

Етнолошка библиотека

Къига 12

Уредник
Мирослав Нишкановић

Милош Миленковић

**ПРОБЛЕМ
ЕТНОГРАФСКИ
СТВАРНОГ**

*Полемика о Самои у кризи
етнографског реализма*



Београд, 2003.

Предговор

Још од првих неслагања са васпитачицом у вртићу поводом начина на који покушава да ме научи течном читању, интимно осећам дубоко неслагање са идејом сазнања као авантуром духа, идејом инкорпорираном у вредносни систем српског школства, а вероватно и у образовне системе северноатлантских и континенталних европских друштава, како су ми касније исприповедана. Колико год ми се чинило да би евоцирање авантуризма на одређеним образовним стадијумима могло да буде критички и хеуристички плодно, при коментарисању историја знања једне дисциплине оно води у изолационистичку самореференцијалност. Сматрам да је корисније говорити о могућности-ма, случајностима, изборима, жељама, дозволама, намерама, и срећи. Идеја о "авантури" којом ће нешто бити "откривено" чини ми се као реликтна еманација идеја о откривању првих основа (науке), аксиома (мишљења), принципа (метафизике), или о осигуравању субјекта (знања). Дакле, странице које следе написане су у уверењу да историја антропологије није авантура духа, један више-мање стандардизован поход интелекта. Барем не једног.

Годину дана сам живео у уверењу да овај текст треба да насловим "Неки проблеми етнографске конструкције стварности", али сам у међувремену прихватио да су про-

блеми увек "неки", да је конструкција исувише фреквантан појам да би наслови од њега имали користи, и да нема потребе да понављам грешку старих антрополошких хероја и хероина у њиховој жељи да свет опишу делимично, протумаче свеобухватно, а поуче трајно. Сетивши се да су проблеми увек неки, а да методологија – барем када је схваћена као регулативна – увек посматра науку као да је о нечему, текст о значају, значењу, последицама и дидактичкој и друштвеној употребљивости полемике о Самои, несвакидашњој по својој дужини и интензитету у историји антропологије, одлучио сам да напишем као текст о њеној корисности за методолошко проучавање тог малог дела људске културне продукције званог антропологија. Урадио сам то јер верујем да унапређивање тумачења антропологије може да нам помогне да је ускладимо са стварношћу у каквој желимо да живимо, а не нужно са стварношћу "каква јесте."

Овде коментаришем део историје антрополошких идеја о етнографији, или о различитим теоријама етнографије, без претензије да директно "унапредим" сам етнографски метод. У том смислу, ово је методолошки али не и методски текст. Пре ме занима повећање употребне вредности антропологије у савременом животу, него унапређивање процедура обавештења и објашњења у савременој антропологији. Помиривши се са чињеницом да је историја антропологије антрополошки проблем, трудио сам се да се не замерим сопственој жељи за непрекидним ширењем тумачења релеванције коментарисаних проблема и када су могућности за такву акцију изгледале тек коначно вероватне.

Текст сам написао из више разлога. Он указује на, и коментарише последице тренда препознавања везе између трансформације света, антропологије и теорија етнографије; посебно на текстуалну преминацију приступа усмерених ка тумачењу антропологије као перспективно позиционираног, ауторизованог и контекстуализованог ко-производа антрополога и проучаваних. Написао сам га, осим због тога што је такав академски обичај, зато што сам желео да магистрирам, да уђем у звање асистента, да потврдим да сам део академске и струковне заједнице и да легитимније учествујем у расподели новца, славе и моћи унутар ње, и зато што етнографију видим као ствар о којој би могао да имам антрополошки интересантну теорију. Надам се да ћу свој будући антрополошки живот посветити разјашњавању збрке која произлази из честог и дубоког неприхватања могућности да антрополози могу симултано следити инкомпатибилне регулативне идеале науке, концепције репрезентације, теорије етнографије и друштвена правила.

Осећам велику потребу да се и званично захвалим својим пријатељима у вољно-невољној емиграцији: Милени Бањевић, Зорану Хаџибабићу, Игору Деветку, Ивану Милетићу, Бојани Цвејић, Јану Рицеми и Александру Бошковићу. Необично сам им захвалан на њиховом разумевању и неразумевачу предности и мана моје одлуке да останем на пост-дипломским студијама у свом граду, и посебно на спремности да ми просторно или дисциплинарно измештеном перспективом пруже алтернативну слику мог производа, али и да ми курирски и финансијски обезбеде део реле-

вантне литературе за писање текста о антрополошкој методологији у знатно изолованој академској заједници.

Захваљујем својим београдским пријатељима и колегама на корисним критикама, саветима, корекцијама, подршци и драгоценом дијалогу: Гордани Горуновић, Зорици Ивановић, Жарани Папић, Даши Духачек, Сташи Бабић, Бојану Жикићу и Слободану Наумовићу. Без њихових интервенција у различитим фазама настајања овог текста он вероватно не би био у потпуности читљив нити привлачан, а тиме и некористан мојој жељи да антрополошку методологију представим као кратку проблемима занимљивим и колегама из сродних друштвених наука и хуманистичких дисциплина. Нико од поменутих не сноси одговорност за квалитет целине коначног производа, осим аутора. И читалаца, наравно.

Захваљујем свим својим наставницима и колегама, посебно др Сенки Ковач, др Светозару Синђелићу и ментору проф др Ивану Ковачевићу, на прагматичној критици, разумевању и постојаној подршци. У контекстима у којима сам бранио идеје из овог текста оне су само добијале још прецизније обресе.

Захваљујем породици и другарима. Довољно су ме трпели док сам, уместо да уживам у животу, уживао у писању ове књиге.

Пролог

Дванаестог новембра 1987. године, ритуално и нимало драматично одиграно је признање о обмањивачкој склоности кључних информанткиња Маргарет Мид, чијим је објављивањем Дерек Фриман поткрепио "рушење највећег зашнивачког мита америчке културне антропологије," објављено раније (Freeman 1983; 1996). Фриман је забележио и објавио следећи интервју (Freeman 1999, 3):

Galea'i Poumele: Fa'amu, беше ли дан, ноћ или вече када те је нека жена испитивала шта ноћу радиш, и да ли си икада са њом збијала шале?

Fa'aru Fa'amu: Да, збијале смо. Рекле смо јој да ноћи проводимо са младићима. Она није успела да схвати да се само шалимо, и поверовала је нашим варкама. Да, питала нас је "Где одлазите?" а ми смо одговориле "Ноћу одлазимо напоље!" "Са ким?", питала је. А онда бисмо твоја мајка Fofoa (мајка особе која је интервјуише; друга кључна информанткиња Мид – М. М.) и ја подгурнуле једна другу и рекле: "Ноћи проводимо са младићима... да, са младићима!" Биће да је она то озбиљно схватила, али ми смо се само шалиле. Као што знаш, самоанске девојке су стравичне

лажовке у шали. Али Маргарет је прихватила наше напумпане приче као да су биле истините.

Galea'i Pomele: И колико год пута да вас је испитивала, сваки пут сте јој одговарале неистином?

Fa'aru Fa'amu: Ма да, само смо све више и више измишљале.

ПОСЛЕ КРИЗЕ ЕТНОГРАФСКЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЈЕ

Полемика о Самои

"Сазревање на Самои," докторска дисертација Маргарет Мид, написана је на основу "етнографске евиденције" прикупљене током њеног вишемесечног боравка на Самои (Полинезија), доминиону САД, током школске 1925/26. године. Непосредно после објављивања 1928. године (1978), у прерађеној верзији, ова књига посвећена елаборацији идеје Франца Боаса о преминању културне над природном детерминисаности људских понашања, посебно релативизацији западних поимања "моралности" сексуалне праксе младих (девојака), стекла је статус јавног блага и цивилизацијске вредности. "Налази" Мид, као и њени универзално валидни закључци о културној релативности, уврћени су у Енциклопедију друштвених наука 1930. године (и прештампани у Shills 1968), а многи интелектуални ауторитети прве половине XX века (најутицајнији пример је Russell 1958) користили су њен пацифички опус, непосредно или у Боасовој интерпретацији, при легитимацији сопствених теорија као глобално прихватљивих.

"Сазревање на Самои" је најпродаванији антрополошки текст "свих времена." (Glick 1983, 758) Од великог је значаја за теоријско наслеђе друштвених наука и хуманистичких дисциплина, али и за тумачење полемичког, јавног, пристрасног и перспективног карактера научне праксе. Предста-

вљао је пример антропологије написане за широку читалачку публику, посебно за запослене у просвети, медијима, социјалне филозофе, социјалне и културне теоретичаре и друштвене научнике. Иницирано идејама о глобалној могућности вишеструког развоја културних конфигурација, анти-есенцијалистичким приступом разноликости човечанства (идејом о културном конфигурисању насупрот идеји о датости људске природе, историјске стварности, индивидуалног и колективног идентитета и њему својствене "судбине" или биолошке детерминисаности), као и потребом да антропологија боасовке традиције послужи као културна критика и пледоаје за друштвену реформу друштава Запада, објављивање ове студије уврстило је Мид у сам врх медијски експонираних научника у двадесетом веку. Књига о пацифичкој култури неоптерећеној проблемима двадесетовековне индустријске цивилизације, о некриминализованом и ненасилном друштву љубави и неспутане сексуалности, послужила је као *vehiculum* антрополошком освајању медијског простора у САД, и у тој земљи стекла статус не само обавезног антрополошког уџбеника, већ и популарног приручника за васпитавање (аналогног "Кувару" или "Мајстору у кући").

Када је Дерек Фриман, данас професор социјалне антропологије у пензији, налазе и закључке Мид, као и Боасову теорију коју је требало да поткрепе, почео (Freeman 1996/83) да оповргава и побија као претеране, погрешне, наивне, па и лажне, пажња светске научне и ван-научне јавности поново је усмерена на дисциплину разуђену у мрежи уских специјалности, и дуго без медијског простора глобалне релеванције.

У овом тексту објашњавам у ком смислу значај полемике о Самои превазилази статус регионално и дисциплинар-

но релевантног случаја у периоду после кризе етнографског реализма, сугерисане код Маркуса и Кушмана (Marcus and Cushman 1982), и шире, после кризе етнографске репрезентације, дијагностиковане од стране Маркуса и Фишера (Marcus and Fischer 1999/86), недовољно прецизно ни полемички дуготрајно плодно протумачене као резултат постмодерног, текстуално-оријентисаног, рефлексивног, интерпретативног или само скептичког заокрета у елитном току савремене антрополошке методолошке продукције. Циљ ми је да методолошком редескрипцијом саме полемике и издвајањем кључних анти-реалистичких елемената методолошке кризе у савременој антропологији, понудим разлоге због којих из полемике о Самои можемо да учимо како да ову кризу посматрамо као дисциплинарно и друштвено корисну, а хеуристички и финансијски плодну, посебно за нативну антропологију (=етнологију) у Србији.

Прелиминарни проблем: теорија етнографије

Овај текст заступа једну концепцију односа методологије и друштвеног наступа нативне антропологије (=етнологије) у Србији после постмодернизма, и сугерише значај и могућу улогу не-националне антропологије (=етнологије света) у њој.¹ Мотивисан једним глобалним проблемом, кризом ет-

¹ Када пишем "антропологија," мислим социјална или културна антропологија у северно-атлантској, посебно америчкој, традицији. Када пишем "нативна антропологија," мислим етнологија (=гра-

нографског представљања као кризом етнографског реализма, и једном етнографски локално релевантном контроверзом, полемиком о Самои, текст има за циљ да помогне у трагању за методолошко-идеолошким оквиром за нативну антропологију у Србији у деценији која следи.

Текст представља и једну могућу теорију етнографије. Питам се како је и да ли је о номинално партикуларистичкој делатности – етнографији – уопште могуће теоретисати? Како и да ли изводити опште важеће закључке на основу контекстуално зависних и индивидуално специфичних етнографија, и у складу са којим циљевима или регулативним идеалима? Од кога смо и када наследили склоност да традиционалну теорију етнографије (или било коју другу теорију производње антропологије) сматрамо општом, универзалном и реалистичком? Да ли је и зашто потребно конструисати мета-етнографски језик, или метод, којим би се омогућила не-перспективност, над-контекстуалност и међусобна проверивост етнографија? Потом, за кога су те етнографије поуздане, а за кога корисне? И, зашто су тек после постмодернизације ова питања у антропологији добила шири публицитет.

Интерпретативна стратегија коју сам изабрао подразумева одлуку да је свака етнографија увек тумачење, а не "тек опис;" да је свако представљање једновремено и заступање; и да је свака антрополошка теорија произведена на основу једног или више од ње нераздвојивих етнографских текстова. У даљем тексту се питам у ком смислу може

диција писања антропологије о културама које конзумирају и за које верују да им припадају сами антрополози, што је случај у Србији).

да нам користи да етнографију и антропологију не посматрамо инклузивно и у субординацији, већ као синониме, и како се у такву визуру уклапа поимање европских етнологија као нативних антропологија, укључујући ту и српску етнологију?

То су проблеми које у овом тексту коментаришем у функцији тумачења епистемичког, идеолошког и дидактичког статуса етнографског реализма у антропологији, на примерима из полемике о Самои. Сматрам да коментаришање ових примера може да нам концептуално, административно, институционално и финансијски користи при осмишљавању идеолошке и дидактичке улоге какву за сопствену дисциплину видимо у сопственом друштву, мада овај пројекат захтева извесно редефинисање наше локалне дисциплинарне традиције. О карактеру тог редефинисања пишем у последњој глави.

Проблем репрезентације: представљање и/као заступање

Српско-хрватски језик познаје разлику између представљања и заступања: представљање денотира заступање, док заступање конотира представљање. У британском и у америчком енглеском језику ова разлика постоји на конотативном плану. Та разлика представља кључни проблем примене теорија етнографије смишљених на и увезених са англо-америчког говорног подручја током последње две деценије, обзиром да су полемике о антропологији као написаној, позиционираној, и контекстуализованој по прави-

лу конфундирале два значења репрезентације: политичко и епистемичко. Ова два значења су конфундирана у том смислу да је епистемичка репрезентација (=представљање) замењена политичком (=заступање), па су текстуалне анализе стилских одлика етнографског представљања имале једновремено и методолошке и идеолошке функције. Шта добијемо ако одбијемо да их разликујемо, а шта губимо, као и у каквој су вези ове функције с тиме којем референтном оквиру теорије етнографије дајемо примат: нашем уверењу да смо у могућности да у циљу научне анализе остваримо адекватно представљање етнографске стварности, тзв. опис (попут Фримана); или да, попут Мид, дамо примат алтернативном циљу – културној критици (и следствено, друштвеној реформи), у покушају да остваримо адекватно заступање стремљења, интереса, идеја, жеља, уверења, пројеката, становишта или "гласова" наших проучаваних (или нас самих, наших финансијера, друштвене групе или политичке опције за коју се одлучимо, итд.).

У овом тексту ме интересују и модуси којима проучавани постају коаутори, у ком смислу оваква перспектива мења наш однос према етнографији као запису о стварности, и да ли она и на основу којих и колико прецизних критеријума захтева избор неког од ривалских или комплементарних литерарних жанрова. Затим се питам у каквој је вези избор литерарних жанрова са епистемичким избором између реализма и анти-реализма. И на крају, у каквој су вези литерарни жанр, реализам или анти-реализам, са два доминантна регулативна идеала дисциплине: истином и миром. Питам се у ком смислу су критике и похвале упућене различитим стиловима писања етнографије епистемички реле-

вантне, и следим Рота (Roth 1989, 560) у уверењу да немамо разлог да тврдимо да ће експлицитна рефлексија, фаворизована током последњих деценија XX века у елитним мета-етнографским текстовима, пружити гарант аутентичности, валидности нити адекватације, пре него традиционална дистанцирана и привидно незаинтересована "објективна" етнографија?

На самом крају образлажем и зашто мислим да је проблем посматрања рефлексивних и објективних етнографија као "суштински" различитих релевантан само зато што је произашао из стремљења регулативном идеалу антропологије који ми се не чини прагматички оправданим – из научног трагања за истином. Потом сугеришем фаворизовање алтернативног регулативног идеала – културно неговање мира и трансформације друштва од мултикултурне толеранције ка интеркултурној интеграцији – као и начин да се овом регулативном идеалу тежи упоредо емитовању популарне слике о научном дигнитету "интринсично патриотске" дисциплине.

Екстернализам и интернализам у теорији етнографије: референтни оквири против језика науке

Ову општу инструменталну дистинкцију користим као модел. Циљ ми је да укажем пре на тренд, него на ригорозну дихотомизацију стварности. Иако је јасно да етнографска, попут праксе у другим научним и хуманистичким дисциплинама, није ригидно детерминисана интерним нити екстерним факторима, од кључног значаја за разумевање савре-

мене методолошке кризе у дисциплини могло би да буде управо подсећање на чињеницу да су рационалисти или реалисти у филозофији науке (или општој методологији) по правилу интерналисти, док су релативисти или постмодернисти по правилу екстерналисти (Sindelić 1995, 273).

За рационализам или реализам, као оријентацију, стратегију или тренд (а не увек кохерентну доктрину), карактеристично је да научну праксу посматра као издвојену, измештену па и заштићену од екстерних фактора, који се по правилу посматрају као реметећи. У овој концепцији наука је објективна, ауто-корективна, систематична, рационална и методична активност, у смислу да поседује ексклузивни начин долажења до истине – тзв. "научни метод" – којим кореспондира са објективном стварношћу, о којој нам континуирано пружа све истинитије слике, информације, предвиђања и сл. Интерналистички сагледана, антропологија би потпуно слободно од контекста њених производњи и примена правилном употребом тзв. етнографског метода пружила пут ка истини о проучаваној стварности. Етнографски метод би према овој стратегији требало да је независан од референтних оквира, парадигми, друштва, културе, контекста, могућности, очекивања, права, обавеза, несвесног и сл. фактора, диспозиција или карактеристика његових конзумента.

Историја савремене методолошке продукције у антропологији углавном је историја релативистичке или екстерналистичке критике (односно интерналистичке одбране) овакве концепције етнографског метода, континуираног негирања могућности или способности антропологије да као део рационалног пројекта науке Запада генерише исти-

ну етнографским (као научним) методом. Њена делимична специфичност у односу на традиционалну интерналистичку стратегију делегитимације научног метода у филозофији науке састоји се у томе што је, уместо да интерналистички анализира формалну структуру антрополошких теорија и да нормира поступке потребне за процену теорија као научних, бољих, хеуристички плоднијих, способнијих да предвиђају или да решавају проблеме, методологија антропологије масовно екстерналистички описивала и критиковала контексте њене производње и примене. У том свом виду, кризе етнографске репрезентације и етнографског реализма имају методолошки релевантну предисторију, чији општи карактер представља постепен прелазак са интерналистичких (традиционално "нормативних") на екстерналистичке (традиционално "дескриптивне") моделе.

У централном делу текста, у којем после редескрипције полемике о Самои нудим коментар њене релеванције за савремену антрополошку методологију, указујем на могућност да ову полемику не посматрамо само као локално позиционирану расправу о техничким детаљима у вези са етнографским методом, нити као глобално релевантну расправу у вези са избором биолошки и културно-детерминистичких парадигми за општу антрополошку теорију, већ као поље континуираног сукоба између интерналистичке и екстерналистичке опције у теорији етнографије, и прецизније, као оригинални групни покушај (мада неуспешан) учесника у методолошком сегменту полемике о Самои да са интерналистичких позиција интервенишу у екстерналистички усмерену савремену методолошку продукцију у дисциплини.

О разликовању етнографије од антрополошке теорије

Стандардну верзију "америчке антрополошке школе" боасовске провенијенције, којој је теоријски, методолошки, идеолошки и институционално "припадала" Мид, овде тумачим као једну специфичну теорију етнографије, и прецизније, као референтни оквир за методолошку прескрипцију производње антрополошког знања; као корелат идеолошког пројекта трансформације америчког друштва током ране двадесетовековне либералне реформе; и као етичку прескрипцију за употребу антропологије у ван-дисциплинарним контекстима. Најфреквентније спорне појмове у кризи етнографског реализма, попут "стварности", "истине", "науке," "објективности" и "критике," овде тумачим у функцији општег регулативног идеала и друштвеног контекста писања боасовске антропологије. Дакле, као короборативне метафоре у научном процесу. Међу свим наведеним проблемима, посебан значај придајем код боасијанаца препознатој погодности етнографског знања за употребу при културној критици или друштвеним реформама.

Интересује ме како је проблем етнографског представљања, односно његова "криза," доведен у везу са проблемом антропологије као (не само академске) културе? На које све начине су екстерналистичке дијагнозе назначене током 1970-их и 1980-их оживеле старије, интерналистичке кризе, посебно проблем производње евиденције из личних искустава? И у овом случају ме интересује какве смо поуке из свега тога наследили за нативну антропологију у Србији?

Иако сам интимно склон да етнографију замишљам као отворено дело, налик на уметничко дело које је "довршено" интерпретацијом, извођењем, посматрачевом или рецепцијом читалаца (Есо 1965) – у случају етнографије читањем, тумачењем, политичком и/или дидактичком употребом; иако је овај појам настао у циљу решавања статуса експерименталних и "нетипичних" уметничких дела (Šuvalović 1999, 232); и упркос томе што нисам спреман да прихватим да се етнографије по правилу интенционално пишу као књижевна/уметничка дела, склон сам концепцији њиховог статуса као отворених интерпретацији и рецепцији у смислу "довршавања" независно од ауторских интенција. Јасно је да "довршавање" сугерише културну креативност појединца или групе која чита, коментарише, критикује, или врши редескрипцију. У том смислу ово је један могућ одговор на кризу репрезентације као кризу реализма. Чине га препоруке изнете на самом крају овог текста.

"Отворено дело пружа посматрачу и читаоцу уверења да свет у коме он посматра или чита дело није никакав стечени ред који му гарантује коначна решења, већ да је то свет у коме је он одговоран саучесник који мора да се креће напред са хипотетичким и променљивим решењима, у непрестаној негацији већ стеченог и у давању нових предлога." (Шуваковић, н. м.) Овакво поимање етнографије подразумева и потребу редефинисања улоге нативног антрополога као друштвено одговорног актера, пошто су етнографије изгледа пре затворена производња представа којима се, вољно или невољно, експлицитно или имплицитно, симултано или ретроактивно, описујући заступа или оптужује. Под етнографијом не подразумевам само технике те-

ренског рада које се традиционално доводе у везу са антропологијом, већ целокупну културну праксу аутора текстова које ауторизују особе које себе сматрају антрополозима, теоретичарима културе, друштвеним научницима и сл.

У даљем тексту прихватам поуке сада већ антологијске традиције у двадесетовековној филозофији науке, која делегитимише могућност постојања теоријски неутралних опсервационих исказа који би представљали некакву "емпиријску основу" науке. У том смислу, етнографију и антрополошку теорију не разликујем као чињенице и њихову интерпретацију.

Криза етнографске репрезентације као криза реализма у антропологији

Расправе о реализму у антропологији су током кризе етнографске репрезентације по правилу уобличаване полемикама о етнографској објективности. Етнографски реалисти тако би биле особе које под антрополошком науком подразумевају настојање да се створе теорије које су (апроксимативно) објективне представе етнографске стварности. Али шта нам гарантује да ће представа бити "објективна", зашто често у антропологији не прихватамо увек да је у питању "представа," и како се концепција објективности мења у зависности од тога да ли верујемо, или не, да живимо у истом "свету" или "стварности" са нашим проучаванима?

Судећи према тренду којим су рефлексивне методолошке студије етнографског метода обухваћене током по-

следње две деценије, независно од стране у спору којој су дијагностичари и њихови критичари пристали (или нису) да припадају, нема дилеме да постоји општи консензус поводом тога да ли је криза етнографског представљања стварно дијагностикована. Герц је 1973. године кумовао популаризацији овог проблема:

Самосвест у вези са начинима представљања (да и не говоримо о експериментима) увек је веома недостајала антропологији.

Герц (1998, 31 н. 3)

Самосвест, рефлексивна, дубински увид... како је дошло до тога да рефлексивни заокрет произведе "кризу," или прецизније, зашто је рефлексивност као стандардно подраумевани корак у свакој, па и лабораторијској научној активности, постао кључни термин при конструкцији приче о промени у писању етнографија, перципираној као изазовној, инвентивној, анти-традиционалистичкој, критичкој, судбинској, па и угрожавајућој по стандардну антрополошку праксу? Посебно је теоријски проблематично зашто је рефлексивни заокрет у теорији етнографије протумачен као анти-реалистички?

У свим случајевима које узимам у обзир у даљем тексту, критичари реалистичног етнографског представљања почели су да посматрају етнографију као процес репрезентације. Овај процес више није тумачен као адекватно представљање остварено применом скупа правила за откривање објективне стварности и њено преношење замишљеној дисциплинарној заједници (или остатку света), већ као инструментално и конвенционално конструисање исте те стварности; као културна пракса, релативна у односу на позицију и

перспективу истраживача/тумача и конвенције које примењује или циљеве и вредности које заступа; као културно превођење, схваћено недетерминистички; и као реторички поступак усклађен или неусклађен са позицијом аутора етнографије у глобалним и локалним односима моћи. Тиме је етнографски реализам добио изазов у различитим релативистичким, конвенционалистичким и инструменталистичким теоријама етнографије као заступања.

Кризу етнографског представљања не видим само као супротстављање етнографском реализму, већ и као групно и снажно супротстављање поимању антрополошке методологије као регулативне, односно настојањима да се етнографско истраживање као представљање регулише и заснује над-персонално и културно не-специфично, где су реализам и конвенционализам конфундирани чак и у најелитнијим савременим методолошким текстовима. Овде не тврдим да је у питању хомогени скуп изјава вере некаквој новој догми (како су најнестрпљивији критичари били склони да протумаче читав подухват; антологијски пример је Сангрен 1989), већ релативно дуг пут који је у текстовима који су обично означени као "критички," "интерпретативни," "методолошки" или само "теоријски" пређен од конструкције слике традиционалне антропологије и за њу "карактеристично" етнографског реализма током 1980-их, до интертекстуалног консензуса да се вера у постојане аутономне етнографске стварности после "постмодернизма у антропологији" не може сматрати утемељењем теорије етнографске истине, замишљене као дискурзивно конструисане; не као онтолошки дате.

ГЕНЕЗА И ЕЛЕМЕНТИ КРИЗЕ ЕТНОГРАФСКОГ РЕАЛИЗМА

Шта је етнографски реализам? Ко је тврдио да је он стварно постојао, и зашто?

Да ли се етнографи модерне заиста могу назвати реалистима? Да ли наслеђе етнографског реализма модерне уопште постоји? Како је у постмодерним теоријама етнографије протумачена разлика између теоријског и стилског, односно научног и литерарног реализма? Да ли литерарни и научни реализам у антропологији имају икакве везе са скупом теорија о природи знања које обично називамо "реализмом", као и да ли ти "реализми" имају заједнички референтни оквир са претходним кризама у антрополошкој историји: разматрањима појмова "истина," "објективност" или "наука"? Ово су теоријски проблематична питања која од кризе реализма наслеђујемо за теорију етнографије после постмодернизма.

Реализам је начин мишљења о свету или о науци, стил писања или метафизичка догма (у зависности од одлуке тумача) која тврди да стварност постоји независно од људског духа, знања, фантазија, жеља, пројеката, теорија, интереса, интенција, ума, перцепције, свести, карактера, личности, сазнајних операција, или других фактора. У зависности од тога да ли су теоретичари антрополошког знања склонили филозофским или књижевно-теоријским узорима, разликоваће онтолошки и епистемички реализам у првом, и теоријски и стилски реализам у другом случају.

Уколико смо склонији употребама модела преузетих из филозофије науке разликоваћемо: (а) онтолошки реализам, по коме свет/стварност постоји независно он наших (теоријских, коментаторских, приказивачких, представљачких, описивачких) настојања, пројеката, поступака и менталних активности, и (б) епистемички реализам, по коме су наше теорије, пројекти, представе или модели резултат (односно корелат, каткад нуспродукт) наше моћи да описујемо, тумачимо, представљамо, предајемо или обмањујемо о истој тој објективној постојећој стварности.

Уколико смо склонији употреби модела преузетих из књижевне критике, критичке теорије, студија дискурса или теорије уметности, па програмски посматрамо етнографије као текстове, разликоваћемо: (а) теоријски реализам, по коме антрополошка теорија не производи етнографску стварност, већ говори о свету, историји, друштву, или култури као појавама које ни у ком смислу не зависе од ње (осим у смислу избора проблема), и (б) стилски реализам, који дефинише поетику – поступке, уверења и облике приказивања света етнографским као књижевним делом. Теоријски реализам објашњава свет као скуп, систем или целину реалних, конкретних и теоријски-неутралних чињеница које је могуће открити, утврдити, анализирати и сл., док стилски реализам свесно ствара представе и њима приказује свет управо онако како он "дословно" изгледа. И теоријски и стилски реализам, дакле, стварају моделе, схеме или поступке који служе за тумачење и приказивање света, али се разликују по томе што други тврди да непосредно посредује, док први тврди да регулише посредовање.

Оно што мене интересује је да разумем како су ова два пара реализама разграничени па конфундирани током кри-

зе савремене антрополошке методологије. Интересује ме и како су конструисани да би се међусобно дефинисали. Док је моје прво усредсређење заправо покушај тумачења стандардних систематизација антрополошког знања, моје друго усредсређење надовезује се на продукцију вероватно неоправдано означену генеричким називом "постмодернизам у антропологији."

У жељи да критички приступе конструкцији антрополошког предмета као "илузији" примитивног друштва (Kuper, 1988); као продукцији другости заснованој колонијалним и пост-колонијалним односима моћи (Asad, ед., 1973; Said, 1995/78); или, као родно/родно привилеговано конструисаним дискурсима (Alcoff and Potter, eds., 1993), бројне теорије етнографије у другој половини XX века покренуле су лавину критике онтолошког и теоријског реализма у дисциплини, једновремено се залажући за исправнију, праведнију, бољу или једноставно "стварнију" репрезентацију многих нивоа другости у човечанству, односно "адекватнију репрезентацију" људских стварности. У циљу негирања антрополошког пројекта као (теоријски и онтолошки) реалистичког, добили смо више аргумената у прилог тези да нам је потребна критика и ревизија антрополошког представљања, чиме стилски и епистемички реализам нису напуштени (укључујући и имплицитни политички или идеолошки реализам). У тај контекст преиспитивања недостатака и предности опстајања етнографског реализма смештам и сопствени текст.

У овом XX-вековном процесу теоријски и онтолошки реализам замењени су етнографским неореализмом. Тиме не само да је затворена претходно најављивана могућност

критике етнографија у складу са обичајима књижевне критике и пост-емпиријске епистемологије, већ је рехабилитована помало заборављена и анти-реализму контрадикторна а у пост-емпиризму неодржива разлика антрополошке теорије и етнографске евиденције, у смислу разликовања теоријске интерпретације и њене "емпиријске основе."¹

Постоје многи покушаји дефинисања реализма. Следећи најпрецизније сугерише конвенционални тип теоријског и онтолошког реализма какав критичари традиционалне антропологије покушавају да избегну:

Имати добар разлог за прихватање неке теорије *ipso facto* значи имати добар разлог за веровање да ентитети постулирани теоријом стварно постоје.

Sellars (1962, 97)

Идеални модел научног реализма нуди Синђелић (1986). Он подразумева:

1. Научни ставови су апроксимативно истините (кореспондирајуће) представе света
2. Апроксимативна истинитост науке стално се повећава
3. Постоји акумулација истине у теоријском следу/прогресу
4. Теорије се могу разликовати по истинитости
5. Расте адекватација кореспонденције термина и стварних ентитета

¹О Фримановом неразумевању Поперове критике опсервационизма као кључу за тумачење доброг дела полемике о Самои као редундантног пишем у целини "Структура Фриманове грешке."

6. Стварност је независна од људске свести
7. Осим временске, не постоји граница у сазнавању истине
8. Реализам је хеуристички плоднији од анти-реализма
9. Као додатни аргумент, добар део реалиста сматра да једино реализам уопште може да објасни опсервациони (емпиријски) успех науке.

Под кризом етнографског реализма подразумевам постепено или нагло губљење вере у аутономност етнографског искуства о објективно постојећој стварности – кризу поверења у реалност ентитета постулираних антрополошким теоријама информисаним етнографијама. Под аутономношћу подразумевам статус искуства као независног од категоријалног апарата особе која га стиче, или од референтног оквира процеса у коме оно настаје. Под објективно постојећом стварношћу подразумевам конструкт реалиста, концепцију света као аутономног у истом смислу у коме је аутономно и њихово искуство (као објективно знање). Док је за релативистичку критику рационализма традиционалне филозофије науке углавном било важно да покаже неодрживост епистемичког реализма, у смислу постојања разлога да верујемо да је неко наше знање о свету поуздано, ваљано, конзистентно, или адекватно, за преокрет у антрополошкој методологији битнији је био момент препознавања, или одлуке, о статусу предмета нашег знања. У овом процесу конститутивна и регулативна питања су конфундирана на начин који је елитну методолошку продукцију у антропологији после 1980-их уоквирио расправама о питањима која су, традиционалним речником, "метафизичка" односно конститутивна (мада и етичка).

Критика етнографског реализма традиционалне антропологије експлицирала је концепцију традиционалних антрополога као руковођених идеалом заснивања антропологије као науке, по угледу на науке о природи и у складу са нововековним (посебно деветнаестовековним) стандардима "научности." У циљу остваривања тог идеала, класична антропологија наводно је усвојила реалистички стил, "вид писања који настоји да представи стварност целине света или неког начина живота... тврдњом аутора да представља свет као једини који га познаје из прве руке." (Marcus and Cushman 1982, 29). Како је Клифорд то сажето формулисао (Clifford 1988, 22), етнографски реализам је читаоцима пружао слику проучаване стварности формулом "тамо сте, јер сам ја био тамо," текстуалном организацијом прошлих етнографских искустава садашњим временом (=етнографским презентом, традиционалном жанровском стратегијом), односно стварањем прилично сложене илузије симултаности и аутентичности. Ја овде не ограничавам етнографски реализам на начин на који га Клифорд дефинише, и сматрам да се стил може сматрати реалистичким независно од употребе етнографског презента, као нпр. код Моргана (Morgan 1981), у зависности од претходне одлуке о ком реализму уопште говоримо.

Није свеједно да ли реалистима односно објективистима сматрамо ауторе етнографије, њихове резултате, или начине на које су до њих дошли. Истинити (или неистинити) могу бити само нечији искази, као производи, којима можемо и не морамо веровати у зависности од многих фактора (а не само почетних "критеријума научности" које прихватамо). У другом случају, неистинит исказ не мора бити производ субјективно оријентисаног етнографа (објектив-

ност је консензуална, друштвени производ, производ рада на стварању дисциплине). Расправе, истраживања, методи, све то може бити објективно, или оријентисано ка објективности, а произвести "неистинит" резултат. Кључно спорно место у критички настројеној филозофији друштвених наука, посебно у из ње произашлим детективским епистемологијама (анализа дискурса, феминизам...) представља неспоразум око тога да ли је за традиционалне етнографске реалисте уопште било релевантно питање *за кога* су њихови описи истинити, етнографије објективне и сл.

Теоретисање о етнографији модерне подразумева да су претходне реформе идеје етнографије у антропологији биле мотивисане критеријумима "позитивне" идеје научности – валидношћу евиденције, поновљивошћу поступка, и креирањем описа пред поређење које би што ближе кореспондирале "објективној" стварности проучаваног или "субјективној" стварности проучаваних. Уобичајене критике упућене постмодернизму у антропологији (а и уопште, као интелектуалном покрету или тренду) заснивају се на погрешном уверењу да он представља напад на антрополошку теорију и методологију: да подразумева одбацивање сваке правилности у производњи науке, сваку методолошку регулацију, и заговара обавезну неодређеност производње антрополошког знања.

Глобална критика етнографског реализма заснована је поимањем етнографије пре као производа него као метода или активности, насталог током теренског рада, те "фолклорне активности која је у једном тренутку прерасла у академску дисциплину" (Marcus and Cushman 1982, 25). Током овог процеса, сам етнографски реализам предста-

вљан је као подразумевана етнографска стратегија инкорпорирана прећутним консензусом у антропологији англосаксонског говорног подручја у периоду од академске професионализације до почетака екстерналистичких тумачења утицаја друштвених промена на писање антропологије (која се најчешће позиционира у пост-колонијалну политичку кризу после II св. рата), и утицаја културних, посебно идеолошких и интелектуалних новитета (било да су у питању покрети грађанског самоослобађања у САД 1970-их, поткултурних револуција у Европи крајем 1960-их, током 1970-их и раних 1980-их, или пост-структурализам у епистемологији, семиологији, социјалној филозофији, социологији и теорији књижевности после 1960-их година.

Промену начина писања дијагностичари кризе перципирали су као настојање да се преобликују како теоријске амбиције, тако и истраживачки пројекти у антропологији (Marcus and Cushman 1982, 27). Дакле, упркос бројним и оштрим критикама, које су постмодернизам представљале као претњу научном дигнитету дисциплине (нпр. Carneiro 1995; Hobart 1996), дијагноза кризе и даље је писана о "истраживањима" и о "пројектима," а од самог почетка је добила своје место и у уџбеницима. Антропологија није овиме престала да буде тумачена као део слике света какву за њега има модерна наука, као део шеме организовања и финансирања понашања и говорења усклађеног са пројектом открића "стварног стања ствари." (Овакво тумачење сматрам прагматички оправданим, што објашњавам у последњој глави). Основна интенција традиционалних антрополога, коју критичари подразумевају, била је да ускладе своје етнографије са истином, првобитном регулативном идејом дисциплине. Под удар критике до-

шли су у свом настојању да проучаване културе представе као кохерентне, више-мање стабилне целине, да их представе "онаквима какве стварно јесу."

Реторика критике етнографског представљања усмерила је "кризу" на два међусобно различита плана: (а) кроз критику етнографског реализма и традиционалног занемаривања социјалне/културне уоквирености сваке представљачке позиције; и (б) путем указивања на друштвену/културну и политичку употребљивост антрополошких производа (употребљивост могућим читањима сличним мада и различитим у односу на интенције самих аутора). И док је други план посебно дошао до изражаја у 1990-им (нпр. у *Калахари дебати* – погл. *Kuper 1993*), етнографски реализам је током 1980-их (почев од *Marcus and Cushman 1982, 25* и даље) критикован као холистичко настојање, као етнографска традиција која предмете и проблеме тумачи указивањем на њихове односе према некој референтној целини (=интерпретативни холизам, који на нивоу имплицитне методолошке конвенције онемогућава културну критику и/или корекцију појединих аспеката појединих култура) или позицију у некој целини (=поимање културних догађаја, сегмената, или тема као међусобно зависних), стварајући тиме привид повлашћености антрополога да опише, разуме, протумачи, критикује па и измени проучавану стварност. Можемо га означити и као етнографски контекстуализам, обзиром да је реч о интерпретативној стратегији која подразумева да су сви аспекти проучаваног објекта/проблема заправо функције контекста. "Контекст" је овде референтни оквир у којем предмети, ситуације, догађаји, људска бића и дискурси (како етнографски, тако и дискурси или "гласови" проучаваних) на-

стају али и нестају, бивају употребљавани, трансформисани, означавани и индексирани, али и игнорисани. Овако преширок и непрецизан контекст контекста није карактеристичан само за антропологију. У ширем спектру хуманистичких дисциплина описао га је Хасан (Hassan 1986, 505 и даље), а још шире, као склоност аутора не само у хуманистичким дисциплинама већ и у теоријама уметности у постмодернизму, Хујзен (Huysen 1990, 234 и даље).

Етнографски реализам добио је свој рани профил, који га је пратио кроз 1980-те и део 1990-их година, и који је са традиционално интерналистичких епистемичких проблема пажњу теоретичара етнографије скренуо на екстерналистичку критику политике етнографског представљања. Тај декларативни профил, структурисан као досије и иронично написан у кратким "описним" исказима, понудили су Маркус и Кушмен почетком 1980-их (Marcus and Cushman 1982, 31-36). Овај профил је подразумевао:

- Уопштавајући опис друге културе;
- Свемогућу и незаинтересовану научну наратију;
- Замену појединца сложеним креацијама;
- Референце на теренски рад само у нужној мери, у циљу потврђивања стварног етнографовог присуства;
- Усредсређење на свакодневне животне ситуације;
- Догматичну тврдњу по којој је представљена тачка гледишта проучаваних;
- Преминацију уопштавања над детаљима о конкретним чињеницама;
- Употребу жаргона;
- Појмовна уопштавања која игноришу контексте употребе језика проучаваних.

Анализа писања етнографских текстова, као оквир реформе теорије етнографије, имао је као мотив тумачење начина помоћу којих су претходници постизали ефекат производње знања о другима. Реч је дакле о етнографским литерарним стратегијама, односно о начину на који карактер самог етнографског производа сугерише карактер проучаване стварности. Реализам се ту тумачи као скуп жанровских конвенција (а не, рецимо, као имплицитна епистемолошка навика, природан онтолошки став и др.).

Рани профил етнографског реализма код Маркуса и Кушмена подразумева да је употребом реалистичког стила етнографија (и као процес и као продукт теренског рада) раздвојена од теренског искуства, чиме је читалац обманут а сам циљ научне ригорозности порекнут. У покушају да се проучавана стварност реалистично представи, етнографски реализам је стварао *mimesis*, синтезу истраживачевих искустава у виду "њихове," а не имитације или евокације проучаване стварности. Тиме је етнографска стварност фалсификована а проучаване културе неповратно (обзиром на чињеницу да су до средине XX века углавном проучаване само једном) глобално представљене у светлу у ком се вероватно не би и саме представиле. Током овог дијагностичког процеса методолошка критика етнографског реализма закорачила је у домен етике.²

² Зашто је препознавање етички проблематичних елемената кризе етнографског реализма битно? Критика уопштавајућег описа других култура битна је не само због чињенице да занемарује креативност појединца и његову могућност да као друштвени актер културно уобличава стварност, већ и због немогућности читалаца да о "другој," "другачијој," "непознатој," "чудној," "далекој," "примитивној" култури сазнају и оно што би иначе сазнали о соп-

У овом раном профилу етнографског реализма налази се већина елемената касније екстерналистичке критике политике етнографског представљања. Овде не претендујем да понудим исцрпан преглед пута који су, различито је контекстуализујући, критичари тзв. "традиционалне" антропологије у 1980-им и 1990-им прешли од критике етнографског холизма, преко критике и одбране имплицитног моралног универзализма у редизајнирању друштвене улоге антропологије, до привременог консензуса о остављању по страни епистемичких спорова и усредсређивања на културно-релативистичко утемељење универзалне етике, који још увек траје. Ипак, неки елитни текстови и неке носеће теме су незаобилазни, посебно због чињенице да их још увек жива полемика о Самои накнадно разјашњава, ревитализује, или чак ставља у сам центар интересовања својих учесника.

ственој, уколико би читали одговарајућу етнографску студију о сопственој средини. Друго, незаинтересована, свемогућа и свеобухватна нарација која појединца ставља у сложене друштвене односно културне конструкције, системе веровања и календаре догађаја ствара слику културног континуитета, сугеришући постојање хомогености независне од етнографске продукције. Ова опасност није битна само у оквирима теорије жанрова етнографског представљања: фиктивни континуитет савршено се уклапа у замисао о хомогеној целини друге културе, о непроменљивости, о њеној суштини, или онтолошкој датости. Континуитет нарације сугерише континуитет проучаване стварности, о којој наши читаоци могу (мада, додуше, не морају) да стекну слику као о неподељивој, тврдоглавој, судбински детерминисаној и потенцијално опасној. То је, уосталом, један од кључних и већ препознатих ризика производње било које етнографије (Герг 1998, 9 и даље).

Етнографски реализам: реторике кризе и обнове

Од свих наука о човеку антропологија је можда најсклонија преиспитивањима шта је то она, а одговори пре звуче као општи погледи на свет или као изјаве вере, него као описи једне области знања. Са променама у научном животу које су током последњих година збрчкале већину онога што је некада с разлогом било раздвојено – историју, филозофију, науку и уметности – постало је све теже дати прецизан одговор на питање чиме треба да се бави особа која себе назива антропологом. У савременим књигама које се баве овим питањем прва одредница у индексу често је '(криза) антропологије...' Ипак, "криза" може бити оптичка варка, исход покушаја да се "антропологија" дефинише на начин на који се дефинише "енглески," "лингвистика," или "ентомологија," као проучавање овог или оног, а не тек једна збирка интелектуалних каријера.

Geertz (1995, 65)

Друга половина XX века је период током којег део аутора заинтересованих за филозофију, социологију и историју науке, престају да теже традиционалној кодификацији научних циљева, регулацији научних метода и аксиоматизацији научног знања, и почињу да је посматрају као производ друштвене или културне људске праксе, односно као део целокупне културне продукције. Будући да су историчари и филозофи (мада не и социолози) науке традиционално образовани на информативним садржајима из наука о природи, њихов првенствени циљ по правилу је да покажу да је знање тих формално идеолошки немотивисаних и културно не-специфичних дисциплина корелат, производ или последица друштвених, културних, историјских и политичких односа, процеса и контекста, а епистемички статус њихових налаза и тео-

рија релативан у односу на културно-специфичне дискурсе, парадигме, концептуалне шеме или истраживачке програме. Ова традиција теоретисања о научном знању промовисала је себе у један од елитних методолошких дискурса последње четвртине XX века (Latour and Woolgar 1979; Brannigan 1981; Knorr-Cetina and Mulkay 1983; Latour 1987; McCarthy 1996; Woolgar 1988; Gross 1990).

Када су интересовања за социјалну/културну конструкцију научног знања добила већи простор и у друштвеним наукама и у хуманистичким дисциплинама, оно што је изгледало као природна и потенцијално веома корисна теоријска рефлексија постало је предмет дугих и често бесплодних (а повремено и из данашње перспективе очигледно мучних) полемика, које су уверљиво демонстрирале идеолошке, традицијске и наративне особине производње науке, или теоретисања о њеној производњи. Створена је атмосфера "суштинске," дубоке кризе идентитета многих дисциплина, па тако и антропологије.

Посебно током 1970-их и 1980-их година објављени су утицајни текстови који су констатовали, коментарисали, призивали или критиковали промену коју је антрополошка теорија доживела након процеса политичке деколонизације у другој половини XX века (Asad 1998/73; Hymes ed. 1974). Сличан процес поновио се током 1990-их, када је деколонизација уступила место глобализацији (Appadurai 1992; Marcus 1999; Auge 1999). Историчари дисциплине констатовали су промену у антрополошким описима/тумачењима као делимичну непредвиђену последицу политичких, економских и културних промена у глобалним и/или локалним контекстима. Оно што је изгледало, или још увек

изгледа, као очигледна трансформација односа политичке, економске и војне моћи у некада колонијализованом, а потом и свету у глобализацији, условило је и промену начина писања о антропологији, перципирану као "...проблем репрезентације друштвене стварности у свету који се рапидно мења." (Marcus and Fischer 1999/86, vii)

Та "криза" је према Маркусу и Фишеру, њеним дијагностичарима, била резултат веома непријатног међупрожимања два антрополошка под-пројекта: а) етнографске оданости систематском описивању датих друштвених или културних јединица (=контекста), и б) хроничног антрополошког сна о откривању свеобухватних целина (=култура).³

Дебате које су током 1980-их и 1990-их уздрмале антрополошку и интер-дисциплинарни јавност подразумевале су да су "промена" или "напредак" дијагностиковани у односу на "традиционални стандард" или само "претходно стање." Али стандардно и традиционално претходно стање никако није униформно, јасно, прецизно, систематично, нити униформно парадигматски одређено. У дугом и плодном периоду после формалне политичке деколонизације, низ обимом и популарношћу мањих контроверзи већ је потре-

³ Док је о аксиоматском карактеру систематичких настојања било које науке међу модерним теоретичарима етнографије постојао минимум слагања много пре дијагнозе последњег таласа кризе (нпр. у Vidney 1953), сан о откривању свеобухватних целина подједнако је подложен контра-аргументацији колико и оптужбе против "модерне" антропологије за колонијалну утемељеност, непрепознавање неравномерне дистрибуције моћи између истраживача и проучаваних, или за имплицитну андроцентричност представљања других у традиционалној антропологији.

сао дисциплину. Дијагностичари кризе етнографског реализма, вероватно безразложно генерички индексирани као "постмодернисти," "текстуалисти," или "деконструктивисти," наследили су низ дилема "средње генерације" (Evans-Pritchard, Ardener, Turner, Geertz...) која је знатно пре 1980-их препознала контингентни, перспективни, дијалогски, перформативни, дискурзивни, драматуршки и наративни карактер етнографске праксе. "Постмодерни заокрет" је довео у везу ове елементе, препознајући себе као традицију изван домена ауторске оригиналности, која етнографије као текстове види као некомплетне представе и резултат групног/персоналног међу-културног превођења уоквиреног неравномерном дистрибуцијом моћи између истраживача и проучаваних. Иако је темељ критике било противљење етнографском реализму, управо су дијагностичари кризе, још у њеној раној фази, препознали сопствену реалистичку позицију, из које незаинтересоване, објективне, описне, безвремене и деперсонализоване традиционалне етнографије делују пре као идеални конструкти, него као резултат моћи антрополога-као-научника да процесира информације о кореспондирајућој стварности.

После континуиране двадесетовековне кризе,⁴ са 1980-им постало је "некако јасно" да "рационални," "бели," десноруки, хетеросексуални (итд.) мушкарци, који пишу на енглеском језику и имају докторате стечене на катедрама које своје посто-

⁴ Континуирана двадесетовековна криза антрополошке методологије тема је за посебан рад. Лич је (Leach 1971, 3) социјалну антропологију описао као "пренатрпану фрустрацијама." Те давне 1971. криза још увек није била освешћена као криза репрезентације, објективности или етнографског реализма. Иако формално дијагностикована у 1980-им, она је делимично генерисана истим скупом проблема који су били препознати деценијама раније, а тичу се разумевања наизглед тривијалног процеса трансформације етнографских искустава у "знање о" неком/нечему. У добро, поштено или употребљиво писање *о другима за нас*. Овај проблем је после критичке анти-колонијалне антропологије раних 1970-их (Asad ed. 1998/73; Humes ed. 1974), постао актуелан у виду пост-структуралистичких полемика о репрезентационим, операционалним и експланаторним моделима (Caws 1974 и 1976), а потом поткрепљен низом дистанцирања од концептуалне андроцентричности (нпр. Rorlih-Livit i dr. 1983/75). Порекло води од Боасове релативистичке интервенције у општу лингвистичку теорију (Boas 1911a) и њене касније елаборације код Сапира (Sapir 1963); преко покушаја да се знања истраживача и проучаваних ускладе заједничким класификаторним системима референције у "етнонауци" односно "новој етнографији;" или пост-структуралним моделима позиционирања истраживача насупрот измештене посматрачке позиције објективног структуралистичког аналитичара. Почетком 1980-их континуирана криза затворила је круг који је од лингвистичког релативизма довео до нове форме културног релативизма (мада су овог пута културе проучаваних замењене културама истраживача), као информативног садржаја теорија етнографије после постмодернизма.

јање дугују колонијалним ширењима северно-атлантских и континенталних европских друштава, нису ексклузивни поседници поузданог, истинитог, објективног или ултимативно корисног знања о другим, другачијим, блиским или удаљеним, потлаченим или савезничким културама на Земљи. Био је потребан дуги низ критика да овакво позиционирање антрополошког знања у референтни оквир беле мушке десноруке елитистичке хетеросексуалне (итд.) моћи уопште постане битно, а континуирана двадесетовековна криза антропологије произвела је непредвиђену последицу од кључног значаја за савремену методолошку праксу дисциплине. Реч је о постепеној преминацији екстерналистичких позиција у теорији етнографије током постмодернизације, као препознатој последици популаризације проблема (и сукоба) у вези са релативизмом. Овде ме, дакле, интересује релативизам и екстернализам који сугерише, а не културна релативност, као општи појмовни оквир за померање интереса теорија етнографије ка друштвеним контекстима, парадигмама или референтним оквирима, као факторима са значајним, некада и пресудним утицајем на етнографску продукцију, на супрот трагању за универзалним интерним факторима науке – инхерентном рационалношћу, универзалним методом, општом логичком структуром и сл. То померање интереса у преминацији екстерналистичких теорија етнографије, иако може имати потпуно идеолошку мотивацију, јасно је детерминисано концепцијом "стварног света," како он нама данас може да изгледа.

Трансформација економских и политичких оквира постојања људских култура пресудно је уоквирила трансформацију уобичајеног скупа тема од интереса за антропологију, проблема релевантних за антрополошку теорију, на-

чина на који се антрополошки производи тумаче, као и значаја који им се придаје у ван-академским контекстима. Овај оквир ћу посматрати као постмодернизацију, период упоредног дијагностиковања многих аспеката кризе дисциплине, током које је она постала занимљивија, популарнија, друштвено релевантнија и политички и интердисциплинарно употребљивија, а њена теорија интензивно полемична, и обазрива како према моралној и когнитивној универзалној неодређености људских култура, тако и према видовима њиховог представљања етнографијом.

Полемика о Самои, чију улогу у овом процесу сугеришем, почиње у 1980-им, у деценији током које је културну антропологију у САД, социјалну антропологију у Британији, низ европских континенталних етнологија, као и ван-европске етнологије/антропологије (у Аустралији, Бразилу, Јапану, Канади, Мексику, Индији итд.), запљуснула тзв. "криза етнографске репрезентације." Иако је дијагноза повремено постављана током 1960-их и 1970-их година, посебно у интер-дисциплинарним настојањима антрополога заинтересованих за феминизам, психоанализу, марксизам и критичку теорију, анализу дискурса, теорију говорних чинова, или за Витгенштајном или Ничеом инспирисане реформске и анти-епистемологије, објављивањем збирке есеја "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography" (Clifford and Marcus eds. 1986), а посебно у бројним и дуготрајним реакцијама на њу, постало је јасно да је велики број антрополога свестан да је дисциплина "у кризи."

У широкој и незавршеној полемици коју је ова збирка отворила (амбициозан пројекат "After Writing Culture" James, Hockey and Dawson eds. 1996 показао је да су у "Wri-

ting Culture " постављена толико начелна питања, да је њима можда проузроковано довољно дубоко измештање из нормалне антрополошке науке, и да је реч о формирању нове под-дисциплинарне интер-текстуалне заједнице) уздрмани су, одбачени, исмејани, мада и поткрепљени, преформулисани па и глорификовани, наводни "темељи" антрополошког знања. То су сада већ класични покушаји да се укаже на проблеме у вези са тим како се теренски рад заиста обавља, како антрополози пишу о својим искуствима, шта се са антрополозима догађа у току теренског рада, и зашто све то уопште има икаквог смисла, када, и за кога. (Marcus and Cushman 1982; Geertz 1983 и 1988; Clifford and Marcus eds. 1986; Marcus and Fischer 1986).

Вечита антрополошка жеља за саморазјашњавањем је објављивањем овог низа кључних текстова истовремено добила поетичко, епистемичко и етичко "бреме," уместо само још једну прилику за сврсисходну редескрипцију. Тако су последње две деценије XX века заправо биле поприште покушаја теоријске синтезе: (а) критика научне праксе "традиционалних" антрополога са (б) бројним, разноврсним и често тешко међусобно уклопивим етнографским (ретроградно пројектовним у 1970-е), текстуалним (у 1980-им) и истраживачким (у 1990-им) "експериментима," односно псеудо-експериментима (у смислу немогућности рандомизације нити успостављања контроле варијабли).⁵

⁵ Током овог процеса, који се често осим постмодернизма назива и студијама културе (што сугерише бркање екстерналистичких интенција са самим екстерналистичким модусом критике), велики број аутора почео је да преиспитује сопствене обичаје мишљења, писања, описивања, представљања, закључивања, тумачења и др.

Ова методолошка реоријентација није обухватала само теме као што су објективност и субјективност, већ и саме претпоставке о томе "шта су" "друштво" и "култура," "наука" и "истина," "знање" и "моћ." Био је то "тренд масовног преиспитивања на који начин се предмети проучавања и чињенице које производимо о њима уобличавају да чине проучавану 'стварност'" (Marcus 1998, 201). Показало се да је ова жеља у великој мери онемогућена несамерљивошћу различитих традиционалних, националних, групних па и личних (приватних, потенцијално неподложних интер-субјективној провери) парадигми, приступа, истраживачких програма или само имплицитних истраживачких навика.

Скуп теорија и приступа различито означених као интер-претативне, деконструкционистичке, пост-структуралне, текстуално оријентисане, или постмодерне, промовисале су током овог процеса критику језика репрезентације у антропологији (где је репрезентација неелаборирано третирана као основно обележје рефлексивности; Ulin 1991, 67), инсистирајући на пристрасности етнографског посматрања, лоцираности интерпретација, контингентности, фрагментираниости, често и непоновљивости култура, личности, историја, истина, поредака моћи, или само односа између истраживача и проучаваних. Углавном у форми полемика, и најчешће у форми краћих текстова (значајан изузетак је Gellner 1985 и 1992), и критике и одбране антропологије као научног знања у оквиру ове кризе надовезале су се на старије спорове о ин-

а сама чињеница да је схваћено да је реч о културно специфичним "обичајима" често је оспоравана, мада је читав низ мањих полемика показао да научна пракса, укључујући ту и антрополошку, вероватно представља део целокупне културне продукције.

терпретативним "насупротив" научним приступима у антропологији, усредсређујући се на политику и прагматику репрезентације, и тиме рехабилитовале традиционалне разлике између објективизма и субјективизма, и емпиризма и конструктивизма; "... консеквенце ових полемика биле су битне за теоријски развој антропологије у више различитих видова, али све се оне односе на општије питање 'Шта је антрополошко у вези са антрополошком теоријом'." (Moore 1999, 5)

Постмодернизам и/као анти-реализам у теорији етнографије

Постмодернизам у теорији етнографије је снажно, полемички плодно, дуготрајно, негде и "револуционарно," групно супротстављање регулативном поимању антрополошке методологије, етнографском формализму и традиционалним настојањима да се етнографија регулише и заснује лично и културно не-специфичним методолошким конвенцијама, независно од контекста њених производњи и примена. Као покрет, стање, процес, договор или хрпу идеја, текстова, поступака итд. прати га имиџ преокрета или раскида са "аветима модернизма," од којих је реализам само једна (у ужи списак још улазе утопизам, објективизам, тоталитаризам, евроцентризам, вестернизам, андроцентризам итд).

Постмодернизам у антропологији погрешно је протумачен као анти-реализам... Ствар је у томе да је савремена глобална креолизација света донела собом ново и другачије интересовање антрополога за теме као што су етничитет, раса, нација и колонијализам; иако се примордијални феномени попут традиција, заједница, система сродства, ритуала или структура моћи и даље опишују, они више не служе као метафоре око којих су организовани

антрополошки описи и објашњења... кључни задатак остаје проучавање настанка, трансформације, и нестанка културних идентитета у стварности... тако постаје јасније да је управо антрополошки модернизам био заснован на дисквалификацијама инконзистенција, трансформација и контрадикторности стварног живота, а да их постмодерни етнографски пројекти заправо рехабилитују.

Marcus (1998, 58-59)

Постмодерни заокрет у антропологији легитимише сопствену позицију реформом идеје етнографије, односно преиспитивањем статуса етнографије у процесу производње антрополошког знања. Тако кључни елемент критике етнографског реализма током постмодернизације постаје редефинисање етнографије, а не успостављање некакве нове нити опште антрополошке теорије. Стари базични идеолошки или епистемолошки проблеми (објективност, валидност и поузданост етнографског извештаја и антрополошког закључка, као и проблем колонијалног наслеђа) углавном су представљени као проблеми у вези са производњом текстова и оног што их прати; једноставније, као проблеми уоквирености писања (на основу чега су критичари сасвим безразложно помислили да постмодернисти сугеришу да би антропологију требало процењивати искључиво са позиције литерарног критичара пре него друштвеног научника), или – комплементарно реторичком заокрету – као проблеми немогућности писања (нпр. Tyler 1992). Али чак и идеја критичара постмодернизације, по којој појмовима књижевне критике нисмо у стању да објаснимо шта антрополози пишући етнографије у ствари чине, и даље је теорија која објашњава, очекује да буде про-

верена, остаје отворена преиспитивањима, и тиме сврстава саму себе у ред традиционалних научних производа.

Пропратни проблем представља чињеница да у неким деловима планете (махом на мрежи државних универзитета у САД) још увек опстаје номинално (мада не и на нивоу фондова) јединство некада целовите науке о човеку, што подразумева да антропологија укључује и неколико дисциплина за које је немогуће или само у неким случајевима и уз додатну елаборацију могуће тврдити да се заснивају на етнографском раду или било ком другом типу ауторизованог писања (археологија, биомедицинска антропологија, антрополошка лингвистика). Због свега тога овде ће бити речи само о теоријском и литерарном анти-реализму теоретичара етнографије који се у елитној методолошкој продукцији у антропологији после 1981. и објављивања "Ethnographies as Texts" (Marcus and Cushman 1982) називају "постмодернистима."⁶

У везу са термином постмодернизам у аналитичким текстовима, углавном прегледног карактера, помињу се Клифорд (James Clifford), Герц (Clifford Geertz), Маркус (George Marcus), Тајлер (Stephen Tyler) или Рабинов (Paul

⁶ Нечији теоријски, онтолошки или епистемички реализам или анти-реализам спремам сам да тврдим само у случајевима када сам упознао целокупни или највећи део опуса. То је разлог зашто у овом тексту коментаришем значај полемике о Самои за разумевање кризе етнографског реализма а не значај кризе реализма за "судбину антропологије" или неке сродне генеричке целине. Ово је посебно битно због чињенице да критичари постмодернизације добре аргументе против овог тренда граде управо коментарисањем наводног онтолошког анти-реализма, који сматрам ирелевантним.

