⁷

¹¹¹ A. Coffey, *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, Sage Publication, London, 1999, 31-32.

¹¹² Milenković ovu promenu teorijsko-metodološke perspektive objašnjava kao "izmeštanje opšte antropološke teorije u teoriju etnografskog metoda". Milenković, *Problem etnografski stvarnog ...* 19-20, 73.

¹¹³ H. Moore, *Anthropology at the Turn of the Century*, u: Henrietta L. Moor (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1999, 6.

¹¹⁴ Ивановић, op. cit. 139.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Moore and Sanders, op. cit. 10.

¹¹⁷ v. npr. T. Turner, op. cit; T. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self ...*; Michael Jackson, *Knowledge of the Body, Man*, n. s. Vol. 18, № 2, 1983, 327-345.

Umesto zaključka: ka reinterpretaciji prošlosti "krize"u antropologiji

Antropologija se, dakle, menja(la) jer se svet menaja(o). Kako ukazuju Mur i Sanders, ovaj truizam je od osnovnog značaja za antropološku epistemologiju u kojoj se kao konstanta pojavljuje stalna potraga za pouzdanijim, jasnijim i potpunijim razumevanjem načina na koji disciplina treba da problematizuje svoj predmet istraživanja i kako treba da pristupi njegovom izučavanju.¹¹⁸ Odgovori koji su ponuđeni tokom poslednjih decenija dvadesetog veka razlikovali su se međusobno kao i u odnosu na prethodne teorije. Iako tokom svoje istorije antropologija gotovo nikada nije bila paradigmatički uređena nauka, poslednjih decenije dvadesetog veka odlikuje povećana fragmentarnost i razjedinjenost teorije i predmeta istraživanja. To je istovremeno značilo nepostojanja paradigme koja bi se mogla smatrati dominantnom, a tako i objedinjujućim elementom u okviru discipline kao što je to bio slučaj u prethodnim periodima. Postmoderni antropolozi su ovo stanje definisali kao "krizu u antropologiji". Polazeći, dakle, sa stanovišta krize u okviru same discipline, oni smatraju da antropologija, ako želi da sačuva svoj naučni i društveni značaj u savremenom svetu, svoj novi identitet mora da izgradi na radikalno drugačijim osnovama i pretpostavkama.¹¹⁹ Međutim, kako sam ukazala na drugom mestu, s obzirom na to da "kriza ima svoju prošlost", odnosno da je u antropologiji uvek bilo kritičnih momenata, čini se da se možemo složiti sa autorima koji smatraju da naša početna pozicija ne može biti kriza u disciplini kao takvoj.¹²⁰ Drugim rečima, ne možemo polaziti sa stanovišta pretpostavljenog "diskurzivnog reda" u okviru discipline, već konstrukciju antropološkog znanja i autoriteta moramo posmatrati u kontekstu šireg društvenog i simboličkog polja u kome antropologija deluje i koje je konstitutivni element njenog diskursa.¹²¹ S tim u vezi, možemo se složiti sa Džozan Vinsent kada ukazuje da smo, kao i uvek, u kritičnom momentu u antropologiji.¹²²

Osim toga, recepcija i odgovori na postmodernističku kritiku, kao proizvod severnoameričke antropologije u određenom društvenom i istorijskom kontekstu, su bili različiti i često oštri. Sudeći prema izjavama vodećih francuskih antropologa i teoretičara (srodstva) poput Morisa Godelijea, ono što predsta-

¹¹⁸ Moor and Sanders, op. cit. .9, 19.

¹¹⁹ Ивановић, Терен антропологије ... 124.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ M.-R. Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*, u: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, 38.