Rabinow)... дакле исти аутори који су дијагнозом кризе етнографске репрезентације индексирани као "постмодернисти." Уместо као неповерење према овоме или ономе (мета-нарацијама, теоријама прогреса, универзалним кодовима, објективним вредностима, контроли природе, незаинтересованим посматрачима итд.), постмодернизација теорије етнографије подразумевала је неповерење у традиционалну етнографију, схваћену као подробно представљање теоријски, идеолошки или на други начин неутралним опсервационим исказима. Дакле, као критику традиционално подразумеване дистинкције чињенице/интерпретација.

Овај методолошки аспект самореференцијалног "рефлексивног заокрета" стидљиво прати дисциплину још од радова пионира академске и теоријске институционализације, Боаса (1911a) и Малиновског (1989/67). Као и њихове претходнице, као и Маргарет Мид уосталом, и савремене класике (Герца, Маркуса, Клифорда, Тајлера или Рабинова) можемо да преозначавамо, употребљавамо, или да покушамо да их заборавимо. Обично се цитирају, хвале, критикују, обожавају или презиру као пионири "поетског," "постмодерног," "постструктуралног," "пост-колонијалног," "литерарног," "текстуалног," "наративног" и сличних "заокрета," "резова" или само парадигматских измена у нормалној антрополошкој науци.

Овде полазим од чињенице да је већина ових иначе по интенцијама, структури, и циљевима разноликих текстова, подразумевала да "класично" (пред-постмодерно) антрополошко знање никако није извесније, квалитетније, поузданије, свеобухватније па ни корисније од знања која о себи производе наши проучавани. Клифордов "On ethnographic authority " (1988/83) међу првима је интересовање за етно-

графски реализам покушао да доведе у директну везу са етнографском репрезентацијом. Постулиран као основни проблем антрополошке методологије код Маркуса и Кушмена (1982), а помало занемарен у "Writing Culture," као кључном тексту 1980-их, реализам представљања код Клифорда не подразумева реализам заступања. Основни Клифордов аргумент полази од претпоставке да је идеална конвенционална етнографија суштински реалистички производ, који не говори ништа о процесу производње етнографских представа а стварност проучаваних дефинише са тачке гледишта "објективног" (западног) антрополога. Клифорд је предложио да све етнографије посматрамо као резултате процеса конструкције, укључујући ту и њихов литерарни аспект, а посебно обзиром на њихову политичку улогу и контекст. Ово је, уз текстове акционих антрополога који су због своје програмске атеоретичности сами себе дисквалификовали из методолошких контроверзи (погл. Bennet 1996), један од раних текстова који предлаже да етнографија постане пројекат сарадње, свесне колаборације истраживача и проучаваних са једне, и писаца и читалаца, са друге стране; отворен, "мулти-вокалан" текст, за који смо свесни да заступа док представља (на основу чега и треба да извршимо избор шта ћемо и кога заступати).

Држим да то "знање" заиста може да покуша да буде "мулти-вокално" (Clifford 1988, 51) – да обухвати становишта, мишљења, животне позиције, личне интерпретације и искуства заједничке стварности различитих припадника проучаваних култура; да их заступа и представи онаквим какви мисле да јесу, упоредо с нашим мишљењима о томе шта је етнографски стварно, али и да је корисно по дисци-

плину (посебно по нативну антропологију у Србији) да претходно формулишемо скуп циљева и вредности које ћемо заступати – укључујући ту и одлуку да, у односу на ван-дисциплинарне контексте, живимо и пишемо без заједничких циљева и вредности. Укратко, питам се зашто би антрополошко знање уопште чинили мултивокалним? Могуће је да би конвенција овог типа довела у питање визију антропологије као мешавине "антропологових реалистичких конвенција и суштине стварности како је проучавани виде, нешто налик на научну фантастику, жанр у коме се брајају наука и приповедна проза." (Marcus 1998, 159 н. 1). Али би помогла и њену рехабилитацију.

Постмодернизам у антропологији често је довођен у везу са општом анти-епистемолошком оријентацијом, посебно после објављивања "Филозофије и огледала природе" Ричарда Рортија (Rorty 1990). У складу са тенденцијом да се појмови преузети из суседних дисциплина не дефинишу увек, нити у потпуности, "анти-епистемолошки" Рортијев став је побркан са одбацивањем истине, разума односно рационалности, или универзалних стандарда просуђивања, па су заштитници научног дигнитета дисциплине (Gellner 1992; Spiro 1993 и 1996) заузимали позиције против одбацивања епистемологије "уопште," а не против покушаја употребе Рортијеве ироничне редескрипције епистемологије као навике, обичаја или диспозиције у културним, социјалним, историјским, политичким и другим контекстима. Одбацивање "западне епистемологије" као историјског производа, обичаја мишљења о мишљењу и културно (академски) детерминисаног подухвата, не подразумева одбацивање стандардних навика које усвајамо (или не) у оп-

штим методолошким наставним предметима, текстовима, или дијалогу. Одбацивање потраге за универзалним стандардима просуђивања не подразумева одбацивање идеје да икакви стандарди постоје. Оно сугерише да су ти стандарди можда бројни, разнолики, и потенцијално несамерљиви, што само проширује легитимни домен антрополошких интересовања, или тзв. "предмет проучавања" у поље иначе традиционално резервисано за социологију науке, социологију сазнања, студије науке (science studies), студије науке као културе (science as culture studies) и сл. Овај под-аргумент брани постмодернизацију од критичара који се плаше да је "предмет" дисциплине заувек нестао у овом процесу.

Конвенционализована интроспекција добила је симпатичне критике традиционалиста, али не као непотребна, бесмислена или немогућа, већ као дискурс који себе представља као супериоран. Упркос општем анти-материјалистичком и анти-еволутивном ставу, аутори усредсређени на самореференцијалну праксу перципирани су од стране критичара као заступници идеје по којој припадају "наредном стадијуму" у еволутивном развоју антрополошке теорије. Ову склоност Фридман (Friedman 1987, 161) назива "девелопменталистичким оптимизмом" у односу на историју дисциплине (мада је изводи из шире девелопменталистичке културе Запада). Сами "постмодернисти" су се неретко оглађивали од оваквих ставова, углавном путем критике логички неодрживе индуктивне генерализације традиционалиста са једног аутора на читав "покрет," "школу," или "тренд."⁷

⁷ Овај Фридманов текст, иако написан као екстремна критика дијагнозе савремене кризе у антропологији, правилно препознаје

Због тога кризу етнографског представљања видим само као наставак антрополошких настојања да се дисциплина објасни самој себи, пошто највећи број заинтересованих за рефлексивни заокрет није био експлицитно спреман да антропологију поново заснива, проналазећи нове темеље и класификујући нове методолошке конвенције. Када је таквих настојања у другој половини XX века и било, по правилу су усредсређивана на покушаје побољшања етнографског метода као пута ка научном статусу дисциплине, не разликујући конститутивна и регулативна питања (добар пример је Bernard 1995), и третирајући референтне оквире производње науке и њен над-контекстуални језик (или метод) као инструментално апроксимативно раздвојиве.

Реторика кризе етнографске репрезентације јесте, додуше, ту и тамо и експлицитно била анти-реалистичка, али не у онтолошком домену. На изглед разуђене и инкомпатибилне, теорије етнографије у постмодерним временима имају један заједнички именоватељ. Методолошки или епистемички анти-реализам. Антрополошке појмове научне истине и етнографске стварности екстерналистички сагледавају као произведене у дискурсима карактеристичним за

јак екстерналистички, релативистички тренд дијагнозе те кризе, посебно импликацију радикалне екстерналистичке позиције по којој је "сва наука етнонаука" (Friedman 1987, 163), следствено основној поставци нове етнографије (теорије етнографије когнитивне антропологије средине XX века), у којој било који исказ о било чему треба третирати као контекстуално-специфичан за културу из које потиче (на основу чега произлази да је научно откриће немогуће). Проблем непостојања "постмодернизма у антропологији" посебно јасно формулисао је Бошкових (1997).

одређене интелектуалне културе, историјски дефинисане парадигме, истраживачке програме, концептуалне шеме, и сл. Дакле, као контекстуално релативне, конструисане у складу са обичајима писања, читања, организације и финансирања истраживања, или референтним ван-научним оквирима конструкције стварности етнографијом.⁸

Идеје методологије као регулативне, схватања метода као водича и правилника, замишљање дисциплине као типично емпиријске, а над-персоналне провере као нужне и обавезне (посебно услед идеје о примату моралног) задржали су и аутори чија се имена обично доводе у везу са постмодернизмом у антропологији. Сам Маркус је експли-

⁸ За разлику од својих пост-колонијалних, марксистичких или само "критичких" претходника, "постмодерни антрополози" не сматрају више кључним дилеме о томе да ли је (с правом) антропологија дефинисана егзотичношћу свог "предмета", или културном, статусном, националном, географском, расном, или родном дистанцом антрополога и проучаваних; они нису ни били оригинално забринути за неравномерну дистрибуцију моћи између проучавалаца и проучаваних, већ за иронично представљање сопствених стратегија представљања старих проблема новим жанровима. Ово усредсређење на *зашто* уместо на *како* етнографије, иако пречесто перципирано као оригинални заокрет, за свој повод је имало излазак антропологије у јавност, и дугу традицију више-мање неуспешних интервенција у међу-расне, међу-културне и међу-националне односе, као и чињеницу да је изванредан број антрополога одлучио да призна себи да као делимични аутори истих тих расних, националних, културних, класних, регионалних или родних идентитета носе и друштвену одговорност за њихово представљање, употребу, преозначавање или хијерархизацију. Осим тога, усредсређивање на "како" заправо је регуларно методолошко питање, на нивоу општег места.

цирао на више места (нпр. 1998, ix) да пројекат критике политичке, идеолошке, културне и историјске (посебно колонијалне) утемељености антропологије започет критичком антропологијом 1970-их није резултовао престанком емпиријских истраживања (за шта се тзв. постмодернисти најчећеше оптужују), већ новим истраживачким програмима, редизајнирањем методологије и новим могућностима перцепције антропологије изван ње саме. Идеали просветитељства, дакле, нису напуштени; напротив, повратак антропологије позицији мулти-културне пропедеутике, некој врсти препоруке за повећање толеранције према културно, историјски, традиционално, родно, класно, или расно другачијима, маргинализованима, или особама који су припадници различито означених "мањина," условио је очување и редефинисање њене дидактичке функције на глобалном нивоу, посебно у домену интервенције политичких (државних и над-државних) институција у уобичајена схватања људских потреба, права и обавеза. Иако се истина као кореспонденција са стварношћу не помиње више као регулативна идеја науке (мада је спорно да ли су, на пример, писци "Notes and Queries in Anthropology" конзумирали кореспонденцијалну теорију истине), универзални оптимизам откривања и поуке ("модерна") није у потпуности замењен реалистичнијим приступом ограничењима/оквирима истраживања и писања ("постмодернизам"). Они коегзистирају.

Оптерећен делегитимишућим ореолом, постмодернизам је у антропологији изазвао дебате у којима су га критичари поимали као заокрет који нуди разлоге за крај дисциплине, обзиром да наводно доводи у питање њену суштину – етнографију као начин истраживања и писања.

Marcus (1998, 181)

Идеја антропологије као институционализованог знања које се мења прилагођавајући се глобалним и локалним политичко-економским контекстима подразумева и да је њена методологија суштински повезана са животима истраживача или проучаваних. Епистемологија као обичај, део свакодневне животне праксе, као опционална – сва та виђења антрополози су више-мање експлицитно износили током континуиране двадесетовековне кризе, мада су их тек покушаји операционализације Рортијевих препорука (Rabinow 1986), мада контрадикторни интенцијама самог аутора, делимично убедили да су можда и у праву; да културно-неспецифични регулативни дискурс научне методологије стварно јесте дискурс – контигентан, променљив, заменљив, прилагодљив, и што је најважније – перспективан, или опционалан, никада довољан, ни коначан. Тако су теоретичари антрополошког знања и/као писања усмерили своју пажњу на повратак антрополошке методологије историји и социологији науке. Ови данас демодирани термини инкорпорирани су у методолошки епистемолошки фонд као нека врста евокативних метафора при почетку теоретисања о антрополошком знању; о томе шта антрополози раде а шта би требало (и шта не би требало) да раде. Методички, технички карактер антрополошких методолошких уџбеника несумњиво је обogaћен у том процесу сагледавања (или препорукама за сагледавање) друштвене историје антрополошког знања. Дobar пример је Марфијев уџбеник с краја 1980-их.

Све до 1960-их година, антрополози су били уверени у сопствену "објективност", у идеју да су њихови извештаји ухватили

реалност културе незамагљену предрасудама или пристрасношћу. Постојало је уверење да су интерпретације у истраживањима социолога, обзиром да их обављају у сопственим друштвима и да деле исте оне вредности које проучавају, отворене субјективној пристрасности. Такав ћорсокак, сматрало се, антропологија је избегла обзиром да студирамо културе нама потпуно стране, које можемо посматрати погледом незамагљеним заједничким вредностима и значењима. Мислили смо да смо камере...

Последњих година антрополози су постали опрезни према тенденцији да субјективна пристрасност утиче на етнографију, од самих видова перцепције догађаја који се око нас збивају до теоријских оквира којима представљамо наше налазе. Нема ту ничег лошег, докле год смо свесни перспектива – личних, политичких и идеолошких – из којих радимо... Коначно, антрополог није камера или субјект који се мува око објекта, попут гледања у микроскоп. Сви ми данас разумемо да је посматрач део онога што се посматра. Моја супруга и ја нисмо проучавали групу Индијанаца, већ групу Индијанаца која окружује два америчка антрополога. Посматрали смо их погледом већ уобличеним извесним значењима и перцепцијама; они су постали део наше субјективности. У смислу у којем уопштено говоримо о овом стапању субјекта и објекта, можемо рећи да је наш теренски рад "рефлексиван". Данашњи постдипломци су ову лекцију добро научили, и њихов теренски рад супериорнији је у односу на онај који су радили њихови ментори."

Murphy (1989, 250-251)

Многа питања, иако не увек оригинална нити постављена по први пут, током постмодернизације постала су општа места уцбеничког карактера, врста листе питања за експлоративни ауто-интервју: за кога, зашто, где, како и са чијим ресурсима је неко антрополошко знање произведено? Да ли је и за кога објављено односно програмски написано? Којом је друштво-

ном климом, политичким проблемом или економским интересом мотивисано? Којој академској култури припада? Какав морал проповеда? И, мада никако коначно, за кога је и да ли је икоме лепо, корисно, смело, провериво, применљиво, пријемчиво или једноставно практично? То су основна питања која су генерације теоретичара етнографије постављали себи, претходницима и савременицима. Иако нису карактеристична само за постмодернизам, током постмодернизације су постала прецизно формулисана и битна (мада није увек најјасније зашто су постала и кључна, осим уколико се њихово перпетуирање не посматра као прагматичка хипноза студената, финансијера и колега из сродних дисциплина).

Уколико одлучимо да прихватимо да је антропологија начин живота, део нечије друштвене праксе, или једноставно културно контекстуализовани производ, разлог за рашминкавање бројних услова њене производње, осим забаве и плате, јесте жеља да их променимо, укинемо, успоставимо, или целисходно игноришемо. Свет је на почцима кризе етнографске репрезентације већ био на путу радикалне промене, у интеррегнуму пред крај политичке биполарности или "хладног рата," а свест о културној глобализацији већ је постала део популарне ван-академске културе, па је мени најзанимљивије да проучавам друштвене функције промене у теорији које су за променом света здушно заостајале. Посебно ми је важно да одбраним кризу етнографске репрезентације као морално, хеуристички и финансијски пожељну и плодну, супротно најфреквентнијим нападима усредсређеним на њену анти-научност и анти-академску деструктивност, као на неку врсту имплицитне завере и позива на самоукидање дисциплине.

Криза реализма у теорији етнографије или антрополошкој методологији, супротно уобичајеној постмодернистичкој резерви према прогресу, унапредила је уобичајено етнографско дијагностиковање културних промена независно од степена у којем их је и сама произвела, дакле независно од елемената самоиспуњавајућег пророчанства који је нусефекат интер-текстуалности. Сам Маркус је, као један од криваца за дијагностиковање и промоцију трансформације теорија етнографије, посветио збирку текстова (Marcus ed. 1999) објашњењу да су револуционарне и на изглед анти-научне (а у ствари анти-епистемолошке, у традиционалном смислу) 1970-те и 1980-те уродиле плодом не само критичком рефлексивном према старим, већ и потпуно новим истраживачким програмима, додуше тек током 1990-их. Вероватни узрок закашњењу приписујем спором протоку информација када су препуштене академским односима моћи, успоравајућем карактеру начина објављивања полемика, и другим факторима које пре може да објасни политичка економија универзитетских финансија него ауто-референцијална методологија. Сигурни узрок видим у недовољно прецизном рашчлањивању критике традиционалних претходника од предлога о томе како би нова етнографија, информисана кризом репрезентационог реализма требало да изгледа.

**Методолошка и дидактичка плодност
постмодерне конфузије статуса дисциплине, предмета
проучавања и идентитета истраживача**

Антрополог, следствено сазнању да на терен не одлази као *tabula rasa*, треба да дефинише сопствену позицију не само обзи-

ром на животно доба, род, класу, расу и сексуалну оријентацију, већ и обзиром на културу или културе у којима је одрастао.

Rosaldo (1993, 21)

...одбацивање епистемологије не подразумева и одбацивање истине, разума или стандарда просуђивања...објективност у пост-позитивистичкој ери није питање дистанце и неуплитања већ отворености и искрености при узимању у обзир свих фактора који утичу на процес производње антропологије, укључујући ту пре свега самог антрополога и његову/њену улогу у тој производњи. Објективности ту није супротстављена уплетеност, већ могућност пропуста; не субјективност, већ препознато антропологово 'ја.'

Kanaaneh (1997, 4)

Постмодернизација антропологије је процес методолошки и дидактички плодног конфундирања кризе предмета проучавања, кризе статуса дисциплине и кризе идентитета самих антрополога. Склоност бркању производње са самим производом, и интенција писаца са интенцијама читалаца, условила је да криза представљања буде перципирана као криза предмета, а криза предмета као криза статуса дисциплине. Кризу статуса забринути/е за судбину дисциплине перципирани/е су као кризу сопственог идентитета. Читава листа недоумица и испитивања сопствене објективности, дубоке условљености антрополошке продукције академским или ширим културама, стиловима представљања, обичајима мишљења и стратегијама текстуалне организације стварности, јесте додуше схваћена као још један полемички уобличен манихејски сукоб терапеута и скептика, али њен значај тиме је само увећан. Полемички контрасти повећавају прецизност дефинисања проблема (или слагања око тога да се

он не може дефинисати), али и олакшавају учење и предавање историје дисциплине као претходно конструисаним позицијама вештачки сегментираног знања. Ово је посебно важно због чињенице да нема слагања поводом питања како би требало да изгледа постмодерна етнографија?

Перцепција кризе статуса дисциплине као кризе идентитета истраживача/коментатора заснива се на уверењу да експликација свих познатих контекста из којих он/а пише у неком смислу обнавља етнографску епистемичку повлашћеност, некако рехабилитује моћ етнографа да његови искази кореспондирају стварности. У овом случају не испуњавањем скупа унапред задатих критеријума (као у случају повлађивања неком методолошком приручнику), већ исповедањем о скупу препознатих личних референтних оквира, инверзијом Хипократове заклетве, рефлексивним поступком анализе позиције прозвођача етнографије чији ће садржај некако умањити утицај на ауторизовани текст.

"Постмодерни рефлексивни заокрет" је синтагма која означава покушај особа које су посао идентификације идеолошких, етичких, политичких и других "основа," импликација и начина производње науке амбициозно настојали (или још увек настоје) да обаве у случају широко дефинисаног дисциплинарног спектра званог "антропологија." Порекло везе између кризе дисциплине и ових покушаја већ је доведен у везу са чињеницом да постмодернизам и егзистенцијализам деле низ заједничких политичких и етичких проблема (Knauff 1994). Мене овде од генеалогичке ове везе и конфузије коју производи више интересује чињеница да су оваквом приступу пружани разноврсни али дубоки и повремено агресивни отпори, како у савременој историји ди-

сципине тако и у сродним друштвеним и хуманистичким наукама. Она позива на будућу обазривост према досадашњим видовима експликације и промоције идеје да наука није ништа друго до текстуални конструкт, искључиво производ традиције у којој је неко обучен, карактеристика његове/њене академске културе, и последица експликације, пројекције или импутације неког од бројних истраживачких идентитета (родног, расног, етничког, субкултурног, класног итд.) у проучавану стварност.

Према идеји која лежи у основи поменутог приступа можемо бити сумњичави. Радознали, можемо је проверавати. У том смислу смо у искушењу епистемичке повлашћености, јер се тумачење сличности и разлика, видова укореењености у, и последица посвећености нашим интелектуалним традицијама и академским културама не разликује од онога чиме се иначе бавимо и за шта иначе верујемо да је наше поље експертизе – етнографија. Најозбиљнији пропуст елитних текстова антрополошке методологије није зато ефекат самоиспуњавајућег пророчанства који производе (који је карактеристичан за контекст повећања степена интер-текстуалности), већ конструкција референтног оквира у којем непрецизност брише разлику између епистемичког, дидактичког и идеолошког статуса етнографског реализма са једне, и предмета проучавања, научног статуса дисциплине и идентитета самих антрополога с друге стране. Чињеница да су ови низови нераздвојиви и да се међусобно дефинишу ни у ком смислу не повлачи закључак да они морају бити хомогено тумачени. Они треба да буду представљани као хомогена целина у наступу према ван-академским контекстима.

Уобичајени одговори (на питање "О чему су антрополошке теорије"?) су "култура," "друге културе," "начини живота," "друштвени системи," или "погледи на свет." Нешто апстрактније формулације могу да укључе и моћ, разлику, разноликост, учинковитост (агенсу) и репрезентацију, док се конкретније формулације држе облика породице, политичке структуре, облика привређивања или веровања. Питање "Шта је антрополошка теорија?" неопозиво је повезано са питањем "Шта је антропологија?", на шта ови одговори уосталом и указују. Проблем је у томе да ни једна од ствари назначених у горњој листи, било да је реч о емпиријским ентитетима или о теоријским концептима, не представља искључиво антрополошки домен... што тренутно намеће тешкоће ограничавања и назначивања предмета антропологије. Ове тешкоће су, наравно, заједничке свим другим дисциплинама у оквиру друштвених наука чији се домени проучавања не само преклапају већ и међусобно подразумевају. Оно што антропологију чини антропологијом није посебни предмет проучавања, већ њена историја као дисциплине и као праксе."

Moore (1999, 2)

Током процеса конфундирања створен је консензус по коме антропологија почиње критички да посматра сопствене методе и мотиве, референтне оквире, заблуде и имплицитну доминантну позицију над проучаванима. Али низ мањих претходних криза већ је померио границе ауто-референцијалности. Кључно инсистирање интерпретативних антрополога (од 1960-их) на потреби да дисциплина коначно узме у обзир становишта или погледе на свет проучаваних, покренула је извесне трајне проблеме, посебно проблем могућности (или немогућности) антрополога-као-етнографа да адекватно представи та становишта или слике света,

чиме је покренут даљи низ полемички плодних под-дисциплина усредсређених на драмски, транскриптивни или дијалогски карактер етнографске праксе (погл. Ortner 1984).

Дијалог је захтевао познавање учесника у њему, па је следећи низ проблема подразумевао рефлексивни заокрет ка до тада неописаним учесницима – самим антрополозима. У овом заокрету рани критичари заговарали су херменеутички "модел," или "метод," ређе "принцип" (Watson-Franke and Watson 1975), као начин да антрополози себи представе сопствену улогу у креирању стварности етнографијом. Ова дисциплинарна самосвест има дугу традицију. Неш и Винтроб (Nash and Wintrob 1972) је позиционирају у климу и период излагања некада утицајног зборника "Антропологија данас" (Kroeber et al. 1963), мада би уз мало више простора било лако показати да је само-референцијална пракса била карактеристична и за Боаса или Малиновског, независно од каснијих читавања.

Иронично, почетна криза покренута питањем екстерне валидности сугерисала је низ интерналистичких решења која су се усредсређивала на улогу истраживача у истраживачком процесу, уместо на начине како да се тај процес учини независним од личности и улоге истраживача, интер-субјективним и ауто-корективним (не на личном плану, већ на нивоу популације истраживача заинтересованих за исти проблем).

Током овог процеса, вишедеценијска криза предмета проучавања преформулисана је у кризу статуса дисциплине, док је криза статуса дисциплине решавана као криза идентитета самих антрополога. Пошто су етнографи препознали "висок степен сопствене умешаности у етнограф-

ски производ" (Marcus and Fischer 1986, 109), конфундирајући идентитет са ауторским субјективитетом и ауторизацијом текста, "дефамилијаризација етнографског ауторитета" (Clifford 1988, 41) је прешла пут од експликандума ка експанансу.

Иако протумачена као "романтична" и "релативистичка" побуна против традиционалне објективистичке етнографије, рефлексивна интервенција започета у периоду између 1960-их и 1970-их а промовисана током 1980-их била је у ствари покушај да се етнографско писање заснује као флуидно, реципрочно, ко-ауторизовано, егалитарно, дијалогско, евокативно и сл. У том смислу, реч је о пројекту касног или развијеног модернизма, што је већ сугерисано (Pool 1991), значајно различитог од постмодернизма у, рецимо, књижевној критици или перформативним уметностима.⁹ Ова разлика у односу на постмодернизације других дисциплина далеко је од занемариве. Она сугерише да реализам, наводно карактеристичан за модерну, можда уопште и није морао да западне у кризу током постмодернизације антропологије, а да је сама криза можда функција интер-дисци-

⁹ Усредсређење на опционалност етнографског представљања, на чињеницу да је можда "све измишљено" ("all made up"), на анти-есенцијализам и одбацивање (претходно на препознавање необразложеног прихватања) кореспонденцијалне теорије истине, су одлике касне европске модерности, не увек најсрећније у антропологију инкорпориране под општим називом "постмодернизам." У том смислу, питање је да ли је постмодернизам у елитној методолошкој продукцији у оквирима антропологије уопште постојао, било као "фаза" после модерне било као "форма" критике знања модерниста.

плинаризације антрополошке методологије (чија је нужна извесност, у смислу да произлази из методолошких потреба а не академске културе, такође спорна).¹⁰ Ипак, постмодернизација антропологије није имала само методолошке импликације, у смислу утицаја на когнитивну праксу. Она је и пројекат који информише етику дисциплине.

Постмодерна етнографија је кооперативно еволвиран текст састављен од фрагмената дискурса који за циљ имају да у мислима аутора и читалаца евоцирају настајућу фантазију могућег света стварности здравог разума, и да тиме провоцирају естетичку интеграцију са терапеутским ефектом.

¹⁰ Теорије етнографије после постмодернизма инспирисане су различитим филозофским, литерарним и социолошким афинитетима: пост-куновском филозофијом науке као написаном у складу са парохијалним обичајима и истрајним карактером научних заједница; Квајновим онтолошким релативизмом, теоријом варијабилности значења и недетерминисаности превођења; концепцијом пододређености теорија чињеницама; Фукоовим неповерењем према хијерархији генеалогича знања; Деридином деконструкцијом тзв. "темељних" појмова филозофије Запада (и из ње произашлих наука); Гадамеровом (или Хајдегеровом) херменеутиком; Рикеровим поимањем науке као исприповедане; Латуровим идејама о равноправности свих научних теорија у оквиру ка свакодневном искуству усмереног "јаког програма"; разноликим Лиотаровим усредсређењима ка метафоричности и паралогизмима у научном језику, прагматици научног приповедања и перформативности целокупне људске културне продукције (укључујући науку и хуманистичке дисциплине); Витгенштајновом концепцијом научне као језичке игре; и многим другим. Интер-дисциплинарни афинитети постмодерних теорија етнографије захтевају посебан рад.

Tyler (1986, 125)

Постмодерна теорија етнографије је један могући скуп секундарних дискурса које, условно речено, можемо сматрати алтернативном поетиком и естетиком етнографског писања, алтернатива (претпостављеним) репрезентационим склоностима пред-постмодерних антрополога, и програмски критична/терапеутична према томе како треба да се владамо док пишемо етнографије. Предложена стратегија не репродукује стварност, она "евоцира" могућности у њој. Тако ова евокативна пракса има своју евокативну функцију и евокативна правила. Осим што је терминологија прилично архаична (пракса, функција, правило, стратегија), постоји битнији разлог због којег секундарне или пост-дискурсе не треба да посматрамо као претеће. Реч је о једноставној чињеници да су одрживи само и само ако успеју да одбране сопствени информативни садржај (оно што искључују) У овом случају то је митско антрополошко објашњење репрезентацијом, насупрот евокацији. Идеолошки је много релевантније питање како једна постмодерна етнографија остварује терапеутске ефекте (где се под терапијом не подразумева класични социјални инжењеринг већ мешавина акционе антропологије и интерпретативне етнографије).

Сама визија постмодерне етнографије као промене правила игре не излази из оквира у којем се регулативна методологија посматра и као заснивачка.

Читав смисао "евоцирања" пре него "представљања" састоји се у томе што се њиме етнографија ослобађа мимезиса и неприкладног модуса научне реторике који подразумева "предмете," "чињенице," "описе," "извођења," "генерализације," "верификацију," "експери-

мент, "истину" и сличне концепте који, осим као празне инвокације, немају никакву паралелу ни у искуству етнографског рада, нити у писању етнографија.

Tyler (1986, 130)

Ово је најкраћа систематизација типа супротстављања реализму, натурализму, или – речником популарних заблуда о науци – читавом "научном" пројекту представљања етнографске стварности. Ипак, овај пројекат упражњава праксу коју критикује, не излазећи из оквира потраге за извесношћу, валидношћу, поузданошћу, очекујући од инвокације терапеутски ефекат који добар део дисциплине и иначе има од почетака институционализације, додуше уз фолклорну употребу сцијентистичке терминологије и уз традиционалну академску и дисциплинарну праксу (одељења, часописи, друштва, конгреси, пројекти и сл.). Претходне скупове критеријума замењује новим, такође "критеријумима." Темељи процену на стилу, жанру, виду производње знања, али и даље (а) темељи, (б) процењује, и (ц) прича о "знању". Ове карактеристике антрополошке постмодернизације су "недостаци" само уколико сматрамо да критика, преокрет или научна револуција нужно подразумевају промену комплетне слике дисциплине, што је проблематично, чак и на нивоу фантазије.

Још озбиљнији проблем (али на основу претходне одлуке да су поменути текстови уопште подложни екстерној критици), и можда стварни и методолошки релевантан проблем, произлази из чињенице да постмодернизација тече споро, и што конзументи традиционалистичкијих идео-

логија од постмодернизма још увек верују да читава прича о култури треба да има некакве везе са истином.

Промена начина писања антропологије током последњих деценија јесте донела нову сензибилност у трагању за људским различитостима, али је процес представљања оставила нетакнутим: већина антрополошких описа и даље трага за елементарним или трансцендентним нивоима истине.

Clifford (1986, 102)

У каквој су вези етнографија и истина? Да ли су питања о истинитости етнографије домен искључиво антрополошке методологије, односно да ли особе које практикују нашу дисциплину заиста верују једне другима и међусобно беспоговорно третирају етнографске производе као објективне извештаје? Да ли постмодерна критика етнографског реализма има као свој основ супротстављање кореспонденцијалној теорији истине? Да ли су у такву теорију етнографски реалисти уопште веровали и да ли су је, будући да је неексплицирана, подразумевали. Да ли је то претпостављено уверење био довољан критеријум да их сматрамо реалистима? Коначно, да ли их сматрати реалистима у научном или књижевно-теоријском значењу тог појма?

Проблем је у томе што је у питању псеудо-проблем. Криза репрезентације дијагностикована критиком етнографског реализма опстаје као проблем само уколико су током ње уздрмани метафизички темељи дисциплине, посебно идеја етнографије као подробног представљања. А тај темељ не постоји. Ипак, потребно је да интер-текстуално, као замишљена заједница, верујемо у кључни конститутивни мит савремене елитне методолошке продукције у

антропологији – етнографски реализам. То је вероватно једини начин да уопште критикујемо сопствене претходнике у овом релевантном кључу.

Ми не знамо сигурно да ли су наши претходници ишли на терен са убеђењем да је научно познавање других култура могуће, да ли су веровали да је могуће развити технике за њихово поуздано проучавање, да ли је стварност најбоље описати не-метафоричним, не-емотивним, некаквим "правим" језиком науке, као ни да ли су сумњали у то да користе метафоре или "уплићу" неки до својих идентитета у "чисто" научни рад. Ми им верујемо да су у то веровали. Тако се наши интелектуални претходници не разликују од наших информаната – можемо им веровати, или не. То је ствар етичког, естетског, идеолошког, епистемолошког, или неког другог избора, а не очекиване извесности, предвиђене поузданости, или некакве инхерентне систематичности етнографског писања као сегмента "зграде научног знања." Оријентација која вероватно има кључну улогу у препознавању контингентног карактера избора теорије етнографије, обично се означава као "реторички обрт."

Реторички обрт и теорија етнографије

Током последње деценије "реторички обрт" постао је важан интелектуални заокрет у хуманистичким наукама. Поимање друштвене и културне стварности, као и самих друштвених наука као језичких конструкција постало је опште место. Не само да се друштво све више поима као текст, већ се и сами научни текстови посматрају као реторичке конструкције. По том реторичком гледишту, стварности и истина настају путем репрезентације и

интерпретације приповедача и њихове публике. Ово гледиште може се сместити у контексте пост-структурализма, критичких истраживања знања, и друштвене конструкције (и реконструкције) науке. Сва та мисаона настојања одбацују здраворазумско разликовање разума од уверења, или мисли од њеног изражавања. Уместо тога, знање се посматра као поетски и политички конституисано, "створено" људском комуникативном акцијом, која се развија историјски а институционализује политички. По овом гледишту, реалистичке репрезентације постају истинити описи не својом кореспонденцијом према ноуменалним објектима, већ обзиром на њихову усклађеност са обичајима писања и читања. Тако се на теорије може гледати као на поступке кроз које се стварима придају значења и вредности, а не само као представе стварности која је од њих потпуно независна. И заиста, све док неко теоријско представљање поимамо као објективно истинито, посматрамо га као такво због чињенице да су методи његове конструкције постали у тој мери уобичајени да их узимамо здраво за готово.

Brown (1997, 229)

Да бисмо учествовали у подухвату званом "дисциплина" ми не морамо веровати ономе што колеге пишу, ни ономе у шта (мислимо да) верују, али једино читајући њихове радове ми то уопште можемо и да покушамо. То је и основни мотив преобликовања проблема веровања етнографу-научнику у проблем веровања етнографу-писцу. Али, како обавезу веровања помирити са критеријумом проверивости; како ускладити консензуалност (производ потребе за објективношћу заснованом за међу-субјективној проверивости) са професионализмом, са тежњом ка успостављању систематичности, регулативности, правилности (коју неко оствари, а неко не)? Да ли је када је једном написано, а судећи по цитираности ван строго

дефинисаних граница дисциплине и широко прихваћено, да је антропологија нешто створено, текст произведен попут романа или приче, научни статус дисциплине још једном доведен у питање? Да ли се иза овога крије конфундирање стилског реализма традиционалне етнографије са здраворазумском концепцијом науке као епистемички реалистичне?

Герц је (Geertz 1988), анализирајући реторичке стилове "створаца дискурзивности у антропологији" (Леви-Строс, Еванс-Причард, Малиновски, Бенедикт), јасно формулисао неколико кључних спорних питања реторичког заокрета у дисциплини, за која – пошто их преформулишемо – постаје јасно да су заправо дилеме у вези са ауторизацијом етнографске стварности. Да ли се антрополози уопште баве производњом рационалних аргумената? Или нам само наш не/постојећи реторички дар омогућава да сопствене ("субјективне") погледе о другим културама ("погледима на свет", "животним формама", итд.) представимо као научну евиденцију, као "објективне" чињенице на основу којих је могуће формулисати проблеме за које на основу интелектуалних навика тврдимо да су научни? Да ли је производња етнографија само покушај да "звучимо као проповедници и картографи једновремено", или је реч о озбиљном настојању на производњи стварне научне евиденције? Да ли је реч о стварању или о бележењу евиденције? И, како редефинисати "евиденцију?"

Рорти је (Rorty 1990, 332) иронично приметио да је проблем разликовања откривања и стварања често био погрешно тумачен као проблем разликовања самерљивости и несамерљивости. Реторички обрт тако може бити посматран и као дијагноза несамерљивости етнографских описа са етнографском стварношћу (уместо као пример њихове међусобне несамер-

љивости), али и као дијагноза вечите разлике између културне анализе записане сцијентистичким реторичким средствима и културне интерпретације записане терминима карактеристичним за проучавање (што разликовање стварања и откривања измешта из дихотомије самерљивост/несамерљивост).

Ми стварно у складу са стеченим образовањем и академским навикама често своја настојања замишљамо као супротстављена "сувопарном, хладном" научном раду традиционалних друштвених научника, а често и умишљеним целинама целих дисциплина (социологији и економији, на пример, ређе демографији или друштвеним географским правцима). Причамо да су наши производи животнији, софистициранији или једноставно "ближи животу." Ипак, постоји неколико критичких усмерења у оквиру филозофије и историје антропологије која се не усредсређују на уобичајене теме критике односа антропологије и других дисциплина, и која настоје да објасне да тако осмишљена разлика додуше има институционализован статус, али да без дисциплинарних етикета и ван сложене мреже академских односа постоје незанемариве сличности тзв. наука о природи и тзв. наука о човеку. Најрелевантнија од тих критика односи се на антропологију као написану, на правилности у антрополошком приповедању које неодољиво подсећају на приповедање у "научнијим" дисциплинама. Тићинето је (Ticcineto 1992) анализирао приповедну структуру свих академски релевантних друштвених наука и хуманистичких дисциплина, и објаснила да антрополошка интерпретативна и разумевајућа дистанцирања од "квантификацијом оптерећених" друштвених дисциплина можда немају текстуалну основу. Изгледа да је показала да писање у свим

поменути дисциплинама одликује слична приповедна структура, која вероватно потиче из деветнаестовековне приповедне прозе, пре него из техничко-биолошког корпуса експерименталних научних дисциплина, па да проблем етнографске реторике можда и не постоји (осим као још један повод за аутореференцијалну праксу дисциплине).

Уместо стандардног скупа проблема у вези са теренским радом (објективност, валидност, тешкоће при учењу језика као методског оруђа, итд.), текстуални заокрет у антропологији је као кључне проблеме производње антропологије поимао *текстуалну конструкцију* стварности и *ауторизацију* појединих стилова етнографије. Етнографска конструкција стварности је веома стара тема у оквиру основног тока опште антрополошке теорије за коју – у границама постављеним формалном академском институционализацијом скупа дисциплина које називамо наукама о човеку – знамо да заокупља машту наших претходника од феноменолошких истраживања у немачким *Geisteswissenschaften* крајем деветнаестог века. После извесних изузетних догађаја (нпр. после објављивања "Дневника у строгом смислу речи" Малиновског; Malinowski 1989/67) ова тема је добијала статус полемичког и контрастивног дисциплинарног фокуса. Улажењем у полемички фокус, проблем писања добијао је снагу судбинског питања по дисциплину, неке врсте ултимативног проблема чије је решење за обе стране у виртуелном сукобу представљао сламку спаса и мерило могућности даљег писања антропологије.¹¹

¹¹ Тако постављено, питање је свакако изгледало као темељ "научне револуције" (у раном Куновом поимању таквог процеса). Ипак,

Текстови попут Герцовог "Дела и животи" представљају наставак нехомогеног преиспитивања основа антрополошке науке током кризе етнографске репрезентације. Представљали су разумевање историје дисциплине из ње саме, а не са позиција медијске или филозофске јавности, као писаног конструкта (углавном западне, северно-атлантске и континентално-европске) цивилизације, па заправо представљају нову форму дисциплинарне самосвести. Основне идеје оних који су те текстове употребљавали произишле су из не баш увек срећног довођења у везу модела позајмљених из књижевне критике или филозофије пост-структурализма са самосвешћу – стандардним верификацијским оруђем сваке, па и најпозитивистичкије науке. Ипак, питања попут "да ли је то наука" постављена су с разлогом. Не зато што текстуални модели позајмљени из хуманистичких дисциплина науку чине ненаучном, већ зато што имају потенцијално веома велику хеуристичку моћ у трагању за одговором на наредно питање: да ли је антропологија икад то и била?

модел научне револуције се – не заборавимо – односи на науке, а нити је антропологију одликовало такво глобално јединствено утемељење, нити су "револуционари" који су у периоду између 1970-их и 1990-их дијагностиковали њено постмодерно стање и текстуалне потребе себе сматрали научницима у "строгом" смислу речи (напротив, посматрали су реторику научног утемељења дисциплине као информативни садржај сопствене критике). Тако и расправе о реторици насупрот научности антропологије сагледавам у контексту употребе необразложене концепције "стандарда научности," који би нам не-друштвене науке некако сугерисале.

Овде текстуални заокрет не посматрам као самодовољни теоријски проблем, већ као један од одговора на континуирану кризу дисциплине, насталу током преусмеравања ка алтернативним концепцијама културе, од којих је поимање културе као текста а етнографије као литерарног жанра (са својим конвенцијама, које можемо изучавати и у складу са обичајима књижевне критике) било само једно у низу прелазних решења ка тренутном консензусу о слагању у разликама, или теоријском и методолошком плурализму.

Низ критика којима је делимично генерисана криза етнографске репрезентације, етнографски производ виде као запис, или литерарни документ, један вид знања који је нужно резултат језичког, концептуалног односно културног превођења затечене етнографске стварности у стварност антрополога, оптерећену (или обогаћену, зачињену, обојену, осиромашену, первертирану, закривљену, предодређену... листа је практично неисцрпна) институционалним, историјским, расним, родним, класним (итд.) односима моћи према проучаванима, сакривеним у етнографском тексту. Сагледана тако, етнографија више не може бити третирана као безвремена, објективна, над-персонална и културно не-специфична "евиденција," већ пре као вид друштвено позициониране текстуалне праксе самих антрополога који, додуше, има одређени значај за друштва са потребом да документују, вреднују и употребљавају сопствене односе са другим друштвима (укључујући ту и односе са сопственим маргиналним и поткултурним сегментима).

Неореалистичка ретрадиционализација: како критика етнографског реализма рехабилитује објективизам

... ако се ослободимо традиционалног схватања "објективности" и "научног метода," моћи (ћемо) да схватимо друштвену науку у континуитету с литературом – као интерпретирање других људи за нас, и на тај начин продубљивање и проширивање нашег осећања заједништва. Схватићемо да су нам антрополози и историчари омогућили – образовани, докони творци политике Запада – да било коју егзотичну врсту човека такође видимо као "једног од нас." Схватићемо да социолози то исто раде са сиромашним (и разним другим врстама маргиналаца), а психолози са ексцентрицима и психички болеснима. То није све што научници у друштвеним наукама раде, али је вероватно најважније. Ако истакнемо ову страну њихове активности, нећемо им замерати што с психицима и новинарима деле наративни и анегдотски стил. Нећемо водити рачуна о томе како се овај стил односи према "галилејевом" стилу који је "квантификована бихејвиористичка наука" покушала да имитира. Нећемо ни за један стил сматрати да је посебно погодан, или посебно непогодан, за проучавање човека. Кад нестане схватање о сазнању као представљању, нестаје и схватање о истраживању као подељеном на одвојене секторе и одвојене садржаје. Линија разграничења између романа, новинских чланака и социолошких студија постаје све нејаснија. Разграничења садржаја се остварују с обзиром на дате практичне интересе, а не на основу претпостављеног онтолошког статуса.

Rorty (1992, 363-364)

Предлажем да за теорију етнографије разликујемо два појма објективности:¹² (а) онтолошку објективност, посто-

¹² Овде сам усвојио и теорији етнографије прилагодио анализу изнесену у Jonathan and Sosa (eds. 1992, 313 и даље)

јање нпр. система сродства независно од било каквог знања, перцепције, (теоријске) концепције или свести антрополога или проучаваних; и (б) епистемичку објективност, постојање теорија, појмова, уверења, пројеката, перцепције, или ставова као садржаја менталних стања, когнитивне активности или "мишљења" антрополога и проучаваних. У првом случају, онтолошки субјективни или објективни предмети, појаве или "ентитети" били би они који не/би постојали да нису предмет знања, перцепције, или обичног здраворазумског схватања. Тако би снови, враџбине, сећања или ставови о Хашком трибуналу били онтолошки субјективни. Тврдње и веровања по којима је Клод Леви-Строс старији од Џорџа Маркуса и да Тасадаји нису на технолошком нивоу каменог доба, била би епистемички објективна, док веровања и тврдње да је "Црвена звезда" већи клуб од "Партизана," да је за све људе мир бољи од рата, и да је пита од јагода по правилу заиста ужасног укуса, били крајње епистемички субјективни. И док је за теорију етнографије и њено усклађивање са изабраним регулативним идеалом антропологије у ствари мало битно да ли је "Звезда" стварно толико боља од "Партизана," онтолошка и епистемичка субјективност ставова о Хашком трибуналу и предности рата над миром могу озбиљно да предодреде професионални и друштвени живот нечије антропологије. На срећу, највећи проблем у вези са епистемичком објективношћу је (уколико уопште тврдимо да се тиче менталних садржаја, чинова или стања – али некако то морамо назвати, зар не?) како ћемо да одредимо о чијим је "чиновима" и "стањима" реч? Уосталом, то и делује као стандардно питање за једну друштвену науку или хуманистичку дисциплину. Јед-

на од дебата у модерној филозофији науке тиче се управо овог проблема: да ли епистемички објективни ентитети подразумевају постојање онтолошки објективних ентитета? Потврдан или одричан одговор на ово, као једно од основних питања у вези са реализмом у филозофији науке, сврстаће оног који одговара међу реалисте, или анти-реалисте.

И тек овде почиње проблем релевантан за теорију етнографије: да ли етничке групе, културе, друштвене институције, сродничке структуре, или било који други ентитет уобичајеног антрополошког интересовања сматрати само производом етнографије и њене накнадне теоријске и друштвене употребе (односно читања), или је реч о ентитетима који су онтолошки објективни. Формално реторичко, ово питање постаје посебно релевантно када покушам да анализирам, рецимо, текстове анти/анационалиста, или када нпр. погледам како владе користе антрополошко "знање" (појам базиран на уверењу да епистемичка објективност у неком смислу произилази из онтолошке) у циљу пројектовања политике или уређивања законодавства.

Друга антрополошка занимљивост скоријег је датума, а тиче се информативног садржаја теорија етнографије после постмодернизма. У претходној целини сам сугерисао како је условни жанр назван "постмодернизам у антропологији" сопствену теоријску позицију градио на фикцији информативног садржаја, означивши га као тзв. етнографски реализам. Аутори ове провенијенције често, додуше, објашњавају шта под тиме мисле, али ретко или скоро никада не објашњавају на основу чега верују (осим на основу интимних читања) да су пионери институционализације дисциплине били етнографски реалисти. Наведена теле-

графска листа Маркуса и Кушмена далеко је од списка лепих жеља. Обзиром да је криза етнографског представљања изазвана, а полемика о Самои најчешће и перципирана као произашла из увиђања да је проучавање немогуће "подробно" представити, "објективно" описати, нити "праведно" заступати, а обзиром да се постојање општег реалистичког става поима као деценијама преовлађујуће у англо-америчкој социјалној и културној антропологији, од велике је важности да објасним да ли је реч о неексплицитној критици епистемичког реализма дисциплине, или сада већ минулој екстензивној употреби литерарног синонима. Дакле, мене овде мање интересује шта општа теорија знања мисли да су објективност и субјективност, већ шта би оне биле у теорији етнографије.

У теорији етнографије, објективност би подразумевала да људски светови, културни догађаји, чињенице или етнографска стварност постоје независно од антрополошких менталних активности, независно од наше етнографске/академске праксе. Ту би објективна етнографска истина о културној стварности могла да постоји независно од антропологових, или жеља, уверења и ставова наших проучаваних (нпр. кључних информанткиња). Док се у филозофији науке посебна пажња обраћа објективном статусу истраживачких идеја, и разлици између могућности и потребе за таквом објективношћу, у теорији етнографског знања посебно је важно да објаснимо зашто бисмо за неку етнографску чињеницу тврдили да је објективна, као и са које интерпретативне позиције бирамо одређене етнографске производе као "евиденцију." Различите особе на различитим позицијама у социјалној структури, које конзумирају различите подкултуре, и које су различито ака-

демски обучене, ипак не виде исто у заједничком склопу културне стварности. Ово је, осим што звучи здраворазумски и тривијално, и један могућ одговор на питање зашто полемисемо у антропологији. Интересује ме сама ова тврдња, по којој поседујемо "примере" (нпр. из полемике о Самои) о перспективности истине, и њена контрадикторност ставу који треба да поткрепи. Јасно је да антропологија пати од истог проблема од којег пати и људска свакодневица – контрадикторности. Сматрам да контрадикторност не треба да посматрамо као своју ману, већ као потенцијално хеуристичко богатство антрополошке или било које друге методологије, следствено Фејерабенду (Feuerabend 1979, 66).

За савремену антрополошку методологију вероватно најбитнији теоретичар знања, уједно и критичар кореспонденцијалне теорије истине и регулативних настојања опште методологије науке, Ричард Рорти, дефинисао је разлику између два типа објективности: једно је објективност у традиционалном смислу, заснована на нашем покушају да досегнемо истину путем различитих поступака који заправо имају форму алгорита који не знамо како да изведемо; и друго, објективност као уверење произашло из консензуса учесника у рационалној комуникацији – једина објективност којој по Рортију уопште и можемо да се надамо). Уколико се надамо.

Криза етнографског реализма управо је дијагностикована после низа критика антрополошке објективности схваћене у првом смислу, али су револуционарни карактер дијагнозе и оштри став традиционалиста делимично онемогућили плодотворну дискусију у тој мери да су за потребе промоције и дискусије идеја оснивани нови часописи (нпр.

Cultural Anthropology), нова научна друштва (нпр. Society for Cultural Anthropology), а велики број конзумента нових идеја морао је и да се буквално физички измести у ново интер-дисциплинарно поље проучавања (Cultural Studies). У том смислу, можда је касно за покушај рехабилитације објективности у антрополошкој методологији. Највероватније је полемички истрошен (мада је историја његовог успона, кризе и пада корисна у дидактичке сврхе).

Субјективност је реч која обично означава уверење да истинитост извесног броја (класе, типа, скупа) нпр. етнографских исказа зависи од менталних активности, стања, реакција, замисли, пројеката, порива, стремљења (итд) особе која је те исказе произвела. Епистемички статус једне "субјективне" етнографије подразумевао би да она зависи од личних перцепција антрополога – особе која пише етнографију, или особе која је користи. Ипак, није свеједно да ли ћемо прихватити да смо ми у ствари "произвели" исказе наших информаната, или само значења њихових исказа. Уколико тврдимо да је етнографија производ антрополога, требало би да се одлучимо да ли ћемо могућност да су етнографије "субјективне" сматрати проблемом или вредношћу наше дисциплине (мада и саму чињеницу да имамо завидну традицију препознавања и покушаја да решимо овај проблем можемо да посматрамо афирмативно). Сугерисhem да је наш кључни посао договор о томе како да произведемо пожељне реакције читалаца.

Овде следим и Куна и Рортија. Кун је објаснио (Kuhn 1977, 336) да нису сва значења термина "субјективно" релевантна за историју и филозофију науке: у првом смислу, субјективно је супротстављено објективном; у другом смислу,

супротстављено је рационалном (као оно што није производ склоности ка расуђивању). Док је за Куна наука субјективна у првом смислу, није и у другом. Рорти је (Rorty 1990, 338-339) наставио да решава овај архаични проблем објашњавајући да је можда релевантније размишљати о следећим значењима "субјективног": (а) субјективно као лични производ, супротстављен спољном свету (што антропологији неизоставно проузрокује проблеме у нашим настојањима да трагамо за културним, традицијским, друштвеним, историјским и др. условљеностима људског понашања); и (б) субјективно као предмет расправе који рационални дискусанти треба да оставе по страни (нешто поводом чега се не могу сложити, те и не може бити предмет рационалне, добронамерне, и сврховите расправе).

Док је јасно да прво значење субјективности зависи искључиво од нашег схватања објективности, и да га стога као фикцију о којој не можемо ништа сигурно знати треба и одбацити (пошто не знамо како да дефинишемо претходни гарант објективности, тзв. "кореспонденцију са стварношћу"), у другом смислу појам "субјективност" би могао да нам користи у теорији етнографије за српску етнологију. У зависности од тога да ли верујемо да је етнографија приватна ствар или не, а да је антропологија ауто-корективна наука у којој је могуће проверавати налазе и тврдње колега и информаната, имаћемо "субјективистичко" или "објективистичко" становиште, у овом другом смислу. Нисам склон брзој и начелној одлуци, посебно када је у питању нативна антропологија у Србији (мада сам одлучио да не игноришем овај архаични проблем). Ипак, ближи сам уверењу да можда не треба ни тежити "објективности" у тра-

диционалном методолошком регулативном смислу, као резултату добро прописаних поступака чија ће комплетна примена донети "научније" резултате на основу "праве" етнографије сачињене од "обичних" описа, осим када то ван-академски референтни оквири, претходно идеолошки исфилтрирани у складу са нашом одлуком, затраже, наруче, финансирају или на други начин сугеришу.

О случају у ком је објективност као популарни гарант научног дигнитета усклађена са специфичном регулативном идејом дисциплине, пишем у поглављу у којем износим редескрипцију полемике о Самои. Овде ме интересује у каквој су вези етнографски објективизам и етнографски реализам, и у ком смислу је критика етнографског објективизма, спроведена током кризе етнографске репрезентације, неочекивано рехабилитовала реализам.

Потенцијани етнографски реалисти би сматрали да епистемички објективна уверења, судови, искази ("описи") морају стајати у дефинисаном односу према неком ентитету у онтолошки објективној, од антропологије независно постојећој стварности. Иако изгледа тривијално убедити себе да је неки етнографски исказ епистемички објективан, нпр. да пред собом видимо спаљивање бадњака односно да се наш опис спаљивања односи на "стварно постојећи бадњак," обрнут случај је занимљивији: уколико нисмо у могућности да пронађемо онтолошки објективни ентитет (нпр. сродство) према којем би наши искази (описи, дијаграми) били у очигледном или скупом критеријума дефинисаном односу, не преостаје нам ништа друго до да те описе, дијаграме или исказе сматрамо (епистемички) субјективнима. Али замишљање бадњака или сродничких од-

носа само на изглед делује епистемички бенигно. Имплицитни холизам реалистичке етнографске анализе, која бадњаке и сроднике позиционира у, рецимо тзв. "српску традиционалну културу," неизоставно корелира са односом који имамо према вредностима за које верујемо да конзумирају исти ти сродници (када налажу бадњаке или када, рецимо, комуницирају ратом). Пошто вредности не можемо да замислимо као онтолошки објективне, осим уколико их не објективизујемо неком од *ad hoc* стратегија које по правилу имају идеолошку функцију у политичкој или ратној комуникацији, онда је неминовно да тврдимо да смо сви вредносни, морални или идеолошки субјективисти. Сходно томе, неминовно је да тврдимо да је немогуће објективно критиковати идеологије које су резултовале, на пример, Сребреницом, Дреницом, Пакрачким џепом или "Олујом." Ово строго реалистичко становиште такође подразумева да су судови и уверења епистемички објективни само и само ако се односе на чињенице, догађаје, карактеристике, предмете и сл., за које можемо да кажемо да постоје независно од нашег когнитивног приступа, стила, навике итд. Тек у том смислу се најчешће и пише о "необјективности" друштвених наука, хуманистичких или културно-историјских дисциплина.

Етнографски анти-реалисти, напротив, доводе у питање ову основну претпоставку о кореспонденцији епистемички објективних исказа и онтолошки објективних ентитета. Било да се позивају на кохерентност дискурса (интертекстуалност; међусобно дефинисање судова); на идеолошке гаранте (универзални морал, људска права и слободе); на прихватљивост у датој културној, језичкој или сл. заједници;

на усклађеност са априорним правилима која конституишу и омогућавају било које знање; или на могућност оповргавања, анти-реалистичка становишта одбацују идеју о кореспонденцији произведеног и "по себи" постојећег, из једноставног разлога што не виде разлоге због којих бисмо веровали да ентитети могу постојати "по себи" и бити онтолошки објективни. У овом анти-реалистичком смислу, епистемичка објективност је могућа само у складу са "нашим" или "њиховим" поимањем стварности; као добра усклађеност слика света антрополога и проучаваних; на основу евиденције која нам је доступна; на основу у датом случају примењених критеријума; на основу искустава; на основу усвојених појмова, итд. Али увек је реч о "основу." И о избору епистемичког гаранта.¹³

Осим у претходна два жанра (онтолошком и епистемолошком), дистинкција субјективно/објективно често се користи и да укаже на не/прихватање перспективистичког гледишта. Не-перспективистичко гледиште било би "објективно" у том смислу да наше исказе настоји да "очисти" од демонстративних, личних, рефлексивних елемената, да их користи као да нису уоквирени неким одређеним местом, временом, контекстом, личном или групном перспективом, циљем, идеологијом итд.¹⁴ Оваква настојања је Хејгел ду-

¹³ Опасност да неизбежност постулирања носилаца епистемичких гаранта осујети критику етнографског објективизма модерне антропологије вероватно најраније приметио је Рабинов, тумачећи Фукоа (Rabinow 1986, 261).

¹⁴ Овде су посебно индикативна антрополошка настојања да, на пример амерички антрополог, пише о нпр. Јаномамо из некакве "не-америчке," "ван-дисциплинарне," или само "ван-академ-

ховито назвао "поглед ниоткуда" (Nagel 1986). И филозофски и антрополошки занимљиво питање овде је да ли би у том смислу објективно не-перспективистичко гледиште нужно неуспешно представило нечије становиште, слику света, и сл., као и у складу са којим критеријумима могу да тврдим да сам га употребио (када га једном препознам)? Држим да је ово плодотворан неореалистички проблем после постмодернизма, применљив и на интерналистичко-екстерналистички континуум у теорији етнографије.

Чињеница да је полемика о Самои, иако започета интерналистичком стратегијом и цитирањем Поперових модела који третирају формалне моделе структуре науке, завршила у потпуно екстерналистичкој анализи утицаја референтних оквира на писање антропологије, не треба да замагли основну интенцију њених учесника – решавање проблема да ли је Мид о Самои понудила објективан и реалистичан етнографски опис, и валидан антрополошки закључак? Управо су везу између ова два проблема кључни актери полемике о Самои пропустили да региструју као централно место њеног методолошког сегмента.

ске" перспективе. Па чак и независно од припадности неком од познатих теоријских усмерења, или "неутралним" стилем – једноставно "о њима какви су."

РЕДЕСКРИПЦИЈА ПОЛЕМИКЕ О САМОИ: МЕТОДОЛОШКИ АСПЕКТИ

Потребно је да раздвојимо редескрипцију за приватне и за јавне потребе. У приватне сврхе, могу да извршим редескрипцију Вас или било кога другог на начин који ни у ком смислу не подразумева мој став према Вашој могућој или стварној патњи... Али пошто сам либерал, онај део мог коначног речника који је релевантан за моје акције захтева да постанем свестан свих могућих начина на који људи могу патити због начина на који их третирам.

Rorty (1983, 90)

У овом делу текста нудим редескрипцију полемике о Самои као алтернативу утопији њеног укупног објашњења, махом развијајући аргумент који у овој фази има за циљ да припреми критику Дерека Фримана у следећој целини, коју сам насловио "Структура Фриманове грешке." Није ми циљ да било кога понизим, већ да објасним сопствену критичку полазну позицију за тумачење импликација полемике о Самои при евалуацији значаја кризе етнографског реализма за нативну антропологију у Србији. Јасно ми је да овакав приступ подразумева и укључење у полемику, и јасно ми је да њени учесници неретко нису штедели једни друге, па је она пре личила на мучну средњовековну схоластичку расправу у којој либерална научна заједница брани

жртву од инквизитора, него на добронамерну плодотворну расправу и рационално контролисану интер-субјективну проверу шта се стварно догодило на Самои 1920-их, и какве то има везе са савременом антрополошком методологијом. Због свега наведеног овај део текста представља целисходну репрезентацију оних делова полемике који су релевантни за моје циљеве, и има тек умерен полемички набој.

Дерек Фриман објавио је 1983. године (Freeman 1996/83) сопствено виђење самоанске културе, настало ревизијом, оповргавањем, побијањем, и у значајном контрасту према радовима М. Мид, посебно у односу на "Сазревање на Самои" (Mid 1978/28). Тиме је зачета једна од најзанимљивијих полемика у историји антрополошке теорије; занимљива не само због чињенице да се у њој огледао веома велики број стручњака за Океанију, већ и због тога што оспорена ауторка већ неколико година није била међу живима; "ње-на" становишта заступали су текстови и њихови обожаваоци, корисници и тумачи; а посебно због тога што је полемика добила ширу медијску пажњу више стотина аутора из хуманистичких дисциплина и друштвених наука, новинара, филозофа, социолога и историчара науке, и ушла међу сада већ класичне примере помало застарелог тумачења ривалитета парадигми унутар номинално исте дисциплине (мада ју је могуће посматрати и као пример привида хаотичне непарадигматичности, контекстуалног прилагођавања предмету проучавања, и екстремног методолошког индивидуализма антрополога као писача етнографије).

Фриманова интервенција рехабилитовала је релеванцију расправа у оквирима филозофије друштвених наука за методологију антропологије: од класичних дилема о "науч-

ности" друштвених наука и хуманистичких дисциплина, преко модела разликовања хуманистика и друштвених наука и проблема примене различитих модела научног прогреса произведених током XX века у филозофији науке, до редефинисања објективистичко-релативистичког континуума и псеудо-проблема које нам оставља у наслеђе. У свом сасвим специфичном аспектима полемика је поново покренула и расправе о условљености сазнања интересима "идеолошке природе". Како је читам, није реч само о полемици која омогућава тестирање могућности примене Поперових методолошких идеја или пут ка "све научнијој" антропологији (како Фриман тумачи свој подухват; Freeman 1996/83, 294 и даље), већ и о случају на коме је могуће објаснити разликовање инструментализације и проверивости антрополошког знања као функцију етнографске конструкције стварности, усклађено са ривалским/комплементарним регулативним идеалима дисциплине.

Овде ћу представити само оне аспекте полемике који су ми потребни да објасним њен методолошки и дидактички значај. Потпуна дескрипција читаве полемике, а посебно њеног социо-биолошког аспекта, захтевала би текст од хиљаду страна, а и била би потпуно неоригинална, обзиром на чињеницу да је у различитом опсегу већ представљана у литератури и на Интернету. Општи подаци о току полемике, кључним актерима и остале технички релевантне информације постоје на историјски информативној интернет-презентацији <http://www.samoa-scrapbook.com>, док се врло добра (мада интер-дисциплинарно у великој мери неисцрпна) аотирана библиографија налази на интернет-адреси: <http://www.angelfire.com/sk/jrlaurie/meadmar2.html>.

Већину антрополошких текстова из почетне фазе полемике (до 1989. године) сакупио је и у скраћеној форми објавио Катон (Caton ed. 1990). Интер-дисциплинарна пролиферација текстова у оквиру полемике током 1990-их учинила је готово немогућим објављивање збирке прегледног карактера, аналогне Катоновој за 1980-те. То делимично објашњава дужину списка цитираних текстова на крају текста.

Верујући у могућност интер-персоналне провере научне евиденције, верујући у потребу да антропологија буде писана као и било која дисциплина која има претензије да (п)остане наука, и верујући да ствара "научнију" антрополошку парадигму, Фриман је предузео подухват побијања закључака Мид у поперовској традицији тестирања теорије сукобљавањем са њеним емпиријским консеквенцама. Суочен са чињеницом да критику објављује 55 година после "Сазревања," покушао је да објасни да не само да њена теорија не одговара у великој мери културно измењеној Самои друге половине XX века, већ да њени закључци нису произишавали ни из налаза које је могла да има током 1920-их; да није ни имала адекватне налазе; да је обманута; као и да је сама обманула ментора, комисију и читаоце. Дакле, критика је имала више аспеката који су, условно, уоквирени различитим фазама полемике.

Кључне фазе полемике организоване су око три различита проблема.

Прва фаза полемике готово је у потпуности била усредсређена на статус ране Фриманове критике – као етнографске корекције, или као револуционарног напада на целокупну дисциплинарску традицију. У овој фази је инсистирао да су њени закључци морали бити погрешни, односно

да нису могли следити из етнографске евиденције, и да су резултат некритичког прихватања боасовске културно-детерминистичке парадигме.

У другој фази настојао је да посебно педантно одбрани сваки етнографски технички детаљ оповргавања налаза из прве фазе, упоредо одбацујући идеју по којој је он алтернативни етнограф Самое а његов рад континуирана поновљена студија.

У трећој фази (добивши изјаве кључних информанткиња Мид, погл. "Пролог"), тврдио је да је њена евиденција лажна, односно фалсификована.

Полемика траје и данас, мада све мањим интензитетом. Разлог дугом трајању треба тражити у чињеници да су у њој покренута питања која су далеко од техничких, и нису специфична само за Самоу, само за океанистику, нити само за антропологију. Дилеме о контекстуализованости етнографске производње, антрополошкој реторици, идеологизованости друштвених наука и хуманистичких дисциплина или епистемичким гарантима етнографске експертизе, а посебно питања усмерена на политику представљања, била су подједнако значајна колико и чињенични спорови о томе каква је самоанска култура "стварно била" 1920-их, у техничком етнографском смислу, па је дужина полемике потенцијално неограничена.

Обзиром да је криза етнографског реализма као криза етнографског представљања на путу да мине, и да постепено прелази из часописа и програма научних скупова у истраживања, уџбенике и у учионице, сугеришем да ће методолошки аспекти полемике о Самои у првој деценији XXI века имати превасходно едукативан значај, и у методоло-

шком и у идеолошком смислу. Зато овде нудим редескрипцију оних њених аспеката који могу да нам помогну да учимо на грешкама кључних актера, посебно на грешкама Дерека Фримана.

Рушење мита: корективна етнографија Самое или револуционарна антрополошка теорија?

Објашњење кризе какву су бомбастичне најаве објављивања Фриманове критике и сензационалистички прикази после објављивања изазвали у универзитетском животу САД нуди Рапапорт (Rapaport 1990, 225): "У недељама које су следиле објављивање приказа у *New York Times*-у, антрополози су се заиста осећали нелагодно. Било нам је тешко да прошетамо било којим универзитетом а да нам економисти, лекари и историчари не приђу и не упитају шта мислимо о Фримановој књизи. Изгледа да су сви они претпостављали да је њеним објављивањем антропологија запала у неку врсту кризе. Чланци и мишљења о књизи почели су да се множе и пре њеног објављивања у толикој мери да су антрополози стекли утисак да је на дисциплину као целину бачена сенка сумње. Јавни скандал, медијски добро покривен и преувеличан, заснивао се на две грешке или погрешне процене – на погрешном разумевању још необјављене књиге као критике читаве дисциплине, и на претпоставци да теорије Маргарет Мид играју значајну улогу у савременој антропологији. Али, упркос чињеници да ништа од тога није одговарало расположењу антрополошке заједнице у САД – ни да је Фриманова књига донела

новије или кључно различито тумачење самоанске културе, ни то да је представила однос културних и биолошких фактора у новом светлу, нити то да је унапредила антрополошки метод и теорију – само њено објављивање постало је културни догађај од највећег значаја."

Фриманова књига није учесницима ране фазе полемике била релевантна као научно побијање или поновљена студија, већ као порицање мита – а мит се не мора побити само научним средствима. "Функција мита није да друштвене конвенције учини природним или вечно постојаним на основу истинитих описа стварног света. Језик мита често је метафоричан и идеалистичан; он не говори нужно о свету какав јесте већ какав је био (или није био, и зашто је тако), али и о томе какав би могао да буде. Када би свет заиста изгледао онако каквим нам га представљају митови, за њима не би било потребе: иако се односи на прошлост, мит је усмерен ка будућности, инспиришући поступке које оно што треба да буде трансформишу у оно што јесте." (Rapraport 1990, 247) Мид јесте америчкој читалачкој публици упутила поруку о њој самој употребивши етнографију Самое, али ту никако није реч о "антрополошком миту," како тврди Фриман, већ о америчком миту. "Антропологија није способнија од хемије у успостављању митског статуса сопствених прича. Све што може је да јавности понуди погледе од којих ће иста та јавност изабрати неке (као и из било којег другог извора) и успоставити их као митове..." (н. д., 250) Пронашавши плодно тле у стандардним егзотичким фантазијама белих мушкараца о Полинезији као промискуитетном рају, у пројектима сексуалне реформе либералних интелектуалаца, или у антагонистичким ставовима младих према

традиционалном моралу, "Сазревање на Самои" понудило је идеју релативизације моралних стандарда и тако временом постало мит америчког друштва. Није и само било мит.

Културна антропологија је, махом кроз лик и дело Мид, пружала америчком друштву почев од 1930-их обиље митског материјала за пресагледавање и преозначавање сопствених моралних норми: односа међу половима, замишљања родних улога и обавеза, употреби наркотика, уобичајености пред-брачног секса, едукативним стандардима, односима међу генерацијама, јавном статусу брака, односима међу родитељима и децом итд. Будући да му је била потребна, Мид је постала "света жена" америчког друштва (Rapaport 1990, 252). Када је преминула 1978. године није испраћена само као антрополошкиња, већ и као јавна личност од прворазредног значаја. То и јесте кључни разлог зашто је целокупан Фриманов покушај наишао на неодобравање, оштру критику, или и на некритичко игнорисање. Антропологија, дакле, није америчкој култури служила као извор истине, већ као извор мудрости; не као наука о стварним, већ као поука о могућим стварностима.

Прва фаза Фримановог побијања легитимисана је његовим настојањем на томе да вишедеценијски теренски рад на Самои показује да закључци Мид никако мису могли да проистекну из евиденције какву је поседовала. Изнео је сопствену евиденцију о значајном уделу агресивног понашања и ратовања у дневном и историјском ритму Самоанаца (Freeman 1996/83, 157, и даље), чиме је довео у питање тврдње Мид да недостатак породичног и општег друштвеног насиља на Самои погодује непостојању адолесцентске кризе. Описао је скуп правила сексуалног предбрачног понашања, указујући

на то да раскалашна и опуштена сексуалност самоанских девојака једноставно никада нису постојале (1996/83, 226, и даље), чиме је довео у питање другу експланаторну потпору Мид за непостојање адолесцентске кризе. И коначно, успротивио се метафори Мид о "необавезној опуштености" ("felicitous relaxation") живљења на Самои, указујући на висок степен породичног насиља, одређени број силовања, облике кажњавања, и свакодневну конкуренцију Самоанаца за ресурсе, рангове, и наклоности поглавица.

Научни допринос Мид преиспитиван је и пре Фримана, у периоду после њене смрти. МекДауел ју је сматрала "пажљивим и изузетно искреним етнографом" (McDowell 1990/80, 125). Мид није држала до, како то Фриман настоји да покаже, теорије етнографије као дубоко зависне и уоквирене личношћу истраживача и референтним оквиром у којем пише. Иза јасно изнете инструменталне вредности њених истраживања у друштвеној пракси стоји јасно изнета и од Боаса наслеђена теорија етнографије, као производње поузданих, истинитих и над-персонално проверљивих информација. Сопствене налазе је третирао као: (а) материјал за поуку ван-струковне јавности, и (б) материјал за професионално релевантне теоријске проблеме, посебно за проблем релативног културног уобличавања универзалне тзв. "људске природе." Јасно и често промовисање антрополошког знања као употребне вредности у друштвеној реформи, код Мид није доводило у сумњу научни статус дисциплине, нити је у било ком смислу сугерисало импресионистички карактер етнографије као текста. Она је континуирано предлагала нова истраживања, заговарајући концепт одлажења у друге културе као "природне лабораторије," у

којима антрополози треба да истраже алтернативне културне конфигурације култури Запада.

Фриманова критика већ подразумева да постоји мит који треба срушити. Али да ли је тај мит икада постојао? Лоуи је (Lowie 1929), иако је начелно похвалио етнографски рад Мид и поузданост етнографије Самое, "Сазревање" назвао "педагошком проповеди," приметивши огромну дискрепанцију њених налаза и грандиозних препорука за културну реформу у америчком друштву. Винстон је (Winston 1934) много пре Фримана већ указала да је етнографија Мид, схваћена у смислу депозита евиденције, погодна за употребу при скретању пажње на предрасудни став америчке јавности о већој учесталости менталних поремећаја и психоза у западним у односу на примитивна друштва. Харис је већ био, под поднасловом "опадање стандарда" (Harris 1968, 406-416) оспорио теоријски допринос Мид дисциплини, мада без реторичког сатирања претходнице и независно од оповргавања њене евиденције. Иако је Харис њен не-статистички приступ сматрао "импресионистичким," пре је био забринут за научни статус читавог стила писања антропологије какав је Мид промовисала, него за општи ток развоја дисциплине у целини, попут Фримана; пре за статус аргумента по којем сексуалне слободе и низак степен агресивности производи личности ослобођене фрустрација и тескобе, него за чињенични статус њених налаза.

У периоду после смрти Мид, велики број аутора и њених бивших сарадница и сарадника настојао је да ревалоризује њен допринос дисциплини. Дobar део питања која Фриман почиње да поставља 1983. године већ су била постављена, а митолошки потенцијал етнографија Мид за за-

падно друштво детаљно прокоментарисан. Романући-Рос објашњава (Romanucci-Ross 1990, 128) да је као теренска сарадница Мид неретко била изложена критици менторке, у свом настојању да етнографијом региструје шта је стварно. Мид је такву етнографску стратегију једноставно називала "нереалистичном." За њу је поучни карактер и критички потенцијал етнографије био далеко важнији од адекватног, детаљног и прецизног представљања проучаване стварности. Она није на Самоу отишла како би је етнографски подробно и адекватно описала, већ да протумачи универзално релевантан проблем на основу локалних разлика; на Гвинеји није детаљно описивала родне улоге, већ настојала да свету поручи у ком смислу је могуће те улоге посматрати као културно а не биолошки детерминисане; на Балију је поново пажњу посветила одгајању деце у друштвено прихватљиве и ментално "здраве" личности, а на Манусу се посветила односу културне промене и формирању личности – ни на једном локалитету није тежила у потпуности тачном и контекстуално адекватном опису, већ глобално применљивој поуци, изградњи друштвено корисних митова а не професионално корисних етнографија. Овај митолошки, образовни регулативни идеал уобличио је целокупну каријеру, па тако и етнографске епизоде Мид.

Чињеница је да је утицај Мид на антропологију дубоко посредован њеним утицајем на јавност. Тај утицај је повратан – није изазван оригиналношћу избора теме, бриљантношћу њеног приступа, нити непредвидивошћу њених налаза, већ релеванцијом њених закључака о једном "примитивном" друштву за културну реформу високо-цивилизованог друштва САД. Баш због тога њен лик и дело изазивају или потпуну лојалност

(па и и дивљење), или критичку дистанцу (која у неким текстовима тежи омаловажавању). Сугеришем да овоме основни узрок не морају бити само њена институционална моћ, лични шарм или академска популарност, и да је критичка процена њеног "лика и дела" у полемици о Самои била у функцији одлуке сваког/е од учесника/ца коју теорију о епистемичком, идеолошком и дидактичком статусу етнографије жели да прихвати, конзумира и предаје (или проповеда).

Мид је и сама (Mead 1939, x) експлицитно изнела тезу по којој њени рани радови о пацифичким друштвима нису имали карактер софистициране теорије, већ пре непрекидног излагања евиденције за "веома једноставну поенту да људска природа није ригидна нити униформна." Њу је изгледа бринуло да ли су јој теорије софистициране, а не да ли су јој налази истинити. Мотив за ову бригу вероватно представљају константне критике које су јој током деценија бављења популарном антропологијом упућиване углавном од стране теоријски оријентисаних и академијом ограничених колега. Али она је свој рад пре свега видела као значајан за просветну и културну реформу у САД.

Зато "Сазревање на Самои" можда пре треба тумачити у контексту значаја те књиге за реформу просветног система у технолошки високо развијеним северно-атлантским и континенталним европским друштвима. Пошто је свакако реч о делу по коме је најпознатија, јасно је да је Мид постала антрополошка хероина након што је стекла друштвени углед. Од кључног је значаја овај инверзни пут који је тек само један објављени антрополошки докторат прешао од академије, преко друштва, па натраг у струку. Дакле, Мид је постала позната антрополошкиња зато што је

стекла ван-академски друштвени углед, а не обрнуто. У контексту у којем је објављена, ова студија је имала реформаторски, чак револуционарни карактер. У складу са регулативним идеалом боасовске антропологије – културном критиком и промоцијом мира и толеранције – довела је у питање предрасудна и здраворазумска поимања нормалности и уобичајених схватања о "природности" адолесцентске кризе и за њу карактеристичних одговора (казна, преваспитавање, тортура над младом популацијом).

Иако су се у току полемике о Самои појавила мишљења по којима је чак и друштвени јавни значај "Сазревања" прецењен (Reyman and Hammond 1985), упозорење које је сама Мид дала о околностима објављивања њених идеја пружа јасну слику о потреби контекстуалног тумачења статуса ове студије: "(Ово дело) мора остати, попут свих осталих антрополошких дела, баш онакво какво је и написано на основу онога што сам на Самои видела, и на основу онога што сам на основу тога што сам видела могла да у њему саопштим; истинито у складу са нивоом нашег знања о људском понашању какав је био средином 1920-их, и у складу са нашим надама и страховањима за будућност света." Ово становиште је и додатно појаснила, сугеришући да је свом делу предвидела и шири значај од снажне мада ограничене реформе погледа на адолесценцију: "Када је ова књига написана, сама идеја културе била је нова писменом свету. Идеја по којој су свака наша мисао и покрет производи не расе, нити инстинкта, већ друштва у коме је особа одгојена, била је нова и страна." (Mid 1978/28).

Знамо да је Мид још током живота постала глобално најславнија антрополошкиња, популарна персонификација саме

дисциплине и хероина поп-културе. То сада није битно, осим као вероватни разлог што су њени закључци прихватани као етнографски неконтровезни. Битније је да разлучимо зашто је уопште важно да ли је обманула, или била обманута. Да ли су она и ментор знали за последице академске преваре, односно дизајнирања резултата истраживања у корист хипотезе која се истраживањем проверава, мање је битно од чињенице да недвосмислено имамо прилику да расправљамо о манипулацији истином, у антрополошки релевантном случају. Ова могућност манипулације истином, у корелацији са не/постојањем академски и друштвено признатог статуса наше дисциплине као науке, додатно је оптерећујућа за њену примену при културној критици, у српском друштву у коме поједине академске структуре прати статус истинозборца.

Позна фаза писања Мид оријентисана је на потпуну експликацију идеје антропологије као културне критике и као извора поуке за друштвену реформу. Дела попут "Culture and Commitment" (Mead 1970) представљала су критику уобичајених популарних идеја о односима међу половима, родно и добно детерминисаним улогама, као и идеје културне основе очекиваних односно друштвено прихватљивих понашања припадника и припадница различито родно и добно индексираних група. Критикована и због културног релативизма и због културног детерминизма, није се много обазирала на епистемички спорна питања у њеним делима, усредсређујући се обично на њихов дидактички значај, идеолошку употребљивост и потенцијалан политички утицај.

Фриман је упражњавао двоструке стандарде при процењивању валидности налаза и закључака Мид. Њен теоријски оквир и друштвену, идеолошку и институционалну улогу ре-

конструисао је на основу дела опуса и бројних текстова других аутора. Побуњање налаза засновао је само на критици њеног текста из 1928. године. Али кључно излагање импликација сопственог самоанског истраживања Мид није изнела ни у извештају финансијерима (Mead 1926, <http>), нити у популарној студији (Mid 1978/28), већ у научно-популарном часопису "Parents Magazine" (Mead 1990/29). Ово би могла да буде прворазредна чињеница о идеолошким позицијама њене антропологије.

**Регулативни идеал боасовске
антропологије као референтни оквир
самоанске етнографије Мид**

Иако је Фриман своју рану критику и касније њене допуне сматрао интерним побуњањем налаза и закључака Мид, целокупна критика коју брани већ две деценије заснива се на његовој почетној конструкцији културно-детерминистичке боасовске парадигме. Тако Фриманово побуњање не отвара само интерналистички ток кризе етнографског реализма, паралелан екстерналистичкој кризи етнографске репрезентације, већ и низ проблема у вези са историјским и друштвеним референтним оквирима или контекстима писања и објављивања раних радова Мид.

Овде настојим да укажем на мотиве за самоанско истраживање Мид и објављивање "Сазревања на Самои," очекивања која су стајала иза тог текста независно од непредвиђених последица каснијих читања у 1980-им и 1990-им, као и да сугеришем да Фриманово недовољно разумевање "духа време-

на" и "интелектуалне климе" академске Америке 1920-их представља значајан фактор појаве редувантних аспеката полемике о Самои. Моја основна интервенција односи се на чињеницу да Фриман само начелно не придаје довољан значај екстерним референтим оквирима при научној продукцији, и да, опет начелно, кључни значај придаје њеним контекстуално и лично-неспецифичним интерним факторима, конзумирајући варијанту натуралистичког недетерминистичког кумулативизма, филозофију науке која је била страна боасовској антропологији, и у одговору на коју се ова и појавила, значајно корелирајући селективном ретенционизму, инспирисаном прагматизмом. Представљам тај специфични случај фаворизовања интернализма насупрот екстернализму, и коментаришем његов значај за разумевање улоге контролног случаја какав полемик о Самои има у преобликовању савремене теорије етнографије. У том смислу, интересује ме "типично америчка антропологија," као основни референтни оквир полемике о Самои.

Антропологија пружа научну основу за хватање у коштац са кључном дилемом данашњег света: како да народи различитог изгледа, међусобно неразумљивих језика и опречних начина живота живе заједно у миру? Наравно, ни једна област знања не пружа свемогући лек за све болести човечанства... Од истраживача који нису превазишли оквире сопственог друштва не може се очекивати да појме обичајност сопственог мишљења. Научник који проучава људе мора да о посматрачу зна исто онолико колико зна о посматраном. Антропологија човеку заправо представља огледало, могућност да види сопствену бесконачну разноликост. Управо то, а не тек задовољење радозналости или романтичних порива, јесте смисао антрополошког рада.

Kluckhohn (1949, 1 и 10)

Формативни стадијум културне антропологије у САД, којем Мид теоријски, методолошки, институционално (мада не и академски) припада, обележиле су три критике: (а) критика антрополошког еволуционизма, који је синхроно различите културе обухватао општим теоријским објашњењима као да су sukcesивни производ јединственог развоја човечанства (= "људске цивилизације"); (б) критика прото-лингвистичког еволуционизма филологије и филозофије језика, у којима је евиденција о синхроној различитости језичких структура третирана као евиденција о sukcesивном развоју култура, попут (а); и (в) критика еволуционизма у физичкој антропологији, у којој су корелације извесног броја измеривих променљивих (мере физичких величина, показатељи комплексности) третиране као суштински повезане са културама (а) или језичким типовима (б). Трећа критика елаборирана је у раним Боасовим радовима из физичке антропологије (Boas 1899; 1913; 1916). Прва је, иако током читаве каријере имплицитна, кулминирала у радовима Мид (Mid 1978/28), Сапира (Sapir 1963), и других аутора. Другу, специфичну интервенцију у еволуционистичку прото-лингвистику, започео је сам Боас (Boas 1911, у Holder ed. 1966), али ју је у дело спровео Сапир (Sapir 1963), утирући пут посебној антрополошкој лингвистици или лингвистичкој антропологији, као под-дисциплини.

Боас је у низу научних радова и научно-популарних јавних текстова, новинских чланака и јавних предавања (Boas 1899; 1913; 1916; 1928b; 1932; 1939) формулисао неопозиво противљење било каквој биолошкој односно "расној" детерминисаности колективног људског понашања. Развијајући антропологију као друштвену критику и строгу науч-

ну дисциплину једновремено, а придржавајући се у његовом времену популарних стандарда научности, послао је Мид на Самоу да спроведе докторско истраживање о условљености (односно како ће се много касније читањем њихове преписке испоставити, могућој неусловљености) адолесцентске кризе културним обрасцем у коме је млада особа одрасла и одгојена (nurture).

Истраживање је требало да понуди "научно," "методично" и "систематски" прикупљену евиденцију за хипотезу (Боас је то сматрао теоријом) којом су са Боасове катедре деценијама негирани биолошки и расни детерминизам. Надао се да ће уколико истражи и опише бар један случај непостојања адолесцентске кризе у укупном корпусу људских култура, оборити тезе о природној детерминисаности адолесцентске агресије, депресије, кризе школског система и јавног морала које из тога наводно произлазе, чиме би се консеквентно супротставио породичној, школској и полицијској репресији којом се на кризе одговара. Сматрао је да ће "изузетак оповргнути правило", и да ће тиме нужна реформа америчког друштва, а посебно америчког школства, добити значајнију медијску и административну пажњу.

Предлог, који је Мид понудила Одбору за стипендије Националног савета за истраживања (Mead 1925, [http](#)), извештај који је поднела током истраживања истом телу (Mead 1926, [http](#)), као и њен коначни извештај (Mead 1927, [http](#)), које ће касније, у прерађеној верзији, бити претворен у књигу, недвосмислено показују да је основни циљ истраживања било оповргавање биолошке (и прецизније, физиолошке) детерминисаности људског понашања. Дакле, постојале су друштвено и академски релевантне интенције,

чији је значај утицао на формулисање проблема да ли је људско (адолесцентско) понашање детерминисано природним (дакле универзално) или контекстуалним факторима (дакле релативно, културно-специфично). Оно што је за савремену теорију етнографије стварно битно, јесте да покажем у ком смислу су те друштвено и академски релевантне интенције послужиле као референтни оквир конструкције самоанске стварности.

Познавање животних процеса и понашања људи у животним околностима фундаментално другачијим од наших могу да нам помогну да слободније сагледамо сопствене животе и животне проблеме.

Boas (1966/40, v)

Упозорење да друге културе не само да не можемо, већ и да не смемо процењивати у односу на нашу, само је на изглед тривијално. Потекло од Боаса, а први пут експлицирано још у пионирској студији из антрополошке лингвистике (Boas 1911), оно се не тиче чињенице да одлике других култура не треба да поредимо са одликама наших, већ да саме "одлике" можда нису упоредиве, и да их је непоштено (данас бисмо прагматички рекли "некоректно") једнако индексирати, те да њихово препознавање није резултат здраворазумског размишљања као условљеног "првим контактом," већ етнографског и теоријског избора који је увек део ширег референтног оквира посматрача.

Боас је делимично уобличио судбину дисциплине као друштвени актер у конкретној средини, као јавно ангажовани атеистични "бели" средовечни из Европе досељени хетеросексуални интелектуалац јеврејског порекла и при-

падник тзв. средње класе, са својевремено престижног универзитета (Columbia), из једног од економских и културних центара САД (New York), заинтересован за постепену промену и радикалну критику друштва у којем је живео. Охрабрен порастом популарности антропологије, којем је сам у великој мери допринео, плуралистичком и пермисивном интелектуалном климом сопствене локалне средине, и под значајним утицајем промене коју су у филозофију науке унели прагматисти, извршио је пресудни утицај на ране радове Мид, независно од још увек недовољно расветљеног нивоа рефлексивне самосвести какву је сама имала.¹

Неколико програмских изјава Мид сврстава њен рад у само средиште Боасовог програма изградње културне антропологије као прагматике свакодневице САД, изнете још у Боасовим програмским радовима (Boas 1899; 1916; 1932), његовом критиком идеје о научној заснованости појма "раса" (Boas 1984/11) или Сапировим одбацивањима било какве могућности да се технолошка инфериорност појединих заједница доведе у везу са њиховом претпостављеном когнитивном и/или језичком инфериорношћу (Sapir 1964). Ово је кључна историјска чињеница релевантна за разумевање кризе етнографског реализма. Идеја антропологије као друштвено одговорне активности значајно је надређена концепцији науке о култури као интер-субјективне, ауто-корективне или само "објективне" анализе. У делима Мид етнографско знање је употребна вредност, док

¹ Овај утицај сматрам пресудно повољним, како за савремено разумевање улоге екстерних референтних оквира при научној продукцији, тако и за моје разумевање курса који примењена антропологија треба да заузме у српском друштву.

је етнографски рад представљен са дигнитетом научности (у боасовској интелектуалној традицији, која верује у њен стални прогрес селективном ретенцијом). Представљено као употребна вредност, оно треба да послужи као утемељење антрополошке прагматике свакодневице у САД. Антропологија је онда заправо корективна делатност, тип културне критике, а Мид само веома доследна докторанткиња свог професора.²

Недвосмислено је проблематичан стварни степен успешности корелације истраживања, академске институционализације и друштвених надања конзумената боасовске традиције. Боас у периоду свог најактивнијег теренског рада није успео да демонстрира све своје идеје о научној незаснованости теза о расној, језичкој (и когнитивној), или моралној инфериорности технолошки "инфериорних" заједница/пле-

² Постоје алтернативна тумачења референтног оквира боасовске антропологије, међу којима је вероватно најпровокативније оно о латентној функцији хуманистичке компоненте радикалног плурализма и космополитског морализма водећих фигура у америчкој (Боас) и британској (Малиновски) традицији. Џарви је (Jarvie 1968) идеје пионира теоријске и академске институционализације дисциплине у две водеће традиције корелирао њиховим индивидуалним егзистенцијалним ситуацијама – позицијама странаца односно имиграната, у одговору на које су покушали да створе универзално важеће аргументе за било чију, па и сопствену асимилацију. Упоредиву анализу, мада колективних егзистенцијалних ситуација и на примерима из српске етнолошке традиције, нуди Наумовић (Naumović 1997a). Радикалном екстерналистичком тумачењу, који иронично заговара Џарви као Поперов следбеник, овде претпостављам анализе умерених екстерналистички оријентисаних историчара дисциплине.

мена/народа/група/култура. То је покушао да оствари једино у случају критике расистичке физичке антропологије: чланци сакупљени у делу "Ум примитивног човека" (Voas 1982/11) скоро потпуно су у функцији негирања теза да "наука о човеку," најшире схваћена, пружа евиденцију која сугерише да постоје значајне корелације морфолошких и когнитивних варијација људских "раса." Други, лингвистички део Боасовог пројекта започео је Сапир, а покушала да оконча тзв. "школа антрополошке лингвистике", мада у великој мери неуспешно.³ Радови Мид и Бенедикт, уз овде тренутно небитне радове Херсковица или Биднија, представљају покушај испуњавања трећег дела задатка корективне науке о човеку: стварање научне евиденције о људској разноликости и стављање емпиријске разноликости људских култура у функцију културне пропедеутике и прагматике свакодневице друштва САД. Као кључни оперативни појам овог целисходно осмишљеног и прагматички оправданог задатка науке о култури више деценија је функционисао културни детерминизам.

³ За то постоји више разлога: (а) идеолошки, обзиром да су питања о расној детерминисаности когнитивних компетенција искључена из реда научних проблема још у доба пред Други светски рат (мада знамо да нису нестала из научно-популарних, медијских и неких повремено злонамерних научних дискурса, посебно социобиолошког); (б) епистемички, обзиром да је уочено да веома мали број људи уопште може да прати глобалну не/самерљивост развоја етнологије и лингвистике; и (в) институционални, обзиром да су одељења, удружења и фондови за антропологију и лингвистику сукцесивно раздвајани, до данас. Ову анализу понудио сам у другом тексту (Milenković 1998).

У првим деценијама XX века још увек непроверена (а касније ће се испоставити и непроверива) хипотеза о искључиво културној детерминацији понашања, постала је део основне парадигме америчке културне антропологије. Предавана је као научно знање. Два студента из прве генерације Боасових студената, А.Л. Кребер (Kroeber 1915/90) и Р. Лоуи (Lowie 1917) написали су програмске и поучне текстове у којима је културна антропологија дистанцирана од било какве везе са биологијом, наслеђем, и генетиком. Било је потребно 30 година да се стекну услови да се хипотеза која је због друштвених потреба (борбе против расизма) имала статус научног знања и стварно теренски провери. Тај задатак поверен је младој Боасовој докторанткињи, па не звучи цинично Фриманова примедба да је могуће да читав подухват Мид са Боасове тачке гледишта не би био бесмислен само да је на основу њега могао да напише следеће редове: "На Самои нема адолесцентске кризе." То се и догодило (Boas 1928, 187). Ипак, једна од најупечатљивијих Фриманових грешака односи се управо на чињеницу да је он друштвену улогу боасовске антропологије помешао са читавом парадигмом.

Јединство антропологије не гарантује јединствена теорија културе, већ заједничко интересовање за њу. Ипак, то не значи да разноликост антрополошких теорија нужно сугерише разноликост човечанства. Програмско искључивање универзалне биолошке основе људског понашања из антрополошке теорије засновано је погрешним уверењем, наслеђеним од Боаса, по којем културна манипулација биолошким тумачењима људског понашања дефинитивно и увек завршава у расизму.

Fox (1990, 68)

У развијању сопствене аргументације, Фриман је посебну пажњу посветио функцији објављивања "Сазревања" за консолидацију научно незаснованог, и по његовом мишљењу фантастичног теоријског склопа, или скупа уверења заједнички означених терминима "културни детерминизам," "Боасова школа," "културни конфигурационизам" и сл. По Фриману, послуживши као научни гарант културно релативистичкој и детерминистичкој Боасовој псеудо-науци, објављивање ове књиге имало је функцију њене академске консолидације, као не само гарант академског престижа већ и као теоријски стандард америчке антропологије за наредне деценије. Порука је јасна и наивна: уклонимо "грешку," и наука ће напредовати! Али науку не чини само њена апстрактна структура, нити њен више или мање успешно формализован метод, а посебно је не чини низ догађаја који су у тој мери међусобно зависни, да корекција једног може да реструктурише читаву једновековну праксу. Ово наивно Фриманово ревизионистичко настојање указује на чињеницу чија релеванција превазилази рефлексију о методу једне конкретне дисциплине. Реч је о ограниченој експланаторној моћи било које теорије која настоји да доведе у везу историју конкретне научне праксе са формалном структуром "науке уопште."

Фриман је, вероватно независно од филозофске или методолошке литературе (обзиром на чињеницу да не користи литературу из области филозофије науке, осим неколико најпопуларнијих Поперових текстова), сам дошао до овог сазнања током трајања полемике и преформулисао сопствено становиште, тврдећи да је његов опис боасовке парадигме служио контекстуалном објашњењу генезе велике обмане изнесене у "Сазревању," а не објашњењу фор-

малних карактеристика етнографског метода. Ипак, било је касно. Теоријска и методолошка елита дисциплине, чак и они међу њима који су били склони да благонаклоно гледају на Фриманов покушај, одбацила је његове наводе и на етичкој, и на етнографској основи једновремено.

Током прве фазе полемике, Фриман је настојао да одбрани своју тезу о неистинитим исказима Мид у "Сазревању" као непредвиђеној последици (мада он не користи доследно Поперову терминологију) њене личне и студентске не-критичке наклоности Боасовим идејама. Фриман је годинама неуспешно покушавао да убеди критичаре да је доктрина звана "културни детерминизам" заиста постојала, као суштински производ (или корелат) боасовске антропологије. Кључни текст на који се позивао представљао је Креберов (Kroeber 1990/15) покушај да се ограничи домен антрополошког интересовања, манифест једног периода и начина мишљења једновремено, први покушај да се у антропологију систематски укључе (и из ње искључе) антрополошки релевантни феномени и да се она – једном заувек – раздвоји од расизмом оптерећених утицајних биолошких и психолошких теорија. Радикални призив Креберових теза погодовао је, додуше, Фримановој конструкцији идеалне слике целине боасовске анти-биолошке културно-детерминистичке доктрине, али Фриман није обратио пажњу на историјски контекст његовог објављивања. Креберов манифест читан је 1914., објављен 1915. године, у време почетка Првог светског рата – глобалног сукоба против којег је боасова "школа" (чија су два прва и елитна "члана" – Боас и Кребер – били пореклом Немци) изнела недвосмислене разлоге, и тако антропологију из домена незаинтересоване културне анализе преселила у домен друштвеног дијалога.

Осим занемаривања историјског контекста радикализације антрополошке рефлексивности, структура Фриманове грешке садржи и недовољно експлицирану и предрасудну идеју о Боасовом утицају на развој двадесетовековне антропологије, засновану на убеђивању читалаца у апсолутни примат културно-детерминистичке парадигме у дисциплини као целини. Највредније одбране Мид стога су и дали аутори заинтересовани за интеракцију био-физичких предиспозиција, еколошких услова и културних модела (нпр. Rappaport 1990a, 57).

Током дугог и бурног периода у којем се чекало издање Фриманове књиге, а посебно у периоду после издавања, многи аутори су осећали потребу да одбране боасијанско наслеђе, посебно друштвену улогу и значај Мид, независно од тачности етнографских корекција изнетих у његовој књизи. Стечен је општи утисак да је у питању оптужба чији опсег далеко превазилази корективни карактер стандардне поновљене студије, и која денунцира читаву дисциплину. Леви је (Levy 1990, 32) скренуо пажњу на чињеницу да су боасијанци добро знали да културно конфигурирање личности (па и проблема својствених њеном развоју) није једини, нити најважнији проблем, али су га сматрали антрополошки далеко најоригиналнијим и друштвено најкориснијим, проблемом чије одбацивање код Фримана у антропологију враћа реторику идеолошког конфликта о моралним односима човека према друштву (због чега је, уосталом, Фриманова студија и много пре објављивања добила публицитет који јој није приличио).

Посебан проблем изазвало је Фриманово тумачења заснивачког значаја налаза Мид за детерминистичку пара-

дигму боасовске антропологије. Карактеристичну под-целину у полемици о Самои представљао је спор поводом Фримановог мишљења да читава једна парадигма није ни могла да опстане без иједне емпиријске провере Боасових теза, и да су управо резултати објављени у "Сазревању" одиграли кључну улогу у њеном теоријском перпетуирању и институционалном ширењу. Фриманови критичари сматрали су овакво тумачење погрешним и пристрасним, а значај који Фриман придаје налазима Мид прецењеним. Културно конфигурисање личности је у фази развоја боасовске парадигме у којој је Мид докторирала већ било широко прихваћено као легитимно знање, па и одбачено. Свега 11 од 27 антрополошких хрестоматија објављених пре него што јој је Фриман вратио стари сјај 1983. уопште укључује закључке и налазе Мид (Murray 1988, 448)!

Чињеница да је Мид провела премало времена у разговору и посматрању информанткиња никако не иде у прилог Фримановој тези да је она слепо следила боасовску парадигму; напротив, ова чињеница указује на могућност да је Мид у великој мери игнорисала педантног и теренском раду посвећеног ментора. Оповргавање налаза и побијање закључака Мид могло је да буде уоквирено и другачије – оно није морало да подразумева конструкцију јединствене "боасове антрополошке школе," (у оквиру које је Лоуи објавио посебно критички настројен преглед дела своје колегинице; Lowie 1929), већ критиком за Фриманову концепцију науке претеране информисаности боасовске антропологије прагматичком (или инструменталистичком) филозофијом раног XX века.

Боас је у дугој историји објављивања и друштвеног деловања више пута експлицирао сопствене филозофске афини-

тете. Чешће су то били социјално филозофски и етички него епистемички или методолошки афинитети, мада као и у случају постмодерних теорија етнографије (чија друштвена историја и јавни културни ангажман у случају САД највероватније и почињу "Боасовом школом"), ни у боасовским контекстима јавни морал и приватни метод нису раздвојиви и међусобно се дефинишу. Постоји значајан број квалитетних екстерналистичких студија које боасовске методолошке поступке корелирају са колективним вредностима, циљевима, надањима и страховима друштва САД у првој половини XX века. Волф је историјски позиционирао Школу у период либералне политичке и економске реформе (Wolf 1974). Лесер је јавни ангажман Боаса као "научника-грађанина" позиционирао у климу друштвеног активизма, карактеристичну за мобилизоване интелектуалце у САД током економских и ратних друштвених криза (Lesser, у Mintz ed. 1987). Док је Луис (Lewis 1998; 1999) филозофски позиционирао боасовску антропологију у културну "климу" или мрежу пријатељских и колегијалних односа, које је су главни актери школе америчке културне антропологије и школе америчког филозофског прагматизма (Вилијам Џејмс, Џон Дјуи и Џорџ Херберт Мид) неговали на Универзитету Колумбија током прве четвртине XX века.

Редескрипција циљева антропологије, посебно смисла какав су му боасијанци (и боасијанке) придавали у ширим друштвеним контекстима, послужила је током последње деценије XX века рехабилитацији ове епизоде успешног друштвеног ангажмана дисциплине, чије су главне актере претходно у научном смислу денунцирали Вокс (Wax 1956) и Харис (Harris 1968) у Боасовом случају, или Фриман (Freeman

1983) у случају Мид. Оптужени за нетеоретичност, сирови емпиризам и површну идеологизацију науке (Боас), или за опчињеност ментором, обмањивачке склоности и фалсификовање истраживања (Мид), дакле суочени са најозбиљнијим могућим искушењима академског "рата," припадници Школе су оставили релативно слаб и друштвеном ангажману недорастао арсенал одбрамбених стратегија. Овај привидни парадокс проишао је (или корелирао) имплицитној теорији знања, односно теорији примене знања какву су конзумирали. Реч је о "типично америчкој" филозофији прагматизма, у комбинацији са специфичним односом према истраживачким фондовима и функцијама у научним удружењима, грађеним пре на друштвеном него на стручном угледу.

Текстови Мид нису само део широко умишљене "боасовске антропологије," која у великој мери испуњава фазу у развоју америчког друштва која се, условно речено, може назвати периодом "нагле либералне реформе." (Wolf, 1974). У том светлу, развој америчког друштва и америчке антропологије конвергентно су створили климу која је уоквирила успех "Сазревања." Боасово иницијално потискивање расизма, поткрепљено његовим раним радовима из физичке антропологије, развило се у културни партикуларизам, теорију "посебно погодну за одржавање равнотеже у мулти-културном друштву." (н.д). Овај процес је имао функцију довођења под сумњу моралног и политичког ауторитета академских елита које су сопствене позиције легитимисале теоријом еволуције, и посебно социјалним дарвинизмом. Боасов делимично успешни пројекат подразумевао је више међусобно тешко ускладивих елемената: образовање засновано на "научним истраживањима," либе-

ралну реформу институција, дух социјалног инжењеринга, преданост плурализму и мулти-културној толеранцији и општем разбијању предрасуда према културно различитим припадницима истог, америчког друштва.

Део објашњења делимичног неуспеха овог пројекта понудио је Волф (н.д): антропологија либералне реформе ни у ком смислу није указивала на суштински проблем неравномерне дистрибуције моћи у америчком друштву, препуштајући реформу институција и интелектуалних навика управо институционалним навикама академске елите да повремено конзумира неку од теорија елита. Ово је, ипак, само занемариво мали део објашњења делимичног неуспеха боасовске антропологије. Прилично је вероватно да би теорија моћи у култури трајно маргинализовала Боаса, које је спровођење сопственог пројекта посматрао у контексту нормалне, стандардне или чак водеће антрополошке теорије, а не радикалне критике. Игнорисање односа моћи тако је била интегративна прото-теорија културе савременог друштва, мудра стратегија заштите од ауто-маргинализације.

Боас је дилему о проценту, уделу или количини наслеђа на супрот природно стеченом у људском понашању или "људској природи" наследио из деветнаестовековне природне историје човека, социјалне филозофије, психологије и, наравно, биологије. Теорије Дарвина, Ламарка или Мендела предавале су се у време када је преузео катедру као научно знање – а једна од последица њиховог "знања" било је и виђење "Човека" као нечега што има "универзалну природу," а сваке јединке као у великој мери формиране пре наслеђем него учењем. Будући да је академски легитимитет стекао прво као физички географ а потом као физички антрополог и етнограф, а дру-

штвени легитимитет као анти-расиста, Боас је ову прастару дилему ставио у референтни оквир у којем је и сам писао. Третирајући антропологију као науку, настојао је да изградњом њених будућих научних метода оповргне ван-научне расистичке и етноцентричне предрасуде својих колега (у нади да ће тако утицати и на ширу јавност). Срећна је околност да су неуспех научног заснивања анти-расизма и пад популарности социобиологије наступили готово синхронно: током 1930-их социобиологија је институционално посустала, а и сам Боас је схватио да је боље негирати научну заснованост расизма него научно заснивати анти-расизам.

Писање Мид за широку читалачку публику потпуно је у складу са Боасовим пројектом антропологије као мултикултурне пропедеутике и "инструмента промене" (дјуиевским речником). Он је, заједно са својим студентима и наследницима, касније професорима на низу угледних и друштвено значајних катедри у САД, инсистирајући на потреби за научним дигнитетом дисциплине, упоредо друштвеном ангажману антрополога поставио проблем који није решен до данас, зато што можда и није решив (или зато што и није формулисан тако да буде решив, као псеудо-проблем): како помирити дигнитет научности са промоцијом друштвене толеранције и интеграције? Како представљање ставова о кључним животним питањима откривених у другим културама као истинитих или неистинитих, и заступање тих ставова као исправних или неисправних, помирити са академским стандардима сопственог доба? О томе сведочи и здушно Боасово залагање за преузимање друштвеног простора за антропологију од бројних аматерских друштава, током оснивања Америчке антрополошке асоцијације (Stocking 1960, 14).

Мид није морала да утемељује дисциплину, нити да оправдава научни карактер своје студије (осим низом фраза које се лако препознају у њеној апликацији за докторску стипендију; Mead 1925, http). Њен задатак био је да потврди и оправда могућност примене антропологије у друштвеним односима коју је Боас већ конципирао. Тако је конструкција етнографске стварности Самое у "Сазревању" условљена представом о "читалачком свету" у САД, како сугерише и поднаслов књиге ("Психолошка студија младежи у примитивном друштву, намењена људима западне цивилизације"). Мид је контрастирала конструисани модел самоанске културе и имплицитни модел "западне цивилизације" помоћу рудиментарних дихотомија и само на изглед јасних метафора: Запад/Самоа = активно/пасивно = индивидуализовано и сложено/мање индивидуално и једноставније = напето/опуштено. Овакав реформаторски подухват готово је у целини образлагала потребом да антропологија боасовске провенијенције, као дисциплина чији резултати сведоче о културном а не расном, "природном", инстинктивном нити било каквом другом "судбинском" уобличењу људског понашања, послужи друштву САД и "људима западне цивилизације" као поука у каквом би друштву могли да живе. Веома је вероватно да је позивање на дело "The Social Organization of Manu'a " /1930/, као на информативни садржај "Сазревања", дело за које је тврдила да је написано "за учене читаоце" и "прерађено у светлу савремене етнографске теорије" (Mead 1973, 15) имало ефекат легитимишуће потпоре: разликовањем "учених" и осталих читалаца Мид је сама класификовала свој рад из 1928. године ван поља антрополошке теорије. Опстаје дилема да

ли је докторирала стратегију медијске борбе, хуманистичку критику, или друштвену науку са "аналитичким претензијама," као и зашто јој је дело (Mid 1978/28, 258-9) оптерећено рудиментарном квантификацијом, налик на психометријску? А управо је то намерно конфундирање експлаторних са критичким стратегијама оно што је највредније у боасијанском пројекту. (У случају да није намерно, Мид је једноставно била идеолошки супер-талентована, и тако специјалан случај, као пример за угледање.)

Развој њене каријере показује извесне значајне промене у односу на статус експликације сопствених мотива и метода у почетној докторској студији. Другим речима, од дидактичког потенцијала скривеног у "Сазревању" развила се ка новој стратегији представљања културног конфигурирања понашања као "очигледног." Заједничко објављивање својих дела о културама Пацифика описала је (Mead 1939, v) као "разуман поступак," обзиром да "представљају јединствену тачку гледишта, за коју се надам да је у развоју, а резултују из једног методског приступа." Осим што је експлицирала уверење да се приступ може "развити," заговарала је и јединственост метода, не сматрајући да је овај прилагодљив и условљен проучаваном стварношћу (већ искључиво потребама истраживања независним од датих околности; претпоставкама и очекивањима, а не стварним догађањима на терену).

Али у чему је значај ове наратије о историји дела дисциплине за разумевање савремене кризе етнографског реализма? Њен значај видим у томе што је Фриман, критикујући боасовски приступ идеологизоване науке о култури у борби против расизма и друштвене искључивости, направио типично боасовску грешку. Третирао је текстове Мид као "контаминира-

ну" науку, као идеолошки мотивисано закривљавање стварности, поричући их у целини и тврдећи да примењује Поперове препоруке за верификацију истинитости научних исказа. Ово је грешка коју у некој будућој примени антропологије при делегитимисању наводних рационалних основа друштвене искључивости можемо да избегнемо, чувајући једновремено и дидактички потенцијал полемике о Самои, и хеуристичку плодност кризе етографског реализма.

Иако поперијански дефинисана као скуп проблема и поступака за њихово решавање, антропологија-као-наука се и код Боаса и код Фримана заснива на етнографском искуству, мада не и на теорији етнографије која би подразумевала непоновљивост доживљаја, контекстуализованост перцепције, варијабилност значења или перспективност описа. Али третирање етнографија као "материјала," "евиденције" или "грађе" не подразумева исте ван-научне референтне оквире, посебно не контексте њихових употреба (код моралистичког цивилног научника попут Боаса и контексте "злоупотреба"), као ни иста значења репрезентације.

	Фриман	Мид
Регулативни идеали	истина; стицање објективног знања	мир; толеранција; изградња мултикултурног друштва
Теорија етнографије	емпиријски адекватан, теоријски неутралан опис	друштвено по- жељно тумачење стварности проу- чаваних
Значење репрезентације	представљање	заступање

Емитовање слике о себи као о научнику друштву које науку о култури сматра поузданим здањем на основу којег је могуће регулисати односе међу људима, не мора подразумевати приватну теорију етнографије као записа о стварности. Али наше приватне теорије етнографије ретко су од користи нашим друштвима, осим у брижљиво организованим, дуго елаборираним и моћно финансираним и поткрепљеним случајевима, попут случаја боасовске интервенције у културну стварност САД. Проблем је у томе што планирана и програмска критика односа прерасподеле друштвене моћи засноване родним, статусним, добним, расним, класним позицијама или сексуалном оријентацијом подразумева конзумирање истог типа моћи – интервенције у људске животе – коју је намеравала да критикује. То само звучи тривијално, довољно је нагласити упозорења која су критичари хипокризије Мид слали и пре него што је полемика о Самои њено име вратила са полица приручних библиотека (радови сакупљени у Gilliam and Foerstel eds. 1992. у потпуности су посвећени позиционирању опуса Мид у амерички колонијални пацифички контекст).

Случај Мид указује на могућност да референтни оквир културне критике најбоље комуницира са широком популацијом уколико заговара теорију етнографије као објективног, подробног и поузданог представљања, са благом дозом импресионизма, повременом употребом анегдота и биографских детаља, и обавезном моралном поуком. Али стратегија јавне критике и даље не гарантује да је приватна и ретко експлицирана теорија етнографије какву је Мид веровала да упражњава била реалистичка.

Иза два основна становишта у полемици – "за" и "против" М. Мид – стоје различите методологије у традицио-

налном смислу (настојања да се регулишу стицање објективног знања, формирање теорија и прихватање теорија о стварности) и два различита виђења смисла бављења антропологијом, два регулативна идеала дисциплине и две теорије о њеној друштвеној улози и статусу. Две регулативне идеје производње антропологије, истина и мир, функционишу и као легитимишуће основе постојања и примене њеног знања у ван-академским референтним оквирима, али и као референтни оквири за прихватање једне од две алтернативне методологије. Ово је погрешно, у том смислу да сугерише конфундирање конститутивних и регулативних проблема опште антрополошке теорије (у овом специјалном случају Фриман сматра да методолошка критика Мид може нешто да промени у америчкој антропологији у конститутивном смислу).

Ове проблеме не треба посматрати као међусобно искључиве. Уколико различите регулативне идеале сагледамо као комплементарне, а не нужно супротстављене, располажемо једним од могућих и вероватно најлакшим начином да избегнемо преплитање кризе предмета и кризе статуса дисциплине безразложно насталог током перцепције дијагнозе кризе етнографског представљања као погубне по дисциплину у целини, или само по њен научни карактер. Тиме проблем литерарно-когнитивних стилова представљања јесте, додуше, трансформисан у проблем разлога заступања, па је критика етнографског реализма отворена за критику моралног апсолутизма, али Фриман је ову прилику пропустио.

Кључно место за/против Фримановог покушаја побијања Мид у поперовском смислу је следеће: Мид (Mid 1978,

13) сама тврди да је оптужена за кривотворство (не наводи имена), обзиром да је мешала и дуплирала имена, поступке и исказе информаната. Овиме је заправо објаснила да није ни имала намеру да пише ауто-корективну, транс-персоналну и не-субјективну науку. Ипак, сам њен поступак заштите информанткиња је веома споран у светлу читавог контекста самоанске конструкције сексуалности, какав је "открила." реч је о исказима о свакодневној животној пракси, за коју се унапред претпоставља, а закључком образлаже, да је адекватна датом културном контексту, а либерална у односу на ону ауторки познату из сопствене средине. Али, зашто крити идентитет информанткиња, уколико оне не крше друштвене норме, не излазе из оквира понашања убичајеног за њихову културу, нити доводе у питање било који од сексуалних обичаја познатих ауторки? Три највероватнија објашњења за ове поступке Мид су: (а) сексуална пракса проучаваних девојака није одговарала објављеном код Мид; (б) ауторка је читала забране и њиховом кршењу следствене последице какве је очекивала у сопственој култури; и (ц) на Самои би притисак мисионарске административно-образовне номенклатуре неминуовно нарушио животни мир информанткиња чији би идентитет био објављен.

Сама Мид (1939, ix-xi) истиче да је своје материјале "аранжирала" да покаже флексибилност људске природе, следствено тада (1920-те) "доминирајућим контроверзама о биолошкој јединствености и културној разноликости човечанства" (при чему је јасно да је ово преформулација *nature/nurture controversy* за потребе реиздања у 1930-им). Поново, и у овом реиздању својих пацифичких студија, об-

јашњава контекст свог целокупног настојања: довођење у питање у њеном друштву преовлађујућих предрасуда типа "сви глумци су неуротични", "адолесценција је обавезно време стреса и напетости", "деца су маштовитија од одраслих", "жене су пасивније од мушкараца", итд. Прилично је очигледно да је реч о двострукој конструкцији идентитета: конструкцију предрасуда као уобичајених културних одлика САД – што претпоставља постојање јединствене научне и медијске јавности, као и проблематично позивање на "дух времена," и конструкцију другости (сексуална пракса, на основу исказа пар информанткиња, као културна одлика целине самоанске културе).

Веома битна идеја-водиља њене друштвене активности (конструисаност, не датости западних модела живљења) ипак никада није имала свог теоријског парњака обзиром на етнографију саме Мид: она наставља (Mead 1939) да пише о сопственом искуству живљења у америчкој стварности као о опсервационо неутралној етнографској евиденцији.

Експерти и/као ривали: етнографија Самое под континуираним спором

Осим на одбрану угледа Маргарет Мид, дигнитета културне антропологије и идеје колегијалне одговорности, учесници у полемици о Самои усредсређивали су се и на специјална или "техничка" питања самоанске етнографије. Пошто се главни ток полемике углавном односио на питања од ширег значаја за антропологију од оног какво би могло имати, рецимо, крајње техничко и локално питање ко-

релације представа о девојачкој чедности и слободе предбрачне сексуалности, највећи број у њу укључених аутора ван антропологије, или антрополога који нису експерти за Самоу, третирао је Фриманову евиденцију као тачну. То су чинили чак и многи аутори који су критиковали Фриманову политику репрезентације претходнице, или његову интерпретацију боасовске антропологије као јединственог истраживачког програма.

Ипак, изван број експерата за Самоу установио је да, осим концептуалне елеганције и идеолошке мотивисаности, Фриманово побијање налаза Мид има и веома значајних етнографских недостатака: да једноставно није засновано на тачним подацима, односно да није у потпуности истинито и да је у том смислу слично налазима Мид. Током осам деценија професионалног антрополошког проучавања Самое, и током две деценије полемике, они су објавили велики број не само тумачења сопствених и туђих налаза, већ и у већој или мањој мери различитих етнографских извештаја, или етнографских примера у радовима теоријског карактера који су се разликовали од Фримановог. Постоји више десетина таквих интервенција у полемику које су пружили етнографски експерти за Самоу. Мене у овом тексту оне интересују само као експлицитни примери немогућности да се теорија етнографије конзумира као прескрипција за регулацију аутономног етнографског искуства које производи објективне, теоријски-неутралне опсервационе исказе. Ти примери сугеришу трајну дидактичку вредност полемике.

Посебно битан, мада по броју текстова занемарив сегмент полемике, односио се на текстуалну организацију са-

моанске стварности у ривалским студијама. Наративну форму у овом случају подређујем табеларном приказу основних сличности и разлика у организацији две студије, и нудим општи приказ начина које су Мид и Фриман текстуално припремили сопствене аргументе.

"Сазревање на Самои" (1978) или "Coming of Age in Samoa" (1928)	"Margaret Mead and the Heretic" (1996a) или "Margaret Mead and Samoa" (1983)
Увод:	Увод:
Један дан на Самои	Појава културног детерминизма:
Одгој самоанског детета	Галтон, еугеника и биолошки детерминизам
Самоанско домаћинство	Боас и дистинкција културе и наслеђа
Девојчица и њена добна скупина	Покретање културног детерминизма
Девојка у заједници	Боас поставља необрадив проблем
Признате везе међу половима	Мид Боасу представља коначан одговор
Улога Плеса	Опис Самоанаца код Мид
Однос према појединцу као личности	Уобличавање мита
Искуства и особености обичне девојке	Побијање закључака Мид:
Девојка у сукобу	Историјске околности истраживања Мид
Зрелост и старост	Ранг
Наши образовни проблеми у светлу самоанских супротности	Сарадња и такмичење
Васпитавање за доношење одлука	Религија: паганска и хришћанска
Прилози	Казна
Белешке уз поједина поглавља	Подизање деце

"Сазревање на Самои" (1978) или "Coming of Age in Samoa" (1928)	"Margaret Mead and the Heretic" (1996a) или "Margaret Mead and Samoa" (1983)
Методологија овог истраживања	Самоански карактер
Самоанска цивилизација каква је данас	Сексуални обичаји и понашање
Ментално заостали и душевно болесни	Адолесценција
Грађа на којој се темељи анализа	Маргарет Мид и боасовска парадигма
	Погрешно разумевање Самое од стране Мид
	Ка научнијој антрополошкој парадигми

Текст Мид није организован полемички, нити представља академску критику, осим у мери у којој намерава да разбије популарне предрасуде. У питању је поучан текст, састављен из три дела. У првом, Мид представља проблем непознавања степена у којем културни или биолошки фактори детерминишу понашање (како је тада посматран nature/nurture псеудо-проблем). У другом делу износи теренска искуства, у скраћеној монографији написаној есејистички, са постепеним увођењем читалаца у проблеме савременог америчког друштва. Последња целина (осим додатака, који заправо представљају етнографске извештаје о техничким питањима, и који су читљивости ради измештени из централног, монографског дела) посвећена је закључку који иде у прилог преминању културних над биолошким факторима, као и поукама за америчке читаоце. Њен стил несумњиво се током већег дела студије приближава приповедном. Она не износи конкретне претпоставке и аргументацију за или

против њих у непосредном низу, читава књигу обликујући у једну велику реченицу, чији почетак тражимо на падинама брега са ког се "још и пред зору могу чути узвици младића" а крај у питању "Да ли ћемо ми, који познајемо много начина живота, дати својој деци слободу да бирају какав желе?"

Фриманов текст организован је тако да покаже да Мид није била у праву, да води читаоце кроз аргумент који је критички и експликативан само у смислу да реферира на конкретне грешке претходнице. Он првим делом књиге представља боасовску парадигму и њен однос према проблему биолошке или културне детерминације људског понашања; у централном делу износи алтернативну тематски уоквирену етнографију Самое, оповргавајући појединачно сваки од њених налаза у вези са социјалном структуром, сексуалношћу, агресивношћу или тзв. "карактером" Самоанаца; завршним делом показује у ком смислу закључци Мид – будући да не могу произлазити из етнографије – произилазе из некритичког прихватања исте те боасовске парадигме.

За читаоце којима култура антропологије није блиска, његова студија би могла да изгледа као савршено демаскирање једне велике обмане, као што је уосталом то и био случај. Некритичко прихватање Фримановог побијања у медијској јавности, коју полемика о Самои не интересује из методолошких, теоријских или етичких разлога, узело је толико маха да је на основу њега "Сазревање на Самои" проглашено чак и за "промашај века." (Cristensen 2000) Ипак, просторне, временске, концептуалне и чињеничне разлике две студије о Самои, указују на то да је медијска пажња буквално упропастила један антологијски вредан случај прецизног контрастирања етнографских стратегија.

	Мид	Фриман
Период	1925-26.	1940-1967. (касније по-времено, до данас)
Локација	Америчка (источна) Самоа (доминион САД)	Западна Самоа (парламентарна монархија, независна од 1962; раније Британска Самоа)
Сродство и одрастање	Одрастање у проширеној породици; непостојање јаким емотивних веза између родитеља и деце	Одрастање у проширеној породици уз постојање јаким емотивних веза између родитеља и деце, посебно "инстинктивне" везе мајка-дете
Општи став заједнице према сексу	Опуштен, углавном незаинтересован однос према сексуалности; исмевање љубоморе	Сексуални пуританизам; поштовање брака
Конкретни аспекти сексуалности	Сексуално експериментисање; неспутани предбрачни односи	Строга контрола предбрачних односа и кажњавање брачне "прељубе"; опсесивна бригаа о девојачкој "чедности"; култ церемонијалних девица (tauro); културно-специфичан облик прикривеног силовања (moetololo)
Општи став према адолесценцији	Адолесценција као период опуштања и одмора од детињства (током којег су девојчице обавезне да брину о бебама)	Непостојање радикалне разлике између детињства и адолесценције (девојчице, као ни адолесценткиње, не брину о бебама)

	Мид	Фриман
Конкретни проблеми адолесценције	Адолесценција као период опуштености и релаксације; непостојање фрустрација карактеристичних за адолесценте на Западу	Уобичајеност конфликта адолесцената са старијима; адолесценција као тежак и период сукоба са ауторитетом старијих
Улога насиља у самоанској култури	Толерантно и мирољубиво, друштво хармоније и међусобног поштовања; поштовање различитости (нпр. особа са посебним потребама)	Друштво немира и конкуренције, "најагресивније у Океанији"; исмевање оштећења, мана или недостатака
Конкретни проблеми у вези са насиљем	Идилична атмосфера, нека врста "раја на Земљи"; друштво са довољним ресурсима, малим потребама и малим задоволствима, без агресивне конкуренције и насумичног насиља	Сиромашно друштво чији су чланови у перманентној конкуренцији за ресурсе, почаст и наклоност старешина; архивска евиденција о губним последицама урагана; 1920-те као период у којем је насиље достигло врхунац
Кључни информанти	Девојке и девојчице	Поглавице и чланови њихових породица
Број информаната	Две, можда и већи број девојчица	Веома велики број најчешће неексплицираних особа
Закључак о односу биолошких и културних фактора детерминације понашања	Искључива улога културе у уобличавању личности (биолошки фактори као антрополошки ирелевантни)	Преплитање културних и биолошких фактора при уобличавању личности (интеракција биолошких и културних фактора као "неизоставна")

Прво поље етнографског спорења отворено је поводом слике Самое као опуштеног друштва неагресивних људи, чија култура ни у ком смислу током 1920-их није сугерисала миље у којем би адолесцентска криза уопште могла да се појави. Агресивност је аспект самоанске културе поводом кога је поларизација достигла врхунац: јасно видљива, увек присутна и свакодневна код Фримана, занемарива, ретка и далеко мање битна него у западном друштву, како га је замислила Мид. Али иза њихових контрадикторних налаза крију се две различите опште психолошке теорије, две школе мишљења које су могле у великој мери да уобличи евиденцију о понашању Самоанаца. Док је Мид настојала да занемари агресивност у васпитавању самоанског детета, Фриман је улогу и карактер агресивности процењивао у складу са самој непримереним, западним стандардима (Mageo 1990, 86). Из различитих психолошких теорија инкорпорираних у антропологију, произашла су два контрадикторна описа Самое, од којих ни један није обавезно кореспондирао самоанској стварности 1920-их.