¹²² J. Vinsent, *Engaging Historicism*, u: Richard G. Fox (ed.), op. cit. 49, 58. v. Z. Ivanović, op. cit. 124-125.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

vlja problem i zabrinjava antropologe u Francuskoj jeste da upravo u periodu kada su Sjedinjene Američke Države postale neosporna sila u jedinom društveno-ekonomskom sistemu koji dominira svetom- kapitalizmu - i kada su, kako kaže, postale "*big brother* za sve narode", određeni broj američkih antropologa i intelektualaca razvija radikalnu kritiku antropološke teorije i prakse koja, ako bi bila šire prihvaćena, može da dovede do postepenog nestajanja discipline.¹²³ Istu vrstu zabrinutosti za status discipline i antropološku teoriju, iako sa manje političkog žara i društvene kritike, iznosi i Loren Bari kao i drugi francuski antropolozi.¹²⁴ Dakle, čak iako se ograničimo samo na britansku i francusku antropologiju, razlike u odnosu na teorijske pozicije postmodernih antropologa su očigledne i ne ostavljaju nam dovoljno prostora da proglasimo krizu u čitavoj antropologiji bez rizika da disciplinu tretiramo kao zatvoren i jednoznačan diskurs.¹²⁵

Na kraju je potrebno istaći da novi načini shvatanja antropologije i problematizovanja njenih teorija i praksi u poslednjim decenijama dvadesetog veka podrazumevaju prihvatanje novih načina zamišljanja društvenih odnosa i socijalnih celina.¹²⁶ Neki od ovih novih koncepata i objašnjenja nisu samo antropološki u tom smislu da postoje samo unutar discipline. Oni su u velikoj meri, kako ukazuju teoretičari, zasnovani na promenjenoj prirodi imaginacije Drugih i načina na koji Drugi vide svet, reaguju na procese globalizacije, odnose moći i nejednakosti i predlažu mogućnosti za promenu i za svoj lični i društveni razvoj. Jer, antropološka epistemologija je suštinski povezana sa načinom na koji zamišljamo sebe i Druge kao ljudska bića.¹²⁷

Uopšteno posmatrano, može se reći da je preispitivanje i udaljavanje od "velikih" teorija opšteg obima koje su dominirale u klasičnoj antropologiji istovremeno značilo diversifikaciju teorijskih orijentacija i njihovu intelektualnu različitost. Teoretičari poput Skinera, međutim, iznose mišljenje da su i sami skeptici prema opštim naučnim objašnjenjima, iako nisu imali tu nameru, razvili "velike" teorije, teorije koje će u savremenoj praksi društvenih i humanističkih disciplina biti među najuticajnijim i najznačajnijim.¹²⁸ Uprkos

¹²³ M. Godelier, American Anthropology as seen from France, *Anthropology Today*, Vol.13, N° 1, 1997, 4. Cf. M. Godelier, Is Social Anthropology Still Worth the Trouble? A Response to Some Echoes from America, *Ethnos*, Vol. 65, N° 3, 2000, 301-316. .

¹²⁴ L. S. Barry, Argument. Un demi-siècles'écoululé, *L'Homme*, La question de parenté, N° 154-155, 2000, 10.

¹²⁵ Ивановић, op. cit. 125.

¹²⁶ v. M. Strathern, Cutting the Network, *Journal of the Anthropological Institute*, Vol. 2, N° 3, 1996, 517-535.

¹²⁷ Moor and Sanders, op. cit. 19.

¹²⁸ Q. Skinner, Introduction, u: Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 13.

raspravama i neusaglašenostima u antropološkoj i opštoj društvenoj teoriji, ostaje činjenica da je antropologija postala senzitivnija za pitanja kulturnog i istorijskog konteksta i značenja, za probleme (etničke, rodne, seksualne, kulturne ...) različitosti i nejednakosti, za delovanje ljudskih subjekata i njihovo svakodnevno iskustvo. Međutim, svesni da tumačenje društvenih i kulturnih fenomena isključivo na osnovu podataka o svakodnevnim aktivnostima i neposrednim događajima podrazumeva i određene teorijske i epistemološke probleme, antropolozi se i dalje bave problemima koji prevazilaze nivo prakse i nastoje da pruže objašnjenja u vezi sa kontinuitetom i promenom socijalnih struktura i kulturnih vrednosti u društvima i lokalnim zajednicama na različitim geografskim i etnografskim prostorima.¹²⁹ Jer, prihvatanje perspektive i istraživačkih strategija koje su razvijene samo na ideji teorije prakse sobom nosi opasnost da se izgradi takva slika društva gde se strategije, odluke i kulturna znanja delujućih subjekata pojavljuju kao potencijalni izvor nestabilnosti i relativno brzih promena sistema i da se, na taj način, zanemari postojanje struktura koje imaju dugo trajanje.¹³⁰ Stoga je preovladalo shvatanje da antropološka analiza treba da podrazumeva kako razumevanje svakodnevnih praksi i relativno brzih promena tako i izučavanje dugotrajnih struktura i vrednosnih sistema. Drugim rečima, da je potrebno analizirati i utvrditi odnos između ova dva aspekta društvenog života i polja društvenog delovanja.