Мид је све до половине магистарских студија као примарни предмет слушала психологију код Огбурна (William Fielding Ogburn), фројдистички оријентисаног теоретичара. Ово ставља њено самоанско истраживање у потпуно нов контекст. Како је сама објаснила много касније, током 1950-их (Mageo 1990, 89), Огбурнов утицај био је можда пресуднији за настајање њене самоанске етнографије од Боасовог. Боасов утицај постаје пресудан у домену примене самоанске етнографије, у деценијама које су следиле.

Кључни фројдовски проблем – сукоб моралних норми и индивидуалног инстинкта – ту је стављен у нови контекст

("пацифичка лабораторија"), мада је сам остао непромењен. Инспирирана тим кључним проблемом – начинима на који друштвене норме производе фрустриране појединце – она је под накнадним Боасовим утицајем осмислила сопствену етнографију као друштвену употребну вредност, али је у почетку изгледа покушавала да пружи контра-аргумент фундаменталној психоаналитичкој вредности. Откривши радикални контраст америчком друштву, Мид је заправо описала случај радикално различит од Фројдовога – културни контекст без нуклеарне породице, едиповог комплекса, сурове контроле сексуалности и њима својствене агресивности (или сублимације). Разлог више да поверујемо да је самоанско истраживање Мид у великој мери информисано Фројдовом теоријом пружају и пасуси у којима расправља у ком смислу култура лагодности (супротна западној култури nelaгодности) не пружа својим конзументима могућност да се боре, да интензивирају сопствене потенцијале и индивидуалност у осмишљавању сопствених живота (Mageo 1990, 91).

Фриман је агресивности приступио из потпуно различите перспективе. Опседнут жељом да конструише целину америчке културне антропологије и да напише њену дефинитивну историју са Боасом као митским претком и културним детерминизмом као идеолошким и теоријским аксиомом, Фриман је пренебрегао чињеницу да Мид нигде у "Сазревању" не дефинише психолошке тегобе младих, било у самоанском било у америчком друштву, као биолошки или културно детерминисане. Она експлицитно излаже да самоанске девојке имају биолошке еротске импулсе, али и да их сама њихова култура не доводи у непријатан

положај због тога (Mageo 1990, 93). Она је једноставно издвојила антрополошки релевантан проблем и занемарила биолошки неконтроверзне чињенице – није тврдила да не постоје биолошке људске универзалије, већ да антропологији једноставно нису интересантне у поређењу са далеко релевантнијим проблемом релативности културне регулације сексуалности.

Фриманова грешка у погледу односа Мид према биологији тако је двострука: прво, исконструисао је апсолутни културно-детерминистички модел боасовске антропологије и покушао да са њим усклади етнографију Мид, игноришући њена отворена интересовања и очигледну информисаност фројдовским проблемима; и друго, побркао је "генетичке" са "биолошким" факторима, импутирајући Мид специфична интересовања и оспоравање читаве дисциплине (=хумане генетике) о којој није написала ниједан једини редак! Прва Фриманова "грешка" реторички је омогућила другу – убеђивање читалаца да су се боасовци противили биолошким и генетичким истраживањима, а не њиховој друштвеној злоупотреби.

Иако је Фриман тврдио да је Мид потценила улогу агресивности у самоанској култури, да је људска агресивност "налик на животињску" и биолошки детерминисана, и да је суштински повезана са облицима одгајања, све три претпоставке су погрешне (Mageo 1990, 94-5). Чињеница је да Мид није посветила велику пажњу агресивности у самоанској култури у "Сазревању на Самои," али зато што је ово дело слика друштва које производи ментално "здраве" појединце, створена за западну публику. У другим делима (нпр. у "Cooperation and Competition "; Mead 1937), посве-

ћеним професионалној публици и специфичним антрополошки релевантним проблемима, Мид разматра самоанску агресивност без устручавања. У дугогодишњем настојању да агресивност Самоанаца представи као биолошки инстинктивно, а не културно симптоматично, Фриман у толикој мери поларизује разлику између природе и културе коју покушава да превазиђе сопственом интеракционистичком парадигмом, тако да његов аргумент пориче сам себе. (Конечно, редак случај у којем је Фриман потврдио евиденцију Мид управо су корелације етикеције и социјалног статуса са агресивношћу према церемонијалним девицама које су "чедност" изгубиле пре сеоских свечаности.)

Друго поље спорења отворили су они аутори који су указивали на концептуалне, историјске или регионалне недоследности или нетачности у Фримановом представљању самоанске сексуалности. Анализом теренских бележака Мид, Грент (Grant 1995) сугерише да је аспект стварности који учесници у полемици о Самои називају "сексом" у великој мери погрешно протумачен, у складу са западним стандардима сексуалности. Кључни проблем је непостојање поређења прецизних категорија или класа сексуалних догађаја код различитих аутора/ки, у различитим историјским и социјалним контекстима. На пример, и девојке и удате жене су на Самои уживале велику аутономију у оралном и мануелном, али не и у пенетративном сексу – на ту врсту радњи односила су се правила и забране које су сличне западним стандардима. Сексуалне радње оријентисане ка искључиво женском ужитку једноставно су боље, темељније и лежерније третиране. Тек увођењем западних моралних стандарда у XX веку, културна конструкција сексуалности

почела је да подразумева и забране ове врсте радњи. Мид и Фриман једноставно описују различите периоде у непрекидној трансформацији концепта секса на Самои. Мид је описивала почетну етапу трансформације самоанске сексуалности ка западним стандардима. Фриман је своје истраживање наставио после транзиторног периода, не узимајући у обзир културну промену, на којој у другим случајевима толико инсистира.

Ови примери, осим што сугеришу перспективну контекстуализованост етнографског искуства, сугеришу и да оригинални допринос полемике о Самои култури антропологије није указивање на контроверзни карактер антрополошке теорије (она је била контроверзна и много пре академске институционализације; погл. Hodgen 1964), колико је то преданост којом су професионални етнографи почели да сукобљавају сопствена становишта у писаној форми, која истиче сложеност импликација по етнографски рад покренут дилемама о представљању неког конкретног етнографског контекста. Сама идеја сукоба становишта и ривалитета етнографских извештаја није нова – број познатих поновљених студија у XX веку прелази десет – али је групно трагање за глобалном поуком на основу специјалних случајева оно што је ново. На следећим странама тумачим аспект полемике који је на крају прве фазе која је окончана средином 1980-их попримио карактеристике "ефекта Рашомон" (Heider 1988, по Куросавином филму којим редитељ представља могућност радикално различитих виђења једног догађаја од стране различито позиционираних друштвених актера).

Идеја поновљене студије: антропологија као ауто-корективна пракса и "ефекат Рашомон"

Осма деценија XX века је период интензивног преиспитивања класичног, модерног или конститутивног периода у историји антрополошких теорија. То је деценија у којој нису поштеђени мада су и рехабилитовани Фрејзер (Strathern 1987), Малиновски (Spiro 1983), Мид (Freeman 1996/83) и многи други културни хероји глобалне дисциплинарне традиције. Та деценија по томе није оригинална, али су критика наслеђа и полемички набој који ју је пратио у том периоду постали један од начина да се дефинише дисциплина. Наиме, дисциплина је наставила да постоји, да се шири и да финансијски, политички и угледом напредује делимично и захваљујући кризи у коју је запала. То је шири контекст у који смештам полемiku о Самои – контекст конститутивне кризе дисциплине (која јесте, додуше, протумачена као регулативна методолошка криза, али могућности да избегнемо појаву тог специфичног проблема конфундирања конституције и регулације пишем у последњој целини).

Иако је формално организовано као апокалиптичка критика и револуционарно одбацивање Боасове школе, Фриманово дело може се ставити у контекст демитологизације "стариx мајстора" антропологије, у релативно кратак али методолошки неодољив низ поновљених студија, карактеристичких за период који почиње средином XX века. Фриманова студија тако има своје више или мање предвидиво место у методолошком развоју/измени дисциплине, као што студија Мид коју критикује има своје место у њеном настанку.

Друга деценија XX века је период када су успостављене кључне "методолошке вредности" модерне антропологије:

поимање теренског рада као основног конститутивног искуства како самих антрополога, тако и антрополошког знања у целини; холистички приступ предметима антрополошког истраживања; релативизам при процењивању тих истих предмета; и придавање јединствене повлашћене улоге тим предметима при конституисању антрополошке теорије (Stocking 1989, 210). Фриманова књига објављена је сензационално, рекламирана и критикована агресивно, прештампања сврховито, али она само затвара средину двадесетог века, период историјске појаве проблема поузданости етнографија написаних током периода теоријске и методолошке конституције, академске институционализације и друштвене афирмације антропологије (н.д., 211).

Овај проблем јесте препознат током средине XX века, мада индиректно, као нека врста нуспроизвода откривања различитости примећених при покушајима да се културна промена прати коришћењем претходних студија о истој култури. Почетна фаза систематичног и планираног преиспитивања антрополошких класика донела је проверу и оповргавање налаза и закључака претходника, са јасним циљем теоријског и методолошког напретка у новом жанру поновљених студија (restudy). То је контекст у који је позиционирано Фриманово оповргавање налаза и закључака Мид о Самои, мада је данас јасно да му су му се интенције значајно разликовале од понуђеног резултата. Овде, дакле, коментаришем Фриманово "побијање" као поновљену студију, независно од чињенице што му се овај контекст критике његовог подухвата посебно не би свидео.

Поновљена студија је и редак пример антрополошких верификационистичких настојања, али и пример на којем мо-

жемо да проучавамо очигледан методолошки индивидуализам аутора било које етнографије. Окренута интерпретацији веома великог броја неиспитаних животних форми на планети, дисциплина је током прве половине XX вела ретко пружала сопственој методологији прилику да једновремено испита дијахроне и структуралне разлике међу етнографским радовима о истој култури. Иако мање разлике вероватно могу да се пронађу у сваком случају континуираног проучавања једног проблема, регије или заједнице, ауто-корективни карактер поновљене студије, један од општих критеријума "научности" антрополошке праксе, долазио је до изражаја само тамо где је постојала академска, професионална и медијска тензија, посебан интерес да чињенице буду поновно произведене, "колач" који би био подељен и сл.

Рани текст (нисам успео да откријем да ли и први) који је изазвао пажњу а заснивао на поновљеном истраживању, био је чланак Ли Ан-Чеа (An-Che 1937), који је три године након објављивања "Образаца културе" оспорио налазе и закључке Рут Бенедикт. Спор у великој мери антиципира образац који користи Фриман, и такође оповргава студију која се не сматра класичном антрополошком студијом, већ пре антропологијом писаном за ширу публику. Ан-Че је истраживање спровео у истом пуеблу у којем је радила и Бенедикт (односно аутори које је цитирала), у истој деценији, у трајању од три месеца, али дошавши из значајно различите истраживачке традиције, са Универзитета у Пекингу; није, дакле, могло бити речи о културној промени (очигледној на самоанском примеру), нити о регионалној варијацији (што је у случају полемике о Самои накнадно препознато као битно). Њихови етнографски извештаји разликују се у толикој мери, да чита-

лац долази у искушење слично оном пред које нас ставља полемика о Самои: да се запитамо да ли неко лаже, обмањује, фалсификује, претерује, или само измишља. Тамо где је Бенедикт видела узвишеност, Ан-Че је видео цинизам; тамо где је видела смиреност и кооперацију, он је известио о агресивности и конкуренцији; оно што је описала као контекст који не генерише брачне несугласице, он је описао као место сукоба и незадовољства; коначно, културу Индијанаца Зуни, пример високо интегрисане културе код Бенедикт, Ан-Че је описао као културу тензија, незадовољства, сумњичавости и конкуренције. Бенедикт је, изгледа, одбила да коментарише чланак, иако је објављен у "American Anthropologist." Нисам успео да пронађем да ли је Ан-Че објавио још нешто о овом проблему на енглеском језику. Прилика за полемику је пропуштена. Не и за глобалну поуку на основу локалне поновљене студије.

Ан-Че у тексту из 1937. није користио термин "поновљена студија." Употребрио га је Оскар Луис (Lewis 1951), да означи разлике које је открио поновљеним истраживањем у заједници коју је његов ментор Роберт Редфилд две деценије раније (1930 Tepotzlan, A Mexican Village) описао као руковођену колективним духом сарадње и поштовања. Луисова поновљена студија јединствен је пример планираног, унапред осмишљеног преиспитивања налаза, чињеница, интерпретација и закључака претходника, са циљем, поуком, и сагласношћу претходног аутора:

Редфилд је о Тепотлану пружио утисак релативно хомогеног, изолованог, функционалног и добро интегрисаног друштва које чине задовољни и прилагођени људи. Његова слика овог села има Русоовски карактер, и забашурује евиденцију о насиљу,

нестабилности, окрутности, болестима, патњи и неприлагођености. Мало нам пружа о беди, економским проблемима, или политичким неслагањима. Током читаве његове студије наилазимо на наглашавање сарадње и уједињујућих фактора у друштву Тепочтлана... Наши налази, напротив, наглашавају фундаментални индивидуализам институција и карактера Тепочтлана, недостатак сарадње, напетост међу селима у истој општини, поделе у самом селу, и свепрожимајуће присуство страха, зависти и неповерења.

Lewis (1951, 428-429)

Ипак, овај случај се у великој мери разликује од одлуке Бенедикт да игнорише критику Ан-Чеа, као и од немогућности Мид да се одбрани од Фриманове критике. Редфилд је (Redfield 1969, 132 и даље) признао могућност грешке, покушао да истакне вредност оваквих догађаја у историји дисциплине, и за то пронашао еуфемизам "комбинација супротности," похвалио идеју поновљене студије и апострофирао начин на који су разлике конструктивно изнете – не да дезавуишу претходника, већ да омогуће поштеније сагледавање живота проучаваних. Све ово, наравно, може бити специјална под-врста поновљене студије у којој о истом проблему пишу сарадници, који су при том и у односу академске доминације и субординације, али који дискутују у нади да ће дисциплина од тога имати ауто-корективну корист, и увиђајући да накнадно проучавање истог проблема може да представља предност, уколико је објављивање резултата усклађено са одговарајућим стандардима: урачунљивошћу, одговорношћу, и академском пристojношћу.

Јасно је да суочени са различитим студијама исте области, заједнице или проблема, непрофесионални читаоци имају избор којој веровати, и зашто? Овде је битно да су

исти проблем до недавно имали и професионалци, пошто су релативно малобројне поновљене студије имале статус академске пикантерије пре него дела општег антрополошког знања. Заправо је тек полемика о Самои проблем истине у антропологији или проблем етнографски стварног изнела ван дисциплине, мада не у виду дилеме о вредности ривалских интерпретација једне културе или проблема, већ у смислу обавезне одлуке о томе која од њих одговара претпостављеној, пожељној или само коректној етнографској истини или "стварном стању." И док је заузимање става по питању ко је у праву у вези са Самоом током 1980-их имало статус одбране или напада на професију, током 1990-их је оно уступило место и фреквенцију дилемама о томе шта би заправо била етнографска истина или стварност у односу на коју учесници у једној антрополошкој полемици треба да заузму став.

Врло је вероватно да антрополошки методолошки приручници (нпр. Bernard 1995) не третирају проблем поновљених студија као битан из сасвим другог разлога. Он једноставно није јасан – претпоставља етнографско искуство логичкој формализацији поступка, високо је контроверзан и доводи у питање недвосмисленост односа између стварности и метода. Јасно је да је реч о методским правилима, па не изненађује програмско остављање по страни проблема етнографске конструкције стварности, пошто традиционална реалистичка научна методологија једноставно подразумева да постоји стварност о којој је могуће писати науку, па тако и друштвену науку. Овакав блазиран прелаз преко проблема, или његова маргинализација, заправо га ставља у сам центар пажње теорије етнограф-

ске: чињеница да антрополози аутентичност сопственог етнографског искуства посматрају као вредније од његовог корелирања са формалним скупом правила за писање етнографије не елиминише тај мистични ентитет ("искуство") из скупа питања о којима је могуће имати формализујући истраживачки програм, већ га напротив чини проблематичним, ексклузивним, дисциплинарно специфичним и потенцијално хеуристички веома плодним.

Сразмерна незаступљеност интерпретативне варијације у односу на питања формалног етнографског метода у одговарајућим уџбеницима отвара могућност екстерналистичке интерпретације овог проблема, па многи учесници у иначе махом интерналистичкој полемици о Самои нису одолели да Мид односно Фримана сврстају у редукционистички односно сцијентистички табор (Wilford 1983a; 1983b; Shweder 1983), међу заговорнике континуитета односно дисконтинуитета традиционалних култура по моделу континуитета дисциплине (Silverman 1983; Slade and Biddle 1983), у политичке опције које заговарају или се супротстављају америчком колонијализму (Gilliam and Forstel 1992; Durutalo 1992), или у теоријске опције које фаворизују једноставност насупрот комплексности антрополошког објашњења (Weiner 1983).

Проблем у вези са екстерналистичком класификацијом интерпретација Мид и Фримана међу континуалне, про-владине, нео-колонијалне и редукционистичке (и стога маргинализујуће) насупрот дисконтинуалним, не-владиним, анти-колонијалним и комплексним (и стога афирмативним) састоји се у томе што све подразумевају кореспонденцијалну теорију етнографске истине – скуп уверења по који-

ма антропологија може, сме и треба да открива истину о стварности која постоји независно од антрополошке продукције, и то правилном употребом прописа за откривање, што је превасходно интерналистичка стратегија. Због тога сугеришем да полемику о Самои посматрамо као покушај оригиналне интерналистичке интервенције у оквиру кризе етнографског реализма, која је у свом постмодерном, текстуално-оријентисаном, интерпретативном, нео-феминистичком, пост-колонијалном, перформативном, или сајбертеоријском виду, превасходно екстерналистичка анализа референтних оквира антрополошке продукције. Сугеришем да је полемика о Самои демонстрирала начин на који се интерналистичке и екстерналистичке стратегије корисно допуњују и међусобно дефинишу, а не искључују, претходно стављене у јединствени теоријски контекст. На овај проблем враћам се у последњој целини текста.

Какав је значај познавања теоријског контекста у који се ставља поновљена студија? Налази Мид и раније су систематски проверавани "на самом терену," у истој заједници и регији. Лоуел Холмс је 1957. године објавио сопствену докторску дисертацију, која је подразумевала трогодишњу систематску теренску проверу етнографије М. Мид, под насловом "The Restudy of Manu'an Culture " ("Поновљена студија културе Мануа"). Холмс, уосталом, и сам види своје истраживање на овај начин (Holmes 1985, 929).

Осим неколико основних примедби на некоректну употребу језика, и извесне финесе у опису друштвене организације на Мануи, Холмс је (Holmes 1987) у целини потврдио налазе Мид о кључним разликама сексуалних пракси и манипулације друштвеним конфликтима између тзв. "за-

падне" (у ствари "америчке") и "примитивне" културе. Ипак, једна његова примедба може да нам користи при разматрању тешкоћа које етнографско истраживање сексуалности собом доноси, али и при доношењу одлуке да ли ћемо уопште прихватити његову одбрану Мид: "од свих аспеката културе Ману'а, најтеже ми је било да разговарам о сексу... скоро да је било немогуће да ми невенчане особе обелодане детаље о сексуалним искуствима (иако је можда Мид то било лакше, обзиром да је у време свог истраживања била неудата)." Како да прихватимо арбитражу особе која имплицитно објављује доказ своје немогућности да проучава сексуалну праксу у мери у којој је то могла Мид? Друго, данас знамо да је Мид заправо била удата, и да је Холмсов коментар само једна у низу легитимишућих потпора о тзв. "квалификованом испитивачу" (особи "очигледно" сличној проучаванима); и сам Боас је у предговору за "Сазревање на Самои" Мид ословљавао са "госпођица," (Boas 1978) иако је знао да је у време истраживања на Самои била удата, очигледно манипулишући њеном квалификованошћу за истраживање у датом контексту деликатних тема. Три деценије касније, када је Фриманово побијање већ темељно искритиковано, Холмс је објавио књигу "Quest for the Real Samoa" ("Трагање за правом Самоом"), у којој је разјаснио и потврдио своје налазе из 1957. године. И ту се могу наћи изјаве попут: "Не могу да се сложим са Мид по питању степена сексуалне слободе коју су наводно уживали млади људи из села Та'у... Ипак, постоји јасна евиденција о томе у виду броја ванбрачне деце и развода на основу преваре, која може да укаже на то да су предбрачни и ванбрачни односи постојали у великом степену."

Мид је (Mead 1961), додуше сличним стилем којим је њу касније критиковао Фриман, у прецизном и помало дисквалификујућем приказу Холмсове поновљене студије начелно негирала значај и уопште могућност понављања истраживања уколико не прате културну промену. Критиковала је Холмсов метод, начин на који је употребљавао изворе, несистематичност, и недостатак анализе сродничке структуре. Експлицитно је оповргла (н.д., 429) Холмсово тумачење по којем не треба замерити њеној студији из 1928. године, обзиром да је као млада и неискусна докторанткиња била сконцентрисана на идеалтипске описе самоанских обичаја, игноришући стварност Самое како је појединци виде. Иронично, Фриман ће је у наредним фазама полемика критиковати управо због недостатка комплетне перспективе самоанске културе, и усредсређивања на изјаве појединачних информанткиња као на основ за идеалтипску дескрипцију (Freeman 1989b).

Кључно је да је већ у касним 1950-им Холмс понудио могућност да је њена књига заправо још у 1920-им била идеалтипска реконструкција прошлости, поуздана колико и било која реконструкција. Зато Холмсове синтагме "ипак јасна евиденција" и "може да укаже на" при процењивању валидности налаза Мид тешко могу да задовоље у случају Фриманове недвосмислене оптужбе за кривоклетство са глобалним последицама. Једноставно не треба да прихватимо само-проглашену арбитражу, већ да, попут Фриманових, и Холмсове текстове посматрамо као резултате специфичне теорије о томе шта је етнографија. Холмс јесте (у)тврдио да понашање Самоанаца одликује: (а) недостатак показивања осећања у међуљудским односима (а заправо недостатак уобличења

емоција на које је у конкретним ситуацијама Холмс навикао у сопственој култури); (б) недостатак кризе међуљудских односа; (ц) недостатак такмичарског духа; (д) немогућност комуникације о сексуалним односима; и (е) значај концепта девојачке чедности ("mafaufau"), и та слика самоанске културе делимично поткрепљује а делимично оповргава слику какву су нам деценијама слали текстови Мид. Фриман је сте узвратио да његово читање Холмсових налаза указује на чињеницу да је Холмс из пијетета према Мид, и шире, према културном детерминизму, одбио да извуче правилне закључке из своје студије, која показује да је Мид "у потпуности погрешила" (Freeman 1996a, 104-5).

Сам Холмс има утисак да су и његова дисертација и Фриманово побијање биле поновљене студије (Holmes 1985, 929). Као основни циљ свог првог (докторског) истраживања Самое види проверу да ли су разлике у његовим и налазима Мид проузроковане културном променом (ма примеру Мануса) или другим личним и методолошким факторима. Сматра да је његово истраживање прва поновљена студија систематски оријентисана ка евалуацији валидности и поузданости рада ранијег посматрача. Изгледа да је склонији тврдњи да културна промена има већи значај од личних, моралних или епистемичких разлика међу истраживачким приступима. Битно је да је, за разлику од Фримана, заиста покушао да понови истраживање Мид: локација, информанти и проблем били су исти. Иако се није сложио са компаративним закључцима, посебно са нетнографским претпоставкама Мид о адолесцентима Америке, Холмс није оповргао њене налазе са Самое. Тиме је експлицитно подржао дигнитет Мид, имплицитно негира-

јући алтернативну Фриманову етнографију. Али пресуда у спору остала је привилегија локалних специјалиста, чиме је етнографско искуство још једном легитимисано као коначна референца антропологије: Холмсово, уобличено идејом апстраховања традиционалне самоанске културе током 1950-их из вестернизоване и урбанизоване културе под нео-колонијалном управом; и Фриманово, уобличено идејом оповргавања могућности да је у традиционалној самоанској култури икада могао постојати концепт неспутане сексуалности и опуштено сазревање као његова корелација.

Фриман је више пута (посебно исцрпно и љутито у Freeman 1989a, 169) одговорио критичарима који су његову интервенцију посматрали пре као алтернативну него као корективну етнографију. Зауевши позицију по којој нико не може бити говора о полемичком супротстављању две подједнако легитимне етнографије Самое, Фриман тврди да "Сазревање" и није етнографија, већ крајње специфична проблемска студија, и да његово оповргавање такође садржи елементе етнографије, али да је пре свега реч о програмској и теоријској студији о томе шта је антропологија могла да буде да је од самих академских почетака поштовала скуп правила за разликовање науке од не-науке. Проблем је у томе што се и критике и Фриманова одбрана руководе идејом етнографије као нечег постојаног, као скупа аутономних и контекстуално неспецифичних чињеница, као коначно одређеног типа производа, класе или књижевног рода који се од теоријске студије може разликовати као, рецимо, путопис од песме.

Зашто Фриманова књига из 1983. није уобличена као корективна етнографија? Зашто Фриман, који тврди да је експерт за Самоу, и који на основу критеријума повлашћености које је сам поставио, себе сматра јединим антропологом који је уопште у стању да адекватно представи саманску културу, није написао нову, корективну етнографију Самое? Зашто су његови налази само короборативне метафоре при критици Мид, уобличени кратким и исказима који делују злонамерно, уметнутим у подужи наративни аргумент? Није написао сопствену етнографију, нити је о једном битном питању супротставио гледишта осталих ауторитета за Самоу, осим у случајевима када му је то реторички погодно (нпр. у централним поглављима ране критике из 1983). Није образложио сопствену аргументацију (осим испуњавањем умишљених критеријума епистемичке повлашћености), нити је оставио било какав текст на основу кога би се могло установити шта у ствари мисли о, рецимо, последицама културне промене, акултурацијским последицама американизације Пацифика, или о социо-еколошким последицама нуклеарних проба током друге половине XX века. Пропустивши прилику да сопствену етнографију представи као корективну, а не револуционарну, и не увидевши да би тек објављивање поновљене студије уопште могло да конкурише за (према за њега пожељним критеријумима) ласкави научни дигнитет у поперијанском кључу, Фриман је себе ауто-маргинализовао, изложио порузи и отворио широке могућности критике његовог рада као професионално и друштвено неодговорног, неурачуног, па и злонамерног.

Зашто се етнографије разликују? Кључне информанткиње као ко-ауторке етнографије

Идеја по којој Фриман и Мид нису описивали свет какав су видели, већ да су видели свет какав су могли, желели или смели да опишу, заправо је само један пример методолошког индивидуализма етнографије, као елемента нормалне антрополошке науке. Дакле, екстремне субјективистичке, мада не и релативистичке нити скептичке позиције у филозофији науке. Овде сугеришем да у контексту теоретисања о знању културне антропологије ова позиција никако није екстремна; напротив, она је пример "нормалне науке" (куновским језиком речено), уобичајен предуслов стварања знања у антропологији.

Антропологија је обично лично прегнуће, спроведено уз велики напор, у неком недоступном делу планете и међу људима који говоре езотеричним језиком. Такво истраживање може бити поновљено само уз највећи напор. У најстрожијем смислу, оно уопште ни не може бити поновљено. Теренски рад спроводи се у одређеном времену, у оквиру јединствене мреже друштвених односа које је тада остварио одређени антрополог... У тако флуидним људским ситуацијама које се током времена мењају и које се од особе до особе значајно разликују, ничија мрежа друштвених односа, тачка гледишта, па стога ни информација, не могу бити пресликане. Теренски рад је веома приватна ствар. Тако изгледа да он ни не задовољава захтеве јавне подложности критици, па да антропологу треба некритички веровати.

Jarvie (1984, 145-6)

Ми смо, дакле, упућени да верујемо једни другима. У том свом виду антропологија је веома демократична ди-

сципина. Научени смо солидарности, усмерени ка међусобном разумевању, али генерички веома далеко од некритичког веровања. Веома малу могућност над-персоналне провере наших производа једноставно подразумевамо. У великој мери онемогућени да проверавамо једни друге, можда смо онемогућени и да уопште пишемо историју дисциплине. Зато су и учесници/е полемике о Самои у контекстуално-специфичној и у од етнографије дубоко зависној антропологији трагали за "кључним текстовима" чије би "интимно читање" омогућило увиде, или боље познавање ситуационе логике спорних етнографских и методолошких контекста. Јасно је да различитим факторима условљена разноликост личних искустава подразумева јединственост и делимичну непоновљивост (стога можда несамерљивост, и строго узев, интер-персоналну непроверивост) појединачних представа стварности. Али, антрополози су у великој мери обичајима саме дисциплине предодређени да верују једни другима, да читају етнографије као изворе, као евиденцију, као вероватно никад у потпуности провериво штиво.

Занимљиво је да паралелно расправи о културном конфигурисању људских ствар(ност)и, и доследном прихватању теорија о културној уобличености људских "природа", личности, сексуалности, животних историја, Мид није укључила у дело ни најмању рефлексивну белешку о условљености сопственог теренског рада културном и интелектуалном климом из које потиче. Нема ни трага конструктивистичком приступу култури антропологије. Има много пута изнетих исказа о написаности, али ни једном у смислу да то доводи у питање њено третирање сопствених интер-

претација као објективних "налаза," "евиденције," и сл. Познато је да је радо писала писма (кореспонденција са Боасом је у целости објављена на Интернету; Cote, http), и док она садрже детаљна разматрања шта, зашто, када и како ради, то са главним делима о Јужним морима није случај. Етнографије Мид тако можемо поредити са ривалским и комплементарним текстовима о Самои само на основу сопствених читања.

Први који је, осим Фримана, темељно поредио теренске белешке и кореспонденцију Мид са текстом објављеним у "Сазревању" је Оран (Orans 1996). Осим што је, будући да њене закључке у односу на материјал који је прикупила, дужину теренског рада и "аљкавост" којим је спроведен сматра толико грандиозним да Мид "чак није ни погрешила" (н. д., 155), Оранс указује на чињеницу да је на основу материјала који је прикупила могла да изведе и дијаметрално супротне закључке о културној конструкцији сексуалности на Самои. Мид је селективно искористила информације које су ишле у прилог тези о културној насупрот природној детерминисаности девојачке сексуалности, фаворизујући сексуалну пермисивност упркос томе што прикупљени подаци могу подједнако добро да се уобличе како би сугерисали рестриктивност (н.д, 135). Овај закључак корелира тези Грент (Grant 1995), по којој је Мид "упала" у транзициони период самоанске конструкције сексуалности, и да је сексуална пермисивност једноставно одговарала њеним очекивањима, односно грубој хипотези којом је и започела истраживање.

Хајдер је понудио систематизацију ситуација у којима се етнографије разликују, могућих узрока разликама, као и

начина на који посматрамо ривалске или комплементарне етнографије. Писање овог скупа критеријума подразумева, додуше, да се етнографије начелно могу поредити, односно да су написане у складу са самерљивим теоријама етнографије, у шта не верујем. Ипак, методолошки коментар овог проблема захтева договор о њиховој начелној међусобној упоредивости. Хајдер (Heider 1988, 73-81) нуди следећу листу фактора разлике:

1. Сматрамо да "неко није у праву," што нам даје прилику да расправљамо ко јесте, и зашто, стављајући нас у искушење да реконструисемо концептуални, идеолошки, методолошки па и биографски оквир производње конкретне етнографије;

2. Постоји могућност да су аутори посматрали различите поткултуре, и да су произвели различите налазе у корелацији са родном, класном, професионалном или неком другом позицијом проучаваних у целини културе;

3. Могуће је и да су о истој култури пружени етнографски извештаји или антрополошка тумачења из различитих временских периода, што не представља само евиденцију о интерпретативним разликама истраживача, већ и о културној промени;

4. Истраживачи могу посматрати исту културу у истом или приближном временском периоду различито, у складу са разликама сопствених личности, вредностима, у складу са разликама култура из којих потичу, као и у складу са породичним, родним, здравственим и другим разликама;

5. Истраживачи, чак и када остале разлике делују занемариво, могу произвести различите етнографије у складу са различитим истраживачким програмима и различитим иницијалним теоријама;

6. Етнографи мењају становишта, позиције и оквире истраживања током времена;

7. Теренски рад може имати различите дужине трајања;

8. Етнографи могу познавати језик проучаваних у различитој мери, што знатно утиче на закључке и квалитет извештаја;

9. Истраживачи успостављају различите типове међуљудских односа са проучаванима, и у њих ступају различитим интензитетом; ово условљава да о њима извештавају са различитих позиција, пошто и сами на лицу места постају друштвени актери;

10. Коначно, великог утицаја може имати чињеница да о неком проблему или култури у целини не постоје претходне студије.

Иако ова систематизација није исцрпна, она указује на типове ситуација у којима је могуће произвести ривалске, комплементарне, или само различите етнографије исте културе, проблема, заједнице, регије итд. Оно што јој недостаје можда је кључна карактеристика разилажења заступника Фриманове и опције Мид: разилажење заступника различитих регулативних идеала антропологије, и посебно, посматрање тих регулативних идеала као ривалских, а не као комплементарних. Али екстерналистичкој анализи регулативног идеала боасовске антропологије, карактеристичној за прву фазу полемике, и интерналистичкој анализи фактора који утичу на разлике у ривалским етнографијама, карактеристичној за другу фазу полемике, снажно је супротстављено интересовање за на изглед генерички подређен проблем обмане Мид од стране кључних информанткиња, карактеристичан за трећу, фазу која је још увек у току.

Проблему обмане Мид од стране кључних информанткиња је током полемике о Самои посвећена значајна пажња. За разлику од аутора који су се посветили идеји обмане као могућој или не (у складу са дужином трајања истраживања, степеном познавања језика информаната, интелигенцијом Мид и другим факторима), мене овде обмана

интересује као показатељ директне ко-ауторизације етнографије од стране информаната.

Све до фамозног интервјуа (погл. "Пролог"), Фриману је недостајала евиденција да закључци Мид нису могли да проишају из евиденције – зато што евиденција то и није. Читаву претходну критику је, дакле, спроводио на основу интуиције (мада му је ова користила и донела светску славу и ван дисциплине). Пошто је у другој фази полемике, упркос ригорозној експертској критици којој је био изложен, успео да покаже да Мид не само да није довољно дуго проучавала сексуалну праксу и породични живот (укључујући обрасце енкултурације и степен унутар-породичног насиља), већ и да није довољно добро познавала језик информаната, у трећој фази, која је започела текстом у "American Anthropologist" (Freeman 1989c) а кулминирала објављивањем књиге "The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research," почео је да третира "Сазревање на Самои" као резултат веровања информанткињама склоним намерној обмани. Анализом преписке Мид са Боасом, као и структуре финансирања њеног пројекта, показао је да Мид не само да се бавила стварима које су је више интересовале – музеолошким радом, већ и да је "лаковерно обманута", поверовавши девојчицама које су је задиркивале, свесно обмањивале, игравши се са њом и тобоже храбро причајући о сопственој неспутаној сексуалности.

Теренски рад са кључним информанткињама – девојкама из села Та'у – трајао је само од 18. до 28. фебруара, и од 8. до 18. марта 1926. године. "Лаковерно је обманута" 13. марта. Пронашавши шта ју је интересовало у исказима Фа'ариа'а и

Фофа, Мид је одлучила да прекине истраживање сексуалне праксе у том селу, изгледа подразумевајући да ће се анализа на коју су значајно утицали искази наше две лажовке односити и на сва остала села која су била предвиђена планом истраживања. Тако је, будући презадовољна налазима, "дигла руке" од анализе осталих предвиђених случајева девојачке сексуалне праксе (66 девојака), и вратила се њој интересантнијим тзв. "етнолошким" (у нашем дисциплинарном жаргону фолклористичким и музеолошким) истраживањима. (Freeman 1999, 122; 143, 265)

Закључила је да потешкоће адолесцената, а посебно девојчица, никако не могу бити проузроковане биолошким (природним, универзалним и за људску врсту специфичним) већ само културним факторима, односно друштвеном средином. Недостатак насиља (није учавала да неће бити показано пред странкињом која сарађује са мисионарима и колонијалном администрацијом), "вишак" сексуалних слобода (о којој није могла да се информира "из прве руке," нити је тако нешто покушавала, осим разговором), и на изглед блага друштвена клима идиличног пацифичког острва (својеврсни егзотизам), условили су да помисли да је веома лако објаснити свету да адолесценти индустријске цивилизације немају проблем "у својим телима" већ "у својим друштвима."

Да ли можемо да претпоставимо да су самоанске девојчице имале имплицитни критички став према сопственој култури, и да су креирале интервју тако да измени етнографску стварност у пожељном смеру? Ово је прилично храбра претпоставка. Али чињеница да је тешко замислити нечији имплицитни модел стварности не говори ништа о

томе да ли је он онтолошки или епистемички релевантан или ирелевантан, хеуристички плодан или неплодан, дидактички користан или не.

СТРУКТУРА ФРИМАНОВЕ ГРЕШКЕ ИЛИ ШТА ПОПЕР НЕ БИ РАДИО НА САМОИ!?

Мене ће од сада занимати научна адекватност слике какву је Мид имала о самоанском друштву, јер у мери у којој је та слика искривљена Самоа престаје да буде негативна инстанца, а њен основни закључак – да култура, или васпитавање, представља једини битан фактор који предодређује адолесцентско и друге видове људског понашања – показује се као незаснован и неважећи.

Freeman (1996/83, 83)

Да ли етнографске слике или представе могу бити, и да ли треба да буду "научно адекватне?" У каквој су вези репрезентација и реализам? На који начин то може да нам помогне да разумемо специфичности неких концепција антропологије у односу на науке, као и значај "случаја Фриман" за разумевање смисла примене модела филозофије науке у нашој дисциплини? У ком смислу је према Поперовим методолошким моделима и препорукама прихватљиво слике сматрати "искривљенима," и да ли су оповргавање, короборирање, прихватање и одбацивање теорије спроводиви на основу некакве друге слике, која није "искривљена?"

Другу половину XX века карактерише значајна трансформација филозофије науке од логичког (индуктивистичког) емпиризма ка различитим облицима конфирмационистичких,

фасификационистичких или нерационалистичких односно релативистичких гледишта (Синђелић 1997, 173). Управо је низ текстова сер Карла Попера, на чији ауторитет у филозофији науке се Фриман и позвао при започињању полемике о Самои, прво евоцирањем некритички и, условно речено, догматски прихваћене опште критике логичког емпиризма, а потом и штурим цитирањем мањег броја каснијих Поперових текстова о карактеру научног прогреса, допринео тој значајној трансформацији у филозофији науке и историји методолошке рефлексије у наукама. У овој целини пишем о повратном утицају трансформације двадесетовековне филозофије науке на етнографску праксу и рефлексију о њој унутар самих научних дисциплина; конкретно, утицај на антрополошку методологију, када је антропологија, као код Фримана, дефинисана као транс-персонално ауто-корективна наука.

У даљем тексту објашњавам какав су статус у методолошком сегменту полемике о Самои имале различите концепције развоја науке, различити погледи на њене ривалске или комплементарне регулативне идеале, као и општи утицај концепција научног прогреса усвојених више или мање срећно из филозофије науке. Настојим и да покажем у ком смислу су оптужбе за конзервативни и превазиђени "поперијански емпиризам," изнете против Фримана, промашене и неодрживе у методолошком, а драгоцене у дидактичком смислу, као и да разјасним збрку коју су у политику унели они њени учесници који нису правили разлику између логичко-емпиристичко-редукционистичке традиције Поперових претходника и Поперове умерене ретенционистичке концепције пораста научног знања повећањем истинолности, којој је Фриман начелно био склон.

У овој целини указујем и на места у Фримановим текстовима којима је сам, вероватно не разумевајући помену-ту разлику (или је игноришући), дао критичарима повод да га сврстају у методолошки конзервативнију струју у антропологији у односу на ону којој он, условно речено, "стварно припада." Разјашњење ове секундарне збрке, уведене у полемику о Самои услед конфундирања фундаментално супротстављених концепција научног прогреса, а пре свега због чињенице да су имплицитно релативистички (нерационалистички или ирационалистички) усмерени Фриманови критичари Поперове идеје које је покушао да примени (као и већину тих идеја које Фриман ни не помиње) сасвим погрешно посматрали као део умишљеног јединственог рационалистичког или позитивистичког корпуса, можда није етнографски атрактивно попут разјашњења дилеме јесу ли или нису конзументи самоанске културе раних 1920-их могли да без стида и страха уживају у промискуитету, али је у контексту могуће нерешивости те дилеме нужно комплементарно антрополошкој методологији, која се од 1980-их у елитном делу своје продукције оријентисала искључиво према контекстима производње и примене модела понуђених у филозофији, социологији и историји науке, насупротив формалним карактеристикама језика или структуре науке које ти модели тврде да описују или сугеришу.

Током две деценије полемике о Самои Фриман, његови критичари и заступници, створили су интер-текстуалну заједницу која показује многе недостатке стандардно схваћених научних друштава, група, комисија или сличних интересних тела: само-референцијалност, интер-текстуалност, уску специјализованост, затвореност за интер-дисципли-

нарну проверу и др. Сви ови недостаци ипак су екстерног карактера. Мене овде интересује скуп недостатака који из интерналистичке перспективе заједно чине оно што ћу овде назвати "Фримановом грешком," скуп који је и сам хетероген и састављен из више подскупова – неодрживих интерпретација Поперове методологије, тешко ускладивих погледа на карактер и развој етнографске праксе, контрадикторних концепција антропологије као засебне дисциплине, као и ривалских регулативних идеала и замисли о односима дисциплине према ван-академским контекстима. Овде се усредсређујем на Фриманове ставове о овим питањима, пошто његова интерпретација Поперове методологије показује озбиљне, можда и "фаталне" недостатке или пропусте. Значај ових недостатака (или пропуста) за антрополошку методологију и самореференцијалну праксу дисциплине састоји се управо у њиховом посматрању као примера на којима се може учити. (Фриманове потенцијалне етнографске грешке у склопу техничког етнографског аспекта полемике, као и његове поступке који произлазе из наивности, сујете или самоевалуације, уврстио сам у редескрипцију у претходној целини текста.)

Фриман је сопствену критику Мид, Боаса, културног детерминизма, конвенционалне теорије етнографије и доминантне теоријске традиције америчке културне антропологије, градио на препорукама за примену неких аспеката Поперове теорије сазнања, позивајући се током различитих фаза полемике на неке његове најпопуларније текстове ("Претпоставке и побијања" *Popper* 1983/63; "Логика научног открића" *Poper* 1973/59; "Објективно знање" *Popper* 1994/72). Предрасудна, програмска и површна употреба По-

перове филозофије науке у "случају Фриман" (независно од тога да ли неко гаји симпатије према етнографској пракси, теоријским афинитетима или друштвеној активности Мид, или не) довољан је разлог да се испита њен значај за теорију етнографије, посебно због чињенице да су многе од теорија етнографије у постмодерним временима за свој информативни садржај (=оно што су искључивале) имале управо поперијанске и у одговору на њих настале покушаје објашњења научног развоја, или пораста научног знања.¹

На основу више или мање програмских, начелних, штурних и из контекста истргнутих цитата и парафраза неких кључних Поперових текстова јасно је да Фриман није посветио довољну пажњу развоју Поперове епистемологије и његових идеја о искуству, његовој концепцији научне праксе као битно традиционалистичке, његовој теорији научног прогреса, идејама о циљевима науке и смислу употребе филозофије науке (или методологије) у конкретној научној пракси, као ни релевантним критикама Поперових или поперовских ставова (Куновој, Лакатошевој и Фејерабендовој), које значајно информишу савремену методолошку продукцију у антропологији (директно или индиректно, кроз различите социолошке, филозофске и литерарне афинитете постмодерних теорија етнографије).

¹ Посебно важно је зашто су радикалне критике поперовских неуспеха при покушају унапређивања методологије као регулативне, завршиле у често безразложном скептицизму, и зашто је скептицизам побркан са релативизмом уопште (нпр. у Gellner 1985), са културним релативизмом (нпр. у Spiro 1993), или са анти-научном оријентацијом (произашлом из површних читања Feyerabenda 1979). Ово је, ипак, тема за посебан текст.

Фриманово побијање уобличено је истином као поперовским регулативним идеалом антропологије, теоријом етнографије по којој она тежи адекватном опису, и у складу са значењем репрезентације које подразумева представљање али не и заступање. Аутори који су га бранили нису придавали довољан значај томе у којој је мери (и да ли је) успео да напише корективну етнографију. Бранили су принцип побијања, пионирску варијанту поперовог демаркационог критеријума (подложност оповргавању), чували истину као регулативни идеал, и подржавали ретко (и због тога из неког мистичног разлога вредно) настојање једног аутора да се током 1980-их и 1990-их у оквиру антрополошке методологије, и уже, у оквиру теорија етнографије, из неког разлога "супротстави" текстуалном, критичком, романтичном односно анти-рационалистичком, рефлексивном или постмодерном заокрету у антрополошкој методологији.

Фриманово настојање да установи истину, опише стварност, реконструише догађаје и оповргне претходничине закључке, махом су дочекани су као наивни покушаји да се дисциплина поново заснује као научно трагање за истином – са сопственом "емпиријском основом," "методолошком регулативом" и "експанаторним циљевима." Учесници у полемици колективно су занемарили коначну вероватноћу да је Фриман преоптеретио сопствене текстове личним интерпретацијама Поперових препорука у жељи да скрене пажњу читалаца са чињенице да његов однос према Поперу одликује исти ниво идолопоклонства какав је Мид неговала према Боасу. Проблем је у томе што је однос Мид и Боаса био дуготрајан, испосредован пријатељством и академском субординацијом, честим приватним и јавним дијалогом, и бројним заједничким

пројектима, док је Фриман своју визију поперовске антропологије градио на интер-персонално тешко проверивом приватном читању раних Поперових методолошких текстова.

Проблем емпиријске основе, опсервационизам и прогрес антропологије!?

Прва група Фриманових пропуста односи се на Поперову критику логичког позитивизма и за њега карактеристичног опсервационизма, или идеје о теоријској неутралности тзв. опсервационих исказа као "емпиријској основи" наука. Фриман очигледно подразумева радикално-емпиристичке претпоставке на нивоу здраворазумске слике науке, пренебрегавајући чињеницу да су и најранији Поперови модели (из "Логике научног открића" 1973) били управо испровоцирани и осмишљени као критика аутономности или теоријске неутралности емпиријских "основа" науке.

У првом тексту полемике о Самои, Фримановој књизи "Маргарет Мид и Самоа: Стварање и разградња једног антрополошког мита" (Freeman 1996/83), стоји укупно четири референце на Поперову филозофију. Овде указујем на све четири, пошто из анализе Фримановог понашања (=писања) у бројним накнадно објављеним текстовима током полемике, изводим његова методолошка схватања о томе шта је рана критика Мид требало да буде.

Фриман пише (Freeman 1996а, 50): "1924. године, деценију пре објављивања Поперове "Логике научног открића", појам подвођења нечијих теорија ригорозној провери био је непознат." Овај цитат, осим што дезинформише читаоце по

питању наклоности раних двадесетовековних филозофа науке, односи се на истину о Боасовом поимању валидности теорија. Наиме, Боас је своје теорије потврђивао прикупљајући "евиденцију." Задатак Маргарет Мид био је да пронађе евиденцију за већ постојећу теорију. Фриман је сматрао да је ово суштински проблем антрополошке теорије, што и наводи као основни мотив за употребу поперове методологије.

После анализе боасовске парадигме и више десетина страна контра-евиденције, који заузимају највећи део филозофски неинформисаног текста, Фриман објашњава (Freeman 1999/86, 292-3) да је кључни значај овог случаја из историје дисциплине "склоне да етнографске извештаје прихвата као потпуно емпиријске", то да указује на могућ велики опсег у коме су и други етнографски извештаји уобличени или баш "искривљени" доктринарним убеђењима, као и на потребу да се методолошки регулише како таква убеђења избећи. Цитира Попера, из првог издања "Претпоставки и побијања" (Popper 1963, 16), који указује да рационална критика наших кључних претпоставки "откривањем грешака... чини да разумемо тешкоће проблема који покушавамо да решимо" чувајући нас од изазова "очигледне истине" или већ прихваћене доктрине. На самом крају текста (Freeman 1996/83, 359 н.1) објашњава своје становиште поводом наслова "Ка једној научнијој антрополошкој парадигми: "Користећи парадигму као прикладан термин да означим дисциплинарну матрицу неке науке не прихватам Куново поимање несамерљивости парадигми. Ја пре сматрам да парадигма може бити активно унапређена применом 'критичког метода елиминације грешака', како га Попер зове." Тек у годинама које следе Фриман увиђа потребу да елаборира своје штуро позивање на

Поперове препоруке за елиминасањем грешака у науци. Наглази за сходно да пружи историјску перспективу значаја и значења придатих његовом "побијању" (Freeman 1999, 207), иако се сам појам "побијање" (енгл. *refutation*) ни једном не појављује у почетној критици из 1983?!

Фриман, дакле, Поперов критички метод користи као део легитимацијског оквира сопствене критике, у којем показује значајно неразумевање Кунове концепције научног прогреса, као ни Поперове концепције, која никако не подразумева да су претходне парадигме биле "мање научне." Напротив; код Попера није реч о степенима "научности," нпр. о некаквој антропологији која би била наука али мало мање наука од, рецимо, демографије. Попер раздваја науку од не-науке, а по питању напредовања елиминацијом грешака пише о напредовању ка све приближнијој верзији истине, као регулативном идеји читавог научног подухвата, а не о повећању "научности" наших теорија (Popper 1994, 57). Оно што се у различитим верзијама Поперовог модела прогреса повећава је емпиријски садржај, а потом истиноликост; не "научност."

Разумевање еволуције Поперове концепције научног прогреса захтева познавање његовог филозофског залеђа, читаве листе методолошких претпоставки његових претходника, које је Попер постепено критиковао, одбацивао или прилагођавао сопственој концепцији. Кључни референтни оквир појаве његове критике представљају методолошке и епистемолошке стратегије логичких емпириста односно логичких позитивиста. Идеални модел логичког позитивизма као методолошке (односно реалистичког логичког емпиризма као епистемичке) оријентације дали су Берберовић (Berberović 1989, 168-171) и Синђелић (Sindelić 1976, 159-162).

"Без обзира на разлике у разумевању појединих проблема и нијансе у њиховим поентама, главни актери и заступници ове слике науке од Р. Карнапа и Х. Рајхенбаха до К. Хемпела и Е. Нејгела сматрају да је задатак теорије науке да се бави логичком структуром научних система знања како би на тај начин успоставили мјерила и норме које владају емпиријским наукама. Филозофија науке се тако представља као нормативна дисциплина која се не бави никаквим посебним научним теоријама, него логичком реконструкцијом поступака који се појављују у процесима достизања извјесног емпиријског знања, а која се увијек односе на његову структуру, његово логичко устројство, дакле на оно што је у њему стално и непроменљиво... У оквиру позитивистичке слике науке сваки научни систем је схваћен као тоталитет истинитих ставова, а научно значење ставови могу добити само тако да буду провјерени, директно или индиректно, путем посматрања... Једна од основних претпоставки позитивистичког разумијевања структуре знања је став о постојању реалног свијета независно од свијести која га спознаје... Позитивистичка слика научне игре почиња на претпоставци да наука као систем сигурног знања мора у својој основи имати нешто што је изван сваке сумње, тј, наука мора бити сигурно утемељена било да тај основ чине први принципи, ставови чулног податка или нешто треће. Полазећи од тих утемељених и неупитних основних ставова, научна спознаја може рачунати на свој сигурни ход и напредовање које се постиже сталним увођењем нових теорија и хипотеза, а њиховим провјеравањем се утврђује могућност да се оне прикључе систему истините научне спознаје. Тако је пракса науке заправо један рационалан процес кумулативног карактера: нове чињенице се додају старим, а нове теорије се шире и прекривају или потискују старе. Наука је по свом битном карактеру кумулативна и прогресивна – она репрезентује стални раст знања."

Berberović (1989, 168-171; курзив у оригиналу).

Концепција науке логичког емпиризма, какву су Фриману приписивали релативистички или анти-позитивистички оријентисани критичари (Patience and Smith 1986), и за коју је сам одговоран (што су били основни разлози да га сврстају у конзервативну струју у савременој антрополошкој методологији), подразумева да постоје теоријски неутрални "опсервациони" искази (или "перцептивни искази," у складу са редукцијом перцепције на опажање), који су "чисти" и "бележе" искуство па стога представљају емпиријску основу науке; ти искази су извештаји, или адекватне метатеоријске или атеоријске представе стварности; они "кореспондирају стварности," пошто су потпуно независни од било каквих априорних оквира, претпоставки или метафизичких теорија, будући да су неселективни, директни, недвосмисленог порекла и ни у ком смислу зависни од било ког система референције, хоризонта очекивања, задовољења жеља или поступања у складу са могућностима.

Поперова рана интервенција, или критика опсервационизма, управо негира овај сегмент концепције науке логичког емпиризма, тзв. опсервационизам. Према Поперу, свако искуство је већ организовано теоријом. Фриман није разумео да је према Поперовој критици опсервационизма (која се у савременом преокрету у антрополошкој методологији сасвим закаснело и неоправдано приписује постструктурализму) потпуно немогуће да чињенице буду аутономне у односу на теорију.

"Попер радикално одбацује сваку могућност оправдања такозваних перцептивних исказа. За њега, опсервационизам је погрешна теорија. Реченице које бележе или описују елементарно искуство – у смислу у којем то узимају логички емпиристи – једно-

ставно не постоје, нити могу постојати. Опсервационизам се за-
снова на сасвим неадекватној концепцији природе перцепције и
искуства. Без одређеног становишта, система референције или а-
приори дате теорије о природи света, која је једним својим делом
несвесна, па чак и инкорпорирана у чулни апарат, перцепција није
могућа. Да би се било шта перципирало, мора постојати одређена
теорија која игра улогу инструмента селекције и класификације
релевантних стимулуса из средине, а самим тим и организације
искуства. Искуство у том смислу није аутономно, већ представља
зависно променљиву структуру у односу на дату теорију.²

Sindelić (1976, 160; курзив у оригиналу)

Фриман није раздвојио основне Поперове реалистичке
претпоставке, које дели са логичким позитивистима, од
његове критике опсервационизма, који је једна могућа кон-
цепција искуства. Такође, он је пропустио да уочи да је ра-
ни Поперов модел научног прогреса суштински анти-кумуля-
тивистички оријентисан.³ Фриманова грешка произлази

² Попер се, усталом, експлицитно позвао (Popper 1991, 31) на
Ворфове идеје о лингвистичкој релативности као на лингвистич-
ко/антрополошко знање, што није једини пример употребе лин-
гвистичких и/или антрополошких интерпретација као евиденције
у филозофији науке. У познате примере, осим "извештаја" Мид
са Самое, спадају и Еванс-Причардови модели позициониране ра-
ционалности Азанде, употребљени у филозофско-социолошкој
полемици о рационалности и релативизму током 1970-их и 1980-
их и у оквирима "јаког програма социологије сазнања" единбур-
шке школе, као да су описни, недвосмислени, поуздани прикази
етнографске стварности.

³ Кумулативна концепција научног прогреса подразумева да
наука стално напредује гомилањем нових истина (нпр. нових ет-

из сасвим погрешног разумевања нормативног карактера Поперове филозофије науке, посебно из чињенице да Попер ради са прочишћеним формалним моделима науке, а не са конкретним садржајима конкретних дисциплина. Фриман је погрешно и у том смислу што се није довољно добро бранио. Могао је да објасни критичарима да Попер на нивоу концепције науке нема веће сличности са Бечким кругом и логичким позитивизмом него са, рецимо, Фејерабендом. Филозофија науке је до Поперове интервенције превасходно нормативна дисциплина, коју не интересују посебне дисциплине, већ логичка реконструкција структуре њихових теорија. Тек Поперовом интервенцијом почиње, додуше у умереном облику плодотворне провокације критичара, двадесетовековна екстерналистичка критика нормативизма, која је "дескриптивна" (у смислу да је заинтересована за стварну историју науке упоредо централном настојању да сугерише методолошко "треба").

Фримана не интересује формална структура теорије културног детерминизма, осим у смислу у ком он конфундира сопствену анализу аргумента изнетог у "Сазревању" са сопственом интерпретацијом логичке структуре читаве боасовске парадигме. Иако начелно жели да буде интерналиста, и да покаже зашто ће антропологија напредовати после његове интервенције, његова перспектива у највећем де-

нографских чињеница) а не исправљањем старих грешака. При том континуираном процесу структуре старих теорија и значења њихових термина остају непромењени, а чињенице на којима су теорије наводно засноване само се даље користе за стварање нових теорија. Ова концепција научног прогреса неспојива је са Поперовом критиком опсервационизма (погл. Sindelić 1997, 18 и даље).

лу је екстерналистичка, или дескриптивна. Његова нарација садржи веома велики број референци на историју културне антропологије у САД – референтне оквире њене производње (мада их не назива тако), интимне и колегијалне везе међу кључним актерима "Боасове школе," друштвени контекст и сл. Он све време лута између нормативне и дескриптивне перспективе, не успевајући да помири хијерархију вредности перспектива коју је претходно успоставио, и у којој научно оријентисани антрополог пре строгом примени Поперовог "критичког метода" него анализом етнографског процеса показује себи и свету како дисциплина напредује, са сопственом немогућношћу да анализира ништа друго до исти тај процес и његову условљеност академским и ван-академским референтним оквирима.

Иако је Фриман начелно прихватио Поперову критику логичког позитивизма мада не и опсервационизма (у смислу а) да је игнорисао, или б) да је није разумео), није је и сам применио у сопственој критици Мид. Он неретко критикује претходницу управо због чињенице да јој је поглед био замагљен идолопоклонством према ментору, ограниченим временом за истраживање, поверењем према кључним информанткињама, па можда и жудњом за славом. Али чудно је да Фриман не увиђа да се криза поверења у разграничење опсервације и теорије, односно опсервационих (теоријски неутралних) и научних (теоријских) исказа, која је битно детерминисана читањима и критиком Поперове "Логике научног открића," у радовима Нејгела, Карнапа и Фајгла објављеним током 1950-их и 1960-их година (Sindelić 1997, 24), директно односи и на његову стратегију делегитимације славне антрополошкиње. Уколико су опсервациони искази импрегнира-

ни теоријом (где се под теоријом подразумева и нпр. боасовска "фолклорна" теорија о антропологији као мулти-културној пропедутици америчког друштва као оквир производње самоанске етнографске стварности), неодржива је Фриманова тврдња по којој је Мид "пропустила да види праве чињенице." Идеја чињеница као непроменљивих и постојаних ентитета на основу којих се граде теорије, а које су аутономне тј. теоријски-неутралне, почела је да бледи од поменуте ревизије у самим оквирима логичког позитивизма, па ни у ком смислу није помодна, пролазна, анти-научна, пост-структурална нити постмодерна, и представља релевантан проблем у филозофији науке већ више деценија.

Да ли је антропологија наука?

Другу групу Фриманових пропуста чини низ његових поступака који сугеришу фундаментално неразумевање ране верзије Поперовог демаркационог критеријума (Рорпер 1973), као и игнорисање његових каснијих верзија (Рорпер 1963; 1994). Фриман је из дугог низа међусобно не увек усклађених Поперових препорука, савета, сугестија и коментара шта би требало да јесте и шта није наука, шта је теорија, како произвести све боље односно прихватљивије научне теорије, или где се зауставити односно шта ни не треба очекивати од науке, изабрао најпопуларнији, најопштији, најједноставнији и за теорију етнографије најмање значајан предлог: подложност оповргавању (или оповргљивост).

У "Логици научног открића" (Рорпер 1973) Попер је понудио потенцијално полемичну, за теорију етнографије

херменеутички плодну (уз модификације), за успех Фримановог оповргавања Мид релевантну, али у његовим текстовима неексплицирану идеју о могућностима извесног (а касније ће се, еволуцијом демаркационог критеријума, испоставити од контекста правилне употребе методолошких конвенција зависног) разликовања научних од ненаучних теорија. Основна формулација заговарала је да се, у принципу, може говорити о теоријама које имају консеквенце (а пре свега из њих изведена предвиђања) које су у стварном свету лажне, и о онима које их немају. Прве су научне, док друге то нису (и није извесно да ће постати). Основна и рана Поперова идеја, до које је Фриман тако гордо држао, била је могућност оповргљивости. За мене је овде битан проблем како је Фриман замишљао прелазак из научног у ненаучни "стадијум" развоја науке о човеку која и није писана тако да се на основу ње нешто може предвиђати.

Фриман своје дело сматра побијањем (енгл. *refutation*) боасовске теорије, заснованом на оповргавању (енгл. *falsification*) њених налаза. Пишући у поперовској традицији, Фриман верује да је антропологија наука, скуп субјективних етнографски стечених а антрополошки објективно уобличених искустава, да као и свака друга наука може да напредује, и да се њено знање може развијати путем сукцесивне елиминације грешака – одбацивањем претходно смишљених хипотеза за које се установи да су логички инконзистентне или да им се емпиријске консеквенце у потпуности могу оповргнути.

Фриман је експлицитно тврдио (Freeman 1989b, 170) да сви који његово побијање сматрају алтернативном сликом Самог грешке, и да је све што је објавио ни више ни мање до

оповргавање налаза и закључака Мид, уз употребу Поперових препорука за разликовање науке до не-науке, и уз гордо држање до ових препорука, као пута ка врхунској људској когнитивној активности. Али Попер не-науку не сматра неинтересантном, безначајном, или мање вредном труда. Напротив, он не гарантује да ће научни карактер неког знања то знање учинити бољим за човечанство. У том свом аспекту, Поперова експлицитна теорија плурализма вредности, у смислу немогућности успостављања хијерархије између сазнајних операција или домена искуства, слична је боасовској традицији коју је Мид доследно упражњавала.

Фриман претпоставља (Freeman 1989a, 169), да је "садржај оповргавања недвосмислено одређен садржајем генерализација на које се односи." Оповргавајући неагресивност, некомпетитивност и сексуалну слободу као опште одлике самоанске културе како су представљене код Мид, Фриман није произвео алтернативну етнографију Самое, већ скуп исказа, организованих у поглавља, која оповргавају те опште одлике самоанске културе као да су једине. Стратерн (Strathern 1983, 78) тврди да је у складу са Поперовим препорукама немогуће оповргнути етнографију из давне 1928. године. Није у томе проблем. Контекстуална (простор-временска) зависност оповргавања не постоји код Попера, али постоји у антропологији. Поперово оповргавање у ситуацији теста или контролисаног круцијалног експеримента је атемпорални догађај. Фриман није "погрешио" у овом случају у односу на Поперове препоруке – он их је једноставно игнорисао (или их није ни разумео). У питању није грешка у примени критеријума, пошто Попер озбиљно ни не узима у обзир могућност да ће конзумент

његовог модела радити против себе. Оно у вези с чим је Фриман из поперовске перспективе "грешио," јесте у антропологији аксиоматски прихваћен контекстуалистички модус непоновљивости (или поновне неспроводивости) етнографије. Ово модално ограничење по дефиницији је неусклађено са Поперовим критеријумима научног прогреса. Осим тога, за већину Фриманових критичара усредсређених на проблеме етнографског представљања, непоновљивост етнографије (или "искуства") гарант је аутентичности дисциплине, њен модус, кључни квалитет и једини сигуран елемент за дефинисање њене специфичности.

Фриман је контекстуалистичку критику могућности примене оповргавања у антропологији сматрао опасношћу по научни карактер дисциплине и њено претварање у идиографску, "дескриптивну литературу и егзегезу књижевне критике." (н.м.) Довођење проблема не/применљивости нечијих (овде Поперових) критеријума научности у везу са статусом целокупне дисциплине делује прилично бесмислено и неоправдано, помало и комично. Не само да код Фримана цитиране Поперове препоруке нису једине, већ су се временом и мењале. Иако не делим мишљење Мид из Предговора за "Сазревање на Самој" (Mid 1978/28) да ни једну етнографију не треба кориговати, не делим ни Фриманов став да оваква оријентација антрополошке текстове из научних преквалификује у свете, текстове неподложне рационалној критици (Freeman 1991a, 325).

Мид је поткрепљивала Боасову теорију. Фриман је налазе Мид оповргавао. Обоје су подразумевали теорију етнографије као регулације стицања аутономног искуства, која етнографију строго раздваја од теоријске рефлексије о

њеним садржајима, као евиденцију од интерпретације. Обоје су културну специфичност, вероватно потпуну неповљивост, контекстуалну уроњеност, и позициону условљеност етнографије жртвовали глобалној поуци. Мид је желела реформу друштва. Фриман реформу дисциплине. Упркос њиховој апроксимацији, етнографија је дубоко контекстуална активност – чак и у Боасовом читању. Боас је покушао да формулише над-контекстуалну (односно културно-неспецифичну, или "друштвено неусловљену" у континенталном европском научном жаргону) антрополошку теорију, која би маси контекстуализованих етнографија одговарала у сваком случају. Да ли се Мид може критиковати због покушаја поткрепљења туђе теорије, настале на основу маштања о специјалним случајевима односно негативним инстанцама, која би објединила "одговарајуће" и "неодговарајуће" случајеве, и тако подржала конструкцију научног имица читаве дисциплине, осим са екстерналистичких позиција? Поступак Мид једноставно није део контекста тестирања ривалских теорија интерналистичким моделом.

Наравно да можемо критиковати било кога, у складу са унапред дефинисаним скупом критеријума и претходно дефинисаним референтним интерним и екстерним референтним оквиром критике. Прави проблем састоји се у томе да ли у зависности од концепције науке какву желимо да конзумирамо ми уопште такав подухват треба или не треба да спроводимо? Његово решавање у овом конкретном случају подразумева да се Боасова и Поперова (наводно и Фриманова) концепција науке могу поредити, односно да су самерљиве (овде мислим на екстерну самерљивост), као и да постоје у стабилним, кохерентним верзијама. Али није тако. Не само у

Боасовом случају, у којем знамо да је од покушаја да научно заснује анти-расизам постепено тежио критици научне заснованости расизма (што је очигледно у разлици његовог раног био-физичког и каснијег културно-критичког писања), већ и у Поперовом случају, у којем на нивоу општег места знамо да је сам аутор недвосмислено (мада без експлицитног признања) трансформисао демаркациони критеријум.

Рана верзија демаркационог критеријума, схваћеног само као критеријума раздвајања научних од ненаучних исказа (али не и моменталног критеријума замене теорија бољим теоријама), састоји се из неколико дефиниција, одлука и забрана. Пре свега, он подразумева да је један став део емпиријске науке ако је подложен оповргавању, тј. уколико је могуће замислити исказ (језичку формулацију посматрања или експеримента) који му је контрадикторан. Читав поступак је спроводив само ако претходно конвенцијама забранимо имунизацију теорије на оповргавање (нпр. *ad hoc* хипотезом), тј. ако програмски тежимо оповргавању. Програмска, конвенционална тежња оповргавању нужна је зато што научне теорије није могуће доказати и зато што њени искази нису одлучиво оповргљиви. Рана верзија демаркационог критеријума подразумевала је претходно дефинисан скуп типично поперовских "анти-конвенционалистичких конвенција" (Sindelić 1976, 182), које за циљ имају да заштите емпиријски карактер науке од поступака научне заједнице склоне да сопствене теорије у ситуацијама када дођу у конфликт са емпиријском контра-евиденцијом "брани" прилагођавајући их упркос томе што су неодрживе.

Према Поперу, ми треба да се договоримо да: тзв. перцептивне исказе посматрамо као основне, да се "претвара-

мо" да су они теоријски неутрални (иако знамо да нису); избегавамо *ad hoc* хипотезе којима бисмо у ситуацији теста теорију учинили неосетљивом на оповргавање; не модификујемо експлицитне дефиниције са истим циљем као у претходном случају; не игноришемо резултате теста који оповргавају теорију коју тестирамо; и да не третирамо репродуковане правилности као акумулацијске случајности. Овај договор треба да представља (као предлог) непроблематични оквир догађаја који сматрамо тестом. Он наводно штити науку од њене трансформације у метафизику, од судбине да постане поље расправе које у себе више не може да укључи нове чињенице (и да их објасни), нити да предвиди новости. Он тако, према Поперу, обезбеђује научни прогрес као стандард рационалности науке (н.д, 180). Иако Фриман није прецизирао ове Поперове услове, после читања његове ране (Freeman 1983) критике могуће је чак прихватити и да их је познавао и подразумевао (у шта сумњам). Први под-проблем не лежи у томе да ли је Фриман разумео како функционише модел који предлаже, већ да ли је разумео на шта се он односи.

Фриман је покушао да буквално примени Поперову рану препоруку о четири правца или ступња провере теорија из "Логике научног открића" (Popper 1973, 66), мада то није и експлицирао: а) логичко упоређивање закључака у циљу установљавања унутрашње доследности теорије као система, спровео је на крају уводног дела иницијалне критике, али се његов закључак о кохерентности боасовске парадигме не разликује много од градива за бруцоше на Уводу у етнологију и антропологију (Freeman 1996/83, 50-109); б) истраживање логичке форме теорије односно утврђивање

њеног емпиријског (научног) или таутолошког карактера свео је на утврђивање идеолошко-метафизичког карактера целокупног културног детерминизма који је дефинисао као "заснивачки мит америчке антропологије," помисливши да ће тиме убедити професионалну публику у не-научни карактер боасовског подухвата (н.д, 95-109); в) упоређивање са ривалским теоријама у циљу предвиђања потенцијала теорије да "преживи" и опстане у процесу научног прогреса спровео је у завршном поглављу у коме нуди "научнију антрополошку парадигму" тј. сопствену теорију о интеракцији биолошких и културних чинилаца детерминације људског понашања, која се изгледа своди на општа места о немогућности да људском понашању приступимо само као детерминисаном културом (н.д, 294-302); г) док је четврти и за Попера далеко најважнији корак, проверавање теорије суочавањем из ње изведених закључака са емпиријском основом, потпуно игнорисао, побркавши консеквенце изведене из теорије са појединачним исказима Мид објављеним у "Сазревању." Искази Мид из 1928. нису консеквенце изведене из Боасове теорије, нити су сви њене непредвиђене последице!

Фриман је имао и могућност да, корак по корак, критикује поступке Мид који одударају од идеалног Поперовог модела методолошких одлука – забрана и дозвола – при тестирању теорије. Очигледно је да је Мид, будући да је препознала огромну варијабилност на интер-културном плану Самое, изабрала да игнорише разлике у понашању, веровањима и само-одређењима посматраних девојчица. Попер изричито забрањује, на нивоу методолошке конвенције и у оквиру ширег скупа поменутих "антиконвенционалистич-

ких конвенција," игнорисање резултата који формулишу оповргавајући исказ (Popper 1973, 118). Али Фриман не само да је могао да критикује поступак Мид који одудара од код њега идеализоване Поперове формуле, већ је није применио ни у сопственом поступку.

Његов покушај примене раног Поперовог демаркационог критеријума већ је критикован, и не само из анти-поперовске перспективе, већ управо од стране методолога у антропологији који су склони реалистичким интерналистичким моделима. Репарпорт је (Rapaport 1990, 142) указао на немогућност разликовања Фримановог оповргавања евиденције Мид од оспоравања њених тумачења исте те евиденције у теоријски прихватљивом кључу. Фриман није ни покушао да протумачи низ контрадикторних налаза са Самое, нпр. опстајање опуштене предбрачне сексуалности у корелацији са девичанским култом и великим бројем силовања различитог типа. Његово побијање не подразумева само да су налази и закључци Мид погрешни, већ и да су његови налази и њихово тумачење истинити (што Попер не би сматрао могућим). Ако је стварно тако, за разлику од нежне, кооперативне, пасивне и опуштене Самое понудио нам је агресивну, опсесивну и Самоу испуњену завишћу и кривицом, слику још поједностваљенију и која ни у ком смислу не може бити оповргавање како га је Попер замишљао. "Формално оповргавање захтева формулисање научних описа у облику у ком их је могуће оповргнути; такође, она захтева или ирелевантност контекста, или његову константност" (н.м.). Ни један од тих услова Фриман није испунио. Мид није писала тако да се њени налази могу оповргнути Поперовим методом, док је сам Фриман своје "побијање" целокупног културног детермини-

зма уобличио као низ крајње контекстуализованих примера, и након релевантне културне промене (мада и у географски удаљеној регији).

Заснивајући своје "побијање" целокупног налаза Мид на контрадикторности високог степена сексуалних слобода са постојањем култа девичанства, великом броју силовања и константном родитељском и парохијском придиковању младима поводом њихових сексуалних слобода, Фриман је показао фундаментално неразумевање Попера. "Контрадикција није фалсификација... Етнографије никада нису састављене од строго артикулисаних низова тврдњи, од којих је свака понаособ формулисана тако да може бити оповргнута, а камоли као свеобухватни описи које је могуће побити у целини. Да ли антрополози треба да настоје да их тако пишу одвојено је питање... (мада би) пораст формализације до несумњиве оповргљивости подразумевао исувише велику цену – смањење ширине, садржајности, исцрпности, значаја и читљивости." (н.д, 143).

Употреба Поперових текстова овде је наводно заснована претпоставком да је антропологија увек наука. Како би Поперове идеје биле применљиве у нашој дисциплини, треба прихватити могућност да етнографски производ увек може бити замењен бољим етнографским производом. Али, док се Попер бавио развијањем аргументације која би подржала његове критеријуме замене теорија увек све бољим теоријама (а хипотезе све новијим и смелијим хипотезама, у смислу непрекидног такмичења ка коначном идеалу; Popper 1973, 367), Фриман се бавио евиденцијом какву теоретичари користе независно од контекста њене производње (оповргавањем налаза Мид, почев од Freeman 1996/83: поглавље III,

и даље, до данас). Дакле, овакву употребу Поперових текстова треба третирати као још једну теорију етнографије, а не као пут као новој, "све научнијој" (Freeman 1996/83: 294) парадигми за антропологију у целини (пошто недвосмислено разликује теренску производњу етнографске евиденције од опште антрополошке теорије).

Како је Оран већ сугерисао (Orans 1996, 12 и даље), дело Мид није писано тако да се може оповргнути. Помпезност закључака изнесених у "Сазревању," који никако не произлазе из њених теренских бележака, дисквалификује читав Фриманов наводно успели покушај оповргавања. Према томе, Поперов првобитни програмски услов (теорија је прихватљива ако је подложна оповргавању; Popper 1973, 118-120) није ни био испуњен. Нема разлога да теорију (у овом случају већ постојећу и на више места елаборирану Боасову теорију коју је Мид само програмски прихватила) одбацимо у складу са Поперовим условом (тј. уколико је дошла у конфликт са одређеним емпиријским налазима), пошто књига Мид није ни представљала неку теорију (у Поперовом смислу, који Фриман декларативно прихвата, али што не успева да покаже нпр. анализом поштовања интерне кохеренције боасовске теорије од стране Мид). Фриман само декларативно прихвата Поперов модел али не увиђа да га не спроводи, пошто је у књизи Мид изнето много исказа који подлежу оповргавању, али не и побијању подложна конзистентна теорија. Све ово важи независно од чињенице да је и Мид, следствено за њено доба карактеристичном имицу "научности," декларативно прихватила истину као регулативну идеју науке. Она је није конзумирала на начин на који то сугерише Поперов модел.

Али осим што конзумира алтернативне циљеве и регулативне идеале науке у односу на теорију коју побија, Фриман не поштује Поперове препоруке ни на нивоу самог методолошког поступка. Његово углавном погрешно и поједностваљујуће оповргавање теорије Мид уопште не представља пример поступка релевантног за Попера, пошто се Попер бавио критеријумима научног прогреса, а текстови Мид нису ни писани тако да се о њима може говорити као о научним (Orans 1996, 133). У том смислу, Фриман је могао да покуша да доследно примени Поперов рани демаркациони критеријум, и да закључи да је о самоанској сексуалности могуће написати и научну антрополошку студију (и да је коначно напише). Ипак, Фриман је третирао Мид као претходницу коју рационално критикује, дакле начелно је спроводио Поперове препоруке о научном методу, како их је разумео. Али Мид је, уместо да му буде научна претходница, писала нешто сасвим другачије. Уместо да саопшти налазе за њен контекст "научно прихватљивим" стилем (што није учинила ни у оригиналном извештају Одбору за стипендије Националног савета за истраживања САД; Mead 1926, [http](#)) изабрала је да уместо концизно и подложно провери, своје резултате уобличи наративно, и саопшти их у дугом есеју. Осим тога, јасно је да би, у складу са стандардима науке њеног времена, морала да докаже да је адолесценција у самоанској култури подједнако стресан период колико и било који други.

Немајући етнографију адолесценције у САД коју би упоредила са стањем на Самои, ослонила се на сопствене импресије о америчкој култури, и на литературу свога доба, и саму импресионистичку и анегдотског карактера. Ни

једном није подржала евиденцијом своје теорије о вези између агресивности, сукоба са ауторитетом и других одлика адолесценције са природним односно културним факторима. Укратко, радила је "лошу" науку, писала је нешто што Попер не би ни сматрао науком, већ псеудонауком.

Фриман није усамљен у неразумевању демаркационог критеријума (схваћеног не само као критеријума разликовања науке и не-науке, већ и као критеријума прихватања једне од ривалских теорија). "За разлику од претходних поновљених студија, Фриманова не коригује, она побија. Његова студија не сагледава исту евиденцију, исти етнографски контекст ни исти скуп процеса са различитог аспекта, већ скоро у потпуности оповргава валидност претходничиног рада, и у том смислу је оригинална." (Appel 1990, 80). Фриман не оповргава у потпуности валидност претходничиног рада, зато што: а) он није оповргљив, б) Попер ни не предлаже оповргавање у потпуности, и ц) није валидност целине та која се оповргава. Осим сагледавањем исте евиденције, етнографског контекста и мреже друштвених односа, побијање не би ни било могуће (оно иначе није могуће пошто је такав поновљени случај немогуће конструисати чак ни конвенцијом).

У свом најзначајнијем одговору критичарима, Фриман (Freeman 1996b) оно што види као "традиционалну антропологију" сматра индуктивистичким подухватом, заснованим на арбитарним претпоставкама о проучаваним феноменима и потрагом за евиденцијом која ће те претпоставке да поткрепи (н.д, 154): "...време је за коначно усвајање критичке или научне рационалности, или фалсификационизма, према којем наше претпоставке и теорије не треба догматично одржавати, потврђивати и бранити, већ подводити

најкоренитијем могућем и најбескомпромиснијем покушају показивања да су лажне. Тек када ово остваримо можемо привремено да своје претпоставке сматрамо кредибилним у смислу научне објективности." Овај из контекста истргнут цитат захтева разјашњење. Фриманов рат против наводног индуктивизма традиционалне (овде "пред-фримановске") антропологије директно је угледање на Поперово одбацивање индуктивизма традиционалне ("пред-поперовске") филозофије науке. Осим што у својој интерналистичкој доследности искључује могућност да су претпоставке које су традиционалне етнографије доказивале можда биле генерисане проблемима друштава самих антрополога (или њиховим личним пројектима, проблемима, потребама, страховима, фрустрацијама, стремљењима и сл.), овај цитат указује на аспект Поперове филозофије који Фриман јесте правилно разумео (овде "правилно" значи "с циљем с којим је Попер своје идеје и изнео") – на привидно парадоксалну Поперову идеју по којој правилном употребом његовог метода пружамо лажне, а не истините, судове о објективно постојећој стварности.

Конечно, Фриман је и пропустио да сагледа циљеве боасовске антропологије из поперовске перспективе. Мид је "дедуковала једну могућу Америку" (Clifford 1986, 102). Није је извела индуктивном генерализацијом (за шта је Фриман експлицитно оптужује). Своју визију је записала алегоријом, објављеном за широку читалачку публику, мада је претходни научни извештај, додуше наративан, такође ослобођен литерарних подухвата те врсте. Ово је прагматички оправдана стратегија: њен ментор је током читавог периода захуктавања сопствене "школе," због потребе

друштвене промоције идеја о култури инсистирао на томе да је антропологија наука. Једновремено је конзумирао имплицитну фолклорну теорију о томе шта је наука и прилагођавао јој се, независно од тога да ли је интимно у њу веровао. Крупат је (Стурат 1988, 115) ову стратегију згодно назвао "ироничним сцијентизмом." Фриман је етнографију Мид протумачио као етнографију која настоји да буде неопозиво објективна, као запис о стварности на основу ког се антрополошка теорија може писати контекстуално-неспецифично. Али ни Мид ни Боас нису тако гордо држали до ове стратегије.

Осим тога, Попер је недвосмислено објавио (Popper 1991, 31-32; курзив у оригиналу): "...и прецизност и извесност су лажни идеали. Њих је немогуће постићи и зато нас могу опасно завести ако их некритички прихватимо као гесло. Тежња за прецизношћу аналогна је тежњи за извесношћу и обе их треба избегавати... увек је непожељан напор да се повећа прецизност ради ње саме...никада не треба покушавати да будемо прецизнији него што то проблемска ситуација захтева." Фриманова и проблемска ситуација Мид јесу захтевале различите нивое прецизности, али би се у том смислу могле поредити само уколико побијања која Фриман предузима више од пола века касније већ не инкорпорира проблемску ситуацију истраживања Мид.

Разлог због којег је инсистирао на хомогености самоанске културе је тај што је настојао да оправда коришћење сопственог материјала са Западне Самое при критици анализе културе Мануса, коју је дала Мид (Orans 1996, 155). Он (Freeman 1983, 117) постулира "пертинентност евиденције," чиме врши блазирани прелаз преко инконзистентности методског поступка са Поперовим условом – истовет-

ношћу логике ситуације. Дакле, Фриман и Мид не деле исту логику ситуације, коју су различито дефинисали. Мид је себе позиционирала у поље спора о универзално спорним обрасцима културног конфигурисања сексуалних односа и импликације постојања алтернативних конфигурација по културну реформу, док је Фриман поредио микроконтекстуалне догађаје који су се одиграли пре више деценија са догађајима које опажа симултано, и у другој култури (пошто су разлике у теренским контекстима Мид и Фримана налик на разлике међу засебним културама).

Фриманова грешка у вези са оповргљивошћу садржи и пропуст у вези са еволуцијом демаркационог критеријума. Попер је, за разлику од својих претходника, предлагао да се научни прогрес не замишља као пораст универзалности (универзалног важења) теорија, већ у функцији пораста степена проверивости и поткрепљености које заједно функционишу као критеријуми пораста истиноликости. Истиноликост је кључни појам у еволуцији Поперовог демаркационог критеријума. Он подразумева да се, пошто се истини можемо само приближавати а никада је у потпуности досегнути (јер у немогућности да проверавамо које су од наших теорија истините можемо само проверавати које су лажне), током научног прогреса о одређеном домену искуства акумулирају истините а смањују лажне последице узастопних теорија (Sindelić 1994, 5; Popper 1963, 232). Док Попер не предвиђа "степене научности," какве је заговарао Фриман, он дозвољава "степене оповргљивости." (Popper 1973, 148) Али Фриман није ни ово инкорпорирао у своју анализу.

Осим што није уважио еволуцију демаркационог критеријума, Фриман није уочио ни разлику између два значења

оповргавања у раном Поперовом моделу. У првом смислу, оповргавање је супротстављање теорије и (конвенцијом установљених) опсервационих исказа који јој противурече. У другом смислу, оповргавање подразумева и елиминацију претходне теорије и њену замену новом, бољом теоријом (Sindelić 1976, 88). Али Фриман је у процесу супротстављања боасовске теорије и сопствених налаза (за које је одлучио да буду опсервациони искази) у ствари ишао "заобилазним" путем. Није довољно супротставити сопствену евиденцију претходничиној. Било је потребно да укаже на то како је теорија о културној детерминисаности понашања поткрепљена налазима (маштањима, обманама, фалсификатима итд.) о Самои 1920-их, као и да објасни у ком смислу његова евиденција поткрепљује његову нову теорију. То се није догодило.

Сама чињеница да се његова и евиденција Мид разликују нити оповргава њену нити поткрепљује његову теорију. Вероватно интимно свестан ове чињенице (осим уколико се на Попера заиста није позивао искључиво декларативно, што је онда питање за суд части, етички комитет, или идеолошку анализу), Фриман је написао више десетина страна о томе шта је Мид могла да види да је на "прави" начин спровела теренско истраживање (не каже који, мада изгледа да Поперову теорију научног прогреса и метод фалсификације пројектује у етнографски метод, како га замишља). Централни део прве критике (Freeman 1983) у потпуности је посвећен овом циљу. Затим је посветио и више десетина страница томе шта је Мид могла да закључи да је познавала социо-политички и еколошки контекст Самос у првој четвртини XX века (чија је анализа код њега

исцрпљена неколицином архивских налаза), као и њеној наводној беспоговорној лојалности Боасу у прихватању културног детерминизма. Проблему у каквом су односу стварна историја Самое, историја истраживања Мид и обмана колега и читалаца генерализацијама са исказа две кључне информанткиње на све девојке које је, према пројекту, требало да испита, посветио је целу једну књигу (Freeman 1999).

Ништа од аргумената који не иду у прилог Мид уопште и није релевантно за интерналистичко тестирање формалне структуре науке. У том смислу, Фриманова оригиналност своди се само на покушај да се у деценији анализа друштвеног живота теорија анализира и једна формална теоријска структура (мада на погрешан начин). Нимало парадоксално, Фриманов интерналистички покушај завршио је у хипер-екстерналистичком аргументу, усредсређеном на Мид као заслепљену, необавештену, лаковерну, неморалну и славољубиву произвођачицу "искривљених" исказа, представа и закључака. Зашто се то догодило? Фриман је и у овом случају погрешно протумачио Попера. Попер је, иако анализира формалне структуре научних теорија, подразумевао да се емпиријски карактер науке мора вештачки одржавати екстерним притиском на научну заједницу, сталним понављањем регулативних идеала, као и специфичним фаворизовањем и забрањивањем одређених поступака. Тако се други скуп његових грешака односи на двоструко погрешно протумачен Поперов модел: као недовољно формалне интерне анализе науке (коју није успео да спроведе), и као непримењен скуп екстерних притисака на научну заједницу да одржи емпиријски карактер науке (који је игнорисао).

Фриман, Попер и регулативни идеали науке

Трећа група Фриманових пропуста односи се на неразумевање Поперове концепције природе и општег смисла ба-вљења науком, његове концепције научног прогреса, и посебно, на неодрживост интерпретације концепције истине као регулативног идеала науке. Из овог пропуста произашао је посебно технички редундантан а дидактички драгоцен аспект полемике о Самои – расправа о контекстима објављивања "Сазревања" и контекстима објављивања Фриманове прве критике (Freeman 1983), о односима доминације и субординације између Мид као докторанткиње и Боаса као њеног ментора, као и о сензационализму, сујети, полемичком набоју и револуционарној реторици којом је Фриманова критика најављивана, спровођена и брањена.

Један од кључних појмова Поперове филозофије релевантан за полемику о Самои (а можда и уопште) је истина. Истина је и појам који Фриман често употребљава (посебно у синтагми "истина о Самои"). За Попера, наука је процес приближавања истини, а не њеног поседовања (Popper 1994, 47). Наше теорије теже кореспонденцији са стварношћу. Пошто су искази недоказиви и неоповргљиви, истина је регулативни идеал, коме се можемо приближавати одбацивањем старих теорија и увођењем нових, чији садржај истинитости надмашује садржај лажности, чиме повећавамо емпиријски садржај науке. Критичким методом покушаја и погрешке, елиминишемо старе теорије које нису издржале тест сукобљавања са искуством. Тиме одржавамо прогрес, као стандард рационалности науке. Садржај стандарда рационалности представљају поткрепљење (короборација) и истиноликост (Sindelić 1976, 180).

"Конвенционална" етнографија Мид требало је по Фриману да поткрепи Боасову теорију. Фриман је помислио да не само што ће оповргавањем поткрепљујућих исказа оборити боасовску парадигму, већ и да ће понудити истиниту верзију стварности. Из Поперове перспективе Фриманов анти-конвенционализам деловао би фундаменталистички.

Али "конвенционална етнографија" у Фримановој и у перспективи већине његових критичара не значе исто. За Фримана, "конвенционална" је индуктивистичка пред-поперовска етнографија Боасове школе. За критичаре, "конвенционална" је етнографија какву Фриман жели да успостави као стандард. Ова фримановска концепција конвенционалности полаже право да рехабилитује етнографију као чињенични залог, уместо као модус антропологије, како је критичари разумеју. Само овакав залог могао би, по Фриману, да омогући научни прогрес антропологије. Али Попер опсервационе исказе третира као основне само на нивоу конвенције. Фриманова емпиријска основа науке је управо оно што би Попер сматрао "конвенционалним."

Основна претпоставка коју деле и радо истичу аутори заинтересовани за проблеме објашњења "пораста," "напретка" или "развоја" научног знања је та да постоји научна "потреба" (Popper 1963, 215; 1994, 7) за таквим растом, нека њена суштинска карактеристика, порив или једноставно научна склоност ка идеји напретка. Фриман дели ту претпоставку. Али то не значи да је Мид није имала на уму, да је није експлицитно наводила као кључни мотив за бављење теренским радом (нпр. у предлогу истраживачког пројекта Mead 1925, [http](#)), као ни то да Боас своје најзначајније конститутивне и програмске радове током читаве академске каријере није усмерио управо ка том циљу.

Упркос томе што су Фриман и Боас конзумирали различите регулативне идеале антропологије као науке, начелно су имали исте циљеве. За потребе Фриманове поперовим делом инспирисане анализе то би могло да буде довољно. Оно што је мање јасно, мада је методолошки релевантније, је да ли су њихове антропологије писане на истом "етнографском материјалу?" Прихватајући данас као неконтроверзну тривијалност да различито позициониране особе у друштву различито перципирају његову целину, и да свака види тек некомплетну слику, немамо разлог да верујемо да исти случај није и са антрополозима. Како је то сугерисала кћерка Мид (Bateson 1983, <http>), и сама угледна антрополошкиња, могуће је "Сазревање" посматрати као пионирско дело у једном непрепознатом смислу: као веома млада жена, Мид је проводила дане са адолесценткињама тако проучавајући не толико значај адолесценције у самоанској култури, колико искуство младих жена у самоанском друштву; не енкултурацијске последице сексуалних не/слобода, колико смисао женске позиције у самоанском друштву какав младе девојке виде.

Мид и Фриман нису имали исте кључне информанте. Из поперовске анти-опсервационистичке перспективе, оно што антрополозима изгледа као неконтроверзна тривијалност (добивање различитих информација од различито позиционираних информаната) могла је Фриману да буде прилика да корелира етнографску специфичност производње евиденције у колаборацији са информантима и методолошку специфичност искуства као променљивог у зависности од теоријских структура (укључујући ту и фолклорне теорије, па чак и намерно лажне теорије о сопственој

сексуалној пракси самоанских девојчица). И ово може изгледати пре као Фриманов пропуст (оно што је могао да уради а није) него као формална грешка, али је ствар у томе да сам основни оквир Фриманове критике подразумева да су чињенице аутономне, а опсервациони искази теоријски неутрални, и да је Мид могла да види стварну етнографску стварност да је била боље припремљена, мање лаковерна, да је боље познавала језик проучаваних и сл.

Фриман, такође, није разумео ни значај који Попер придаје традицији, или култури рационалне научне дискусије. Попер је (Popper 1973, 72) објаснио да је његов демаркациони критеријум опција, предлог или тип конвенције који треба схватити као подложен договору и дискусији научника са заједничким циљевима. *Нејасно је зашто Фриман измешта себе из традиције коју жели критички да унапреди.* То је инфантилно, не само у методолошком смислу. Поперова концепција објективног знања подразумева рационално контролисану интер-субјективну проверу, а не ригидно реторичко дезавуисање опонената.

Судбина Фриманове критике била је унапред одређена његовом неприкладном припремљеношћу за научни дијалог, у којем је критика културно-детерминистичке догме и сама протумачена као догматична. У том смислу је Хамерсли и Гом (Hammersley and Gomm 1997, [http 1.1](#)) третирају као парадигматичан пример за ситуацију у којој оптужбе за научну пристрасност и саме постају пристрасне, док Ембер (Ember 1985, 96) указује да је у Фримановом случају оптужба за пристрасност недвосмислено пристрасна.

При ревизији првобитног демаркационог критеријума, у једном од бројних настојања да спецификује шта то нау-

ку раздваја од не-науке Попер је (Popper 1963, 127-8) предложио критички потенцијал односно континуирану склоност критици, као једно до кључних дистинктивних обележја науке. Науку од осталих форми људске активности раздваја критичка традиција (ово не имплицира да нпр. амазонски ловци и сакупљачи, антички народи, шумадјски сељаци, или сличне популације без институционализоване науке, немају критичку традицију, мада се Попер не бави тим проблемом). У овој концепцији, наука је систематско трагање за све бољим објашњењима. Раст научног знања није резултат прикупљања, гомилања посматрања, већ управо обратно – посматрања су резултат раста научних теорија. Ово Попер назива "рефлексивном" теоријом науке. Према идеји из ове фазе Поперовог теоретисања о науци, решавајући проблеме она ствара нове, који без ње не би ни постојали – користећи посматрања она ствара услове за спровођење још већег броја нових посматрања. Зато не треба критиковати улогу традиције у науци, посебно улогу митова, фантастичних идеја и сл. Оне су у Поперовој концепцији врста моћног подстицаја научног посматрања и провери. Фриманова критика, будући усмерена ка обичајном карактеру културног детерминизма и митском статусу боасовских теорија, игнорисала је значај какав Попер придаје ван-научним знањима. Попер не подразумева да, после демаркације, једно научно знање треба заувек заборавити, што Фриман експлицитно предлаже за културни детерминизам.

Фриманов напад на научни статус и друштвени дигнитет антропологије заснован на њему није ни оригиналан, ни најстрожији у историји дисциплине. Такође, ни предлог

да се у културну антропологију инкорпорирају психолошка и биолошка објашњења људског понашања није код Фримана први (ни последњи) пут изнет. Мардок је (Murdock 1990/71, 30), сумирајући сопствени опус и погледе на дисциплину, много пре Фримана одбацио научни статус антропологије, у њеној немогућности да изолује јединице анализе, дефинише променљиве, нити да установи узрочне односе у култури, "апстракцији која не може послужити као референт у легитимном научном објашњењу људских понашања," већ представља митолошко наслеђе антропологије из пред-научног периода: "...оно што у антропологији сматрамо теоријом подразумева тек пар позиција које задовољавају основне захтеве науке, тј. експлицитно успостављање односа међу феноменима, прецизно утврђивање промене феномена у односу на релевантне варијабле, и поткрепљивање налаза адекватном валидативном евиденцијом..." (што, по Мардоку, може да нам омогући сарадња са психологијом).

Додатни проблем представља нешто формалнији аспект Фриманове грешке – пропуст да установи да је рани Поперов модел могао у "случају Самоа" да нађе идеално поље примене, пошто се евиденција Мид и његова лична евиденција, односе на делимично исти домен искуства, односно на пресек скупова искустава двоје кључних актера полемике, који је Фриман јасно претходно дефинисао, а које је у најформалнијем смислу могао да третира као ривалске теорије, да покуша да им упореди емпиријске садржаје, установи да ли његова теорија објашњава све што и теорија Мид (или Боаса), као и да боље објасни у ком смислу објашњава више од ње. Измевши се из традиције коју, наводно, критички унапређује,

дакле показавши фундаментално неразумевање Поперове идеје науке као рационалне ауто-корективне дискусије, Фриман је онемогућио себи и другим учесницима у полемици о Самои да Поперовим моделом провере да ли је антропологија после његове интервенције "стварно напредовала." Сугеришем да овај пропуст не произлази само из друштвеног живота његове теорије, већ и из чињенице да је у потпуности игнорисао Поперову епистемолошку теорију о аутономности света објективног знања у односу на физичке објекте или наша искуства о њима.

"Објективно знање" и етнографија Самое

Четврту групу пропуста чини Фриманово игнорисање Поперове идеје објективног знања, односно његове епистемолошке теорије "три света." Можда на први поглед делује нелегитимно да критикујем Фриманове игнорантске поступке као "пропусте," али овде сугеришем да читав један аспект полемике о Самои можда не би ни постојао да је Фриман себи и критичарима укратко објасни Поперову епистемологију. Таквим објашњењем могао је да покуша да одбрани употребу исказа Мид као евиденције.

За Попера, сазнајни субјект није његова активност није објективно знање није субјектова свест. (Док Попер сматра нео-релативистичко конфундирање ових концепата погубним по науку, ја га сматрам методолошки и идеолошки плодним). Епистемологија је могућа и "без сазнајног субјекта" (Porper 1994/67, 106), ако научно истраживање престанемо да замишљамо као да је у односу са реалним светом који на

неки начин "зависи" од научничковог субјективитета. Фриманова "грешка" овде се састоји у његовој недоследности. У критикама етнографског реализма, којима је Фриман начелно супротстављен, реални свет представља нешто што се или не да описати, или нешто што је свакако различито од покушаја реалиста, али што у било ком случају не би ни постојало без сазнајних субјеката. Фриман није успео да критикује Мид а да је не критикује као крајње необјективног сексуално-сазнајног субјекта под Боасовим патронатом. Проблем је у томе што за Попера "објективност науке није индивидуална ствар појединих научника" (Popper 1999, 79). Објективност науке, осим што је екстерно конфигурирана притисцима на научне заједнице да упркос тешкоћама или изазовима конформизма опстану на путу емпиријског прогреса, зависи од приступа "свету 3."

Теорија "три света" подразумева да је могуће разликовати свет физичких објеката од света субјективних искустава, а потом и од света објективног знања. Свет објективног знања тако је "релативно аутономан" (Popper 1994, 285 и даље), у смислу да ми своје теорије откривамо, и да их никада не замишљамо (Popper 1991, 236), што је екстремна реалистичка позиција. "Свет 1" и "свет 3" не могу међусобно комуницирати без посредовања "света 2" (н.д, 235). Субјект мора да посредује између објективног знања и физичког света, али не у смислу да то знање претвара у "субјективно." Дакле, Попер током еволуције свог становишта релативну аутономију чињеница, коју је одбацио критиком опсервационизма, замењује релативном аутономијом објективних ставова или научних концепата. Али Фриман се задржава на стадијуму Поперових препорука

пре "теорије три света," и не разликује други и трећи свет, критикујући Мид као субјективну.

Погрешно разумевши Поперову концепцију објективног знања, коју је покушао да примени у том смислу да објективно антрополошко знање почива на објективности етнографа коју он/а треба да легитимише скупом одређених поступака, Фриман је одлучио да легитимише сопствену објективност. У складу са концепцијом објективности коју погрешно приписује некој хибридној слици науке коју је исконструисао компромисом етнографске праксе и раног Поперовог модела, Фриман настоји да легитимише и своју критику као производ објективног етнографа.

Његова представљачка и интерпретативна позиција легитимисана је испуњавањем скупа стандардних захтева које антрополошко истраживање треба да испуни: још као студент је "одушевљено" прочитао "Сазревање" непосредно после објављивања, што је значајно усмерило његову каријеру (=интерес за антрополошки релевантан проблем; алузија на сличне митске слике континуитета дисциплине, попут Фрејзерове "Златне гране" у рукама Б. Малиновског); почео је да посећује становништво острва и да институционализовано етнографски проучава његову културу (=заиста је "био тамо," чиме је легитимисао своју позицију стручно привилегованог тумача); научио је језик (=основно етнографско "оруђе"); пристао је да живи по локалним обичајима и детињство сопствене деце делимично тиме уоквири, што је резултовало његовим укључењем у локална политичка збивања и усвајањем у једној од најутицајнијих породичних група на острву (=инкорпорација међу проучаване; конзумирање њихове културе; даља привилегованост описа и тумачења).

Навођење овог скупа легитимишућих критеријума поткрепило је статус ауторитета за самоанску културу, признатог и у океанистици, и на Самои. Фриман је тиме арбитрарно поставио границе интернализма, мада остаје нејасно зашто је сматрао да инконзистентности неке теорије може да побија само повлашћени тумач, ако је претходно одлучио да примени Поперову стратегију која третира логичку структуру било које теорије, и филозофска је, у смислу да није конципирана тако да је разумеју само практичари конкретних научних дисциплина. Он делимично дели етнографска искуства са Мид: почео је истраживања Самое 1940. године и до данас тамо провео десет година, од чега шест година у једном наврату. Тврди да познаје језик, политичке прилике, свакодневни живот и обичаје; дакле, легитимише своју позицију истим аргументима као и Мид (мада на много више страна и далеко жустрије), посматрајући себе као регионалног експерта, и као ауторитет за скуп антрополошких проблема у вези са њим. Овако описан експерт, познајући чињенице боље од самих Самоанаца треба још само да примени Поперове препоруке и да антропологију учини науком. Ипак, сам Попер би читав овај покушај вероватно сматрао или неинтересантним, или неодрживим. Поперовска традиција управо негира могућност да се пропуштањем кроз некакав филтер филозофије науке већ постојећи скуп исказа о једном домену искуства претвори у науку.

Зашто би нам уопште било интересно да нас увери у сопствену епистемичку повлашћеност, ако и сам у више наврата (Freeman 1983, 118; 1985, 912) тврди да је побијање теорије Мид засновано на њеним етнографским налазима, а не на његовим, и да његови текстови не представљају по-

новљене студије? Ако полемички тонови нису функција разлика у локацији, времену, теоријском или идеолошком избору, како су се уопште појавили? Сугеришем да ове разлике произлазе из чињенице да "фримановци" и "мидовци" у полемици конзумирају и различите теорије истине.

Фриманова критика, иако формално у поперовској традицији, није написана у складу са Поперовим инсистирањем на разликовању објекта знања од критеријума проценљивања његове валидности – што Фриман свакако дугује традиционалистичком етнографском идеалу неуплитања вредносних судова у истраживање (и што највероватније има корен у погубном бркању вредновања и процене, мада изискује засебно истраживање); није у складу ни са разликовањем објекта знања од његових фамозних "основа" (или "темеља") – што Фриман вероватно дугује ако не анти-есенцијалистичкој литератури а оно сигурно свом дугогодишњем етнографском (перспективистичком, контекстуалистичком и перформативном) искуству, као и избору да проучавање и проучаване не разликује на експланаторном плану; нити је у складу са Поперовим условима за поткрепљеност научних теорија – у том смислу не разликује епистемички статус теорије од егзистенцијалног статуса истраживача/теоретичара. Дакле, у складу са традиционалном концепцијом методологије као регулативне, хеуристички је плодно што се Фриман није придржавао (осим декларативно) свих Поперових предлога, забрана и модела.

Чак се и трећа, најспектакуларнија фаза полемике, у којој је кључни термин који далеко надилази све остале постала обмана, и која званично почиње објављивањем интервјуа који сам превео у "Прологу", може сматрати тео-

ријски редувантом (а дидактички корисном). Обмана је у поперјанском смислу тривијалан догађај – основ спора у другој фази критике уопште није интересантан Поперу (Popper 1991, 28-29), мада јесте антропологији, и можда је и кључан за било коју теорију етнографије. Оно што је битно је да је Мид посредовала између светова субјективних искустава својих информанткиња и својих читалаца, а не између сопственог читања Боасове теорије и света објективних ставова о самоанској култури. Између света двоје информаната и света два конзумента етнографије; не између света две антропологије и света три Самое.

Попер је сматрао да теорије о субјективним искуствима треба да буду објективне колико и теорије о било чему другом: "...под објективном теоријом подразумевам теорију коју је могуће побити, која може бити изложена рационалној критици, а највише ону теорију коју је могуће проверити: ону која се не обраћа само нашим субјективним интуицијама." (н.д, 178) Задатак који је Фриман себи поставио представљало је управо побијање текстова Мид као субјективних, из некакве објективне перспективе. За разумевање овог подухвата није довољно само горње разматрање Фриманове рецепције Поперовог демаркационог критеријума (када је једном одлучио да антрополошку "научност" не посматра као мистични ентитет, већ као резултат задовољавања претходно дефинисаних критеријума), нити доследност његове употребе Поперових процедура за такву проверу, већ и идеју антропологије као хуманистичке културне критике (и не обавезно друштвене науке), изнету у програмским предговорима и поучно обојеним закључцима Мид. Ово је важно у оној мери у којој се хуманистич-

ким дисциплинама приписује фактор "контаминације" иначе "научних" друштвених наука.

Основни и полемички најрелевантнији проблем овде представља могућност да Мид и није писала науку (упркос нпр. местимичној употреби психометријских тестова на спорно дефинисаном узорку), већ хуманистичку дисциплину, културни коментар (додуше уобличен просторно и временски уоквиреним стандардима научне праксе); могућност да се њени почетни искази не могу сматрати хипотезама, а описи процедура које следе проверама/побијањем истих. У том случају, како сугерише Оран (н.м.), полемиче се ни о чему: нема могућности да искази Мид о Самои буду оповргнути а теорија побијена, обзиром да нису ни произведени са одговарајућим циљем, односно да би били провериви! Дихотомија културни/биолошки детерминизам овде је послужила као референтни оквир. Овај проблем референтног оквира опстаје независно од тога да ли је Мид мислила да пише науку, или не, и представља основну вредност полемике о Самои у њеном сегменту који се односи на размишљања о статусу и евентуалном постојању антрополошког знања као научног.

Како је сам Попер приметио, јединство његове филозофије мање се састојало у критици детерминизма, колико у непрекидној рационалној критици, у критичком реализму или "критичком оптимизму," како га је назвао. Поперов критички реализам, мотивисан сталном потрагом за истином о свету, није нимало контрадикторан његовом инсистирању на чињеници да је знање увек конјектурално (и да стога реалиста поперовског типа мора бити и плуралиста). Овај начелан плурални реалистички оптимизам чини кул-

турну антропологију могућом (уколико се неко уплашио да ју је анти-реалистички песимизам учинио немогућом). У тексту "Два лица здравог разума: Један аргумент у прилог здраворазумском реализму а против здраворазумске теорије знања" (Роррег 1994, 32 и даље) инсистирао је на томе да није само епистемолошки, већ и метафизички реалиста – изнео је уверење да је свет стваран независно од наше воље. Фриман прихвата Поперов метафизички реализам, бркајући га са епистемолошким реализмом. Шта више, одбијајући да третира своју критику Мид као поновљену студију, претпоставио је да Мид може бити критикована са истих основних (а) метафизичких полазишта и (б) епистемичких полазишта. Али метафизички реализам за Мид је безначајан. Њена теорија личности и њен друштвени ангажман сугеришу јак конструктивистички, анти-реалистички став (у метафизичком смислу), док је јасно да је епистемички реализам током теренских истраживања подразумевала из прагматичких разлога (мада ово питање захтева посебан рад).

Оно што је Фриман могао да одговори критичарима, а што би било у складу са "теоријом сазнања" какву прихвата, је да друштвене науке и хуманистичке дисциплине у САД имају заједничког појмовног претка у "природној историји," па да је и антропологија потрага за знањем подложна грешкама, емоцијама и вредностима, личним и групним, као и свака друга рефлексија о културној продукцији природе. Са овим би се сложио и Попер, који није пропуштао прилике у којима је могао да објасни да постојање света објективних концепата не негира погрешивост људи у приступу истим тим објективним концептима, а посебно да "грешке" у свету

три могу да произведу ненамераване и непредвиђене последице које и воде открићима (нпр. Поррет 1991, 235). Уместо овог маневарски широког и стратешки довољно непрецизног критичког референтног оквира, изабрао је начелну одбрану ригидне слике антрополошке науке, независне од вредности и идеологија, а засноване неутралним етнографским методом који подразумева стицање аутономног, чистог етнографског искуства као депозита објективне истине (што је за Попера епистемички регресивно).

Осим тога, теорија која је наводно поткрепљена "Сазревањем" нема снагу научне уверљивости (као што, уосталом ни етнографски реализам нема снагу филозофске уверљивости) – она има прагматичко оправдање, политичку, идеолошку, дидактичку потребу за њом у датом простор-временском, културном и политичком контексту. То што у "Сазревању" није изнета теорија подложна побијању (односно у складу са Поперовим критеријумом уопште није изнета научна теорија), не значи да је бескорисна, да није употребљива при културној критици и друштвеној реформи, да за некога не представља корисно, надањујуће, лепо, опуштајуће, дигестивно или забавно штиво.

Мид јесте прихватила реалистички научни идеал, једну општу или чак мета-методологију усклађену са обичајима примереним времену и академској клими у којој је писала, али га није спроводила. Њена верзија регулативног идеала дисциплине била је сасвим другачија, и у оквиру тог боасовског ироничног сцијентизма реализам њеног етнографског представљања има само прагматичко оправдање, функцију продубљивања научног дигнитета (као екстерног квалитета) дисциплине зарад побољшања њене перцепције

и ширења њеног утицаја у ван-академским референтним оквирима. Гордић је (Gordić 1994, 148) јасно упозорио да "интегративне, хеуристичке и сличне функције научних теорија не треба конфундирати с истинитошћу или философском, односно методолошком утемељеношћу." Фриман је покушао да учини управо то: да оповргавањем истинитости евиденције поруши темеље не само једне теоријске школе, већ и читаве дисциплине, како би је учинио бољом у хеуристичком смислу, како би (п)остала "све боља" наука. Али, у складу са регулативним идеалом који јој је Боас поставио још крајем XIX века, антропологија Маргарет Мид је била савршена – као културна критика. Епистемички статус етнографије у културној критици није исти као епистемички статус етнографије у антропологији која би да (п)остане наука.

Фриманова критика – основа за револуцију у науци

Пету групу Фриманових пропуста обједињује потпуно, систематично и дуготрајно игнорисање критика које су Поперу упућиване током друге половине XX века, са којима је он плодотворно полемисао. Овај можда кључни Фриманов пропуст коментаришем само у опсегу у којем ми је потребно да објасним да он ни у ком случају није спровео револуцију у дисциплини.⁴

⁴Преглед кризе Поперових модела и њихове дуге критике, осим што је домен професионалних филозофа, у највећој мери није ни релевантан за мој завршни аргумент. Не само због чињенице да је последње што је Попер декларативно желео, било догматско некри-

Фриман је током читавог тока полемике бранио своју "интерактивну парадигму" као универзално важећу, применљиву и сл. Такође, бранио је сваки критикован став из сваког свог чланка (то уосталом и објашњава неуобичајено велики број референци у полемици), углавном преусмеравајући ток дискусије са често оправдано изнетих (најчешће техничких) замерки на начелне проблеме, на декларативне и необразложене оптужбе за неразумевање Попера које, наводно, одликује ауторе који бране Мид критикујући Фримана. Али Попер је, сасвим супротно Фримановом понашању током полемике, објаснио да је смисао његове методологије трагање за истином у интерналистичком, и трагање за бољим светом у екстерналистичком смислу. Не поседовање истине или досезање идеалног света. Сасвим супротно Фримановом понашању током полемике, он критику сматра напредном, суштинском рационалном карактеристиком науке.

Фриман није увидео да су Поперови следбеници/критичари објаснили да хипотезе не опадају у процесу селекције само зато што се показало да нису поткрепљене, или зато што су неодрживе, неподложне критици, зато што нису независно провериве, да су *ad hoc* карактера итд. (Sindelić 1986, 85-6) Постоје и други начин да хипотезе или теорије опстану или буду одбачене. Poleмика о Самој је кратак и користан пут ка учењу о друштвеној, културној, и институционалној уоквирености свих позиција представљања, где репрезента-

тичко прихватање његових концепција научне промене, већ и због простора који би захтевало тумачење дуготрајног тренда инкорпорирања полемика релевантних за филозофију науке у савремену методолошку продукцију у антропологији (које намеравам да понудим у неком наредном тексту).

цију схватам као конјектуралну. Фриман је имао прилику да напише полемички плодну критику постмодерних теорија етнографије, и да објасни у ком смислу етнографске репрезентације имају конјектурални карактер. Овим поступком могао је да из поперовске перспективе сугерише да су етнографске репрезентације налик на хипотезе у другим наукама, пре него коначни извештаји о стварном стању ствари.

Корисно је да обратимо пажњу на то да је начин на који их је изнео био пресудан за читање Фриманових порука. Фриман није обратио пажњу (све док није био изложен критикама) на чињеницу да и хипотезе имају друштвени живот, и да је он посебно живахан у друштвеним наукама, а да у хуманистичким дисциплинама друштвени живот хипотеза можда представља и кључни домен њиховог укупног функционисања. Фриманова теорија није била припремљена за "природну селекцију хипотеза," како Попер (Popper 1994, 261) реферира на функционални статус теорија у научном прогресу. Критикујући нормалну боасовску науку као да је постојала у време критике иста каква је и била пре више деценија, и као да савремена концепција културног детерминизма у неком смислу бива делегитимисана његовом критиком Мид, Фриман је направио три озбиљна под-пропушта (у смислу да је радио против себе).

Прво, помислио је да се савремени културни детерминизам (и из њега изведени конструктивизам) не заснива на констелацији уверења, већ на "Сазревању" као на парадигматичном примеру. Већ сам указао на то у коликој је озбиљној заблуди када тврди да је "Сазревање" извршило подједнако велики утицај како на дисциплину тако и на медије, друштво и шире ван-академске контексте. Оно што је овде битно

је да је Фриман, иако је формално одбацио Кунов појам парадигме, покушао управо кроз Кунов модел (који не цитира) да раздвоји два значења парадигме сугерисана код Куна (Kun 1974, 239), и да у немогућности да критикује читаву културно-детерминистичку констелацију уверења, вредности и техника карактеристичних за једну истраживачку традицију, критикује "Сазревање на Самои" као њен наводно парадигматични пример – модел решавања научних загонетки.

Друго, његова теорија изнета је у друштвено неприхваћивом кључу, као непотребно радикална, реторички дезавуишућа, и ни у ком смислу погодна за рационално контролисану, добронамерну и плодотворну дискусију струковно солидарних актера. Током полемике је објашњено да је реторика иницијалне критике из 1983. године онемогућила да Фриманови резултати буду озбиљније схваћени (Marshall 1993).

Треће, његова критичка теорија била је неприпремљена да издржи мени посебно драг идеолошки филтер у оквиру друштвених наука и хуманистичких дисциплина у којима је хипотеза која рехабилитује било коју верзију социобиологије осуђена на игнорисање, некритичко одбацивање, или оптужбе за "расизам," "фашизам," или само конзервативност. Данас је на основу интер-дисциплинарног прагматичког консензуса културна детерминација понашања (мада у реторички нешто блажој форми конструкције) пре опште место него теоријска контроверза, и пре труизам него метафизичка претпоставка или мит.

Сва три аспекта неприпремљености елиминисали су и оне Фриманове интервенције за које би се могло показати да су у етнографском (техничком) смислу корисне, плодотвор-

не или од привремено фундаменталног значаја. Фриманова теорија једноставно није преживела друштвену селекцију хипотеза, која хуманистичким дисциплинама штити равнотежу сексуално, религијски и на други начин пермисивне, мулти-културно пожељне стварности, или пројекте који јој теже, од емпиријске контра-евиденције (какву Фриман тврди да је понудио). У тренутку када је објављена, књига Мид била је друштвено најпожељнија. У периоду у којем је спровођена, Фриманова критика била је друштвено најнепожељнија. Да ли је он био поштена наивчина, инфантилни методолог или крсташки револуционар, није одлука подложна покушају вредносно-неутралне процене. На њу једноставно нису применљиви интерналистички модели.

Конструирајући сопствени аргумент као радикално полемички и рестриктиван, пропустио је да изгради позицију друштвено одговорног актера мада је, у смислу ненамераване последице, промовисао проблем одговорности етнографског представљања, испровоциравши кодификацију колегијалне критике у резолуцији Америчке антрополошке асоцијације о одговорности антропологије: према проучаванима, према јавности и према дисциплини (AAA 1998, [http](#)).

Фриман је сопствени "поход" у оквиру дисциплине спроводио сам и без безусловних савезника, изједначивши себе са парадигмом какву предлаже, у покушају да створи атмосферу милитаристичког преокрета који задовољава антрополошке "потребе," будући да дисциплина наводно "очекује" теорију која би коначно објединила културне и биолошке детерминанте понашања. Сопствена дуготрајна теренска истраживања представио је као дуготрајан ригорозни круцијални експеримент у тренутку објављивања (Freeman 1996/83), док је ја-

сно да би она имала већи значај да их је објавио у периодима када су и спровођена (током средине XX века). Да није покренуо полемику интер-дисциплинарних размера, нити дозволио медијима да тривијализују његове налазе, као и да није полемику уобличио на начин на који сам указао у горњем тексту, можда би постао аутор од више него тренутно фундаменталног значаја.⁵ Због полемичке природе антрополошке теорије, и вероватно због личне сујете, протумачен је као фундаменталиста. Једноставно, можда би и за њега (у професионалном смислу) и за дисциплину (у теоријском смислу) било боље да је сачекао да "буде откривен." Значајну улогу у његовом прераном откривању одиграо је револуционарни карактер реторике ране критике (Freeman 1983). Фриман није усвојио двадесетовековну критику кумулативистичког модела научног прогреса, већ се определио за "револуционарну" стратегију (и уз цитирану резерву према Куновом појму парадигме).

У "Структури научних револуција" (Kun 1974) Кун је започео помирење екстерналистичке и интерналистичке перспективе у филозофији науке, заговарајући потребу за анализом референтних оквира научне праксе упоредо анализи формалних модела или структура научних теорија. Иако су његове намере својевремено популарно протумачене као потпуно екстерналистичке, социолошки оријентисане и у филозофско-научном смислу мање вредне (а ту слику Кунове филозофије науке конзумира и Фриман), Кунов модел је

⁵ Ликок је (Leacock 1992, 5) указала да су прве сензационалистичке приказе Фриманове књиге који су анализирали његово побијање пре објављивања писали не-антрополози. Ово је имало значајан утицај на рецепцију његовог дела као програмског и угрожавајућег по дисциплину.

иницијално требало да унесе нијансе у интерпретацију традиционалног проблема – научног прогреса. Суштина Куновог предлога сугерисала је да историју науке престанемо да посматрамо као континуирано прикупљање неизмерно великог броја информација о свету и њихову класификацију у складу са формалним методима провере, и да обратимо пажњу на дисконтинуитете, на преокрете, револуције, неуобичајене епизоде и сл. (број назива је веома велики, а његова дужина је слична дужини низа назива за кризу етнографске репрезентације; н.д, 45-6), када заправо и долази до кључних промена у иначе конзервативној и релативно постојаној научној пракси, коју назива "нормална наука" (н.д, 59). У тим револуционарним епизодама теорије се толико мењају да модели традиционалне филозофије науке нису више погодни за теоретисање о научном прогресу, обзиром да су емпиријски садржаји (ако не и читаве теоријске структуре) старе и нове теорије неупоредиви, па и несамерљиви, а научне парадигме инкомпатибилне. (погл. Sindelić 1997, 265)

Фриман је, у покушају да конзумира општу нормативну интерналистичку стратегију, и овде направио двоструки заокрет. Покушао је да оповргне налазе Мид и побије њену теорију у поперовском кључу, једновремено приказујући побијање као револуцију у дисциплини. Али његова револуционарна позиција, осим што није легитимна, неодржива је или тешко одржива: Фриманова евиденција надовезује се на евиденцију Мид у традиционалном кумулативистичком маниру, у смислу да јој представља делимично алтернативни етнографски извештај о истом домену искуства (због тога се њихове етнографије и могу посматрати као ривалске теорије у поперијанском смислу, што Фриман ни-

је искористио); његов аргумент је структурисан као одговор на аргумент Мид (што уосталом детерминише и структуру његовог аргумента, избор релевантних питања, избор локације, популације односно узорка); његов категоријални апарат је категоријални апарат "нормалне" антрополошке науке (уз начелну и програмску употребу појмова "интеракција," "биологија," "еволуција" и "генетика;" и што је најважније, његов подухват ни у ком смислу битно не реструктурише антрополошку теорију о преминању културних над природним факторима детерминације људског понашања (осим у програмском смислу, као најава будуће "научније" антрополошке парадигме, чија је чак и дефиниција неоперативна).

Фриманова теорија је компатибилна Боасовој, и пре представља промену интерпретативног нагласка у оквиру заједничког поља истраживања, него пример радикалног дисконтинуитета. Она ни у ком смислу није инкомпатибилна, нити несамерљива у односу на теорију коју је потврђивала Мид. Она је допуњава делимичним проширењем садржаја и коригује делимичним оповргавањем неких "налаза" Мид, али је ни у једном смислу (осим, понављам, декларативно) не побија, пошто је Фриман претходно пропустио да покаже у ком смислу би оповргавање појединачних исказа Мид побило читаву боасовску парадигму.

Ипак, Фриманово побијање теорија Мид, легитимисано његовом фикцијом неупитног ауторитета Поперове теорије научног прогреса, протумачено је од стране новинарске јавности као револуционарни дисконтинуитет у антрополошкој науци. Супротно широком медијском консензусу поводом револуционарног статуса Фриманове критике, тврдим да једини дисконтинуитет или револуционарна примена коју

је Фриман понудио постоји у односу на обичајно академско право (академску пристојност, поштовање пионира институционализације, прећутни кумулативизам и имплицитни методолошки индивидуализам већине која верује у непоновљивост и контингентност етнографског искуства). Фриман јесте у раној критици тврдио и касније на више места потврдио да је његов подухват пример научног дисконтинуитета, али је у ствари покушао да примени умерени ретенционистички Поперов модел, како га је разумео. Успех дисконтинуитета су тврдили медији, издавач, и најоштрији критичари. Чињеница да није успео читаоцима да објасни шта је радио, ни у првој критици Мид (Freeman 1983/1996), ни у каснијим текстовима посвећеним у потпуности накнадном разјашњавању претходних радова (нпр. у тексту потпуно посвећеном накнадном разјашњењу употребе Поперове методологије; Freeman 1996b), наводи на помисао да можда ни сам није разумео шта ради.