Ukratko, može se reći da su antropolozi postali svesniji da je ljudsko društvo i ljudsko iskustvo mnogo kontradiktornije i dinamičnije nego što su to nekada pretpostavljali. Svest o tome da ne postoje, niti su postojali "narodi bez istorije" i da kulture nikada nisu bile jedinstvene, jasno omeđane i statične celine, bez obzira kako su ih antropolozi opisivali, uticala je i na promene savremenih antropoloških teorija i praksi. Posle oštih teorijskih rasprava koje su u prethodnim decenijama vođene o o statusu discipline i predmetu njenog istraživanja, čini se da se antropologija nije odrekla svog eksplorativnog i analitičkog potencijala da razvija teorijska tumačenja i objašnjenja.

¹²⁹ U savremenoj antropologiji, praksa putovanja, odlaska od "kuće" u udaljene i nepoznate krajeve u potrazi za Drugim, više ne predstavlja preskriptivno pravilo antropološkog rada i etnografskog metoda koji se sa istim uspehom primenjuje i u soplevenom društvu, istovremeno ukazujući na mnoštvo raznolikosti, na mnoštvo Drugih koji postoje i "kod kuće". Takođe, usmeravanje pažnje na relacione veze koje povezuju grupe i pojedince ne znači da se savremena antropologija ne interesuje za "lokalnost", zajedništvo i grupni identitet. Radi se samo o promeni perspektive gde se lokalne zajednice više ne shvataju kao izolovane grupe i gde se više ne pretpostavlja postojanje kolektivnog etnografskog subjekta koji "deli" zajednička kulturna znanja. v. Ивановић, Терен антропологије... 134-138. O savremenim teorijskim tumačenjima i konceptima globalne povezanosti i lokalnosti v. Erdei, op. cit. 304-334.

¹³⁰ Moor and Sanders, op. cit. 15.

Transformacije antropološke teorije i prakse...

U odnosu na klasične teorije i metode nasleđene iz prethodnog perioda, savremena antropološka naučna objašnjenja imaju, može se reći, kritičku oštricu i refleksivnu samosvest u odnosu na "domete" sopstvenih analitičkih sredstava i interpretativnih modela. Jer, u savremenoj antropologiji predstavlja truizam da su perspektive delimične, parcijalne i da fenomeni mogu biti samo delimično opisani.¹³¹ Stoga se možemo složiti sa teoretičarima koji naglašavaju da je potrebno stalno kritički "decentrirati" naučnu praksu kulturnog univerzuma koji se uzima kao referentna tačka naučnih analiza, kao i da je neophodna opreznost i rezervisanost u donošenju zaključaka, koji su uvek samo privremeni.¹³²

Zorica Ivanović

A NOTE ON SOME CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS OF ANTHROPOLOGICAL THEORY AND PRACTICE

This article is concerned with main theoretical and epistemological changes within anthropological theory and practice, and their relation to some social, economic, political and cultural transformations that can be traced back to the 1970s. Starting from the view that the closing decades of the twentieth century are characterised by critical examinations of some fundamental assumptions which have become the discipline's postulates, the article considers theoretical and intellectual diversity as a general characteristic of anthropology of this period. Although the history of anthropology shows that the discipline was rarely, if ever, governed by the principle of "paradigmatic orderliness", in the closing decades of the twentieth century the discipline, faced with new historical conditions of its practice, was particularly engaged with confronting its epistemological and theoretical boundaries. As various anthropological approaches, concepts and explications come from different theoretical formations, the aim of the article is to point out the basic theoretical, epistemological and social transformations which conditioned the development of new theoretical orientations and research approaches as well as the redefinition of the scope of anthropological knowledge.

Key words: anthropology, reconsideration, theoretical diversification, epistemology, social changes

¹³¹ Moor, *Global Anxieties ...* 446.

¹³² M. Godelier, *L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives*, *Annales ESC*, N° 5, 1993, 1205-1206.