Дакле, ни критичари ни заступници Фримановог напада на Мид нису разликовали Поперову теорију повећања истиноликости, од хронолошки старијих позитивистичких идеја о редукцији (концепција научне промене по којима се наука мења акумулацијом чињеница и/или релевантних теоријских структура). Осим тога, учесници полемике поредили су два аутономна искуства, два мистична ентитета или "фикције," упоредо оптужујући или хвалећи Фриманове револуционарне намере. Али, та револуција односи се само на академско обичајно право, а никако на теорију развоја науке или пораста научног знања, пошто је идеја револуционарне промене у филозофији науке супротна идеји акумулације претходећих аутономних искустава, старијих

теоријских структура, опсервационих последица претходних теорија, конфирмираних делова старих теорија, закона, централних теоријских термина итд.⁶

Ако осмотримо друштвене животе теорија Фримана и Мид, и за главну детерминанту антрополошког знања у оба случаја узмемо њихове категоријалне апарате, као делове референтних оквира стицања њихових етнографских искустава, онда не само да је јасно да антропологија не може имати потпун кумулативни развој, као ни било која друга наука (Sindelić 1997, 279), већ да управо полемика о Самои, покренута расправом о истинитости (уместо о лажности) последица једне глобално популарне и примењиване теорије, изгледа да завршава у процени критеријума за дефинисање прихватљиве еластичности граница референтног оквира нечијег етнографског искуства. Искуства, не аутономног, у смислу пасивне рецепције стварности, већ непрекидне конструкције стварности етнографијом (укључујући ту и стварање проблема етнографијом као теоријом о стварности).

У том смислу у овом тексту и пишем о оригиналном доприносу полемике о Самои разумевању шире кризе реализма

⁶ О облицима кумулације погл. "Закључак" (Sindelić 1997, 268 и даље). Синђелић је (Sindelić 1994, 67) Поперов каснији, развијени и измењени модел научног прогреса, који Фриман игнорише, назвао "компромисом... са јаким укусом парадокса." Реч је о томе да Попер, током развоја својих идеја, заступа концепцију по којој наука напредује гомилањем мистичног ентитета – "истиноликости" – упоредо покушају да помири препоруке о револуционарном и смелом карактеру открића са кумулативистичким схватањем њеног умереног прогреса ретенцијом, односно апроксимативним садржавањем старих у новим теоријама (Sindelić 1997, 244).

у антропологији, где сам под кризом реализма подразумевао постепено или нагло губљење вере у аутономност етнографског искуства о објективно постојећој стварности. Иронично, и дефинитивно парадоксално, Фриманов покушај да примени Поперову објективну теорију истине (дефинисану као не-епистемичку односно не-когнитивну, у смислу немања основа у веровању, нити у идеји знања као стања нечије свести), представља оригиналан мада непрепознат допринос савременој критици етнографског реализма, односно напуштању теорије етнографије која је проучавану стварност посматрала као транс-персонални и културно-неспецифични континуум, коме приступ имају сви антрополози-као-етнографи, независно од контекста производње етнографске стварности.

Фриманов неуспех није разочаравајући, напротив. Он је покушао и погрешио, али је у том процесу постало јасније шта су нпр. Боас и Мид мислили о искуству, како су замишљали научни прогрес у антропологији, и да ли су били свесни идеолошких и других референтних оквира производње науке. Можда је после ових сугестија јасније и у ком смислу је Поперова филозофија наука релевантна за антропологију.

Прилично тривијално звучи да антропологија није "тиква без корена." Међутим, шта ако је тако, шта ако стварно нема текстова, теорија, метода, навика, парадигматских примера или нечег другог, чијим би оповргавањем Фриман довео у питање читаву дисциплину, као конструкт на "нездравим," "недовољно научним," или само "лажним" темељима? Шта ако поновљене студије, методолошке рефлексије и полемике о рефлексивности, објективности, реализму или етнографској истини не могу ништа да промене, ништа да порекну или преобликују, ни на шта заиста битно или стратешки да

утичу, због једноставне чињенице да је дисциплина теоријски и методски толико дисперзивна да корекција или напуштање једне истраживачке стратегије или оповргавање једне теорије не могу ништа битно да промене (осим што могу да засене или рехабилитују понеку каријеру)? Пошто вероватно не постоји као хомогена и стабилна целина, и пошто није директно изведена из Боасове школе, нити само из ње, Фриманово побијање није ни могло да се односи на "културну антропологију."

Због чињенице да се ипак експлицитно односило на замишљену целину дисциплине, неки веома корисни аспекти полемике одбачени су заједно са сензационализмом, недостатком академске солидарности, тривијализовањем Поперове теорије знања, Фримановим увредљивим тоном и денунцирајућом реторичком стратегијом и делимично неуспешним оповргавањем налаза Мид. Можда ће је наши наследници за пар деценија предавати као значајан покушај рехабилитације био-физичке антропологије у социо-културном теоријском току дисциплине, можда као пример академске зависти, као случај из историје (зло)употребе интер-дисциплинарности, или као трагикомичну епизоду у настојањима да се дисциплина релегитимише као целовита "наука о човеку." Пошто не верујем да ће Фриман остати запамћен као иноватор нити као теоријски или истраживачки пионир, у даљем тексту ме интересује у ком смислу је ова полемика употребљива данас, у припреми неког будућег истраживачког пројекта, у настави и друштвеној промоцији дисциплине, али и како може да нам користи при избору коју теорију етнографије и који регулативни идеал антропологије да усвојимо, посебно за нативну антропологију у Србији.

ПОЛЕМИКА О САМОЈ У КРИЗИ ЕТНОГРАФСКОГ РЕАЛИЗМА

У класичним етнографијама глас аутора увек је био очигледан, али су конвенције текстуалне организације и читања чиниле да веза између ауторског стила и представљење стварности буде исувише јака. Иако одмах можемо да уочимо типичне акценте Маргарет Мид, Рејмонда Фирта или Пола Радина, ипак не сматрамо Самоанце "мидовским" или Тикопие "фиртовским," у оном слободном смислу у коме говоримо о флоберовским или дикенсовским световима. Субјективност аутора одвојена је од објективног референта текста.

Clifford (1986, 13)

Игноришући регулативни идеал боасовске културне антропологије као културне критике и пропедутике мултикултурне свакодневице и, насупротив њој, ревитализујући идеју антропологије као науке, погрешно протумачивши Поперов концепт истине као регулативног идеала науке, у уверењу да између културне критике и научне анализе културе постоји фундаментална разлика коју је могуће успоставити применом Поперовог демаркационог критеријума, Фриман је покренуо дводеценијску полемику о епистемичком и идеолошком статусу једног теоријског случаја, задобивши медијску и академску пажњу широке релеванције у

једној од "највећих афера у историји науке" (Hellman 1998), а свакако у до сада најопсежнијој полемици у историји антропологије. Иако сам није препознао релеванцију своје критике за кризу етнографског реализма, и упркос томе што Мид није своје текстове експлицитно тумачила као реалистичне представе, сукобљавање њихових позиција из ове перспективе може да нам користи у општој методологији антропологије.

Два кључна текста полемике о Самои, Фриманов и Мид, нису значајни као независни од "субјективности" њихових аутора. Они су битни управо због чињенице да помажу при разумевању у ком смислу писање етнографија које није програмски информисано кризом етнографске репрезентације не мора да подразумева свесно издвајање објективног референта текста у слободно плутајући корпус аутономних етнографских чињеница. Полемика о Самои представља покушај да се објективизам ("идеализам") традиционалне концепције етнографије и субјективизам ("неореализам") постмодерне концепције етнографије међусобно тестирају у заједничком референтном оквиру. Али тај пројекат од самих почетака пати од недостатака који нису предупређени консензусом о примени конвенција које би крутост границе интерних и екстерних модела прилагодили изабраном регулативном идеалу дисциплине.

Прву несрећну и успоравајућу околност представљало је Фриманово неразумеваше Поперових препорука за такво тестирање, као и неспремност Фриманових критичара да Поперов "критички метод" не посматрају као пример традиционалистичког сцијентизма, већ као један могућ пут ка трагању за бољим теоријама, на основу рационалног кон-

сензуса и уз низ методолошких конвенција – дакле без "природе," "датости" и сличних архаичних концепција научне праксе. Значај овог пропуста објаснио сам у целини "Структура Фриманове грешке." Другу несрећну и успоравајућу околност представљала је јавна текстуална и медијска радикализација две концепције, из које су аутори и ауторке који су трагали за конвергенцијом искључени самом рецепцијом полемика као ултимативних компетитивних подухвата (укључујући ту и ауто-маргинализацију). Најплоднији проблем који наслеђујемо из полемике о Самои представља одлука да трагање за могућношћу да се компетитивни карактер полемика не поима као процес који резултује искључивим избором (налик на одбацивање теорија које не издрже тестове), већ као процес који би требало да резултује слагањем у разликама.

Кључни дијагностичари кризе етнографске репрезентације учествовали су у полемици о Самои у оној мери у којој им је користила као парадигматски пример за критику различитих методолошко-идеолошких позиција у теорији етнографије. Клифорд је у раду "О етнографској алегорији" (Clifford 1986a, 102-3) указао да упркос формалним представљањима оба кључна становишта у полемици као научних, они "конструирају своје Друго као морални-алтерего. Дисертација Мид је, упркос боасовској реторици о теренском раду као "антрополошкој лабораторији" пренела поруку од широког политичког и етичког значаја. Отворено алегорична сврха радова Мид и Бенедикт није представљала оквир за емпиријску дескрипцију, нешто што би било придодато у предговору или поговору; читав тај пројекат осмишљавања и представљања појединих "култура"

имао је педагошку етичку позадину. "Експеримент" Мид у контролисаним условима културне варијабилности данас изгледа мање као наука а више као алегорија – престрого ограничена прича о Самои која сугерише једну могућу Америку. Фриман је у својој критици игнорисао те литерарне аспекте етнографског рада, примењујући само сопствену верзију сцијентизма инспирисану напретком у социобиологији, и посматрајући рад Мид као једноставно нетачан. Али Фриман у свом историјском чињеничном побијању налаза Мид износи оно што је и савременим а упућеним читаоцима "Сазревања" било јасно: да је Мид конструисала упрошћену слику, дизајнирајући је тако да успешно пренесе практичку моралну поуку Американцима... ређајући тако чињенична побијања у вези са агресивношћу или нелагодношћу у самоанској култури, Фриман и сам ствара алегоричну потку – чак и само дело завршава употребом старе опозиције аполонијско/дионизијско, коју је Бенедикт користила да типологизује разлике културних конфигурација карактера. Фаворизујући у својој критици Мид дioniзијске аспекте самоанске културе, Фриман једновремено нуди научно "побијање" – како је могуће да је његова надперсонална и културно неспецифична наука произвела закључке који користе метафорични језик митологије Запада? Супротстављајући опуштеној и неспутаној Самои Мид сопствену друштвено противречну Самоу насиља и забрана, Фриман је оформио антрополошки диптих, који тако типично указује на традиционалну амбиваленцију Запада према 'примитивном.'

Фишер је (Fischer 1986, 217) указао да је порука Мид више него јасна: "разумевање и унапређивање сопствене

културе могуће је само контрастирањем са културама других и другачијих – компаративним а не етноцентричним тумачењем." Оно што је битно је како довести у везу ово препознавање референтног екстерног оквира са традиционалнијим интерналистичким методолошким питањима: Да ли су етнографије боље уколико су конзистентне, синоптичке, истините у односу на чињенице, односно да ли у тим случајевима поседују већу експланаторну моћ. Коначно, да ли – уколико је тако – поседују и већу критичку моћ, уколико се претходно договоримо да оне углавном не предвиђају, и да им је циљ или анализа или критика претходно дефинисаних културних контекста?

Уверен сам да усредсређивање на скуп питања о томе како антрополози формулишу своја питања, на који начин обезбеђују одговоре на њих, а посебно како разликују и доводе у везу тумачења и евиденцију када осцилују између међу-културне (Самоа-Америка) и унутар-културне перспективе (Србија-Србија), може да користи нативној антропологији у Србији у периоду реконститутивне кризе, дијагностиковане код Наумовића (Naumović 1997b). Сматрам да оба критичка усмерења, и посматрање полемике о Самои као згодне прилике за расправу о етнографској стварности као производу нечије одлуке, и коментар решења предложених специфичном (Поперовом) теоријом сазнања која би у антропологију била инкорпорирана, представљају добре начине да полемику из глобалног теоријског и методолошког фонда дисциплине користимо у смислу учења на грешкама.

Овде под грешком подразумевам Фриманов покушај да се једна хуманистичка дисциплина – у овом случају културна антропологија – ауторитативно заснује насупрот про-

блемима њених контекстуализованих производњи и примена. Зашто је у питању грешка. Прво, зато што чак ни у хипотетичком случају потпуне маркетизације процеса академске производње знања, која би могла да се догодити током Болоњског процеса у првој деценији овог века, управо контексти његове производње и примене оправдавају постојање истог тог знања. Друго, зато што пред критиком одрживо дефинисање апстрактних основних карактеристика науке није могуће без увида у конкретну научну праксу, што има озбиљне импликације у домену међу-универзитетске евалуације и стварања пан-европског универзитетског простора. И треће, зато што сама идеја реконституције често не подразумева само ван-научне елементе тог процеса, као што су нпр. академска институционализација, медијска популаризација, или уклапање у фолклорне класификације света науке, већ и нову теорију етнографије.

Реалистичка концепција етнографије, замишљене као гаранта антрополошког професионализма, традиционално је требало да послужи адекватном представљању проучаване стварности. Полемика о Самои, а пре свега фама скандала која ју је пратила, била је само једна од дисциплинарно релевантних прилика да се преиспитају методолошка регулисаност, епистемичка валидност, морална исправност, па и метафизичка заснованост антрополошког знања на глобалном нивоу. Чињеница да је низ географски и институционално разуђених пројеката одговарања на ова питања погрешно протумачен као јединствен покрет – "пост-модернизам у антропологији" – значајно је успорила покушаје да се постигне икакав консензус о томе у ком смислу отварање методолошки спорних питања представља витал-

ни интерес дисциплине, а не увод у њено самоукидање. *Modus vivendi* је још једном жртвован полемичком набоју, у заблуди да су искључиви.

Осим због релеванције општих проблема епистемологије друштвених наука за размену антропологије као науке и као културне критике, а посебно због питања кореспонденције експланаторне и критичке адекватације, полемика о Самои значајна је и зато што указује на низ традиционалних методолошких питања: значај какав се у антропологији (не) придаје аргументовању тврдњи, проверивости информација, утицају информаната на етнографску стварност, а посебно значају лажи и обмана при "прикупљању чињеница" за доношење одлуке о томе шта је етнографски стварно. Она представља и корелацију те одлуке и не/постојања интересовања за чињеницу да се на терену уопште доносе некакве одлуке. Скуп питања постављених у полемици о Самои користан је и зато што указује на последице довођења у везу једног истраживачког програма, карактеристичног за једну фазу у развоју једне дисциплине у једној средини и једном времену (либерални културни детерминизам боасовске антропологије у САД током првих деценија XX века), са уверењем да је тај теоријски склоп, хрпа идеја и конвенција, или истраживачки програм, "емпиријски заснован" било где у човечанству. Ово евоцира методолошки релевантно питање универзалних критеријума утврђивања емпиријског садржаја теорија (или низа теорија), и Фриман је то заиста и покушао.

Полемика о Самои интересантна је и због третирања метафоричних тумачења као над-персонално провериве евиденције. Ово евоцира сада већ архаичне покушаје да се

опсервациони искази третирају као теоријски неутрални. Али најпре због (додуше неексплицираног) вечитог проблема друштвених наука и хуманистичких или културно-историјских дисциплина: продукције знања из субјективних искустава. С овим проблемом ћемо се сустрести у покушају да интервенишемо у школски систем који конзумирају различито (културно, традицијски, историјски, етнички, конфесионално итд.) индексирани трансцендентални колективни "субјекти" у Србији.

Полемика о Самои мотивише и утврђивање да ли је један научни псеудо-проблем (nature/nurture) друштвено релевантан независно од његовог епистемичког статуса? Да ли је представљање налаза, открића, резултата (једном речју рада, или производа антрополога) медијској јавности неизоставно повезано са егзотизмом, наративношћу, сензационализмом, или постоји и могућност да се са јавношћу поделе теренске процедуре, проблеми и технике њиховог решавања, као и читав контекст антрополошки релевантног знања? Да ли је контрастирање култура неизоставно посао за антропологе са књижевним талентом или знањем модела из филозофије науке, или оптирање дисциплине између друштвене науке и хуманистике неталентоване писце или ауторе незаинтересоване за интер-дисциплинарну размену одржава на маргини научности?

На другом месту сам објаснио значај полемике о Самои за конституисање интер-дисциплинарних студија културе у/о Србији (Milenković 1999). Овде ме интересује од каквог је значаја за антропологију схваћену не као систем под-дисциплина, него као културну антропологију или етнологију, у нативној српској верзији.

**Статуси етнографског реализма у полемици о Самои:
епистемички, идеолошки и дидактички**

Да ли стварност постоји само онаква какву дефинишемо, ми или наши проучавани? Да ли је о њој могуће истовремено делити контрадикторна уверења са проучаванима? Зашто је потребно произвести нециркуларне аргументе, доказе односно извођења која обухватају стварности истраживача и проучаваних? Да ли у случају да се антропологово и становиште проучаваног не поклапају једно мора бити одбачено, а друго усвојено, и које? На основу којих критеријума? Да ли исто важи и за случај када су о истој регији, проблему или заједници произведене ривалске етнографије? Да ли плуралистичко схватање истине негира објективност, и сходно томе, "научност" антропологије? Да ли је објективност (интеркултуралност, проверивост под једнаким условима) у антропологији уопште могућа? И да ли, још општије, објективност улази у скуп наших очекиваних одлика антрополошке науке? Да ли интерпретативни приступ проучаванима заиста елиминише наметање истраживачевих вредности, и настојање да се открију значења каква "они" придају "њиховом" свету? Да ли је истинита теорија која једновремено објашњава разноврсност света и опстаје као дугорочно решење (упоређена са осталим теоријама)? Или је нада коју полагамо у дугорочност теорије само производ наше заблуде да је она "истинитија", "истиноликија", или само "ближа истини"? Да ли се у расправи о објективности науке позивати на експланаторни успех њених теорија, где се као најбоље објашњење узима оно које је "најближе објективној истини," или на њихову могућност да предвиде више, реше више проблема и сл?

Одговори на сва ова питања уобличени су одлуком о томе да ли пишемо над-персоналну и ауто-корективну друштвену науку, или хуманистичку и потенцијално непоновљиво персонализовану и ауторизовану културну критику. Дакле, избором референтног оквира и регулативног идеала дисциплине. За проблем одређивања епистемичког статуса етнографског реализма кључна је критика идеје етнографије у антропологији која се односи на за наше производе карактеристични партикуларизам, посебно на укореењеност целокупне културне продукције у контекст, а мотивисана је сумњама у могућност научне генерализације на основу хиљада тумачења појединачних случајева. Аутори заинтересовани за транс-културне критеријуме научности, мо(гу)ћ(ност) генерализације сматрају једним од њених кључних карактеристика, а за једини поуздани фактор при просуђивању опсега производње тако глобално осмишљене науке узимају валидност евиденције; у нашем случају то је валидност етнографија. Али полемика о Самои представља пример како интерналистичка потрага за критеријумима валидности етнографије може да доживи екстерналистичку евалуацију, у складу са референтним оквиром објављивања, рекламирања и уопште друштвеном перцепцијом једног (научног) производа. Тиме је одређивање епистемичког статуса етнографског реализма стављено у референтни оквир избора регулативног идеала учесника у полемици, где је овај избор представљен као више или мање коначна одлука о томе какву идеолошку поуку и коју дидактичку поруку антрополошки текстови треба да шаљу конзументима.

Одређивање идеолошког и дидактичког статуса етнографског реализма битно је уколико се одлучимо да ипак пишемо културну критику и друштвено користан комен-

тар, а да етнографије поимамо превасходно као написане у свакодневној, традицијској, историјској, културној, академској и политичкој пракси. У овом другом случају, универзална валидност етнографија постаје мање битна од порука, поука, алтернативних гледишта, нестандартних тумачења и другог критичког потенцијала који наша дисциплина може да понуди контекстима о којима и за које пишемо. Супротстављена становишта у полемици о Самои тако видимо као ривалске теорије о епистемичком статусу етнографије, руковођене комплементарним регулативним идеалима антропологије (као науке о култури и као културне критике) и ривалским концепцијама репрезентације (као представљања и као заступања). Оне су уоквирене заједничком идејом о дидактичком и различитим идејама о идеолошком статусу етнографске продукције, мада то учесници/е нису узели у обзир.

Редом, моје читање полемике о Самои сугерише следеће одговоре на питања са почетка ове целине.

Етнографска стварност увек је функција читања етнографија. Чињеница да је у случају полемике о Самои дуготрајност и популарност полемике проузроковала да она доспе до проучаваних (најјаснији пример ван-стручног "упада" у полемику представља књига "Одрастање у америчкој антропологији;" Chief Malopa'uro Isaia 1999) не треба да нас завара. Етнографије углавном читају ентузијастички, професионалци или ожалашћени. Читави светови произведени етнографијама постоје само за њихове читаоце.

О овим световима непрекидно делимо контрадикторне ставове са проучаванима, само што они то (углавном) не знају. Врло је вероватно да и не треба да сазнају, пошто претход-

ни пример јасно сугерише да наше редескрипције њихових стварности могу бити протумачене као увредљиве, опасне, глупе-за-њих, или само као лажне; у сваком случају, као нежељене интервенције у њихове животе.

Нециркуларни аргументи потребни су нам због своје пожељне особине да стварају привид доказа, тог архаичног прерогатива пред-двадесетовековне концепције научности. (О финансијском и моралном значају стварања овог привида према ван-дисциплинарним контекстима пишем на последњим странама текста).

У случају да се етнографске анализе професионалаца и проучаваних не поклапају није могуће једну од њих одбацивати (у смислу одбацивања хипотеза код провере), пошто се не односе на исти домен искуства. Искуства истраживача и проучаваних не припадају истом регистру, немају заједнички референтни оквир нити било какву "емпиријску основу" којој би биле надређене.

Исто важи и за ривалске етнографије (или "поновљене студије"). Због већ објашњеног "ефекта Рашомон," или сада већ потпуно антологијске критике опсервационизма, ривалске етнографије нису самерљиве у истом смислу у ком нису самерљиве ни етнографије које би произвели истраживачи и проучавани-ентузијаста.

Пошто се научност антропологије не заснива на објективности као универзалној диспозицији етнографа-као-научника, већ на академском обичајном праву, перспективизам не подразумева одбацивање објективности схваћене локализовано, позиционирано, перспективно и сл.

Објективност је могућа само као стого конвенционализована, на нивоу идеала. У целини "Структура Фриманове грешке"

објаснио сам како ни реторичка средства ни интер-текстуални само-референцијални карактер замишљених научних заједница не спасавају универзални дигнитет науке који би био генерисан културно-неспецифичним скупом претпоставки.

Објективност дефинитивно улази у скуп очекиваних карактеристика антропологије, пошто мулти-вокално заступање проучаваних захтева да рехабилитујемо све доступне стратегије које смо наследили од традиционалних реалиста, а посебно технике убеђивања читалаца и проучаваних да смо савршено обучени за то.

Интерпретативна антропологија, као информативни садржај постмодерних теорија етнографије, није била у стању да одбрани неконвенционални карактер објективности значења, вредности или описа, и тиме заснује "преузимање тачке гледишта проучаваних." Ипак, читав проблем је тривијалан уколико схватимо да не треба да се плашимо методолошких конвенција, и да је и за проучаване и за нас боље да верујемо да је до "преузимања" заиста и дошло.

Привремено је истинита она теорија која прође тест примене, када антропологију схватимо као пропедутику мулти-културно толерантног и интер-културно интегративног друштва, на начин на који су је боасовци практиковали (мада експлицитно тврдећи да су научници). Зато истина интерно није подложна дефинисању, а екстерно јесте нужни гарант објашњења.

На основу традиционално-консензуалне концепције објективности, јасно је да су ближе истини оне теорије које фаворизују изабрани морални идеал.

Нужно је да се увек позовемо на експланаторни, предиктивни или успех наших теорија да реше проблеме, али

само у смислу у ком је то у складу са изабраним регулативним идеалом, а не скупом универзално важећих критеријума њихове процене.

Овај низ одговора није исцрпан, у смислу да не садржи укупан број овде релевантних могућих одговора на горе постављена питања. Сматрам га прелазним решењем за наредну деценију. Верујем да би нечије алтернативно позиционирање полемике о Самои у кризу етнографског реализма уродило плодом, у смислу да би на основу њега могли да поставимо нова методолошки релевантна питања.

Комплементарност екстернализма и интернализма на примеру полемике о Самои

Сам појам кризе, који је најчешће коришћен да означи проблем етнографски стварног, подразумева не само ривалска, већ и комплементарна становишта, гласове, интенције, или услове производње антропологије, које учесници у дебати могу да упореде вршећи избор, али и да несметано конзумирају упоредо. Позиционирана променом социоекономских околности, мотивисана академским наплетком или само променом, а уобличена полемички, криза етнографске репрезентације је критиком легитимацијских основа производње интер-субјективно истинитог знања, универзално поузданих представа, или ван-контекстуално употребљивих описа изазвала кризу статуса дисциплине. До ове везе дошло је због придавања мистичног квалитета етнографском опису, неке врсте егзистенцијалног гаранта који је, наводно, традиционална антропологија придала етнографији као скупу неутралних и идеолошки или теоријски

незаинтересованих опсервационих исказа. То није било нужно. Циљ ми је да укажем на могућност посматрања различитих теорија етнографије као комплементарних, вишемање добро усклађених са два регулативна идеала дисциплине, наслеђена од боасовске антропологије.

Читањем кључних текстова савремене методолошке продукције у антропологији лако се стиче утисак да су процедуре којима настојимо да легитимишемо етнографске представе пре идиосинкратичне, личне (насупротив јавним, у смислу интер-субјективности), неексплициране, па и несвесне, него јавне, интер-субјективне, систематичне, или ауто-корективне. Оваква претпоставка данас функционише на нивоу укупне антрополошке популације као "замишљене заједнице." У том смислу се не разликује од враџбина, неподложних интер-субјективној провери. Ипак, то није разлог да је догматски прихватимо, нити да је избегавамо. Можемо да наставимо са континуираним покушајем да је учинимо подложним интер-субјективној провери, или да произведемо довољно убедљива образложења зашто томе ни не треба да тежимо. Ипак, низ карактеристика поновљених студија елаборираних у претходној целини, као најбољих до сада покушаних интервенција, представља за сада изгледа непремостиву препреку. Најбоља нада коју смо имали – поновљена студија као покушај контроле процеса производње знања из истраживачких искустава у великој мери независан од самих истраживача – показује "фаталне" недостатке. То није разлог да престанемо да покушавамо. Фриманов покушај, најопсежнији до сада, био је неуспешан, и консензусом релативне већине је одбачен као (увредљива) грешка и (наиван) промашај. Ни то није разлог да

престанемо да покушавамо. Разлог би могла да буде неспремност да критичку адекватацију и експланаторну адекватацију посматрамо као комплементарне, уместо као ривалске. Ова неспремност има свој основ у спору поводом циљева наше дисциплине – као науке о култури, и као културне критике, мада и у несрећној вези успостављеној између традиционалног етнографског метода и објективизма с једне, и критичког (постмодерног, текстуалног, интерпретативног итд) етнографског метода и рефлексивности, с друге стране.

Али и у овом случају реч је о конфундирању: полемика о Самои, као "филозофски" тип одговора на кризу у "епистемичком" жанру, покушава да превазиђе миленаристичка прорицања краја науке (и антропологије) ограничавањем филозофије науке, и прецизније методологије, на интерна питања. Фриману је за то послужио Попер. Дијагностичарима кризе, махом из САД, послужили су филозофски ауторитети постмодернизма (Derrida, Ricoeur, Eco, Kristeva, Barthes, Wittgenstein, Lyotard, Rorty и др.), мада не и филозофи науке (Popper, Kuhn, Lakatos, Feysabend или Laudan). Тако се криза етнографског реализма, и ужа криза етнографске репрезентације, могу посматрати и као симптоми акутне интелектуалне кризе после периода оптимизма, али и као показатељи хроничне рефлексивне оријентације оних аутора који дисциплину покушавају да дефинишу коначним одређењима – да јој пронађу "предмет," "сврху," "циљ," "инхерентне вредности" или нове финансијере, после екстерног утемељења интерним растемељењем. Избор ће бити усклађен са конзументовом перцепцијом ван-академске улоге антропологије. Нема сопствену "сврху" (мада и саму могућност избора можемо да посматрамо афирмативно).

Елитни текстови антрополошке рефлексивне теорије током 1980-их и 1990-их, били су усредсређени пре на референтне оквире појаве критике реализма као жанра или модуса писања етнографије, него на формалне карактеристике производње етнографске евиденције; пре на описивање разлога за промену, него самог њеног тока. Полемиком о Самои покренута су и питања како се жанр мења "изнутра", када његови корисници имају уверење да је "затворен," шта се дешава са објашњењем и трагањем за правилностима, како се доношење закључака процесуално прилагођава регулативним идеалима истраживача који пишу у различитим традицијама, и зашто је ово битно у "стручном" или "техничком" етнографском смислу, дакле независно од целокупне културне продукције у академској, медијској или "интелектуалној" јавности.

Ови текстови, иако формално методолошки, били су суштински екстерналистички. Кључни текстови који су дали замајац или били гарант опстанка полемике о Самои, нису само коментарисали друштвени живот теорија Мид, Боаса или Фримана, већ су представљали оригиналан допринос у трагању за одговором шта се догодило са етнографским реализмом. Дисциплинарна екстерна специфичност антропологије, која одликује и њену методологију, уобличила је ово трагање као трагање за социо-економским факторима промене у етнографском писању (постколонијализам, информатичка револуција, посткапитализам, постиндустријско друштво, глобализација итд). То је условило појаву екстерналистичких модела екстерне промене, или двоструког екстернализма. Овај процес би, иронично, некако требало да прати Поперово "трагање без краја"

(Porrer 1991), теорију приближавања иначе никада до краја спознатљивој истини. Паралелно овом екстерналистичком процесу, полемика о Самои сугерисала је тумачење оног аспекта антрополошке праксе који је стално променљив – њену инконзистентност, скоро "хаотичну" несистематичност при лутању између универзалног језика етнографског метода и референтних оквира писања антропологије, између формалних структура и измештања из њих, између привремено применљивих решења из елитних методолошких текстова и константно променљивих стварности. У том смислу је оригинална.

Ово трагање без краја додатно је закомпликовано немогућношћу елитних коментара друштвеног живота антрополошких теорија да се одлуче за једну од две доминантне стратегије у филозофији науке – нормативну или дескриптивну – прву усредсређену на формалне структуралне моделе науке а другу на друштвени живот научних теорија. Иако је ова дистинкција повремено игнорисана (нпр. у Герцовом покушају да анализу реторичких стратегија "аутора дискурзивности" односно кључних фигура појединих школа/праваца спроведе једновремено на оба нивоа; Geertz 1988), а повремено одбацивана као контрадикторна (нпр. у покушају Рабинова да Рортијеву анализу епистемологије као културно-специфичног знања Запада учини операционалном у дисциплини чији су релативизми већ послужили критици рационализма ван њен саме; Rabinow 1986), одлука је блокирана константним лутањем између две основне теорије о предмету дисциплине – знања о проучаваном и знања проучаваних, као и препознавањем тешкоће предузимања корака да се о знању размишља на неки "не-епистемички" на-

чин – не као о веровању, или стању свести проучаваних/антрополога, већ као о резултату добро спроведеног теста, у складу са унапред утврђеним критеријумима. Овај пут Попер је предложио више пута, експлицитно у реиздању "Претпоставки и побијања," у време почетка полемике о Самои (Popper 1983/63), мада га Фриман није препознао, нити уврстио у своје касније радове. Ипак, могуће је да би овакав степен формализације дисквалификовао дисциплину из њеног традиционалног контекста комуникације са културно другачијима у академски прихватљивом модусу. То је и разлог зашто су, опет иронично, постмодерни критичари традиционалне регулативне методологије и савремених покушаја њене номиналне ревитализације (попут Фримановог) упозорили на проблем делегитимације и низ разлога за само-укидање дисциплине. Углавном имплицитно препозната, ова дилема је онемогућила интерналистички развој савремене антрополошке методологије, у њеном елитном (интердисциплинарно популарном) току.

Није, дакле, једини извор успоравања трагања за бољим етнографским методом само релативистичка критика претпостављеног рационализма традиционалне антропологије, што као разлог обично наводе и критикују противници антрополошког постмодернизма (Sangren 1989; Gellner 1992; Spiro 1993). То је и овде образложена немогућност елитних теоретичара етнографског метода да се изместе из нормативно/дескриптивне дихотомије, као конституенте научног фолклора. Одрцање од нормативизма лишило би рефлексију о етнографском методу традиционалних научних прерогатива теоретичности, и тиме умањило значај ка теорији склоне методолошке елитне антрополошке подкултуре. Од-

рицање од дескриптивизма лишило би анализу контакта са стварном етнографском праксом, из које су постмодерни модели делимично и потекли (уз литерарне, филозофске, социолошке и друге афинитете). Уз све то, криза етнографског реализма, започета као криза методолошког нормативизма и губљење поверења у формализацију етнографског метода дуго је, све до појаве текстова који су накнадно протумачени као директне примене постмодерних решења (Herzfeld 1993; Tsing 1993), тумачена као криза етнографске праксе, дакле као контекст који унапред конвенцијом забрањује случајеве које може да опише. Тиме је криза етнографског реализма отворила питања која су на њу повратно утицала сугеришући нова питања, и трагања за новим решењима, али претходно заштићена од могућности самоукидања.

Самоанска епизода само је добар (до сада најпрецизнији) пример на којем се овај процес релативно јасно може пратити. Постоје и други, мада углавном примери случајева у вези са проблемима које су покренуле већ поменуте студије формално признате као "поновљене," чији епистемички статус није доживео популаризацију какву има полемика о Самои, и које су питање методолошког избора унапред игнорисале због чињенице да су формално опонашале "претходне студије." Оне су мање корисне зато што ширину сагледавања референтних оквира производње етнографије подређују прецизности. Али референтни оквири и методолошка доследност етнографије су категорије које одлуком учитавамо у етнографски процес, сугеришући везу између регулативних идеала и конкретних методолошких избора.

Зашто регулативни идеали сугеришу методолошке изборе?

За коментарисање корелација перцепције полемике о Самоу са различитим регулативним идеалима дисциплине, није толико битно да протумачим како би побијање Боасове тезе о примату културног над природним моделовањем понашања било прихваћено у расистичким, а како у анти-расистичким круговима (пошто је ту ипак реч о проблему релевантном за америчко друштво), већ како би оно било прихваћено у националистичким а како у анти-националистичким круговима, обзиром на значај ове дихотомије за нативну антропологију у Србији? У периоду изградње боасовске антрополошке дисциплинарне матрице, догме попут ове су послужиле институционализацији антропологије легитимацијом њеног знања као неопходног мултиетничком, мултирасном и мултикултурном друштву у перманентној транзицији, уоквиреној либералном реформом. У случају српске етнологије, институционализација и професионализација дисциплине легитимисани су њеном неопходношћу за националну заједницу и развој њене националне државе, што је показао Ковачевић (Kovačević 1981). Али нестанак референтног оквира раног прагматичког оправдања институционализације дисциплине почетком XX века у корелацији са егзистенцијалним ситуацијама оснивача дисциплине, иако препознат као потенцијални генератор кризе још код Наумовића (Naumović 1997a), не треба ни да почнемо да замишљамо као нестанак разлога за постојање дисциплине. Референтни оквири су променљиви, па с њима и прагматичка оправдања. Њих не треба конфундирати са тзв. "темељима."

Пориви су, дакле, исти, методи слични (и можда напредују, а свакако се прилагођавају савременој глобализацији антропологије), али се границе политичке заједнице којој би дисциплина користила разликују. Зашто би то судбински (чак фатално) утицало на наше антрополошке животе? Зато што смо, као конзументи академске културе, склони да имплицитне регулативне идеале посматрамо као експлицитне епистемичке изборе. Веза међу њима је, дакле, културно-специфична, и производ је наше перцепције сопственог положаја у ван-академским контекстима. Али ово је такође један тип конфузије која произлази из шире немогућности разграничења регулативних од конститутивних питања, и експанаторне од критичке адекватације.

Иако поперовски дефинисана као скуп проблема и поступака за њихово решавање, антропологија-као-наука се и код Боаса и код Фримана заснива на етнографском искуству, мада не и на теорији етнографије која би подразумевала непоновљивост доживљаја, контекстуализованост перцепције и перспективност описа. Њихова заједничка имплицитна теорија етнографије дериват је традиционалног опсервационизма, склоности ка третирању етнографија као "материјала," "евиденције" или "грађе." Ова склоност "нужно" не подразумева исте ван-научне референтне оквире, посебно не контексте њихових употреба (код моралистичког цивилног научника попут Боаса и контексте "злоупотреба").

Емитовање слике о себи као о научнику друштву које науку о култури сматра поузданим знањем на основу којег је могуће регулисати односе међу људима, не мора подразумевати приватну теорију етнографије као записа о стварности. Али наше приватне теорије етнографије ретко су од

користи нашим друштвима, осим у брижљиво организованим, дуго елаборираним и моћно финансираним и поткрепљеним случајевима, попут случаја боасовске интервенције у културну стварност САД. Проблем је у томе што планирана и програмска критика односа прерасподеле друштвене моћи засноване родним, статусним, добним, расним или класним позицијама, подразумева конзумирање истог типа моћи – интервенције у људске животе – коју је намеравала да критикује. То само звучи тривијално, довољно је нагласити упозорења која су критичари хипокризије Мид, неспремне да коментарише или критикује последице нуклеарних проба, незапослености или степена самоубиства (Foerstel and Gilliam eds. 1992) слали и пре него што се полемика о Самои сузила у методолошки спор поводом проблема обмане кључних информанткиња.

Случај Мид указује на могућност да референтни оквир културне критике најбоље комуницира са широком популацијом уколико заговара теорију етнографије као објективног, подробног и поузданог представљања, са благом дозом емоционалистичког импресионизма, повременом употребом анегдота и биографских детаља, и обавезном моралном поуком. Али стратегија јавне критике и даље не гарантује да је приватна и ретко експлицирана теорија етнографије какву је Мид веровала да упражњава била сувопарни реализам, проучавање "стварности" и производња "истинитих" описа. За одговор на ово питање располажемо са недовољно текстуалне евиденције. Ауто-референцијални и рефлексивни искази Мид и сами су анегдотског карактера.

Потреба за рефлексijом такође има двоструку функцију, усклађену са два регулативна идеала дисциплине: а)

функцију верификације истинитости етнографских исказа, и б) функцију експертске егзистенцијалне легитимације. Бркање рефлексије искључиво са квалитативним приступима сугерише да помислимо како антрополог који још увек верује да је могуће произвести незаинтересован опис није рефлексиван. Нема разлога да верујемо да није "заинтересован" – реч је само о усклађивању сопственог рада са комплементарним (никако ривалским и нешто старијим) регулативним идеалом дисциплине. У оба случаја реч је о рефлексивности као ауто-корективном процесу.

Иза два основна становишта у полемици – "за" и "против" М. Мид – стоје различите методологије (настојања да се регулишу стицање објективног знања, формирање теорија и њихово прихватање) и два различита виђења смисла бављења антропологијом, два регулативна идеала дисциплине, две теорије о њеној друштвеној улози и статусу. Две регулативне идеје производње антропологије, истина и мир, функционишу и као легитимишуће основе постојања и примене њеног знања у ван-академским референтним оквирима, али и као референтни оквири за прихватање једне од две алтернативне методологије. Ово је погрешно, у том смислу да сугерише конфундирање конститутивних и регулативних проблема опште антрополошке теорије. Ипак, ове проблеме не треба посматрати као међусобно искључиве. Уколико различите регулативне идеале сагледамо као комплементарне, а не нужно супротстављене, располажемо једним од могућих и вероватно најлакшим начином да избегнемо преплитање кризе предмета и кризе статуса дисциплине безразложно насталим током перцепције дијагнозе кризе етнографске репрезентације.

Критика, дидактика и полемички потенцијал антропологије

Криза представљања предмета и у случају полемике о Самои конфундирана је са кризом статуса дисциплине, што током полемике није одмах постало јасно. Ту наравно контигентну, делимичну, пролазну и парохијалну везу између кризе предмета (изазване поимањем закључака Мид као у извесном смислу делегитимишућих по објективност етнографије) и кризе статуса (изазване поимањем Фриманове критике као у великој мери друштвено поражавајућим по дисциплину у целини), можемо да употребимо у циљу разумевања интерних питања (нпр. у циљу непрекидног стремљења интерном прилагођавању етнографских метода новим референтним оквирима), или у циљу екстерног приказивања наставе, истраживања и друштвеног статуса дисциплине као бољих, значајнијих, лепших, елегантнијих, друштвено кориснијих или усклађених са изабраним, пожељним или само "коректним" стандардима.

Руковођена конкретним регулативним идеалом – скупом уверења да је антропологија пропедутика мулти-културне свакодневице, оријентисана ка друштвеном миру, мулти-културној толеранцији, културној критици и реформи – Мид је произвела етнографску стварност са високом употребном вредношћу, чија провера и оповргавање из перспективе очекиваних резултата могу деловати богохулно, нетолерантно, погубно, чак фашистички. Сврховита конструкција "Раја на Земљи," једне метафоре бесконфликтног друштва, једног сна, визије, или жељеног пројекта, из перспективе антропологије оријентисане ка културној критици (а не нужно ка на-

учној истини) задовољава сопствени стандард (прагматичко оправдање) у истом смислу у ком је Фриман желео да задовољи стандарде Поперовог раног фалсификационизма, само из различите перспективе, у различитом референтном оквиру и у складу са другим регулативним идеалом, истином (који су Фриманови критичари ретроактивно погрешно пројектовали у пред-боасовски сцијентизам, заснован на радикално-емпиристичком опсервационизму).

Полемика о Самои у ствари подсећа на помало заборављену традиционалну улогу друштвених наука и хуманистичких дисциплина као добронамерних критика културе односно друштвене стварности заједница самих истраживача/теоретичара. Као континуирани извор присећања може да послужи нека од историја пред-институционалне прото-академске антропологије (нпр. Hodgen 1964). У том смислу, централно питање полемике о Самои како је представљено у јавности толико је опште да пре треба да представља део јавног ван-академског дискурса него стручних расправа. Оно није методолошки релевантно. Методолошки релевантна питања накнадно су учитана у полемику.¹

¹ Да ли је Мид обманула, погрешила, погрешно закључила и тиме изменила ток развоја антрополошких теорија и друштвену улогу антропологије питање је подједнако проблематично колико и низ још увек отворених и полемички узбудљивих проблема: Да ли повећана употреба "Кока-Коле" делегитимише патријархалне породичне вредности? Да ли су људи "по природи" агресивни? Како је насељена Полинезија? Да ли етнографски музеји по правилу погрешно тумаче културе које представљају? Да ли антрополози треба да се боре против насилних културних конвенција (нпр. против Талибана)? Да ли треба да заступамо потлачене широм планете, или да по-

Највећи број питања отворених полемиком о Самои нису искључиво дисциплинарно релевантна, у смислу да треба да нас занимају у сваком тренутку и независно од контекста у којима су постављена. Сугеришем да је основни проблем који је Мид решавала а Фриман рехабилитовао управо такво питање. Остала, методолошки релевантна питања из полемике релевантна су за методологију или филозофију науке. И управо у томе лежи основна дидактичка снага антропологије: у могућности да релативно лако представи дисциплинарно специфичне проблеме као суштинска питања у вези са "научном уопште"? Да се брзо прилагођава контекстима које је, прихвативши академски фолклор, претходно сама конвенционално забранила, или се од њих одвојила "границама дисциплине." Овај потенцијал није увек препознат као успех, предност, погодност, супериорност и сл., већ као скуп разлога за дубоку забринутост. Склоност чувара дисциплине од промене видим као научни мазохизам, а не као конзервативност или госпоштину.

мажемо мулти-националним корпорацијама да их "уведу у цивилизацију?" итд, итд? Али сва ова питања нису методолошког карактера. Она, додуше, имају методолошке аспекте, али за разлику од полемике о Самои немају интер-текстуално створен контекст упоредног разматрања методолошки и теоријски релевантних проблема. Једноставније, немају полемички набој потребан за плодотворну расправу, који је пружила полемика о Самои.

Етнографска конструкција стварности и "јавни живот"

Низ недоумица покренут полемиком о Самои је битан за теорије етнографије због чињенице да је идеја поимања друштвене и културне теорије као друштвене праксе углавном имала заступнике заинтересоване за друштвену критику (што, признаћете, није "суштински" повезано, мада анти-есенцијалистичке теорије идентитета заиста много дугују одбацивању кореспонденцијализма). Као и свака теоријска позиција која полемички простор гради као новост, уосталом. Али, постоји једна превише вероватна и досадна у својој уобичајености стратегија критике новитета у друштвеним наукама и хуманистици, да је било практично немогуће да се кад-тад не појави и у Фримановој критици Мид. Реч је о оптужбама својевремено изношеним против "постмодерних" (током 1980/90-их), "симболичких" (током 1960/70-их), или "структуралних" антропологија (у 1950/60-им). Непостојање правилности при прикупљању евиденције; неексплицираност и беспотребно отежана разумљивост личном темпераменту и парохијалним интелектуалним обичајима подложних интерпретативних оквира; неакуратност; склоност интракултуралности (како академској, тако и етничкој – у случају "белих англо-саксонских протестаната"; језичкој – у случају енглеског и француског говорног подручја; професионалној – у случају исламских аутора, или "расној" – случају афро-америчких критичара медијске/популарне слике "расних" односа); родна, национална или културна специфичност; непостојање гаранција консензуса нити програмске жеље за кумулативношћу; и, низ других мање значајних замерки, упућиване су сваком од поменутих "револуционар-

них" настојања у академској/интелектуалној историји дисциплине. Како то да су значајно различитим интерпретативним оквирима упућиване сличне или чак потпуно исте замерке? Какав је утицај етикета "новитет" имала при свему томе? И како се уопште појавила идеја да "структурална," "симболичка" или "постмодерна" антропологија постоје као интелектуални п(ре)окрети са којима би се уопште могло полемисати?

У "случају Фриман," смер горе наведене критике је ирониично изокренут, и то троструко: критику је градио на у његово доба већ демодираним раним Поперовим моделима научног прогреса (ревидираним у његовим каснијим делима, која нису узета у обзир при стварању "све научније антрополошке парадигме"); критиковао је основну тезу коју Мид покушава да подржи као псеудо-проблем, једновремено се залажући за проблемски приступ антропологији и стварање евиденције која би помогла да се о конкретним проблемима расправља дуже од једне етнографије; а све то зачинио је исказима типа "на основу тадашњег стања ствари могла је да закључи то-и-то, само да није била обманута," једновремено заговарајући идеју побијања написаног (дакле, пренебрегавајући ирелевантност чињенице да кључне информанткиње тврде да су је обмануле, на којој упорно инсистира, при том им беспоговорно верујући). Суштина могуће поуке за писање антропологије у Србији односи се управо на овај сегмент полемике – манипулацију истином или њену примену.

Обрнуто основним интенцијама овог текста, проблем познате и замишљене употребљивости етнографија може да допринесе разумевању спорова поводом њихове интерне и екстерне валидности: њихови корисници (теоретичари

културе, друштвени критичари, новинари, политичари, или – зашто да не!- судије) треба да одлуче да ли су оне применљиве при њиховим појединачним истраживањима/поступцима, и да евентуално образложе сопствену интерпретативну позицију. За ван-академски живот антропологије ово би било теоријски драгоцено; с друге стране, као културни критичари имали бисмо мишљење квалификованих информаната који испуњавају моћна места, али који су истовремено конзументи проучаваних медијских и административних под-култура. Ово решење, додуше, делује као привремено, и штеди труд аутору етнографије који има овде замишљене дилеме, препуштајући тумачима његовог производа (епистемолозима, историчарима и филозофима науке, колегама заинтересованим за исти проблем/регију/заједницу) да одлуче да ли је проблем валидности уопште релевантан у случају када је одређен етнографски текст конструисан с одређеним циљем, или када је јасно да је конкретни етнограф (Мид) изјаве конкретних информанткиња (Fa'aru Fa'amu и Fofoa) третирао као евиденцију.

Чак ни у случају да се обмана из "Пролога" стварно догодила, могућност да је Мид конструисала етнографску стварност Самое као "Рај на Земљи" веома сврховито није доведена у питање. Али у зависности од тога коју методолошку или анти-методолошку позицију заузмемо, читав пример биће од кључне важности за писање у/о Србији, или потпуно небитан. Јер, уколико верујемо да је антропологија наука, и прихватимо као критеријум научности тежњу објективности, консензуалности, ауто-корективности, универзалној проверивости или транс-културалности, а не прихватимо фамозно етнографско "искуство" као кључни модус дисципли-

не, онда ништа није у реду – девојке су Мид обмануле, она се показала као лаковерна, а ми смо добили прилику да се играмо теоријама о теренском раду: о поузданости испитивања информаната, последицама идеолошког компоновања текста, жанровима представљања, статусу евиденције, итд. Али ако прихватимо другу могућност, да је теренски рад део личне животне историје истраживача, што заувек и ауторитарно обесмишљава могућност потпуне поделе "етнографског искуства," и даље нисмо избегли проблем легитимности веровања проучаванима, толико битан у случајевима када резултат нашег истраживања није само академски, већ и политички (зло)употребив. Сигурно знамо само да ни Фриман није (текстуално) довео у питање изјаву о смишљеном обмањивању М. Мид. Он је, дакле, веровао заклетви, чиме је поновио "грешку" Мид коју критикује. Веровање у изјаву дату под заклетвом можемо, додуше, да прихватимо када су у питању судске расправе о законски санкционисаним (не)делима, али да ли имамо ту моћ да одлучимо где ћемо поставити границу између поверења и неповерења када имамо посла са читавим низом догађаја, предмета и идеја који нису обухваћени позитивно-правним законодавством, а који имају утицај на производњу представа о томе у каквом друштву желимо да живимо?

Додатни проблем овде је свакако представљао идеализовани дигнитет научности дисциплине која се бори за академски и медијски простор (Боасова гордост коју је Мид морала да опонаша и глуми), а који јој је вероватно онемогућио да назначи ментору, и касније читаоцима, низ одлука које је доносила на терену. Али зар није и Фриманова опција горда, постојана тежња "све научнијој" и на производ-

њи провериве евиденције заснованој антропологији? Одлуке о томе шта је стварније, боље, истинитије, важније и сл. тако престају да буду резултат више или мање добро формулисаних или применљивих критеријума, и постају друштвеним положајем, естетиком, метафизичком "основом", или нечиме другим условљен избор. Научно настојање на формулисању проблема и њиховој емпиријској контекстуализацији, које би касније неко могао да провери, побије, радикално преформулише или поново протумачи ту постаје прерогатив идеје друштвене науке која полако бледи, и која је при постепеном трансформисању антропологије у студије културе, комуникације, рода итд. постала опште место.

ТЕОРИЈА ЕТНОГРАФИЈЕ ЗА НАТИВНУ АНТРОПОЛОГИЈУ У СРБИЈИ: КАКО УЧИТИ ИЗ ПОЛЕМИКЕ О САМОЈ

Значај какав је Фримановом нападу придала публика која се делимично осећала обманутом од стране велике антрополошкиње, заснива се на дуговечном уверењу да нам антропологија на основу адекватног научног знања о другим културама може послужити као основа за реформу сопственог начина живота. Чињеница да је Фриманова интервенција изазвала већу јавну расправу него стручне недоумице указује на то да потреба за антрополошком интервенцијом у јавни живот није исцрпљена... Ако је важна поука ове контроверзе да знање које антропологија има да понуди о културним алтернативама не подлеже конвенционалном поимању научне прецизности и извесности, у ком смислу онда она себе може да понуди при критици сопственог друштва?

Marcus and Fischer (1999, 3)

Антрополошка истраживања у различитим деловима света требало би да су третирана као прилике за откриће, а не као прилике за писање трактата у прилог одређеним идеолошким позицијама. Тога би посебно требало да се чувамо уколико је реч о идеолошким позицијама којима смо сами склони.

Orans (1996, 177)

Уверен сам да нативне антропологије, попут српске етнологије, представљају добар тест за проверу постоји ли

некаква разлика између етнографије и антропологије. Српска верзија нативне антропологије омогућава нам да упоредимо а) резултате писања етнографија заснованих на евиденцији/фикцији чији су коаутори и коауторке проучавани/е са којима мислимо да делимо исту културу, са б) резултатима преплитања само-дефинисања проучаваних са експланаторним теоријама њиховог понашања, пониклих из глобалног фондуса дисциплине. Ово није само питање зависности описа од већ постојећих или тренутно формирајућих антрополошких теорија, или зависности етнографског језика од парадигме или дисциплинарне матрице у којој пишемо (или мислимо да пишемо), већ и питање традиционалног "долажења до информација." Оно подразумева могућност лажи, обмане, шале, нијансирања интерпретације (хиперболом, синегдохом) које информанти могу да употребе у складу са личним преференцијама, или чак културно условљено, на нивоу "доброг" обичаја, којим су, будући озбиљно схваћене, кључне информанткиње Магарет Мид креирале неистине које ће бити објављене у "Сазревању на Самои," трајно преобликујући начин на који теоретисамо о култури антропологије.

Упркос горњем цитату, сматрам да само у складу са идеолошким концепцијама треба да пишемо добру друштвену науку, уколико се претходно договоримо са којих позиција, или уколико консензусом уговоримо слагање у разликама, када из договорене перспективе престаје да буде битно о којим је идеологијама реч. Овде не нудим критички инвентар теорија о референтним оквирима писања антропологије у Србији, нити исцрпан коментар теорија етнографије после постмодернизма и њиховог значаја за

локалну традицију. (Намеравам да их понудим у неком будућем истраживању.) Усредсређен сам на питање шта добијемо настојањем да добијање етнографских информација, стварање теорија, њихово излагање, конструисање и оповргавање, као и политичку употребу, не посматрамо обзиром на њихов садржај и однос према могућој онтолошкој објективној стварности, већ као културну праксу, научени дисциплинарним животом полемике о Самои? Интересује ме у ком смислу (и да ли) је такав приступ бољи, интересантији, продуктивнији, или методолошки релевантнији? Питам се да ли ће проучавање културне теорије као културне праксе нешто допринети нашем познавању опсега и валидности наших теорија? У каквом смо положају када теорију конструисамо на основу етнографија о културама различитим од наше, а у каквом када пишемо или употребљавамо етнографије о културама за које имамо уверење да их конзумирамо (у случају нативне антропологије у Србији)? И, коначно, да ли овај приступ подразумева одбацивање кореспондентне теорије истине и уверење у нашу моћ да опишемо, тумачимо или само живимо у једној и заједничкој "објективној" стварности? То су кључни проблеми теорије антрополошког знања које смо наследили од постмодернизма.

Приступање супротстављеним становиштима у полемици о Самои као произашлим из самерљивих теорија етнографије и несамерљивих (и због тога никако ривалских) регулативних идеала антропологије, може и да нам помогне да разумемо кризу идентитета нативне антропологије у Србији током 1990-их, дијагностиковану код Наумовића (Naumović1997a; 1997b) а антиципирану још код Коваче-

вића (Ковачевић 1981). Осим тога, оно може и да нам помогне у договору да такву кризу престанемо да производимо, ако установимо да нам је тренутно непотребна. У завршном поглављу представљам оно што сматрам кључним проблемима производње етнографске стварности у српској верзији дисциплине, уоквирене поимањем регулативних идеала дисциплине којима су били руковођени и учесници/е полемике о Самои као ривалских, уместо комплементарних, и предлажем *modus vivendi*.

Антрополози изгледа, посебно они који су учествовали у дијагностиковању кризе етнографског представљања као и они који још увек учествују у полемици о Самои – верују да људи, укључујући антропологе, верују да стварности постоје, и то је тривијално. Спорно је у ком смислу низ критика и полемика о реализму "традиционалне" антропологије, о бескорисности опстанка појмова као што су истина или стварност, о контекстуално ситуираним значењима и уверењима, или о етнографској стварности као реторичком конструкту, на које сам овде реферирао, може да буде релевантан за учење/писање историје теорија етнографије? Крајње је проблематично то што ни Фриман ни његови заступници нису препознали да могућност да се о знању не дискутује као о облику веровања уопште није релевантна за антропологију. И, какво је место свему томе у Србији?

Када антрополошку позицију препознамо као позицију произвођача евиденције о људским стварностима, као позицију произвођача описа, представа, мишљења и коментара које ће други (филозофи, културни критичари, државници, адвокати, судије, писци школских уџбеника, стручњаци за односе са јавношћу, новинари и др) употребљавати у

свакодневној пракси, можда ћемо бити спремнији да се суочимо са проблемима који, повратно, потенцијално делегитимишу наша професионална настојања. Проблем је у томе што је потенцијално самоукидање наш оригинални дисциплинарни изум, и што можемо веома лако да га се ослободимо у наступу према ван-академским контекстима, али и да га сачувамо уколико сматрамо да је хеуристички плодан. Други проблем је операционализација приступа кључним спорним појмовима кризе етнографског реализма, попут "стварности", "истине", "објективности" и "науке," у функцији антрополошких релевантних питања, истраживачких програма, теренских могућности, и друштвеног контекста (забрана, дозвола, потреба, надања) писања антропологије. Размишљање о њему ми је после извесног времена сугерисало много већу сличност између америчких и српских академских контекста од оне којој сам се првобитно надао, у свом радикалном екстерналистичком предубеђењу. Посебно су ме интересовала ривалска тумачења погодности етнографског знања за употребу при културној критици или друштвеним реформама, и проблем неускладивости епоха – у случају полемике о Самои, и савремене кризе српске антропологије. Пошто држим да у Србији у оквиру традиционалне етнологске парадигме пишемо нативну антропологију, описујемо, представљамо, критикујемо и коментаришемо културе које и сами конзумирамо, и за које верујемо да им "припадамо," ову целину рада сам посветио поукама које смо за њу наследили из глобалне кризе етнографског реализма. Не сматрам да су те поуке трајне, нити да им треба придати значај темеља, основа, сврхе или циља. Те поуке треба прихватити, применити, и

гајити као хеуристички и финансијски плодне необјективне мада морално пожељне вредности.

У даљем тексту се трудим да што мање користим реч "етнологија," и завршним делом текста обрађајем искључиво прагматички оквир употребе те речи при означавању писања антропологије у Србији.

Нативна антропологија као мулти-културна пропедеутика за српско друштво

...истина није нешто од чега би могла да се створи филозофски интересантна теорија.

Rorty (1992, 48)

Током усклађивања антропологије са миром као ривалским, резервним или само хронолошки млађим регулативним идеалом дисциплине, препознавање и толеранција према другачијима на мулти-културној планети су подразумевали ревизију теорија етнографије. Нови стилови представљања, нова друштвена улога антрополошког знања и нове представе о томе шта је етнографија, прилагођавани су друштвено коректном имиџу антрополога – особи која тежи некој врсти *modus vivendi*, слагању о разликама у мултикултурном друштву.

Упркос томе што је полемика о Самои садржала етнографски контекстуализовану критику производње евиденције, транс-културну критику процеса закључивања, и критику (или похвалу) могућности глобалне поуке на основу представљања конкретног примера културне разлике, с једне, и што антропологија на Балкану подразумева проучава-

ње културних дистанци различитих нивоа (где локално/културно, транс-културно и глобално добијају значења не само "одласком на терен," већ свакодневним животом у мултикултурној средини) с друге стране, слободан сам да предложим неколико могућих разлога да се овај "највећи научни скандал двадесетог века" употреби у настави и друштвеној пракси дисциплине. Овде је, дакле, реч о прилагођавању локалним контекстима писањем нове теорије етнографије.

Местимично комично горд дидактички тон ове завршне целине има два повода: (а) жељу да се конфундирање конститутивности метафизике и регулативности методологије у културној антропологији објасни на начин близак онима који су склони бркању (Фриман, нпр.); и (б) огромну жељу да се већ дијагностиковани ризици конфундирања не пренесу на антропологију у Србији. У целини "Структура Фриманове грешке" сам указао на оне Фриманове пропусте за које сматрам да би могли да буду корисни за општу антрополошку методологију. Овде под наплетком знања подразумевам контекстуално-специфично рехабилитовање методолошких конвенција карактеристичних за период пре кризе етнографског реализма. Таква рехабилитација треба да је информисана кризом, у смислу да провоцира истраживање (не у Поперовом значењу информативног садржаја као садржаја који теорија искључује и који су са њом инкомпатибилни као "потенцијални побијачи" (Porper 1973, 152). Њу треба укључити у наставу и интер-дисциплинарни и ван-академски живот дисциплине. На описаним Фримановим грешкама они српски нативни антрополози заинтересовани за научну истину и објективну стварност могу да провере у ком смислу је тренутно друштвено бескористан а професионал-

но погубан покушај да се дисциплина метафизички заснује и методолошки регулише насупрот или независно од њених контекстуализованих производњи и примена.

Криза етнографске репрезентације као криза етнографског реализма, представља значајан покушај позиционирања језика науке у референтне оквире и покушај помирења интерналистичке са екстерналистичком позицијом у методологији антропологије после постмодернизма. У случају нативне антропологије у Србији, криза додуше касни, али закашњење представља пре предност него недостатак. Ако прихватимо анти-есенцијалистичку поруку постмодерних теорија етнографског представљања по којима не постоје онтолошке суштине идентитета, догађаја, артефаката, света, стварности, друштва, културе, људског духа или природе, које само треба открити скупом више или мање прецизно дефинисаних критеријума, и да је етнографију могуће разумљиво и иоле прецизно или "изрециво" дефинисати искључиво концептуално, дискурзивно или институционално, а никако обзиром на постојани "предмет" којим би антрополошки дискурси били "детерминисани," прихватићемо и идеју да се наше теорије проучаваном предмету расправе приближавају апроксимативно, или метафорично, и да могу једна другој конкурисати а никако међусобно се искључивати са позиција коначности или досезања истине о стварностима проучаваних. То би подразумевало неко ново анти-есенцијалистичко опредељење. Али нативна антропологија у великој мери ауто-маргинализовано постоји у ратним контекстима већ више од десет година, а у друштву перманентног покушаја транзиције већ читав век. Требало би редефинисати њен статус обзиром на чињени-

цу да је у ширем хуманистичком окружењу перципирана као произвођачица (често лажне) евиденције, као "бабологија" или "опанкологија," као трагачица за суштинама, и као консеквентно потенцијална генераторка или само као корелат етничког, конфесионалног, државног, па и био-национализма упоредо разрађивању методолошко-идеолошке стратегије њеног ефектног комуницирања са ван-академским контекстима.

Основни проблем сваке критике етнографског реализма у нативној антропологији попут наше, представља једна од њених импликација: производња мотива за само-укидање. Управо то је разлог да будемо неконсеквентно критични према својим претходницима: да упоредо делегитимисању популарно приписане слике произвођачице фолклорне суштине и уласку у пројекте интер-културне интеграције, задржимо део традиционалног потенцијала преурањено пост-модерне српске нативне антропологије, ретко склоне да са позиција административне моћи намеће проучаванима у којој ће стварности живети, већ склоне да их пита, слуша, да са њима непрекидно преговара о кључним темама српског јавног дискурса као што су "традиција" и "историја." Улазимо, слободан сам да предвидим, у фазу ревитализације поимања наше дисциплине као друштвене критике и културног коментара, али уз паралелно опстајање (б) "традиционално постмодерног" преговарања српске етнографије са проучаванима и (а) савремене верзије социјалног инжењеринга после постмодернизма. Ту учење о, и коментарисање низа проблема у вези са етнографским представљањем и заступањем, посебно оних проблема који директно произлазе из критике етнографског реализма, може

да нам помогне да се реконституишемо без универзалних метафизичких нада или методичких утеха.¹

За разлику од Попера који је за себе тврдио да је "метафизички реалиста и епистемолошки оптимиста" (Berberović 1989, 84), себе видим као метафизичког тривијалисту и идеолошког оптимисту: прихватам као неконтроверзни тривијални труизам да су научне теорије увек информисане метафизичким, митолошким, фолклорним и другим ван-научним погледима на науку, а надам се да ћемо интерном самоиронијом и инсистирањем на очувању дигнитета дисциплине према ван-академским оквирима учествовати у стварању стварности у каквој желимо да живимо.

Методолошки значај позиционирања полемике о Самои у кризу етнографског реализма

Када је реч о објекту знања, филозофија науке на уџбеничком нивоу подразумева различите концепције тог објекта. У том смислу говори о (апсолутном) идеализму, феноменализму (односно феноменологији), (субјективном или трансценденталном) идеализму, или реализму. Преурањено постмодерна нативна антропологија у Србији нема обичај да експлицира концепцију објекта знања, вероватно и због тога што таква експликација одудара од доброг обича-

¹ Конститутивни оптимизам произлази из мојих жеља, тежњи, стремљења и пројеката, мада не и из објективног регулативног консензуса колега на нивоу националне стручне асоцијације, која се прагматички оправдано функционално самоукинула током ратова 1990-их.

ја дисциплине – прилагођавања контексту, пуштања проучаваних да усмеравају стварност тамо где за њих и јесте (иако је јасно да оваква пара-методолошка одлука не дисквалификује идеализам и реализам). Јасно је да би дефинисање сопствене позиције додатно олакшало читање, теоријску размену, проширило евентуални утицај у интер-дисциплинарној пракси, поправило академски статус дисциплине и отклонило неке од најпромашенијих предрасуда о нашој дисциплини ("опанчари," "баболози," "учкуролози" и сл.).²

Полемика о Самои често је попримала облик фундаменталног сукоба концепција валидности знања. Уопштени говори о кантијанизму, трансценденталном идеализму, позитивизму, логичком позитивизму, прагматизму, или скептицизму, вероватно нам могу још мање користити од замишљања заједничке концепције објекта знања. Прагматички идеализам би одговарао ургентној (мада не и радикалној) друштвеној критици. Ми ћемо тешко произвести знање које ће разнолико индексирани друштвене групе прихватити једнодушно, које би могло да се предаје као недвосмислено јасно, да се "учи" у уобичајеном смислу. Зато је најко-

² Ова имплицитна стратегија дугорочно представља корисни оквир за прилагођавање променљивим културним контекстима. Променљивост културних укључује и академске контексте, посебно континуирану тежњу интердисциплинарности, па отежана употреба термина, теоријских структура или нијанси обичајног права појединачних дисциплина које улазе у интер-дисциплинарна настојања заправо олакшава њихову заједничку друштвену примену. Ово помало цинично становиште усмерено је пре свега ка одлуци да се за дефинисањем концепције објекта знања ни не трага у ургентној јавној друштвеној/културној критици.

рисније да равнодушност дефинисања заменимо опрезом критике. Ипак, и прагматичко становиште о истинитости етнографија подразумева више проблема. Сама етнографија је често акција, настојање да се свет учини бољим местом за живот (како истраживача, тако и проучаваних). Као таква, она може бити неуспешна или недовољно конкретна, а ипак откривати антрополошки интересантан проблем, обрађивати антрополошки релевантну тему, надовезивати се на претходне студије сличних проблема/група/регија. У том смислу може се говорити о антрополошкој самореференцијалности, односно одлици производа дисциплине (=етнографија) да се међусобно дефинишу, и да се искључују.³

Ми, наравно, немамо аргументе у прилог тези да је овакво међусобно дефинисање антрополошких производа увек успешно. Да проблем буде већи, критичко-корективни стил писања антропологије какав је Фриман делимично усвојио заснива се на идеји претходне грешке – било антропологове, било проучаваних – коју треба исправити у циљу стицања услова за промену: истине о проучаваној заједници, или само њене "слике" у визури доминантне културе, или из љубави према науци и чистог поштења према проучаванима, или на основу неке потребе, пројекта, жеље итд. Та претходна грешка представља се и перципира (како унутар саме дисциплине, тако и у широј научној или медијској јавности) као слика непостојеће стварности, погрешна теорија, или једноставно – неадекватан опис. Тако важно питање постаје да ли прагматичко одбацивање коре-

³ Дисциплинарна самореференцијалност као под-тип интертекстуалности такође је тема за посебан рад.

спонденцијалне теорије истине у антропологији захтева разграничење мотива производње етнографија од друштвених последица те производње.

Када се говори о различитим изворима или "темељима" (основима) знања реч је о рацију или интуицији, нпр. (а неретко се у помоћ позивају и тзв. традиција, народна мудрост и сл.) Ово је поље на коме ће нативна антропологија пружити бројну евиденцију о не/самерљивости фолклорних и академски генерисаних теорија о томе како свет функционише, шта је стварно, где спава истина и сл. Избор основа знања увек ће бити условљен друштвеном улогом какву видимо за дисциплину. Сматрам да нам у овом тренутку одговара друштвена улога какву су Боасијанци успешно осмислили пре више деценија.

За ово разматрање важнија од свега наведеног (објекат, валидност и основи знања), ипак је разноликост погледа на епистемички статус научних теорија. Посебно због чињенице да је полемика о Самои усмеравана тако да изгледа да се боље уклапа у заједнички фонд филозофије и историје науке него у дијагнозу кризе етнографске репрезентације. Када је реч о епистемичком статусу, избор је неодржив: ту су реализам, конвенционализам, операционализам, редукционизам, па и покрети за уједињење науке (којима су – иронично – инспирисани и Боас и Фриман, у приватним покушајима да створе културно-неспецифичну антрополошку парадигму, етнографски утемељену само информационо мада не и "концептуално").

Не мислим да би било корисно бавити се овим избором. Ипак, судбина Фримановог позивања на Поперове теорије о научном напретку двоструко је корисна за антропологију, и

двоструко иронична ако је позиционирамо у регион у коме друштвени научници и хуманистичари производе евиденцију о (индиспонираном) етницитету, (поремећеним) етничким односима, (не)поштовању људских права, или ауторитативно тврде да умеју да разграниче када је и која од стварности (фолклорна или историографска) кориснија за проучавање.

Усредсређивање на критички потенцијал боасовске традиције, који је Мид недвосмислено неговала експлицитном конзумацијом, помаже нам да разумемо да "Сазревање на Самои" није само нечувена превара, обмана, резултат теоријско-методолошке наивности, заблуда или неодговорна злоупотреба поверења академске и шире јавности, већ и епистемичко и морално "огледало" – кључни текст из прошлости, чијом су критиком уобличеном у "полемику о Самои" стратегије прилагођавања дисциплине свету бриљантно демаскиране.

Научни прогрес, који је Фриман усвојио као идеал а не као проблем, захтева разликовање етнографија на некаквој скали поузданости. Постоји неколико кључних спорних места у расправама о валидности и поузданости етнографских производа (укључујући и спор поводом тога да ли се валидност и поузданост исказа информаната могу међусобно искључивати). Мене овде интересује проблем применљивости или употребне вредности етнографског производа као пут ка провери, или као "тест" њихове валидности. Јасно је, бирам да као валидне исказе третирам оне који су кохерентни регулативном идеалу дисциплине који фаворизујем.

Прво и основно питање, које је кроз историју методолошких идеја имало више имена, најпознатије је као проблем разликовања интерне и екстерне валидности. Овде екстерналистичко-интерналистички континуум има нешто друга-

чије значење него у претходним деловима текста. "Интерним" овде називам проблем произилажења закључака Мид из налаза о етнографској стварности Самое 1920-их, а "екстерним" проблем квалитета самих њених налаза, укључујући ту и квалитет њеног рада, као и могућност да је својски обманута, где "квалитет" подразумева за Мид и Фримана карактеристично прихватање идеје етнографије као кореспондирајуће са стварношћу. Интерно, дакле, овде има методолошко, а екстерно има дидактичко значење.

За писање антропологије у нативним балканским верзијама, као дисциплине поникле у северно-атлантским друштвима ("на Западу") најбитнији је проблем примене основне стратегије превазилажења претпостављеног "субјективизма" једне етнографске студије – чувено "преузимање тачке гледишта проучаваних." Неоспорно је проблематично да ли верујемо у то да "посматрање са учествовањем" (појам који подразумева да неко етнографско истраживање не укључује учествовање, што кулминира идејом о "неукљученом посматрачу," која повратно делегитимише професионални статус) омогућава анализу података и њихово поређење са категоријама и анализама стварности карактеристичним за свет како га замишљају проучавани. Такође је проблематично да ли верујемо да спровођење етнографског истраживања у окружењу карактеристичном за живот проучаваних пружа извесност упознавања какву лабораторија или неко друго окружење не би пружили. Експеримент Мид у "Пацифичкој лабораторији" је, као покушај измештања из сопствене средине, завршио успешно у дидактичком, а неуспешно у методолошком смислу. У локалној традицији можемо избећи спор поводом културног контекста или логике ситуације као гаранта

валидности етнографских података, пошто а) немамо потребу да се измештамо како бисмо били објективнији или б) пошто информисани постмодерним заокретом престанемо да верујемо да је измештање могуће. У овом случају, као разлог да верујемо да је етнографија валидна можемо узети успешност антропологовог закључивања. Ту бисмо валидност могли да тражимо у статусу који придајемо резултату – довођењу у везу претходно непознатих и/или неповезаних културних догађаја, независно од тога да ли имамо уверење да са проучаванима делимо исту слику света или не. Проблем је у томе шта са случајем када мислимо да су нам ти догађаји (или представе) познати? Да ли он закључивање чини нелегитимним?

У том посебном случају, карактеристичном за Србију, где се – осим што су фудбалски селектори, адвокати и лекари – огроман број нестручњака осећа и етнографски компетентним, ситуационистичке и контекстуалистичке етнографске стратегије замењујемо усредсређењем на сам сазнајни резултат антропологовог рада (дакле независно од интересовања за процес у ком је тај резултат настао), на велике експланаторне факторе ("непотпуна модернизација," "неуспела транзиција," "идеолошка преминација теорија завере," "етнички национализам," "културна нетолеранција," "племенска солидарност" и сл.). Тиме не негирамо неповљивост етнографије већ њену контекстуалну утемељеност, перспективност и релативност сваке представљачке позиције, чиме нпр. стварамо могућност да објаснимо јавности зашто ће неке бити суђено за мирнодопске и/или ратне злочине и злочине против човечности. Добро, то је тренутно друштвено охрабрујуће а дугорочно државно кори-

сно, али проблем тиме није решен: уколико остајемо у псеудо-методолошком жанру (какав је Фриман наметнуо), и уколико нас интересује само прагматика мулти-културалности, ово је псеудо-проблем. Тиме, дакле, прихватамо Западну, Универзалну, Идеју објективности. Тиме не негирамо делимичну поновљивост етнографије, нити сугеришемо да антропологија не може бити предавана као знање.

Ова чежња за поновљивошћу (над-персоналном, над-културном) код мене, сматрам, нема извор у заблудама и идеализованим сликама дисциплина које се експлицитно не баве културом/друштвом ("природне", "техничке", "биомедицинске"), већ у правној прагматици инхерентној претпоставци да нешто мора бити сматрано истинитим; да евиденција има аутор(к)е; и да узрочно-последични низови морају бити описани (независно од тога да ли они могу бити описани), што је од кључног значаја за реформе јавног политичког дијалога (или за његово стварање, тамо где не постоји), односно за културалистичку интервенцију која би помирила опрез релативизма са, рецимо, Универзалном декларацијом о људским правима.

У овим замишљеним случајевима валидност опет зависи од тога коју ћемо теорију истине усвојити. Уколико се одлучимо за очигледни кредибилитет етнографских чињеница, и кореспонденцију са "стварношћу" провериву у комуникацији са проучаванима и колегама, избегли смо један аспект проблема (постојање потенцијално несамерљивих слика света или концептуалних схема), мада не и спор око тога да ли истинитост етнографског извештаја уопште треба тражити у консензусу више особа (антрополога, самих проучаваних, аутора поновљене студије, писца ревијалног

рада, аутора и рецензената пројеката, итд.). Тако интерна-
листичка анализа опет зависи од консензуса.

Уколико се одлучимо за трагање за екстерном валидно-
шћу етнографије, проблем не лежи у томе да ли ћемо и како
успети да донесемо "опште" судове на основу скупа "поједи-
начних" судова о културним догађајима, нити у томе да ли ће
наши проучавани моћи да разумеју шта о њима пишемо, већ
у томе да ли смо у стању да произведемо (традиционалним
методолошким речником) "идеографско" познавање кул-
турне стварности (оно знање које не зависи од етнографа
нити проучаваних, већ од корисника/читалаца етнографи-
ја). Али и у овом случају ми знање дизајнирамо за некога,
а полазимо од претпоставке да су за промоцију културне
толеранције и поштовање људских/грађанских права неоп-
ходни заинтересованост и неутралност, једновремено.

Јасно је да никада не можемо предвидети све могуће
употребе, нити – независно од јавне употребе – сва могућа
читања наших производа (=објављених етнографија), по-
што наше етнографије-као-теорије имају бесконачно много
последича. То је тривијално. Оно што је контроверзно је да
читаоци етнографија не могу са сигурношћу упознати про-
цес антропологовог закључивања на основу прочитаног,
између осталог зато што етнографије обично не садрже ре-
ференце на процес закључивања, зато што "рефлексивна
антропологија" подразумева ширу елаборацију истраживаче-
вог статуса у интеракцији са проучаваном заједницом
или проблемом, зато што ретко садржи извештаје о проце-
сима доношења општих судова о предмету проучавања, а
скоро никада претрес личне листе предрасуда. Потребан
нам је, дакле, такав претрес. Али он не мора да буде јаван.

Политички значај: применљивост ауто-референцијалности

Уколико друштвене форме нису установљене, ни од стране Бога, нити од стране непроменљивих историјских процеса, већ подложне новим усмеравањима и редефинисањима под дејством људске воље, онда је питање избора неизбежно за све оне који брину за судбину сопствене генерације и света у којем ће њихови директни потомци и многе генерације других људи живети добро, или не.

Mead (1939, xxiv)

Нису све последице текстуалних настојања Мид и њена следствене критике у полемици о Самои подједнако релевантне за нативну антропологију. Основни проблем антропологије као културне критике – јавна промоција међукултурне толеранције и избор најбољих стратегија за елиминацију културних/етничких/родних стереотипија, ипак је важнији од за америчко друштво током 1920их година пресудних полемика о научној не/заснованости расних предрасуда. Оно што је битно је сам поступак примене анализе других култура при критици сопствене. Да ли је оно што је Мид урадила баш била "дефамилијаризација путем међу-културне јукстапозиције"? (Marcus and Fischer 1999/86, 138) Да ли је "мистификовала Самоу како би демистификовала Америку"? (н.д, 159). Да ли је то легитимно, и ко поставља критеријуме легитимности при тешко одредљивој граници између културне критике и културне анализе. Да ли је поседовала систематско етнографско знање о сопственој средини, какво је тврдила да поседује о Самои, или је о обе средине имала само знање непотпуног (у првом) или умишљено потпуног (у другом случају) кул-

турног конзумента? Да ли је поука сопственој средини заправо била заснована предрасудама, подразумевањима, очигледностима, или професионалним етнографским познавањем сопствене средине? Да ли смо када пишемо антропологију у Србији заправо у њеној позицији, и у ком смислу оваква дилема може да делегитимише слику регионалних експерата какву о себи треба или не треба да пошаљемо друштву, влади, иностраним колегама, финансијерима... па и самима себи?

Основни аргумент који износе скептици према могућности да друштвене науке уопште могу имати научни статус јесте да је у њима немогуће спровести ауто-корективно тестирање сопствених налаза у лабораторијским условима, пошто је метод емпиријске провере у "социјалној лабораторији" у колизији са људским правима проучаваних индивидуалних друштвених актера (Rosenberg 1988, 172). "Пацифичка лабораторија" Мид само је екстремни пример антропологије западног човека намењене западном друштву, без експлицитне ауторизације информаната, и са материјалистичким ставом о "добром за њих." На срећу, кључне информанткиње Мид саме су биле против пацифичког материјализма. Информанти, без обзира да ли су те стратегије свесни или не, сами решавају моралне дилеме антрополозима који симулирају научну лабораторију – глуме, лажу, обмањују, претерују, крију, или једноставно избегавају комуникацију итд. Ова њихова повремена склоност сугерише да су очекивања од етнографских поновљених студија превелика. Или премала. Поново је у питању неспоразум поводом кореспонденције регулативних идеала дисциплине са њеном класификацијом у науке или у хуманистике.

Један од најфикаснијих начина да се покаже арбитарност или артифицијелност одлика нашег друштва за које људи мисле да су непроменљиво стварне, пружа нам међу-културна антропологија. Показујући да нека институција карактеристична за наше друштво има веома различите одлике у другим иначе сличним културама, или да чак уопште не постоји, антрополози нам пружају моћну аргументацију за међузависност институција и наших избора и поступака. Етички, епистемолошки и теолошки релативизам главно су завештање двадесетовековне културне антропологије.

Показујући, пре свега, да су друга друштва опстала уз институције различите од наших, антрополози су довели у питање њихову "објективност". Пошто је постало тешко започети антрополошка проучавања земаља Трећег Света, културни антрополози су усмерили пажњу на поткултуре запада, посебно на етничке мањине, у нади да ће разлике међу понашањима објаснити као резултат разлика видова којима те поткултуре конструишу своје друштвене стварности. Ипак, антрополози понекад открију сличности људских поступака у различитим друштвима, сличности које би изгледа било најбоље објаснити приписујући им значење или значај какве сами проучавани не препознају.

Rosenberg (1988, 95)

Искључиво позивање на релеванцију антрополошких проучавања поткултура у друштвима "Запада" потенцијално изазива следећи проблем: промену значења основних појмова при преласку са међу-културне на унутар-културну перспективу. Судбина полемике о Самои може пре свега да послужи као пример губљења полемичког набоја, јавног значаја и основа друштвене примене које бесомучно самопреиспитивање евентуално доноси при осциловању између глобалног и локалног.

Знамо да је, иако започета као побијање интерне и екстерне валидности закључака и налаза Мид, Фриманова критика завршила расправом о лажи и обмани Мид од стране кључних информанткиња. Замислите расправе о културној детерминисаности српског политичког национализма које се завршавају истраживањем које показује да велики део становништва не верује у историјску стварност косовског мита? Замислите истраживање које показује да већина бирачког тела не подржава политичке опције које се заснивају на идеологији "крви и рода?" И, коначно, замислите истраживање које показује да је већина проучаваних склона некој форми рефлексивног преиспитивања култура које конзумира? То нису одвојена маштања. Да ли и колико су информанти у Србији лагали током 1990-их никако није одвојено од тога шта су испитивачи очекивали да ће чути као не/стварно. Добро, то је неконтроверзна тривијалност, мада корисна на овом нивоу расправе. Ако антропологију схватимо као културну пропедеутику, а предавање и учење о култури као мултикултурну педагогију (интервенцију у конструкцију политичких субјеката који би требало да помогну у изградњи света у каквом се надамо да ћемо живети, а не у каквом мислимо да "стварно" живимо), онда читав низ питања покренутих у полемници о Самои вреди учити као културно драгоцену знање о последицама представљања и употребе културне разноликости, вреди о њима предавати као упозоравајућим примерима, али вреди и као легитимишућа потпора при легитимацији дипломираних етнолога и антрополога као обучених да предају нпр. "грађанско васпитање" у српским школама.

Првенствено при интервенцијама које за циљ имају кодификацију одговорности у политичком животу, већ прележане

болести кризе етнографског реализма могу нативној антропологији у Србији да помогну у производњи друштвено корисне критике, која би била практикована без манихејских ратова са огромним бројем особа из мултикултурног дијалога често искључиваних непопуларним означавањем ("националисти" или "терористи," нпр.), које дели логику расизма; са вером у културну креативност појединца, и без културно-детерминистичких заблуда при прочавању енкултурације или социјализације ("предоминација косовског мита," "идеологија крви и рода," "патријархална култура" и сл.); са вером у могућност мирнодопских интервенција у политичку стварност (чему претпостављено културно толерантне генерације у реформисаном српском школству могу да допринесу друштвеном критиком у дијалогу са свим релевантним политичким субјектима и свим конзументима свих признато и непризнато индексираних култура); и наравно, без закључивања са статистичких правилности (резултата испитивања јавног мњења, нпр.) на узрочне односе, односно економске и политичке последице конкретних политичких одлука конкретних поседника политичке моћи, које никада до краја не могу бити легитимисане културом или "мњењем" неке етничке или групе људи са другачије – расно, класно, професионално, конфесионално, родно итд. – индексираним "статусом."

Уместо да сопствене проучаване у Србији посматрамо као "уопштене друге" или "уопштене исте" (у зависности од тога којој од "две Србије" мислимо да припадамо), у овом прелиминарном закључку предлажем да их посматрамо као нерандомизоване променљиве у деценијама дугом етнографском псеудо-експерименту. Ово је начин да професионалну нативно-антрополошку експертизу понудимо

као комплементарну истраживањима јавног мњења. Али будућим корисницима мора да постане јасно ко смо и шта радимо. У томе треба да им помогнемо. На пример, тако што ћемо на нивоу стручне асоцијације развојити интерну кризу реализма од екстерне ауто-маргинализације, дакле управо оно што Фриману није успело. Сада знамо да је Фриманов неуспех последица сплета сујете, недовољно пажљивог читања Попера, и непажње према могућности да се упоредо конзумирају различити регулативни идеали, концепције репрезентације и теорије етнографије. Пошто је сујета савладива а Попер углавном преведен, подухват превазилажења фримановских грешака захтева још да одлучимо коју ћемо од комбинација регулативних идеала, концепција репрезентације и теорија етнографије употребити у сопствену корист.

Премештање/повратак антропологије "кући": теорија етнографије у нативној антропологији

Политичке и теоријске импликације глобално дијагностикованог "премештања антропологије кући" (Carneiro 1995; Peirano 1998) нису мање занимљиве од чињенице да овај двадесетовековни процес доводи у питање саму идеју етнографског стварања интерпретације-као-евиденције, саму идеју другости као модуса дисциплине, и само поимање "дисциплине" као мреже академских заједница са минимумом заједничких одлика. Када је изванредан број колега рефлексивног сензибилитета прихватио идеју да се о антрополошком знању може говорити само и само ако се оно поима као производ животне праксе његових аутора (Nash 1972;

Ulin 1991; Strathern 1995), читав низ подразумевања о историји дисциплине и поштапалица при њеном представљању доведен је у озбиљну сумњу. Током историје антрополошке рефлексивности (погл. Watson-Franke 1975) произведена је веома прецизно образложена аргументацију против традиционално схваћеног научног статуса наше дисциплине, посебно против могућности помирења регулативних методолошких настојања са идејом потеклом у хуманистичким дисциплинама, идејом о ослобађању окова "колонијализма", "вестернизма," "нео-колонијализма", "андроцентричности" и других гаранција епистемичке повлашћености кључних аутора појединих жанрова етнографског представљања.

Преозначавање разлике између хуманистичких или културно-историјских дисциплина и друштвених наука, омогућено сагледавањем степена успешности постмодерних теорија етнографије, сматрам кључним полазним местом при размишљању о будућности етнологије односно антропологије у Србији после постмодернизма. Овај пројекат већ је започет. Ковачевић је (Ковачевић 1977, 54-5) понудио следећу полемички плодну хомологију: етнологија/антропологија = просветитељство/романтизам = систематско прикупљање информација о егзотичним народима филозофски информисано просветитељством/романтичарско трагање за душом народа, карактеристично за европске интелектуалце XIX века. Али нека ауто-референцијална тумачења антропологије представљају је као "романтичну побуну против рационалности" (Shweder 1989), покушај да се универзална рационалност науке Запада релативистички критикује као пароксијална, позиционирана, као производ перспективе, обичаја, институционалних или социо-економских референтних окви-

ра. Тако разлику између укључених и неукључених, заинтересованих и незаинтересованих, нативних и страних, институционално позиционираних и непозиционираних антрополога можда не треба сагледавати као разлику између етнолога и антрополога, већ као разлику између особа, школа, стилова, праваца или група које стреме различитим циљевима и упражњавају различите регулативне идеале.

Док је Наумовић (Naumović 1997a) понудио екстерналистичку критику ексклузивног порекла идеологизованости српске етнологије у романтизму, указивањем на претходно игнорисање егзистенцијалних ситуација произвођача дисциплине, овде сугеришем да је читаво полемички плодно питање "порекла" псеудо-проблем читавања ситуационе логике у над-ситуациони процес, произашао из идеје по којој је могуће писати идеолошки незаинтересовану нативну антропологију упоредо конзумирању реалистичког алгоритма. Када преозначимо ову концепцију и усредсредимо се на процес уместо на порекло, значај овог, иначе нимало пароксијалног проблема, престаје да буде релевантан само за историјску ауто-референцијалну рефлексију. Постаје погодан за укључивање у јавни дијалог зато што је у ствари то проблем политике представљања дисциплине као безразложно епистемички развлашћене ауто-маргинализацијом.

Етноцентрична објективност нативне антропологије

Антрополошка теорија по правилу је, од друге половине XIX века, заснована практиковањем одлажења негде, на не-

ку одређену географски, морално и социјално удаљену локацију; таква пракса проузроковала је довођење антрополошких производа у везу са извесним концептима карактеристичним за одређену културу, државу или регион: хијерархије са Индијом, комплекса части и срама са Медитераном, или сродничког пијетета са Кином (Appadurai 1986, 357). Нама су се догодили балканизација политике, патријархализација демократије, фолклоризација модернизације, приватизација транзиције и нацификација ретрадиционализације. Па ипак, историја дисциплине пише се са уопштене, свеобухватне, синтезне тачке гледишта којој локација, контекстуализованост и непоновљивост и над-културна применљивост општих појмова представљају пре оптерећење него што пружају сигурну одступницу. У реду, знамо да је писање историје антропологије заводљив и подухват који најчешће подразумева испуњавање неког моћног места (политичког, економског, академског). Свест о интерпретативној моћи није, додуше, увек красила историчаре наше дисциплине, па су антологијско-уџбенички текстови који су претендовали на свеобухватну синтезу и излагање опште прихватљивог знања (нпр. Harris 1968; Наџ 1979) подразумевали да су знање, истина и евиденција културно неспецифични, и у принципу свима доступни. Али, шта после постмодернизације, када смо одлучили да више можда није тако?!

Криза етнографског реализма апострофирала је као кључни проблем контекст у којем идеолошким, историјским, институционалним, политичким и другим референтним оквирима производње антрополошког знања генерисани асиметрични односи моћи сугеришу "стварни" карактер интерног језика етнографије. Током овог процеса редетер-

минације, дијагностиковано је да и антрополози над проучаванима суптилно и често перфидно доминирају, не само политички, језички и финансијски, већ и концептуално. Концептуална доминација подразумевала би епистемичку повлашћеност "обучених," на све спремних и сверазумевајућих, предодређених, или једноставно припремљених истраживача, који су чак и у 1990-им, баш у деценији у којој је преиспитивање епистемичке повлашћености антрополога кулминирало, могли "на километар" да намиришу митски конструкт, медијску обману, дискурзивну маску или скривене националистичке елементе политичке реторике. Овде се не питам да ли је нативна антропологија у Србији епистемички повлашћена, већ како да себе представи као такву, и са којим циљем. Не сумњам да је и до сада то покушавала, али су јој друштвени циљеви били недовољно експлицирани. А контекст у којем је функционисала нестао је, као сузе на киши.

Нема научне и/или хуманистичке дисциплине у Србији која може да се похвали тако узбудљивим, чак перверзним, двоструким пореклом: бивајући и патриотска и културно-критична, српска нативна антропологија савршено успешно је, осим изузетака (Наумовићеви радови ту су парадигматичан пример), током 1990-их одложила суочење са проблемима производње/дефинисања сопственог идентитета. Попут "ружног пачета." Ако се некеме некада и учинило да је у питању био стварни проблем, верујем да су је/га 1990-е разувериле: свест о хибридоизованости идентитета дисциплине помогла нам је да преживимо моралну кризу српског друштва без значајнијих последица. Добрих и лоших. Жељених и нежељених.

Производећи "патриотски" употребљиво а једновремено културно-критично знање, током века за нама смо инкорпорирали у идентитет дисциплине огроман дијалогски потенцијал. Када још одбацимо и за непрофесионалце карактеристично здраворазумско подразумевање епистемичке повлашћености, бићемо спремни да постанемо друштвено релевантна дисциплина; то ће нам омогућити конкурентност према изворима државним и финансирања из трећег сектора, индоктринарну моћ (вратићемо антропологију, можда баш као "етнологију" у гимназије) и политички утицај (посебно могућност да утичемо на законодавну и извршну власт при креирању и одржавању у животу толерантног и интегративног мулти-етничког друштва). Кључни предуслов, дакле, представља избор одрицања од есенцијалистичке дефиниције идентитета ("етнологија проучава српство, традицију") и њему сходне трансформације погледа на епистемичку повлашћеност ("само Србин разуме Србина," или нешто блажу верзију по којој "само српски етнолог разуме Србе"). Ми смо принуђени да одлучимо да ли ћемо себе представљати као објективне, или као етноцентричне произвођаче евиденције о културним и етничким односима у Србији, а не да ли то "стварно" и јесмо.

Епистемичка повлашћеност објективистичко-етноцентристичког интерпретативног континуума увек је контекстуализована дисциплинарним односима моћи. То је тривијално. Дисциплинарна доминација, додуше, може да се уочи анализом броја употребљаваних језика, дифузије кључних концепата или увидом у изворе финансирања, и то је далеко од тривијалног, али она је најпроблематичније повезана са тиме како замишљамо сопствену епистемичку

повлашћеност. И како је оправдавамо. Коначно, проблематичан је и начин на који епистемичку повлашћеност доводимо у везу са друштвеним значајем дисциплине. У зависности од тога како доминирајућу/субординирајућу позицију укрштамо са уверењем у основе епистемичке повлашћености, у Србији смо дисциплинарно потлачени, или пак нисмо. Овде сугеришем да себе треба друштву да представимо у нео-колонијалном маниру, као трансмиторе идеја из центра (Запад) ка периферији (Балкан), како бисмо икада постигли статус који би нам омогућио да се не обазиремо на етноцентрично/објективистичке дилеме.

**Статус нативне Доминирајући Подређен
антропологије (=етнологије) у
Србији:**

Епистемичка не/повлашћеност у односу на (нативну) антропологију	Заснована конзумирањем проучаване културе и уверењем у "непосредно" етнографско-као-животно искуство (Дерек Фриман о Самои; Маргарет Мид о САД)	Заснована конзумирањем неке културе различите од проучаване културе, и веровањем у мит о неукљученом посматрачу (Дерек Фриман о боасовској антропологији; Маргарет Мид о Самои)
---	---	---

Али, да ли жудимо за објективистичком периферном потлаченошћу, или за етноцентричном центристичком доминацијом, није одвојено питање од тога како замишљамо разлику између објективности и етноцентричности. Додатно питање је да ли смо те разлике уопште свесни. Свест о тој разлици сугерише да ли смо друштвено одговорни или не, а не континуирана проповед националистичких или мултикултуралистичких митова.

Чија је евиденција "боља"? **Антрополог као одговорни друштвени актер**

Полазим од уверења да је свака етнографија позиционирано и друштвено одговорно тумачење. Дакле, већ сам изабрао и експлицитно прихватио поуку кризе етнографске репрезентације. Питам се како је могуће да за нативну антропологију у/о Србији изградимо академски и друштвени статус који би био културно критичан а друштвено користан. Имам уверење да је до тога најлакше стићи ако занемаримо разлику објективности и етноцентричности на којој се културне критике обично граде у кризним ситуацијама: (а) политичким и војним сукобима (попут рата Србије и неких бивших југословенских република), (б) осталим надметањима за материјалне и симболичке ресурсе (попут инструментализације традиционалних симбола-као-вредности током политичких кампања у Србији 1990-их), или (в) споровима о суверенитету и моралности (попут, на пример, полемике о премештању осумњичених у Међународни трибунал Уједињених нација за ратне злочине и злочине против човечности у Хагу).

За потребе овог занемаривања најкориснијом сматрам сада већ антологијску полемику о "природи" тумачења коју су, између осталих, водили Рорти (Rorty 1983, 1986) и Гадамер (Gadamer 1989) са једне, и Герц (Geertz 1984, 1986), Тејлор (Taylor 1986) и Хабермас (Habermas 1985), са друге "стране." Основна тема полемике било је питање да ли је етноцентризам по дефиницији "зло" које сваки рационални комуникатор жели (Хабермас), може (Тејлор), или треба да избегне (Герц), или постоје "бенигни" етноцентризми са који-

ма се може и мора живети (Рорти), уз прихватање комуникативне толеранције као премисе (Гадамер), укључујући ту и могућност да се (у миру) живи са "неразумнима" (Хабермас) и неразумљивима (Рорти и Гадамер).

Овде се усредсређујем само на становишта Рортија и Герца, обзиром да су довољна за заузимање става о томе у ком смислу је писање антропологије друштвено одговорно занимање. Рортијева позиција, како је изнета у текстовима који и чине ову мини-полемику (Rorty 1984; 1986; 1991) састоји се у следећем: ствари (стварност, свет) увек, и само, и нужно, тумачимо са "наше" тачке гледишта, па је тумачење неизбежно етноцентрично; зато је немогуће разумети друге онако како они разумеју себе – ми их разумемо само онако како их ми сами видимо ("in our own lights"). Боље је да лепо признамо да је етноцентричност неизбежна, и да покушамо да се на то не обазиремо. Остаје нам да препознамо тај ризик, да прихватимо сопствени бенигни етноцентризам ("frank ethnocentrism"), и да пажњу усмеримо према "како" а не "да ли" бити етноцентричан. Критичари етноцентризма обично су се усредсређивали на последице по наше поимање сопствене културе. Али, рећи да етноцентричност генерише лажне представе о нашој сопственој култури (Geertz 1986), подразумева да су неке представе истините, и да постоји "права" култура коју само треба исправно сагледати (што је део рационалистичког реалистичког пројекта у који се савршено уклапа идеја знања као подробног представљања, и трагање за "стварнијим" стварностима.)

Герцова позиција, изнета у експлицитној критици Рортија (Geertz 1984; 1986), своди се на следеће: етноцентризам нужно води, у било ком облику, монолитној самообма-

ни, погрешној конструкцији слике о сопственој култури, и опасном подразумевању исправности туђих вредности, уверења и поступака, посебно етноцентризам типа "опусти се уживај, и буди то што јеси," у смислу "ништа не можеш променити – неко спаљује удовице, а неко понекад помало једе људе, то није твој проблем."

За теорију етнографије у нативној антропологији је битно шта чинити када су неразумни и неразумљиви, или само неразумни, или само неразумљиви, у ствари наши проучавани, са којима живимо у истом друштву, плаћамо исте порезе и имамо (или немамо) пасоше исте државе, потенцијално делимо исте друштвене ресурсе, понекад конзумирамо исте културе, често исто себе етнички и/или конфесионално индексирамо, итд? Шта када се истине у које они верују делимично преклапају са нашим? Како их разликовати, и да ли томе уопште тежити? Како не злоупотребити двоструки идентитет нативног антрополога, или "синдром двоструког припадања" како га је Наумовић (Naumović 1997a) назвао, и не третирали наше проучаване као "уопштено исто"?

Сматрам да су нам фолклорне теорије истине и тумачења стварности проучаваних, на чију употребу се своди епистемички аспект избора између објективизма или етноцентризма, заувек недовољно доступне за доношње поузданих судова о томе шта је етнографски стварно, и следствено томе, шта је објективно, културно-неспецифично, или прихватљиво у складу са транс-културним, или глобалним научним стандардима. За таквом врстом извесности једноставно није корисно да трагамо, обзиром да усредсређујући се на дивергенције у гледиштима истраживача/коментатора и проучаваних ми недвосмислено елими-

нишемо читав спектар методолошки и друштвено релевантних проблема које покреће полемика о етноцентричности тумачења, посебно проблеме који произлазе из претпоставки о томе да је комуникативни консензус могуће рационално контролисати у случајевима проучавања сексуалне праксе (савршено јасан пример је Полемика о Самои) или нпр. фамозног "друштвеног карактера."

Ми, дакле, као нативни антрополози у/о Србији немамо проблем формулисан на почетку ове целине. Ми имамо проблем како да га накнадно не произведемо. Пишући нативну антропологију у Србији можемо да избегнемо проблеме производње етнографске евиденције само ако се одрекнемо дигнитета друштвене науке и још боље елаборирамо статус хуманистичке (културно-историјске) дисциплине, какав уживамо у класификаторним документима Министарства за науку и технологију Републике Србије. Оваквим приступом можемо не само да обезбедимо буџетски новац за пројекте, већ и да отворимо границе своје дисциплине ка суседним друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама, као и ка новим изворима финансирања. Треба, дакле, да епистемичку повлашћеност црпимо из идеологије, а не из науке. Ово захтева промену идеологије. Не захтева разликовање "јесте" од "треба." "Јесте" оно што нам "треба," у различитим контекстима.

Да, ово личи на традиционално разматрање о научном карактеру једне дисциплине, у овом случају антропологије, у контексту неприхватања идеје да постоје контекстуално неспецифични критеријуми "научности" које дисциплина треба да "задовољи." У континенталном европском стилу писања дисциплине (који је за нас регионално и контекстуално

најрелевантнији) преовладава идеја научности не као задовољења претходно наметнутог или договореног скупа критеријума, већ као специфичне вредности, неког мистичног квалитета који недостаје дисциплинама заинтересованим за човека, квалитета који треба "постићи" или "остварити"; идеја научности као процеса генерализовања правилности или чак закона из "чистих" чињеница или белешки о стварности (модел несрећно наслеђен на основу вероватно наивне представе о опсервацији у наукама о природи); као потраге за одговором на питања о нечему што би постојало и без научничке љубопитљивости, али што свакако знамо само и искључиво на основу сопственог или туђег теренског рада (имплицитни онтолошки и експлицитни епистемички реализам).

Антропологију је могуће посматрати као науку независно од чињеничног стања/процеса теренског рада. Као проучавање проблема чији епистемички статус ни у ком смислу не мора бити предодређен онтолошким статусом предмета проучавања; проучавање на различите начине институционализовано у различитим интелектуалним традицијама, често окренуто потрази за истином мада не обавезно и увек у уверењу да иста постоји као хомоген, кохерентан или кореспондирајући теоријски ентитет, уз различити степен друштвене признатости и глобално неравномерно распоређен степен утицаја на конкретну средину/остатак света, али увек као проучавање проблема генерисаних животним историјама самих антрополога или дисциплинарним матрицама у оквиру и на пресеку којих раде. Пошто српску етнологију схватимо као проучавање проблема (што је већ Ковачевић већ предлагао, мада са изнијансирано раз-

личите методолошко-идеолошке позиције; Kovačević 1976), за потребе расправе о њеној "научности" постаје свеједно како су ти проблеми откривени, измишљени или регистровани, а "етнографски или теренски рад постаје још једна ставка на уобичајеној методској листи било које науке" (Jarvie 1986, 119).

Идеолошка, методолошка и институционална неусаглашеност нативне антропологије у Србији

Како се односити према теоријама етнографије које тврде да је искуство другости непоновљива, суштинска карактеристика антрополошког рада; да је искуство проучавања више или суштински другачије од стварања научне информације, и стога обавезан саставни део антрополошког животног-као-професионалног пута? Како посматрати за студенте метафоричне и на граници парадигматичности исказе "то јесте" односно "то није етнологија"? Да ли та становишта искључују могућност да схватамо антропологију као науку, или као хуманистичку дисциплину; не као скуп непоновљивих етнографских искустава већ као релативно дуготрајан процес препознавања и решавања проблема за које можемо тврдити да их у складу са нашим интелектуалним навикама (и/или друштвеним потребама) оправдано квалификујемо као антрополошке? Овај проблем нам је представљен као одлука да ли пишемо хуманистику или (друштвену) науку? Овде сугеришем да је то питање сада већ бесмислено, и представљам настојање да се дистинкција на којој се то питање заснива (друштвена нау-

ка/хуманистичка дисциплина) представи епистемички не-плодотворном, а по судбину сарадње међу дисциплинама заинтересованим за културу и друштвени живот у Србији – штетном. Затим, објашњавам зашто је "традиционално хуманистичко" становиште српских етнолога упражњавано од почетка века за нама, у значајној мери слично савременом постмодерном становишту карактеристичном за неке од најзанимљивијих нових идеја у друштвеним наукама током последње три деценије.

Заговорници антропологије као науке (нпр. Gellner 1985, 115) традиционално очекују да – попут било које друге науке – и антропологија буде: а) у веома великој мери консензуална, мада никако једнодушна нити догматична, б) по дефиницији интер-културална (= таква да ју је могуће упражњавати у веома разноликим културним/политичким контекстима), в) независна од идеологије, г) кумулативна, д) аутокорективна, и њ) специјализована (не интуитивна, импресионистичка, емоционалистичка, нити спонтана активност било које особе; никако производ необучених, непрофесионалних ентузијаста каквих у Србији има вероватно неколико хиљада).

Уколико дистинкцији искуство/информација придамо значај какав му придају теоретичари обавезног теренског рада, онемогућавамо ставке (б)-(њ), док прво очекивање обесмишљавамо. Али не значи ли то онда да је немогуће да етнологска особа А прикупи информације о неком аспекту стварности Ж, које ће етнологска особа Б проучавати? И, да ли се интервенција љубитеља теренског рада односи на чињеницу да би недостатак теренског искуства онемогућио етнологској особи Б потрагу за истином о Ж?

Зашто колеге одлазе на теренски рад је одвојено питање од тога зашто би требало да га спроводе (Jarvie 86, 109). Одговор на ово питање вероватно лежи у чињеници да људи желе да проживе уобичајен начин "уласка у" професију, да омогуће себи стандардну процедуру добијања академске/истраживачке позиције или објављивање у срединама традиционално окренутим тзв. "емпирији," да непосредно доживе другост, или да стекну тзв. "искуство" о коме су толико слушали током студија (а које заправо представља мистични ентитет у историји дисциплине, некакав депозит поузданости етнографије и симбол професионалног статуса једновремено).

Мене пре интересује друга варијанта, посебно теорије етнографије које тврде да објашњавају зашто би свако требало да спроведе теренски рад. У питању је идеја по којој теренски рад дефинише "правог" етнолога, и "шта је" етнологија. Сматрам да је ово методолошко очекивање мотивисано не само поменутиим егзистенцијалним мукама, већ и концепцијом антропологије као традиционалне друштвене науке, а не хуманистике. Парадоксално је да српска етнологија у институционализованом моделу истраживачких оријентација формацијски припада историјским односно хуманистичким дисциплинама, а не друштвеним наукама, док се аргументација изнесена у прилог обавезности теренског рада усредсређује управо на њен хуманистички карактер а представља као залог њене научности. У документима Министарства за науку, технологију и развој Републике Србије тај проблем је "решен" класификацијом етнологије међу хуманистичке дисциплине, и прецизније, у "културно-историјске науке" (уз филозофију, историјске науке, нау-

ку о језику и књижевности и науку о уметности). Јасно је да постоји и класа "друштвене науке" (демографске науке, економске науке, правне науке, политичке науке, организационе науке, социологија, психологија, педагогија).

Оба приступа етнографској стварности сматрам епистемички релевантним за антропологију. Оба приступа су и друштвено употребљива при културној критици. Антропологију видим као културну критику и интер-културну пропедеутику, а њену методологију као интерни коментар екстерног друштвеног живота дисциплине. Методологија антропологије не може радити са пречишћеним структуралним моделима. Због тога постаје јасније зашто српски етнологзи не треба да се плаше анти-регулативног екстернализма постмодерних теорија етнографије. Он сугерише да престанемо за истицањем потребе (или дијагностиковањем кризе) за усаглашавањем сопствених идеолошких, методолошких и институционалних позиција.

Зашто српски етнологзи не треба да се плаше постмодерних теорија етнографије?

Антрополошка теорија је тумачење написаног – написаним. У том контексту, и само у том контексту, она је интертекстуална. Уколико имамо страх да ће наши текстови бити "искључиво интерпретације" и да читаоцима неће понудити ништа до наше измишљотине, значи да чезнемо за чистом, стварношћу неупрљаном интерпретативним мрежама, концептуалним схемама и идеолошким лавиринтима, у којима је тешко пронаћи извесност теорија и поузданост евиденци-

је. Али зашто уопште гајимо идеје о поузданости евиденције или извесности теоријских тумачења? Критика традиционалног виђења тумачења као одвојеног од дела (у овом случају етнографије схваћене као текста), као сурогата стварности, као дискурса који јој је наметнут и који је искривљује, који је представља (или погрешно представља), подразумева да само тумачење може да конституише прочитано (у нашем случају етнографију), и да су сви, и буквално сви антрополошки производи интер-текстуални. Фриманова судбина, иако неславна, јасно указује на неодрживост овакве критике.

Основни проблем лежи у чињеници да рецепти који теренски рад преписују као обавезан интер-текстуални карактер сваке па и "најстварније" етнографије истичу етнографско искуство као основни модус антропологије, као нешто без чега се не може рећи да је неко део фаха. Такво становиште онемогућава поимање етнографије као прикупљања релевантних, занимљивих, из неког конкретног разлога потребних и у антропологији и у друштву употребљивих информација. Ово је суштина Фриманове одбране. При томе се имплицирана дистинкција стицање искуства/стварање информација представља као кључни проблем научног статуса дисциплине, уместо као кључни проблем епистемичког статуса етнографије. Ово је, наравно, проузроковано конфундирањем епистемичког статуса етнографије са научним статусом антропологије. Увођење појма "искуство" и придавање кључног и за дисциплину легитимишућег значаја том мистичном ентитету онемогућава традиционалним речником означена "рационална" (горе наведена гелнеровска) очекивања од науке – општост, кумулативност, ауто-корективност, консензуалност, или интер-културалност (да не заборавим независност у односу на идеологи-

ју), што повратно делегитимише позицију оних који би да дисциплину као такву и заснују/одбране.

Када делегитимишемо аутономност етнографског искуства, разликовање хуманистике и друштвених наука постаје непотребно, штетно и обесхрабрујуће у случају да расправљамо о научном статусу антрополошког знања и епистемичком статусу етнографских искустава, а нужно, корисно и охрабрујуће у случају да расправљамо о идеолошком и дидактичком статусу наших производа у друштву у којем епитет "научно" још увек има извесну тежину? Постмодерно преплитање антропологије (формално најчешће поимане као друштвене науке) и књижевне критике у оквирима шире класе дисциплина заједнички означених као "хуманистичке дисциплине," представља чињеницу у и о интелектуалном развоју човечанства, ништа мање значајну од сада већ митских Цезапове (Боас) или експедиције у Торесов мореуз (Риверс, Хедон).

Нови стилови писања антропологије, настали услед литерарног, текстуалног или рефлексивног заокрета у дисциплини, јесу додуше разорили неку врсту дискурзивне заједнице, какву су антрополози мислили да имају о заједничким апстрактним питањима, а утицај који су хуманистичке дисциплине извршиле на антропологију свакако јесте изазвао оно што се сада већ традиционално назива кризом; али то никако није била криза научне ригорозности.

Marcus (1998, 242-3).

Пре је реч о кризи нужне повезаности дигнитета научности са неким посебним местом, класом, регијом, школом, или идентитетом. Уосталом, прилично је очигледно да антрополози јесу препознали старе и прихватили нове

референтне оквири, теме и идентитете, али и да нису престали да пишу етнографије; нови истраживачки пројекти су и даље и "истраживачки" и "пројекти;" и даље су у различитим срединама, институцијама и академским заједницама третирали као "научни;" и даље настоје да открију шта је (али овог пута и за кога је нешто) и у ком контексту стварно. Емпиријски садржај тих пројеката можда расте, а можда и не; можда је упоредив са емпиријским садржајем претходних пројеката, мада је, следствено успешној двадесетовековној критици опсервационизма и аутономије чињеница као емпиријске основе науке, вероватније да није. Оно што је битно је да постоји.

Ипак, теорије етнографије у постмодерним временима схватане су или се још увек третирају као опасне. Иако се обично доводе у везу са релативизацијом истине (Spiro 1993), анти-научним карактером ауторизације (Spencer 1989), стилском ауторизацијом и стога де-кумулативизацијом друштвених наука (Sangren 1989), нема разлога за озбиљну љутњу, камоли за страх. Када је једном написано, а потом стотинама пута поновљено, да антрополози пишући етнографије углавном конструишу стварност, то није значило да је иста нестала, да ће се у њој нужно нешто битније променити брже, дубље или апокалиптичније него што је то иначе случај, нити да наша дисциплина више нема разлога за постојање. То није значило нити значи да је иста та етнографска стварност до сада била мање вредна, хетерогена или проблематична: неметафорична, немаштовита или недоступна истраживачима који нису имали институционалних, географских или/и политичких могућности да овладају постмодерним интерпретативним техни-

кама. Ипак, пошто је врло вероватно да не можемо сви бити једновремено заинтересовани за стилске фигуре у језицима друштвених наука, правилности дистрибуције друштвене моћи међу истраживачима и проучаванима, или значај мотива резбарених на дрвету за реконструкцију миграција, разумно је тврдити да ће моћ стилских фигура неких друштвених научника произвести миграцију извесних теорија формулисаних традиционалним речницима у историју антрополошких идеја. Трансфер идеја је тако и дијахрон, што је од кључног значаја за будуће осавремењавање српског школства, и нашу будућу стратегију о уделу нативне антропологије у њему.

Проблеми трансфера идеја: зашто би нативни антрополози били епистемички повлашћени?

Критиком појма "поновљена студија" већ сам сугерисао у ком смислу је произвољно, насилно, опскурно и бескорисно овластити искључиво етнографски ситуиране антропологе да провере и оповргну или потврде прошле етнографије. Уосталом, од етнографија се може очекивати и још нешто, осим да буду провераване. Фриманов пример сугерише да особе које призивају епистемичку повлашћеност бивају суочене са истим скупом критика које су и саме упућивале претходницима. Овде ме пре интересује да ли смо у традицији нативне антропологије у стању да произведемо описе, тумачења и критике култура које конзумирамо у Србији који би били бољи, кориснији, истинитији или лепши од сличних описа које производе "неукључени"

– истраживачи који нису нативни антрополози, и који за разлику од нас не конзумирају културе које проучавају, нити верују да им припадају. Опет је, наравно, спорно и то за кога ће ти описи бити истинитији, лепши (итд), односно које ћемо критеријуме усвојити при процењивању резултата ривалских истраживања, па избор има и следећу димензију:

**Усмерени смо ка "центру"
("Запад")**

Разликујемо објективност и етноцентричност – надамо се да ћемо концептуалним уклапањем у општу историју антропологије "досегнути стадијум" производње културно неспецифичне, непарохијалне, глобално употребљиве и сл. евиденције као основе за културну критику и потенцијалну друштвену реформу, и тиме изаћи из оквира "националне" науке

Нисмо усмерени ка "центру"

Не разликујемо објективност и етноцентричност – прижељкујемо апсолутну релеванцију аутономног описа, "тврди" смо контекстуалисти, описујемо тумачећи "овде и сада," остављајући "туђе" проблеме "њима" тј. неукљученим посматрачима, у нади да ћемо заувек опстати као епистемички повлашћени

Мала методолошка инконзистентност а велика идеолошка непријатност произлази из следећег тренда: аутори оријентисани ка "центру" при критици сопствене културе углавном користе стратегије описа карактеристичне за тврде реалисте и контекстуалисте, тумаче "овде и сада," поимајући сопствену средину нерелационо и неинтерактивно, прагматички одбацујући такву перспективу у циљу делегитимисања нпр. националних митова о етничким суседима као дежурним историјским кривцима. То јесте друштвено корисно у борби против ксенофобије при изградњи мултикултурне толеранције, али има мало везе са тим шта наши проучавани интимно мисле о свету. Не познајем ни једну

особу, укључујући ту и оне моје пријатеље који држе да су националисти, која сматра да је Србија пацифичко острво у преисторији, усамљено, историјски и културно самодовољно, без утицаја из и на различито замишљену, сегментирану, вредновану или једноставно конструисану међународну заједницу. Тако горе назначеном избору хтели-не хтели додајемо и нови избор: да ли ћемо игнорисати непријатности инконзистенције тврде контекстуалистичке стратегије са тежњом трансферу идеја, процедура и стандарда "из центра." Овај проблем масовно и популарно решавамо позивањем на интер-дисциплинарност, на супрот мулти-дисциплинарности, у нади да ће локална интер-дисциплинарност замаскирати тежњу епистемичкој повлашћености а ипак изгледати довољно објективно.

**Антропологију замишљамо
интер-дисциплинарно**

Реалностима сопствене средине приступамо контекстуалистички и етноцентрично, осмишљавајући дуже од века процедуре за овај ниво адекватације, или их само перпетуирајући у аутокорективном и самореференцијалном маниру

**Антропологију замишљамо
мулти-дисциплинарно**

Реалностима сопствене средине приступамо већ постојећим, а "универзално важећим" процедурама познатим из различитих дисциплина које чине "антропологију најшире схваћену" (из лингвистике, теорије књижевности, политичких наука, фолклористике, друштвене историје, археологије, итд.)

Одрекавши се ексклузивности претходно омеђене матичне професије у нади да ћемо са колегама из суседних дисциплина изградити нешто ново, заједничко, занимљивије и боље, изгледа да покушавамо да се одрекнемо и наслеђа које доносимо из матичних дисциплина, за које претпостављамо да су глобално концептуално, језички и фи-

нансијски поливалентно хомогено хијерархизоване, и у којима по правилу гравитирамо "центру" или неком од "центра." Ако ипак покушамо да их очувамо, бићемо у позицији да расправљамо о томе које и чије ми то стварности представљамо/заступамо; наиме, производићемо их у својим парохијалним верзијама – што је политички плодно, теоријски неодољиво (мада и ризично), али друштвено мање корисно, јер губимо шансу да изградимо идеолошки, дидактички и финансијски потенцијално моћну позицију заједничког наступа. Тиме смо поново у искушењу да се одлучимо (пошто је на овом нивоу анализе ирелевантно да ли желимо да побегнемо, па овде искушење подразумева само одлуку) да ли желимо да будемо друштвено ирелевантна дисциплина, или произвођачица употребљивог знања, смештеног у ширу друштвену, економску, организациону и практичку мрежу утицаја, интеракција, па и искључивања.

Иронично, бићемо "научна бука у систему" (Latour 1987) уколико се не контекстуализујемо а да при том не тежимо консензусу којим бисмо помирили објективност са етноцентричношћу. Уколико се контекстуализујемо етноцентрично, остаћемо на глобалној периферији. Објективност ћемо морати да очувамо због јавног дигнитета научности потребног при друштвеном наступу (уосталом, то је и најлакши начин да етнологску производњу и очување традиција без много буке заменимо пројектом антрополошке дијагнозе, преосмишљавања, реформе, производње, критике и интеграције многих идентитета). Етноцентричност нећемо моћи да избегнемо, осим уколико не желимо да поново оживимо мит о објективној и незаинтересованој

друштвеној науци ослоњеној на теоријски неутралне опсервационе исказе, или – што би био врхунски политички мазохизам – да одржимо мит о етнолошком фаху као скупу "националних радника."

**Корисна опасност анти-есенцијализма:
модернизам после традиционалног
постмодернизма у српској етнологији**

Ми, дакле, као нативни антрополози у Србији, имамо проблем како да се на само-дефинисаној концептуалној периферији контекстуализујемо нехијерархично, неетноцентрично... па и "што ближе центру," једновремено пажљиво прикупљајући ресурсе за трансформацију имица професионалног патриоте у професионалног критичара културе. Успешна варијанта ће вероватно подразумевати упоредно опстајање бенигне етноцентричности и консензуалне објективности. Остаје отворено питање како да га превазиђемо остајући лојални овде предложеном регулативном идеалу дисциплине, пошто је јасно да он сугерише наметање концепције репрезентације и теорије етнографије који баш и не одговарају националистима.

Нисам склон анти-плурализму. Напротив, чак сам склон уверењу да преданост идеји вишеструкости стварности, перспектива, значења и метода не мора бити апсолутистичка да би успела. Ипак, не видим како анти-реализам може да помогне антропологији да се ухвати у коштац са гомилом истина, стварности и перспектива које за себе тврде да су ултимативно стварне, истините, корисне итд. Иако сам склон инте-

ресовању за информативни садржај постмодерних теорија етнографије: подређеност теорија чињеницама, перформативност и наративност научних текстова, неодређеност превођења, или несамерљивост теорија односно концептуалних схема, ипак се питам како они могу да нам помогну да становиштима у мулти-културном контакту приступимо као истинитим аранжманима са објективном стварношћу за особе које до њих држе, а којима треба да сугеришемо да децу пошаљу у заједничке школе, да плате исти порез и да – што је најважније – престану да комуницирају ратом.⁴

Овде претпостављам да ћемо, болном одлуком и савладавањем наших постмодерних сујета, критички потенцијал мира као регулативног идеала антропологије морати да раздвојимо од епистемичког анти-реализма, и посебно од онтолошког анти-реализма, који би код проучаваних и финансијера ионако наишао на неразумевање, а можда и на традиционално цинично игнорисање. Зато предлажем да анти-есенцијализам представимо као есенцијализам: да не-

⁴ Трудим се да разумем зашто би писање супротстављено националним, историјским, нативним, традиционалним и другим фолклорним истинама представљало ишта више до политичку односно моралну корист. Легитимно је жудити за моменталном користи, али ова стратегија не представља довољно добру заверу против тих завереничких традиционалиста, националиста и сличних љубитеља фолклорних суштина. Све то независно од чињенице да негирање фолклорних истина подразумева исти фактуалистичко-опсервационистички набој какав настоји да критикује: уколико мислимо да смо заиста у могућности да пронађемо истинитије истине од наших проучаваних, ништа нас од њих не разликује до неравномерна расподела моћи, која је – то не смемо да заборавимо – варљива и непостојана.

гирање улоге етнолога као професионалног патриоте друштву представимо управо као професионални патриотизам, само да циљеве редефинишемо тако да имају мало везе са пројектима који су до сада поимани као "патриотски."

Тек је то је разлог да будемо конструктивно критични према својим претходницима: да упоредо делегитимисању популарно приписане слике произвођачице фолклорне суштине задржимо традиционални постмодерни потенцијал српске нативне антропологије. Ову стратегију је Хабермас (Habermas 1989, 156) препознао као "*савез постмодерниста са премодернистима*," и овде је рехабилитујем у форми парадоксалног компромиса.

Улазимо, слободан сам да предвидим, у пост-елитистичку фазу поимања наше дисциплине, као друштвене критике и културног коментара, али из историјски недетерминисане перспективе и не после модернизма, већ после постмодернизма који наслеђује премодернизам. Ту учење о и коментаришање низа проблема у вези са етнографским представљањем и заступањем, посебно оних проблема који директно произлазе из критике етнографског реализма, може да нам помогне да се реконституишемо без метафизичких нада или утеха, дакле и без конфундирања конститутивних и регулативних питања карактеристичног за фримановски модернистички реализам. Овај конститутивни оптимизам произилази из мојих жеља и тежњи, мада не и из објективног регулативног консензуса на нивоу националне струковне асоцијације.

**Прагматичко виђење етнографија:
умерени екстернализам и плурални реализам**

Традиционално схваћена, прагматика проучава оне аспекте значења који су зависни од контекста. Ово, осим што је опште место, подразумева да неки аспекти значења нису зависни од контекста. Пошто ово није лингвистички нити рад из когнитивне антропологије, занемарујем проблеме неодређености значења; занемарујем и синтаксичке и семантичке аспекте значења, и усредсређујем се на најбржи начин да објасним зашто нам је за пројекцију добре стартне позиције антропологије у Србији за деценију која следи довољно да се усредсредимо на прагматику. Морис (Moris 1975, 22) и Перс (Pers 1993, 90) су, у својој сада већ антолошкој трипартитној семиотичкој дихотомiji развијеној током 1930-их разликовали а) синтаксу (проучавање формалних међусобних односа знакова), б) семантику (проучавање односа знакова и њихових референата) и в) прагматику (проучавање односа знакова према њиховим корисницима или тумачима). Прагматичко виђење етнографија после кризе етнографског представљања, посматра их као идеолошки заинтересоване, позициониране у референтни оквир, политички употребљиве и злоупотребљиве, и опционалне (или перспективне).

Проблем у вези с оваквим планираним ограничењем перспективе произилази из чињенице да и саме етнографије у академској и ван-академској пракси постају знакови, и да се могу проучавати (а) у односу на референце, као и (б) у међусобном односу. Први део проблема био је референтни оквир кризе етнографске репрезентације, а тиме и ори-

гиналне ван-дисциплинарне кризе поверења у антропологију, док је други проузроковао интер-текстуалну кризу антрополошке теорије и тиме само још једну кризу научног статуса дисциплине, која због свог интер-текстуалног карактера и није изазвала већу буру ван саме дисциплине, осим у сродним хуманистичким дисциплинама.

Док је научни статус – један од базичних проблема сваке дисциплине која за себе тврди да је друштвена наука – током двадесетог века био тема бројних текстова и полемика, криза поверења у антропологију представља оригинално наслеђе 1960-90-их. Сугеришем да је ова криза поверења, означена као криза етнографске репрезентације, функција конфундирања прагматичких и семантичких аспеката значења антрополошких производа (=етнографија), као знакова у одређеним референтним оквирима (академским и ширим, ван-академским друштвеним контекстима). Ово конфундирање сматрам хеуристички, финансијски и морално корисним, и предлажем да га не третирамо као пролазно и интер-текстуално ("синтактичко," у старој, преозначеној употреби), већ као вишеструко корисно за нативну антропологију у Србији.

Криза етнографског реализма, и шира криза репрезентације у друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама, преобликовале су појам знања произведеног њима у прагматичком смислу – уместо да служе покушајима контроле и предвиђања у одређеним доменима стварности (или конкретно, само објашњењу зашто су и како то "они" и "други" заиста такви-и-такви људи, у случају социјалне и културне антропологије), оне су сопствену позицију у академској, административној и широј друштвеној структури почеле да виде као корективну – као дискурс који покушава

да објасни или допринесе промени уверења, ставова, навика и понашања (вербалног и невербалног). "Моћ објашњења да понуде критичке увиде тако постаје кључни епистемолошки тест за не-натуралистичку друштвену науку... није нужно да ти увиди заиста враћају људима слободу да би били практички верификовани" (Bohman 1991, 191).

Антропологија као интер-културна пропедутика има прагматичко оправдање независно од учинка које производи, и независно од тога да ли ће у деценији која следи некога подсећати на самоиспуњавајућа пророчанства. Пошто следим Вулгара и Латурса (Woolgar and Latour 1979) у уверењу да експланаторна и критичка адекватација нису раздвојене, и пошто следим Рортија (Rorty 1990) у уверењу да је конзументима наших производа најлакше објаснити да није прагматично тежити идеалу незаинтересованог описа као адекватне репрезентације етнографске стварности, бирам да посматрам антрополога као друштвено одговорног актера чије "...тумачење поступака других људи има моралну димензију – таква тумачења су друштвени чиновници позиционирани у друштвену ситуацију у којој она/ј ко/ја интерпретира прихвата одговорност за адекватност и последице тумачења" (Bohman 1991, 218). Ипак, пошто претпостављам да би већини потенцијалних финансијера било крајње нејасно зашто да нас плаћају ако наше знање нема практичну верификацију, овај избор подразумева јасну везу са ван-дисциплинарним оквирима. За њу тек треба да се изборимо стратегијом целисходног бркања прагматичких и семантичких аспеката односа међу нашим текстовима.

Епилог (за наредну деценију)

У наредној деценији, етнографију за нативну антропологију у Србији требало би да посматрамо као плурално реалистичну. Из екстерналистичке перспективе, она би требало да је морално и критички, а из интерналистичке перспективе, хеуристички плодна.

Током овде предложеног усклађивања нативне антропологије са миром као ривалским, резервним или само хронолошки млађим регулативним идеалом дисциплине, препознавање и толеранција према другачијима на мулти-културној планети или у мулти-културном друштву подразумева ревизију теорије етнографије, пошто је јасно да конкретним методолошким моделима (да ли ће их поштовати?) или поновним писањем историје дисциплине (да ли ће јој веровати?) није извесно да ћемо постићи било какав консензус и, током следеће деценије, функционисати као замишљена заједница (симпатична фондovima).

Јасно је да ревизија не подразумева нужно и јавну кризу. Интерно прилагођавање може да буде довољно. Нови стилови представљања, нова друштвена улога антрополошког знања и нове представе о томе шта је етнографија, прилагодљиви су друштвено коректном имицу антрополога – особе која тежи некој врсти *modus vivendi*, слагању о разликама у

мулти-културном друштву. Тако посматрам и наставу етнологије и антропологије. Али, независно од проблема наставе или примене, кључни проблем је у томе како тај пројекат оправдати (осим потпуно идеолошком стратегијом, која је за академско обичајно право програмски неприхватљива)?

Оправдање може да иде следећим током. Прво себи треба да поставимо питање: пошто смо мањинске, сељачке, маргинализоване и друге пот-културе, сродничке и политичке системе, археолошке артефакте или домородачке/сељачке језике препознали као наше сопствене друге, те друге као поседнике сопствених аранжмана са стварношћу за које верују да су истинити, а њихове верзије стварности као врло вероватно ривалске традиционалној антрополошкој науци, зашто се уопште појавио проблем какве су нам сад то нове етнографије или теоријске рефлексije потребне?

Сам појам "потребе" сугерише да су концептуални, стилски, институционални и етички преокрети у антропологији и њима кореспондирајућа идеја етнографије нешто што треба "досегнути," као "пожељну" или "напредну" опцију, чиме нам се намеће уверење да су могући аранжмани са стварностима различитим од наше распоређени на некаквој скали адекватности. Напротив, овде сугеришем да су усклађени са различитим регулативним идеалима дисциплине, чији је избор екстерно, политички односно морално мотивисан, а не иманентан односно интеран. Први корак оправдања тако подразумева избор алтернативног регулативног идеала дисциплине, који ће промовисати мулти-културно толерантну а интер-културно интегративну верзију стварности.

Први корак, избор регулативног идеала, зато није довољан. Свака од култура, група, "мањина," или "већина," и

даље ће имати сопствену верзију истине, свог места у стварности, и своје разлоге за мир и толеранцију, или за рат и нетолеранцију. Исто важи и за културу дисциплине. Чињеница да је неко мушкарац, или хетеросексуалан, или белац са глобализујућег Запада, па чак ни чињеница да тај неко себе сматра рационалним друштвеним научником, не подразумева да он није више у позицији да трага за истином, уколико сматра да је могуће успоставити такав аранжман са стварношћу. Чак и ако јесмо открили да се бели хетеросексуални десноруки западни мушки (итд.) антрополози више не рађају паметни, то никако не подразумева да смо изгубили занимање за истину, нити да је нестао уобичајени скуп разлога због којих антрополози производе (или не производе) етнографије. Оваква интерпретација разлога да наставимо да се бавимо нативном антропологијом може да представља други корак. Док први корак оправдања има за циљ да пружи оквир комуникације са проучаванима, други корак има за циљ да пружи оквир комуникације са финансијерима. Какве финансијере желимо?

Не заговарам "стари добри" емпиризам; напротив, сугеришем да једну врсту догме целисходно заменимо новом. Проблем трансформације догме је током постмодернизације знатно ублажен терминима као што су "парадигма" или "поетика," мада је јасно да је у питању пре избор ван-академског референтног оквира којем ћемо тежити, него скупа добро заснованих методолошких поступака које ћемо примењивати. Иако звучи тривијално, површност с којом су антрополошки концепти попут "другости", "културе" или "вишеструких стварности" прихваћени у друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама позива на

опрез при предавању историје наше дисциплине као знања. Наравно да верујем да као бели, десноруки, хетеросексуални, дебели, методологији, кувању и фудбалу склон нативни антрополог у Србији (са високим крвним притиском, малом платом и без пасоша), који се пре свега занима за историју антрополошког знања о ван-европским културама, не поседујем кључ за адекватније представљање или корисније заступање мојих проучаваних. Не због специјалног случаја који представља чињеница да су моји проучавани антрополошки текстови и референтни оквири њихове производње, већ зато што ме ни један од њих до сада није убедио да реалистична представа постоји у непоновљивом, непоправљивом и једином облику.

Таква врста убеђивања морала би да потекне, што је по правилу и случај, или из популарних здраворазумских представа о томе шта је наука, или из методолошких приручника. Двadesетовековна филозофија науке, у свом елитном току од Попера до Рортија, негира не-конвенционалну или "природну" детерминисаност научне извесности интерним факторима, и упозорава или на потребу за екстерним притиском на научну заједницу да одржи емпиријски карактер науке и задржи истину као регулативни идеал системом "анти-конвенционалистичких конвенција" (Попер) или на потребу за широким друштвеним консензусом поводом редефинисања смисла постојања друштвених наука и њихових основних категорија (Рорти). Први пут је методолошки неодржив (зато што је неспроводив). Други је изводив (мада је, традиционално посматрано, методолошки ирелевантан, и занимљив је пре социологији науке). Овим текстом сам предложио како да други пут учинимо мето-

долошки релевантним (преусмеравањем методологије са интерне регулације на екстерну критику). Реч је, дакле, о покушају да се расправе о етнографској стварности изместе из полемика недовољно плодно означених као "постмодерне" у шире поље спорова у вези са научним реализмом.

Када одлучимо да верујемо да питање "да ли је нешто стварно или није" једноставно не мора да буде од интереса за антропологију, већ само питања "када, за кога, у ком контексту и зашто је нешто стварно," и када одлучимо да су нам туђа (па и наша) виђења стварности у принципу доступна само када то желимо, можемо и смемо, етнографски реализам нуди се као критички, хеуристички, па и финансијски плодан, мада теоријски мање релевантан (и свакако демодирани). Пошавши од становишта, карактеристичног за рану анти-реалистичку кризу покренуту интерпретативном антропологијом, по коме су нам "туђа" значења "њихових" светова у принципу само индиректно доступна, изазовна, вреднија, лепша, одговорнија, поштенија, или више усклађена са хуманистичком (данас "универзално моралном") савешћу, преко радикалних анти-колонијалних, анти-патријархалних, анти-расистичких и анти-институционалних критика реализма традиционалне антропологије, долазим до умереније тврдње да разноликост представљања/конструкције стварности заправо и јесте све време основни антрополошки домен. То полемика о Самои својом оригиналном јасноћом недвосмислено сугерише.

У ситуацији смо у којој је за дисциплину у Србији дидактички, финансијски и статусно корисно да буде плурално реалистична – да не производи моногамну кризу идентитета, и да настави са конструисањем метода који би јој

омогућили да "види туђим очима," али овог пута без претензија на универзалност појединих погледа. Не тврдим да је ово "позиција најпоштенија према свету" (уколико неко мисли да нешто такво постоји), нити према свим људима (пошто аксиоматски полазим од тога да је некорисно, неморално, опасно и политички неодговорно бити благонаклон према свачијој верзији стварности), ја овде заступа плуралистички реализам уз дозу ироније према његовим интерним/дисциплинарним, мада не и екстерним/друштвеним донетима, у уверењу да може да нам помогне да очувамо професионалну тежњу ка осмишљавању видова приступања људским стварностима, боље и корисније по нашу малу и не баш друштвено, финансијски, и политички моћну нативну антрополошку заједницу у Србији. "Корист" је овде дефинисана "задатком" какав за антропологију видим у нашој средини, а какву су боасовци видели за културну антропологију у САД.

Овај регулативни идеал, референтни оквир и избор циљева писања антропологије је за америчке контексте рехабилитовала полемика о Самои. Овде га рехабилитујем у српском контексту. Прилагођен за потребе писања у Србији, то је друштвена критика и културна пропедеутика, усмерена од мулти-културне толеранције ка интер-културној интеграцији. Када објаснимо себи и јавности да "етнологија" може бити схваћена и на овај начин, биће нам лакше да покушамо да обезбедимо обимније владине и невладине ресурсе, вратимо дисциплину у гимназијске програме као комплементарну "грађанском васпитању" или "васпитању за грађанско друштво" (и тиме једновремено повратимо и продубимо индоктринишућу моћ), активно

учествујемо у процесу опоравка медијске и породичне културе од миленаризма, милитантости и ксенофобије, а потом и да осмислимо стратегије постепеног преласка са мултикултурне толеранције на интер-културну интеграцију. Оваква стратегија ће, верујем, одговорати чак и националистима међу нама. Слободан сам да се надам да ће нам она можда омогућити и довољну временску и финансијску маргину за повратак културним алтернативама, теоријским суптилностима, друштвеним опскурностима и историјским случајностима којима смо као дисциплина традиционално склони.

Умерени плурални екстерналистички реализам, који сам овде заступао, антропологију тумачи као део целокупне културне продукције. У свом будућем раду намеравам да наставим да проучавам како трансформација регулативне идеје антропологије од истине ка миру може да преобликује етнографску стварност, а посебно прагматичко оправдање замене традиционалних методолошких прерогатива – дистанце, неуплитања или незаинтересованости, новим – отвореношћу, искреношћу, поштењем, као и препознавањем места, статуса и улоге антрополога у производњи стварности?

Не мислим да су криза кореспондентне теорије истине, и њој консеквентна криза реализма у филозофији науке, озбиљни разлози да одбацимо појам истине у антропологији. Уосталом, до овог конфундирања је изгледа дошло услед врло специфичне и случајне склоности да се онтолошки и епистемички реализам посматрају у односу на истину као регулативни идеал науке, док нико није јасно објаснио зашто се не би било реалиста упркос неуспеху постојећих теорија истине (Devitt 1984, 34), нити зашто не бисмо

били онтолошки реалисти док смо методолошки релативисти и екстерналисти. Напротив, екстерналистичка позиција подразумева да различито интерно верификована знања могу бити истинита за различито екстерно (друштвено, политички, конфесионално, родно, институционално, дисциплинарно итд.) позициониране особе, укључујући ту и саме теоретичаре антрополошког знања или писце историја дисциплине када пишу о сопственим истраживачким склоностима, приступима, парадигмама, истраживачким програмима и сл. Током текста сам прихватао Фејерабендову интервенцију (Feuerabend 1979, 256), по којој је алтернативне аранжмане са стварношћу немогуће поредити обзиром на њихову рационалност или објективност, а која супротно популарној перцепцији овог аутора као екстремног екстерналистичког релативисте, има дугу предисторију у неуспесима формалних интерналистичких модела да објасне научни прогрес.

Зато предлагем парадоксални компромис:

Програмским, декларативним прагматичким прихватањем концепта вишеструких стварности, хибридоизованости културних идентитета или плурализма истина, ипак се не може решити ни један од проблема мулти-културног друштва. Сугеришем да је "објективна", "незаинтересована", "систематична", "ауто-корективна" и "идеолошки-неутрална" етнографија, независно од чињенице да нам је данас јасно да је у питању немогућа, нелегитимна и потенцијално опасна фикција, погоднија за неговање мира као регула-

тивног идеала дисциплине, од рефлексивне, интерпретативне, пристрасне, перспективне, субјективне, рефлексивне, критичке или на други начин индексирани етнографије.

Пошто потрагу за етнографском истином, објективном етнографијом, или етнографском стварношћу представимо као екстерно уоквирену једном конкретном научном културом, или политичком потребом – насупрот уверењу да постоји суштинска истина у културној стварности – критичко препознавање конзумната мањинских, већинских, етничких, културних, родних, класних, етничких, конфесионалних, професионалних и других идентитета као заступника сопствених аранжмана са стварношћу за које верују да су истинити, објективни или стварни, упозорава нас и захтева да стварност и даље посматрамо као ствар о којој је могуће створити антрополошки интересантну теорију.

Не због истине. Због мира.

Сажетак

Анализа односа постмодерне кризе етнографске репрезентације и критике научног реализма у филозофији науке, указује да је дијагноза претње коју постмодерна етнографија представља научном статусу антропологије пренаглашена. Постмодерно бркање научног статуса антропологије, предмета проучавања и идентитета самих истраживача, иако методолошки неодрживо, хеуристички је и дидактички плодно.

Методолошка редескрипција полемике о Самои показује да је она комплементарна постмодерној кризи етнографске репрезентације. Текст сугерише да полемика представља оригинални интерналистички покушај у махом екстерналистички оријентисаној савременој методолошкој продукцији у антропологији. Проблеми пристрасности описа Самое код Мид, улоге кључних информаната у конструкцији самоанске стварности, легитимности поновљене етнографске студије и спор поводом статуса Фриманове критике као научне револуције, произашли су из различитих концепција регулативног идеала антропологије. Регулативни идеал боасовске културне критике Мид, значајно је различит од Фриманове научне потраге за истином. Његови текстови садрже значајно неразумевање Поперовог модела научне промене, епистемолошке "теорије три света," и опште концепције науке. Poleмика о Самои до сада није тумачена као спор поводом регулативних идеала науке, нити је значај који регулативни идеали имају при

методолошким изборима етнографа коментарисан на овом примеру.

Српску етнологију треба промовисати у мулти-културну пропедеутику за српско друштво, сличну боасовској културној критици. Полемика о Самои може да послужи као парадигма проблема са којима ће се сусретати аутори који буду настојали да српску етнологију из културно-историјске науке трансформишу у културну критику. Овај пројекат не захтева постмодернизацију теорије етнографског метода. Етнологи у Србији треба да теже парадоксалном компромису између методолошког етнографског реализма, модуса културне критике, и мира (регулативног идеала алтернативног научном трагању за истином). "Традиционално реалистичка" етнографија кориснија је овој тежњи, упркос постмодерним аргументима по којима етнографски реализам треба одбацити као епистемички наиван а идеолошки некоректан, и независно од тога да ли као дисциплина заједница у њега стварно верујемо.

The Problem of the Ethnographic Real

The Samoan Controversy in the Crisis of Ethnographic Realism

(Summary)

The book comments on the Samoan controversy in the light of the crisis in ethnographic representation.

Introductory chapter relates some of the postmodern theories of ethnography to the general critique of scientific realism within philosophy of science. The author suggests that postmodern confusion of the scientific status of anthropology, its object of study, and identities of anthropologists, although methodologically untenable, is heuristically and didactically fertile.

Chapter two redescribes the controversy and focuses on its methodologically relevant topics: adequacy of Margaret Mead's Samoan ethnography, the question of the key informants, problems generally related to restudies, and the crisis of ethnographic authority. The author claims that Freeman's scientific pursuit for truth significantly differs from cultural critique – the regulative idea of Mead's Boasian anthropology.

Chapter three reflects on "scientific" quest for extrapersonal, context-independent, culturally non-specific ethnographic method that unlikely corresponds to Sir Karl Popper's epistemic "theory of three worlds," his theory of scientific change, and his concept of science in general, supposedly followed by Derek Freeman. The author discusses the relevance of Popper's philosophy of science for theory of ethnographic method.

Chapter four suggests that those problems in ethnographic method raised by the controversy stem from different regulative ideals of anthro-

pology, emphasizing Freeman's original yet unsuccessful internal methodological critique.

Chapter five proposes a project that promotes native anthropology in Serbia to multi-cultural propedeutics for Serbian society, suggesting irrelevance of postmodern ethnography for public image which Serbian ethnology should claim, contrary to the postmodernists argument that ethnographic realism is to be rejected as epistemologically naïve and ideologically incorrect.

The author argues for paradoxical yet ideologically fruitful compromise between ethnographic realism and cultural critique. The book concludes with the pragmatic justification of "realist ethnography" being more conducive to the aim of cultural critique than ethnography labeled postmodern.

Библиографија

Alcoff, Linda, and Elizabeth Potter (eds.)

1993 Feminist Epistemologies. New York: Routledge

An-Che, Li

1937 Zuni: Some Observations and Queries. American Anthropologist 39:
62-76

Anonymus

1983 The Anthropology of Anthropology. New York Times Book Review
February 3 str. 22. Internet dokument. <http://www.archives.nytimes.com>

American Anthropological Association

1998 Code of ethics <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>

Antonijević-Pajić, Dragana

1983 Rušenje antropološkog mita. Kultura 62-63: 181-188

Appadurai, Arjun

1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. Comparative Studies
in Society and History 28: 356-261

1992 Putting Hierarchy in its Place. u Marcus, G (ed.), 1992: 34-47.

Appel, George N.

1990(1984) The Significance of Freman's Refutation. U: Caton ed., 79-80

Asad, Talal

1986 The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology.
U Clifford, James & George Marcus (eds.), 1986: 141-164

Asad, Talal (ed.)

1998(1973) *Anthropology & the Colonial Encounter*. New York: Humanity Press

Auge, Marc

1999 *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Stanford: Stanford University Press

Bateson, Mary Catherine

1983 Of Margaret Mead, her critics and unhelpful sensationalism. *New York Times Book Review* February 13 str. 16. Интернет документ. <http://www.archives.nytimes.com>

Bennet, John W.

1996 *Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects*. *Current Anthropology* 36, Supplement: S23-S52

Berberović, Jelena

1989 *Filozofija i svijet nauke: Ogleđi iz savremene filozofije nauke*. Sarajevo: Svjetlost

Bernard, H. Russell

1995 *Research Methods in Anthropology*. Newbury Park, CA: Sage

Bidney, David

1953 *Theoretical Anthropology*. New York: Columbia University Press.

Boas, Franz

1888 *The Aims of Ethnology*, u: Boas 1968, 626-638

1899 *Some Recent Criticism of Physical Anthropology*, u: Boas 1968, 165-171

1904 *The History of Anthropology*, u: Darnell 1974, 260-273

1911 *Introduction to Handbook of American Indian Languages*, u: Holder 1964, 1-79

1913 *Influence of Heredity and Environment on Growth*, u: Boas 1968

1916 *New Evidence in Regard to Instability of Human Evidence*, u: Boas 1968

1917 *Introduction to International Journal of American Linguistics*, u: Boas, 1968: 199-210

- 1920 The Classification of American Languages, u: Boas 1968, 211-218
1928a Predgovor, u: Mid 1978
1928b Anthropology and Modern Life. New York: Norton
1929 Classification of American Indian Languages, u: Boas 1968, 219-225
1931 Race and Progress, u: Boas 1968, 3-17
1932 The Aims of Anthropological Research, u: Boas 1968, 243-258
1936 The Relations Between Physical and Social Anthropology, u: Boas
1968, 172-175
1939 Growth, u: Boas, 1968
1932 Race and Character, u: Boas, 1968
1966(1940) Race, Language and Culture. New York i London: The Free
Press and Collier-Macmillan Ltd.
1984(1911) Um primitivnog čoveka. Prosveta: Beograd. Biblioteka XX
vek 54
- Bohman, James**
1991 New Philosophy of the Social Science: Problems of Indeterminacy.
Boston: MIT Press
- Bošković, Aleksandar**
1998 Postmodernizam, antropologija i zdrav razum. Sociologija XL (2):
211-232
- Brady, Ivan (ed.)**
1985 Special section: Speaking in the Name of the Real: Friman and Mid
on Samoa. American Anthropologist 87: 908-947
- Brannigan, Augustine**
1981 The Social Basis of Scientific Discoveries. Cambridge: Cambridge
University Press
- Brown, Richard Harvey**
1997 Rhetoric, textuality, and the postmodern turn in sociological theory.
U Seidman, Steven (ed.), The Postmodern Turn: New Perspectives on
Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 229-241

Carneiro, Robert L.

1995 Godzilla Meets New Age Anthropology: Facing the Post-modernist Challenge to a Science of Culture. Europaea, I-1. Elektronski dokument (без пагинације)

Caton, Hiram (ed.)

1990 The Samoa Reader: anthropologists take stock. Lanham, Md.: University Press of America

Caws, Peter

1974 Operational, Representational, and Explanatory Models. American Anthropologist 76: 1-10

1976 The Ontology of Social Structure: A Reply to Hanson. American Anthropologist 78: 325-327

Chief Malopa' upo Isaia

1999 Coming of Age in American Anthropology: Margaret Mead and Paradise. Universal Publishers/uPUBLISH.com

Clements, Collen D.

1990(1983) Critique of Levy's Vindication. U: Caton ed., 33-5

Clifford, James

1986a Introduction: Partial Truths. U Clifford and Marcus (eds.) 1986: 1-26.

1988 The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge & London: Harvard University Press

Clifford, James and George Marcus (eds.)

1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Cote, James E.

http The correspondence between Margaret Mead and Franz Boas exchanged during Mead's 1925-26 Samoan research project. Internet document. <http://www.sscl.uwo.ca/sociology/mead.index.html>

Crapanzano, Vincent

1986 Hermes' Dillema: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. U Clifford and Marcus (eds.) 1986: 51-76.

1992 The Postmodern Crisis: Discourse, Parody, Memory. U Marcus, G. E. (ed.) 1992: 87-102.

Cristensen, Jan

2000 Margaret Mead Book Named the Worse. Internet dokument <http://www.sunsentinel.com/news/daily/detail/0,1136,2650000000105117,00.html>

Dancy, Jonathan i Ernest Sosa (eds.)

1992 A Companion to Epistemology. Oxford: Blackwell.

Devitt, Michael

1984 Realism and Truth. Oxford: Basil Blakwell.

Durutalo, Simione

1992 Anthropology and Authoritarianism in the Pacific Islands. U: Foerstel and Gilliam eds., 205-232.

Eco, Umberto

1965 Otvoreno djelo. Sarajevo: Veselin Masleša.

Ember, Melvin

1985 Evidence and Science in Ethnography: Reflections on the Mead-Freeman Controversy. American Anthropologist 87: 906-910.

Feinberg, Richard

1988 Margaret Mead and Samoa: 'Coming of age' in fact and fiction. American Anthropologist 90: 656-63.

Feyerabend, Paul

1979 Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: Verso.

Fischer, Michael M.

1986 Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory, u: Clifford, James & George Marcus (eds.), 1986: 194-233.

Foerstel, Lenora and Anfela Gilliam (eds.)

1992 Confronting the Margaret Mead Legacy: Scholarship, Empire, and the South Pacific. Philadelphia: Temple University Press.

Fox, Robin

1990(1987) The Disunity of Anthropology and the Unity of Mankind. U: Caton ed., 62-68.

Freeman, Derek

1984 "O Rose thou art sick!" A Rejoinder to Weiner, Schwartz, Holmes, Shore, and Silverman. American Anthropologist 86: 400-405

1984b A Reply to Ember's Reflections on the Freeman-Mead Controversy. American Anthropologist 87: 910-917

1986 Rejoinder to Patience and Smith. American Anthropologist 88: 162-167

1987 Comment on Holmes's Quest for the Real Samoa. American Anthropologist 89: 930-935

1989a Comment on Heider's "The Rashomon Effect." American Anthropologist 91: 169-171

1989b Holmes, Mead, and Samoa. American Anthropologist 91: 758-762

1989c Fa'apua'a Fa'amua and Margaret Mead. American Anthropologist 91: 1017-1022

1991a On Franz Boas and the Samoan researches of Margaret Mid. Current Anthropology 32: 322-330

1991b Letter to the Editor: Margaret Mead's Coming of Age in Samoa and Boasian Culturalism. internet okument. http://assa.edu.au/dial_9100_letters.htm

1996a Margaret Mead and the Heretic: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Harmondsworth: Penguin Books (revidirano izdanje, originalno 1983. godine)

1996b Reflections of a Heretic. Internet dokument. <http://cpnss.lse.ac.uk/darwin/evo/freeman.htm>

1998 'All made of fantasy': a rejoinder to Paul Shankman. American Anthropologist 100: 972-979

1999 The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research. Westview Press

Friedman, Jonathan

1987 Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology. *Telos* 71: 161-170

Gadamer, Hans-Georg

1989 *Truth and Method*. New York: Crossroad

Geertz, Clifford

1967 Review of A Diary in the Strict Sense of the Term by B. Malinowski, *New York Review of Books* (September)

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basil Blackwell

1984 Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86: 263-278

1986 The Uses of Diversity. *Michigan Quarterly Review* 25: 105-122.

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press

1995 *Disciplines*. *Raritan* XIV: 65-102

Gellner, Ernest

1985 *Relativism and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge

Gerc, Kliford

1998 Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, u: Tumačenje kultura, Beograd: Biblioteka XX vek, 9-46

Gilliam, Angela and Lenora Foerstel

1992 Margaret Mead's Contradictory Legacy. U Gilliam and Foerstel eds., 101-156

Glick, P. B.

1983 Brouhaha Among the Breadfruit. *Nature* 302: 758

Gordić, Aleksandar

1994 Heuristička plodnost naučnog realizma. *Filozofske studije* 25: 109-161

Grant, Nicole J

1995 From Margaret Mead's field notes: What counted as "sex" in Samoa?
American Anthropologist 97: 678-682

Gross, Alan G.

1990 The Rhetoric of Science. Cambridge, Mass: Harvard University Press

Habermas, Jurgen

1985 Theory of Communicative Action. Boston: Beacon.

1987 Modernity: An Incomplete Project. U Rabinow, Paul and William M. Sullivan eds. Interpretive Social Science: A Second Look. Berkeley: University of California Press

Hacking, Ian

1983 Representing and Intervening. Cambridge: Cambridge University Press.

Hač, Elvin

1979 Antropološke teorije I i II. Beograd: BIGZ

Hammersley, M. & Gomm, R.

1997 Bias in Social Research, Sociological Research Online 2 no. 1. Internet dokument. <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/2/1/2.html>

Harris, Marvin

1968 The Rise of Anthropological Theory, London: Routledge and Kegan Paul

Hassan, Ihab

1986 Pluralism in Postmodern Perspective. Critical Inquiry 12: 503-520

Heider, Karl

1988 The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree. American Anthropologist 90: 73-81.

1989 Reply to Freeman and Rhodes. American Anthropologist 91: 450.

Hellman, Harold

1998 Great Feuds in Science: Ten of the Liveliest Disputes Ever. New York: John Wiley & Sons.

Herzfeld, Michael

1993 Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe. Cambridge: Cambridge University Press

Hobart, Mark

1996 Ethnography as Practice, or The Unimportance of Pinguins. Europa-ea II: 1-20. Elektronski dokument

Hodgen, M. T.

1964 Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Holmes, Lowell D.

1985 A Tale of Two Studies. American Anthropologist 87: 929-935

1987 Quest for the Real Samoa. South Hadley: Bergin and Garvey

1989 Concerning Derek Friman's Comment on Holmes's Quest for the Real Samoa. American Anthropologist 91: 753-758

Huysen, Andreas

1990 Mapping the Postmodern. U Nicholson, Linda ed. Feminism/Post-modernism. London: Routledge, 234-277

Hymes, Del (ed.)

1974 Reinventing Anthropology. New York: Vintage Books

James, Hockey and Dawson (eds.)

1996 After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology. London: Routledge

Jarvie, Ian C.

1986 Thinking about society: theory and practice. The Hague: Kluwer Academic Publ.

Dancy, Jonathan i Ernest Sosa (eds.)

1992 A Companion to Epistemology. Oxford: Blackwell

Kanaaneh, Moslih

1997 The Anthropologicality of Indigenous Anthropology. Dialectical Anthropology 22, 1: 1-21

Kluckhohn, Clyde

1949 Mirror For Man: The Relation of Anthropology To Modern Life

Knauft, Bruce M.

1994 Pushing Anthropology Past the Posts: Critical notes on cultural anthropology as influenced by postmodernism and existentialism. Critique of Anthropology 14(2): 117-52

Knorr-Cetina, K. and M. Mulkay (eds.)

1983 Science Observed. London: Sage

Koshland, Daniel E., Jr.

1990(1987) Nature, Nurture and Behaviour. U: Caton ed., str. 24-6

Kovačević, Ivan

1976 Za teorijsku etnologiju. Glasnik Slovenskega etnološkega društva 3: 40-42

1979 Uticaj romantizma na razvoj naše etnologije. Marksistička misao 1: 54-67

1981 Etnologija u srpskom prosvetiteljstvu. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu. Filozofski fakultet. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju.

Kroeber, Alfred

1990(1915) Eighteen Professions. U: Caton ed., str. 36-41

Kroeber & Others

1963 Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press

Krupat, Arnold

1988 Anthropology in the Ironic Mode: The Work of Frantz Boas. Social Text 19/20: 105-118

Kuhn, Thomas S.

1977 The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago and London: The University of Chicago Press

Kun, Tomas

1974 Struktura naučnih revolucija. Beograd: Nolit

Kuper, Adam

1993 Post-modernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate. Social Anthropology 1, 1A: 57-71

1988 *The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion.* N.Y.: Routledge.

Latour, Bruno

1987 *Science in Action.* Milton Keynes: Open University Press

Latour, Bruno and Steve Woolgar

1979 *Laboratory Life: the social construction of scientific facts.* London: Sage

Laurie, John

1996 Margaret Mead and Derek Freeman: Bibliography of a Controversy. Internet dokument. <http://www.angelfire.com/sk/jrlaurie/meadmar2.html>

Leach, Edmund

1971 *Rethinking Anthropology.* London: Athlone Press

Leacock, Eleanor Burke

1992 *Anthropologists in search of a culture: Margaret Mead, Derek Freeman, and all the rest of us.* U: Foerstel and Gilliam, eds. 1992a, 3-30.

Lesser, Alexander

1987 Franz Boas and the Modernization of Anthropology. U. Mintz, Sidney (ed.) *History, evolution, and the concept of culture: Selected Papers by Alexander Lesser.* Cambridge: Cambridge University press, 15-33

Levy, Robert I.

1990(1983) *Vindication of Anthropology.* U: Caton ed., 31-33.

Lewis, Herbert

1998 *The misinterpretation of anthropology and its consequences.* *American Anthropologist* 100: 716-731

1999 *Anthropology or cultural and critical theory.* *American Anthropologist* 101: 429-432

Lewis, Oscar

1951 *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied,* Urbana: University Illinois Press.

Lowie, Robert H.

1917 *Culture and Ethnology.* New York: Holt.

1929 Review of Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation, by Margaret Mead. *American Anthropologist* 31: 532-534.

Mageo, Jeannette

1990(1988) Malosi: A Psychological Exploration of Mead's and Freeman's Work and of Samoan Aggression. U: Caton, ed., str. 84-98

Malinowski, Bronislaw

1989(1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford: Stanford University Press

Marcus, George E.

1983 One man's Mead. *New York Times Book Review*. March 27 str. 3. Internet dokument. <http://www.archives.nytimes.com>

1986a *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*. U Clifford and Marcus eds. 1986: 165-193

1986b *Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers*. U Clifford and Marcus eds. 1986: 262-266

1998 *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press

Marcus, George E. (ed.)

1995 *Rereading Cultural Anthropology*. Durham and London: Duke University Press

1999 *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constitucencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American Research

Marcus, George E. and Dick Cushman

1982 *Ethnographies as Texts*. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69

Marcus, George E and Michael M. J. Fischer

1999(1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 2nd edition

McCarthy, Doyle E.

1996 *Knowledge as Culture: the new sociology of knowledge*. New York: Routledge.

McDowell, Nancy

1990(1980) The Oceanic Ethnography of Margaret Mead. U: Caton ed., 125-127

Mead, Margaret

1925 A study in heredity and environment, based on an investigation of the phenomena of adolescence among primitive and civilized peoples (Plan istraživanja koji je Mid predložila podnoseći zahtev za stipendiju iz bioloških nauka). Internet dokument <http://www.sscl.uwo.ca/sociology/mead/NRCproposal.htm>

1926 Report of Margaret Mead Fellow in the Biological Sciences to the Board of Fellowships of the National Research Council. Problem "A Study in Heredity and Environment Based on an Investigation of the Phenomena of Adolescence among Primitive and Civilized Peoples." Place of Work. American Samoa. Institution. Columbia University, New York City Under the direction of Franz Boas (January 6, 1926.). Internet dokument. <http://www.sscl.uwo.ca/sociology/mead/NRCinterimreport.htm>

1927 The adolescent girl in Samoa (konačni izveštaj). Internet dokument http://www.sscl.uwo.ca/sociology/mead/final_report_intro.htm

1961 Review of Ta'u: Stability and change in a Samoan village by Lowell D. Holmes. American Anthropologist 63(4): 428-429.

1969 (ed.) Science and the Concept of Race. New York: Columbia University Press

1970 Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap. New York: Natural History Press

1972 Twentieth Century Faith: Hope and Survival. New York: Harper & Row

1974 Ruth Benedict. New York: Columbia University Press

1990 South Seas Hints on Bringing up Children. U Caton ed. 1990, 169-177

Mid, Margaret

1978(1928) Sazrevanje na Samoi: Psihološka studija mladeži namenjena ljudima zapadne civilizacije. Beograd: Nolit

Milenković, Miloš

1998 Problemi klasifikacija jezika Indijanaca Severne Amerike. Diplomski rad. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

1999 Margaret Mid, Derek Friman i lažovke sa Samoe: O značaju antropološke polemike o Samoju za studije kulture i roda u Srbiji. Sociologija XLII (3): 465-496

Moore, Henrietta L. (ed.)

1999 Anthropological Theory Today. Oxford: Blackwell

Morgan, Luis H.

1981 Drevno društvo. Beograd: Prosveta

Moris, Čarls

1975 Osnovi teorije o znacima. Beograd: BIGZ.

Murdock, George Peter

1990(1971) Anthropology's Mythology. U: Caton ed., 26-31

Murray, S. O.

1988 On Boasians and Margaret Mead: reply to "Margaret Mid and Samoa" by D. Friman. Current Anthropology 32: 448-52

Murphy, Robert F.

1989 Cultural & Social Anthropology: An Overture. London: Prentice-Hall, Inc.

Nagel, Thomas

1986 The View From Nowhere. Oxford: Oxford University Press

Nash, Dennison & Ronald Wintrob

1972 The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography. Current Anthropology 13: 527-542

Naumović, Slobodan

1997a The "Double Insider Syndrome" Or Is Romanticist Heritage the Primary Source of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. Zbornik Filozofskog fakulteta knj. XIX serija A, 319-51

1997b "Romanticist or Double Insiders?" An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 2: 101-120.

1999 Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 8, 2: 39-128

O'Meara, Timothy J.

1990(1987) *Anthropology as Anti-Science*. U: Caton ed., 68-79

Orans, Martin

1996 *Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. Novato: Chandler and Sharp Publ.

Ortner, Sherry B.

1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166

Patience, Allan

1985 Derek Freeman and Samoa: The Making and Unmaking of a Biobehavioural Myth. *American Anthropologist* 88: 157-162

Peirano, Mariza G. S.:

1998 When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128

Pers, Čarls Sanders

1993 *Izabrani spisi*. Beograd: BIGZ

Pool, Robert

1991 Postmodern Ethnography? Critique of Anthropology 11: 309-331

Popper, Karl

1963 *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul

1973(1959) *Logika naučnog otkrića*., Beograd: Nolit

1991 *Traganje bez kraja: Intelktualna autobiografija*. Beograd: Nolit

1993 *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji 1. i 2.* Beograd: BIGZ

1994 *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press

Rabinow, Paul

1986 Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. U Clifford and Marcus eds. 1986: 234-261

Rabinow, Paul and William M. Sullivan (eds.)

1987 Interpretive Social Science: A Second Look. Berkeley: University of California Press.

Rappaport, Roy A.

1990(1986) Cultural Anthropology and Biology. U: Caton ed., 55-61

Redfield, Robert

1969 The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago: The University of Chicago Press

Reyman, Johnatan E. and Joyce D. Hammond

1985 Some comments on the Freeman-Mead controversy. American Anthropologist 87: 393-395.

Romanucci-Ross, Lola

1990(1983) Mead as Ethnographer and Mythmaker. U: Caton ed., 128-132

Rorlih-Livit, Rubi, Barbara Sajks i Elizabet Vederford

1983(1975) Domorotka – videnja antropologa-muškaraca i antropologa-žena. U Žarana Papić i Lydija Sklewicky prir. Antropologija žene. Beograd: Prosveta, 54-73.

Rorty, Richard

1983 Postmodernist bourgeois liberalism. The Journal of Philosophy 80: 583-589

1986 On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz. Michigan Quarterly Review 26: 525-534

1983 Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press

1990 Filozofija i ogledalo prirode. Sarajevo: Veselin Masleša

1991 Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation. U Hiley et al. eds. 1991: 59-80

1992 Konsekvence pragmatizma. Beograd: Nolit

Rosaldo, Renato

1986 From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. U Clifford and Marcus eds. 1986: 77-97

1993 Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press

Rosenborg, Alexander

1988 Philosophy of Social Science. Oxford: Clarendon Press

Roth, Paul A.

1989 Ethnography Without Tears. Current Anthropology 30: 555-569

Russell, Berthrand

1958 Marriage and Morals. London: bez izdavača

Sanday, Peggy Reeves

1990(1980) Mead's Views about Natural and Cultural Influences on Sex Roles. U: Caton ed., 16-23

Said, Edward W.

1995(1978) Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Penguin

Sangren, Steven P.

1989 Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts. Current Anthropology 33: 277-307

Sapir, Edvard

1963 Selected Writings by Edward Sapir in Language, Culture and Personality, David G. Mandelbaum ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Schwartz, Theodore

1985 Anthropology: A Quaint Science. American Anthropologist 87: 919-929

Scott, David

1992 Criticism and Culture: Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity. Critique of Anthropology 12: 371-394

Seidman, Steven (ed.)

1977 *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press

Sellars, Wilfrid

1962 *Science, Perception and Reality*. New York: Humanities Press

Shankman, Paul

1996 The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freeman Controversy. *American Anthropologist* 98: 555-567

Shills, David L (ed.)

1968 *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan

Shore, Bradd

1983 Paradox Regained: Freeman's Margaret Mead and Samoa. *American Anthropologist* 85: 935-944

Shweder, Richard

1983 Story telling among the Anthropologists. *Times Book Review*. September, 21: 38-39

1989 Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to think than reason and evidence. U Shweder, Richard A. and Robert A. LeVine eds. 1989 *Culture theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press

Silverman, Sydel

1983 Mead's meaning. *New York Times Book Review* November 9., 24. Internet dokument. <http://www.archives.nytimes.com>

Sindjelić, Svetozar

1977 Poperova koncepcija opovrgavanja naučnih teorija. *Filozofske studije* 8

1986 Konvergentni realizam i uspeh nauke. *Filozofska istraživanja* 18, 3: 713-728

1994 Istinolikost, kumulativnost i progres nauke. *Filozofske studije* 25: 5-68

1995 Paradigme i uticaj društvenih faktora na nauku. *Sociološki pregled* XXIX, 3: 273-292

1997 Kumulativnost i revolucija u nauci. Beograd: Filozofsko društvo Srbije

Slade, Margot i Wayne Biddle

1983 Ideas and Trends: Coming of age in anthropology. New York Times Book Review February 6 str. 7. Internet dokument. <http://www.archives.nytimes.com>

Spencer, Jonathan

1989 Anthropology as a kind of writing. Man (N.S.) 24: 145-164

Spiro, Melford E.

1983 Oedipus in the Trobriands.

1993 Cultural Relativism and the Future of Anthropology. Cultural Anthropology 8: 259-286

1996 Postmodern Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique. Comparative Studies in Society and Culture 38: 759-780

Stocking, George W. Jr.

1960 Franz Boas and the Founding of the American Anthropological Association. American Anthropologist 62: 1-17

1989 The Ethnographic Sensibility of the 1920s and the Dualism of the Anthropological Tradition. U Stocking ed. 1989 Romantic Motives: Essays on the Anthropological Sensibility. Madison: The University of Wisconsin Press, 208-276

Strathern, Marilyn

1987 Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. Current Anthropology 28: 252-281

Šuvaković, Miško

1999 Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti posle 1950. Beograd: SANU i Prometej

Taylor, Charles

1986 Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2. Cambridge University Press, Cambridge

Thorton, Robert

1995 The Rhetoric of Ethnographic Holism. U Marcus, G. E. ed. 1995: 15-33

Ticcineto, Patricia Clough

1992 The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism. London: Sage

Tsing, Anna Lowenhaupt

1993 In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place. Princeton: Princeton University Press

Tyler, Stephen A.

1984 The Poetic Turn in postmodern anthropology: The poetry of Paul Friedrich. *American Anthropologist* 86: 328-336.

1986 Post-Modern Ethnography: From the Document of the Occult to Occult Document. U Clifford and Marcus eds. 1986: 122-140.

1992 On Being Out of Words. U Marcus, G. E. ed. 1992: 1-7.

Ulin, Robert C.

1991 Critical Anthropology Twenty Years Later: Modernism and postmodernism in anthropology. *Critique of Anthropology* 11: 63-89

Watson-Franke, Maria-Barbara, & Lawrence C. Watson

1975 Understanding in Anthropology: A Philosophical Reminder. *Current Anthropology* 16: 247-262

Wax, Murray

1956 The limitations of Boas' anthropology. *American Anthropology* 58: 63-74

Weiner, Annette B.

1983 Ethnographic Determinism: Samoa and the Margaret Mid Controversy. *American Anthropologist* 85: 909-919

Whorf, Benjamin Lee

1959 Language, Thought and Reality: Selected Writings. London and New York: MIT Press and John Wiley & Sons, Inc.

Wilford, John Noble

1983a Earlier criticisms surface in reactions to book on dr. Mead, York Times Book Review, February 1, str. 1 <http://www.archives.nytimes.com>

1983b Customs check: leave your ideological baggage behind, New York Times Book Review, February 6, str. 8 <http://www.archives.nytimes.com>

Winston, Ellen.

1934 The alleged lack of mental diseases among primitive groups. American Anthropologist 36: 234-238.

Wolf, Eric R.

1974 American Anthropologists and American Society. U Hymes, D. ed. 1974: 251-263

Woolgar, Steve (ed.)

1985 Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge. London: Sage

Woolgar, Steve and Bruno Latour

1979 Laboratory life: the social construction of scientific facts. London: Sage

Индекс

- Адекватација, 17, 158, 169, 293, експланаторна, 223, 232, 238, 300, емпиријска, 120, знања, 29, 249, интерпретативна, 301, контекстуална, 124, кореспондентна, 28, критичка, 223, 232, 238, 300, налаза, 91, 195, научна, 158, 249, описа, 98, 121, 163, 260, репрезентације, 16, 23, 63, 149, 159, 222, 300, 304, скалирана, 302
- Адолесценција, 91, 96, 126-127, 147, 152, 154, 179-180, 188
Погл. Криза, адолесцентска
- Антропологија, нативна у Србији, 13-15, 20-21, 50, 83, 87, 216, 221, 224, 237, 249-251, 255-258, 261, 263, 267, 271-272, 274, 276, 279, 281-282, 284, 291-292, 295-297, 299, 301, 303, 306, погл. Боас, антрополошка традиција; Етнографија; Критика, антропологија као културна...; Криза; Регулативни идеал
- Боас, Франц, 11-12, 41, 49, 64, 96, 104-119, 121, 127, 132, 137, 145, 155, 161, 163, 165, 175-77, 179, 182, 186, 189, 191-192, 195, 197, 201, 205, 212, 215-216, 233, 237-238, 261, антрополошка традиција, 12, 20, 100, 102-103, 108, 110, 112-115, 117, 119, 126, 134, 154, 173-174, 182, 188-194, 207, 217, 223, 229, 231, 237, 262, 278, 306, парадигма, 92, 102, 111-112, 114-115, 128-229, 165, 170, 178, 191, 212, пројекат друштвене реформе, 120, 122, 239, 310-311, погл. Детерминизам, културни; Критика (антропологија као културна...); Мид, Маргарет; Регулативни идеал
- Гелнер, Ернст, 45, 51, 162, 235, 285, 292, 321
- Герц, Клифорд, 23, 37, 40, 44, 71, 75, 234, 279-280, 320-321, 330

- Детерминизам, културни, 11-12, 98, 101, 109, 111-112, 127-128, 133, 147, 152, 161, 170, 179-180, 188-89, 194, 202, 207
- Екстернализам, 17-20, 32, 34-36, 42, 44, 52-53, 64, 68, 87, 102-103, 107-108, 115, 143-144, 154, 161, 170-171, 176, 189, 197, 204, 206, 210, 218, 221, 226, 229-230, 232-234, 241, 245, 253, 256, 262-263, 266, 272, 274, 287, 298, 301-302, 305-310, погл. Интернализам
- Етнографија, 6-7, 14-17, 20-32, 40, 45-49, 53, 55-56, 59, 61, 66-68, 72, 75-78, 82-83, 89, 94-95, 97-102, 107, 112-113, 118, 122, 139-140, 144, 147, 149, 151-152, 154-145, 159, 161-162, 175-157, 182, 185-186, 192, 200-022, 207, 210, 213, 219-221, 228-229, 247-49, 252-253, 256, 258, 262-263, 265, 268, 280-311, и ауторизација, 3, 18, 57, 60, 68, 70, 222, 264, 286, и валидност, 7, 13, 27, 60, 64, 69, 101, 165, 180, 196, 222, 237, 245-246, 251, 255, 262, 264, 265-266, 270, и дискурс, 24, 26-27, 31, 33, 38, 40, 43, 52-3, 56, 66, 71, 85, 109, 234, 242, 256-257, 276, 288-289, 299, и епистемичка повлашћеност, 62, 138, 149, 199, 273, 276-278, 282, 291-292, и знање, 20, 63, и истина, 24, 80, 142-143, 217, 262, 267, 310, и контекст, 32, 185, 265, и писање, 251, и прагматизам, 300-309, и присуство етнографа, 33, и реторика, 73, и стил, 34, 74, и стратегија, 31, 34, 98, и формализам, 45, и холизам, 45, интерпретативна, 67, језик етнографија, 252, 278, као акција, 262, као анализа, 84, 230, као евиденција, 11, 28, 92, 126, 183, 194, 234, 239, 283, као експеримент, 43, као експертиза, 92, као знање, 80, као извештај, 46, 153, 165, 212, као информација, 252, као исказ, 81, 241, као истраживање, 24, 146, 200, 265, као материјал, 192, као налаз, 200, као опис, 72, 87, као писање, 64-70, као податак, 265, као посматрање, 43, као пракса, 18, 39, 80, 159, 161-164, 199, 238, као продукција, 41, 92, 183, 229, 262-63, као пројекат, 46, као процес, 172, 238, као псеудо-експеримент, 273, као рад, 47, 67, 97, као скуп чињеница, 220, 267, као традиција, 32, ко-ауторизована, 156, компетентна, 266,

- комплементарне етнографије, 233, корективна, 91, 149-151, 164, непоновљива, 176, погрешна, 162, позиционирана, 177, постмодерна, 60, 66-68, 311, поуздана, 264, 288, проверива, 266, ривалске етнографије, 156, 213, 227, 230, Самое, 126-37, 149, 175, 198, систематична, 310, -ски презент, 29, теоријски-неутрална, 177, употребљива, 247, 252, Фриманова, 149-151, 187, 192, 222, погл. Искуство, етнографско; Криза, етнографске репрезентације; Криза, етнографског реализма; Метод, етнографски; Методологија; Мид, Маргарет; Објективност; Постмодернизам; Полемика о Самои; Самоа; Субјективност; Стварност, етнографска; Теорија етнографије; Фриман, Дерек
- Етнологија, погл. Антропологија, нативна у Србији
- Интернализам, 17-20, 32, 34-36, 42, 44, 52-53, 64, 68, 87, 102-103, 107-108, 115, 143-144, 154, 161, 170-171, 176, 189, 197, 204, 206, 210, 218, 221, 226, 229-230, 232-34, 241, 245, 253, 256, 262-263, 266, 272, 274, 287, 298, 301-302, 305-312, погл. Екстернализам
- Искуство, етнографско, 29, 35, 44, 50, 67, 125, 128, 136, 143, 148, 175, 199, 204, 211, 213-215, 238, 247, 285
- Клифорд, Џејмс, 30, 43-44, 48-50, 64, 68, 185, 217, 219, 315, 318, 329
- Кључне информанткиње, 9, 80, 92, 254-5, 171, 189, 192, 239, 245, 250, 268, 311
- Ковачевић, Иван, 8, 237, 273, 283, 323
- Криза, адолесцентска, 96, 105, 110, 131-312, екстерналистичка, 64, етнографске праксе, 237, етнографске репрезентације, 11-14, 19-24, 32, 40-45, 48, 52-53, 58-60, 69, 75, 79, 84, 102, 124, 211, 219-223, 233, 241, 253, 257, 262, 280, 300-311, етнографског реализма, 13-14, 20-22, 25, 29, 35-45, 48, 58, 65, 81, 87, 91, 101, 107, 120, 144, 215, 217-225, 231, 233, 237, 254, 256-257, 259, 272-273, 275, 300, идентитета антрополога, 60, 64, 300-311, идентитета дисциплине, 38-9, 42-43, идентитета српске етнологије, 250-255, интерналистичка, 21, континуи-

- тет у XX веку, 25, 40-45, 55, 63, 75, методолошка, 18, 26, 40, 138, 172, 233-39, научног статуса дисциплине, 60-64, 92, 123, 137, 230, 240-244, 300, поверења у антропологију, 300, пост-колонијална, 32, предмета проучавања, 60-62, 64, 123, 240-244, реконститутивна, 222, у савременој антропологији, 13, 23, 32, 36, 52, школског система, 105, погл. Метод; Методологија; Реализам; Релативизам
- Критика (антропологија као културна...), 12, 100-101, 104, 107-108, 120, 122, 176, 201, 205, 216, 221, 23, 226, 239, 242, 257, 267, 271, 279, 287, 292, 297, 306, 311-312, погл. Регулативни идеал
- Култура; погл. Антропологија, Детерминизам; Етнографија; Критика, антропологија као културна...; Самоа
- Кун, Томас, 73, 82, 165-166, 208, 210-211, 232, 324
- Маркус, Џорџ, 13, 30-35, 39, 43-46, 48-49, 51, 54-55, 58-59, 64, 78-79, 249, 267, 289, 315, 318, 326, 329-30, 333-334
- Метод, етнографски, 6, 18-19, 22, 52, 112, 143, 189, 203, 232, 234-236, 241, 312, погл. Етнографија; Методологија; Теорија етнографије
- Методологија, 6-8, 13, 16, 18-20, 28-30, 37, 41, 44-80, 220-228, 230-50, 252, 256, 258-269, 274, 283-287, 290-311. ауто-референцијална, 59, и полемика о Самои, 88-156, и Фриманова грешка, 158-215, методика, 6, 18, 56, 73, прескриптивна, 20, регулативна, 6, 30, 36, 53, 83, 223, 236, 257, 310, рефлексивна, 160, у српској етнологији, 13-14, погл. Етнографија; Ковачевић, Иван; Криза; Попер, Карл; Репрезентација; Синђелић, Светозар; Теорија етнографије
- Мид, Маргарет, 9, 11-12, 16, 20, 49, 87, 89, 91-98, 100, 104-105, 107-110, 112-116, 118-138, 141, 143-151, 154-156, 158, 161-176, 179-183, 185-189, 190-207, 209, 211-220, 233, 239-247, 262-263, 267-268, 278, 310, 311, 318-321, 324-334
- Наумовић, Слободан, 8, 108, 221, 237, 251, 274, 281, 328
- Објективност, 20, 22, 24, 31, 40-41, 44, 59-60, 71, 77, 80-83, 86, 197-198, 201, 203, 215, 218, 225,

- 228, 246, 258, 264-265, 281, 293, 297, 308, вредности, 48, епистемичка, 77-9, 84-86, етнографије, 17, 22, 39-40, 68, 76, 241, 294, 309, и етноцентричност, 274, 277-279, 292, 294-295, знања, 28, 41, 121, 162, 193, 197-199, 40, значења, 29, 229, и евиденција, 152, и искуство, 126, 173, 201, и истина, 80, 204, 215, 225, -на стварност, 18, 22-23, 26, 29, 83, 85, 215, 251, 255, 296, науке, 18, 83, 185, 198, 225, 295, онтолошка, 77-9, 84-85, репрезентације, 22, 71, 122, 239, чињеница, 72, 80, погл. Криза; Критика ујективност; Стварност; Реализам; Релативизам; Теорија етнографије
- Опис, погл. Етнографија
- Писање, погл. Етнографија
- Полемика о Самои, 6, 12-15, 19, 28, 38, 48, 79-80, 83, 87-92, 94, 99-100, 103, 111-12, 114, 121, 122, 125-126, 129, 135-137, 139, 142-144, 146, 148, 151, 154-155, 159-161, 163-164, 169, 190, 195-196, 200, 202, 206-208, 210, 213-214, 217-219, 221, 223-227, 230, 232-235, 237, 239-244, 251-254, 258, 261, 267, 269, 273, 305-306, 311, погл. Самоа
- Поновљена студија, 92, 94, 113, 136-142, 144, 147, 149-150, 175, 184, 203, 215, 231, 265, 268, 275, 310
- Попер, Карл, 28, 87, 90-91, 108, 111, 121, 123, 149, 158-166, 168-191, 193, 207, 211-217, 232-235, 238, 242, 245, 255, 258, 261, 272, 304, 312, 329, 332
- Постмодернизам, 13, 31-34, 44-48, 53-55, 58-61. 65, 69, 74, 144, 162, 172, 232, 235, 236, 251, 257-258, 285, 290, 295, 297, и анти-реализам, 45-69, и постмодернизација антропологије, 14, 42, 47-48, 52, 57-58, 65, 68, 303, 311, -ни заокрет, 13, 40, 47, 50, 61, 163, 264, после постмодернизма, 13-14, 21, 41, 79, 86, 250, 256-257, 273, 297, у теорији етнографије, 21, 48, 65-7, 115, 162, 207, 218, 229, 256, 273, 287, 296, погл. Етнографија; Теорија етнографије
- Пропедеутика (антропологија као мултикултурна...), 55, 109, 118, 172, 213, 229, 241, 254, 270, 300, 306, 312
- Рабинов, Пол, 48-49, 56, 86, 234, 322, 329
- Рационалност, 18, 41, 51, 72, 81-83, 89, 121, 165, 175, 178, 183-

- 184, 190, 193, 196, 202, 206, 208, 218, 234, 279, 288, 303, 308
- Реализам, 13, 16, 18, 22, 24-25, 27-29, 35, 40, 46, 49-50, 55, 59, 65, 67, 70, 79, 84-85, 122, 154, 162, 180, 197, 202-204, 215, 229, 233, 239, 252, 258-259, 261, 274, 280, 292, 297, 304, 307, анти-реализам, 16, 46, 78-79, епистемички, 16-17, 25-29, 48-50, 54, 203, 283, 307, етнографски, 13-15, 20, 22, 24, 27-45, 62, 69, 76, 79, 81, 84, 87, 92, 102, 107, 120-28, 144, 193, 204, 215, 218, 225-226, 230, 232-233, 236, 253, 255-58, 271, 275, 297, 299, 305, криза, 13-14, 21-2, 25, 29-30, 36, 40, 48, 58, 88, 92, 102, 107, 121, 123, 144, 214-215, 272, 307, критички, 200, литерарни, 25, метафизички, 203, 258, научни, 25, 28, 78, 142, 305, 311-312, неореализам, 28, 76, 86, 218, онтолошки, 26-28, 47, 78, 307-8, политички, 27, плурални, 202, 298, 301, 305-306, стилски, 25-27, 71, теоријски, 26-28, 48
- Регулативни идеал, 7, 16-7, 20, 32, 55, 74, 98, 123, 154, 159, 161, 163, 182, 189-190, 192, 204-205, 216-218, 226-227, 231, 233, 236-242, 251-52, 268, 272, 295-296, 301-302, 304, 306-307, 311
- Релативизам, 18, 23, 38, 41-42, 53, 138, 150, 159-60, 162, 168-169, 234-235, 264-265, 269, 273, и сексуални морал, 11, 95, 134, и екстернализам, 18, 22, 42, 52, 308, културни, 11, 35, 42, 96, 100, 106, 134, 162, погл. Етнографија; Метод; Методологија; Рационалност; Теорија етнографије; Синђелић, Светозар
- Репрезентација, погл. Етнографија; Криза; Реализам
- Рорти, Ричард, 51, 56, 72, 77, 81-82, 88, 232, 234, 254, 279-280, 300, 304, 330
- Самоа, 120, 130, 159, 223, агресивност, 132-135, Британска, 130, девојке, 9, 96, 124, 126, 130-135, 147, 152, 155-157, 179, 189, 192-193, 194, 247, домаћинство, 128, друштво, 134, 159, 194, етнографија, 102, 126, 133, Западна, 130, као историјска епизода, 238, као теоријски пример, 140, као методолошки случај, 197, карактер, 128, култура, 89, 92, 94, 120, 126, 132-135, 147-150, 161, 175, 185, 188, 194, 200, 202, 222, обичаји, 147, одгајање деце, 128, 133, Само-

- анци, 95-96, 128, 130, 133, 136, 147, 201, 219, сексуалност, 125, 136-137, 152, 184, стварност, 106, 127, 133, 173, 310, супротности у култури, 128, теренско истраживање М. Мид, 102-103, 133, цивилизација, 128, Погл. Полемика о Самои
- Синђелић, Светозар, 8, 28, 158, 166, 214, 332
- Стварност, етнографска, 5, 16, 24, 26, 35, 53, 64, 67, 72, 76, 80, 119, 156, 169, 172, 186, 193, 215, 217, 221-222, 227, 241, 244, 251-252, 263, 281, 287, 290, 300, 305, 307, 310
- Субјективност, 44, 57, 60, 72, 80-86, 150, 196-198, 201, 260, 271, аутора, 219-220, епистемичка, 78, 84, етнографа, 30, етнографије, 82, 218, 309, знања, 199, интер-субјективност, 44, 64, 71, 89, 195, 231-232, искуства, 124, 199, 206, М. Мид, 199, 201, науке, 82, 108, 124, онтолошка, 77, пристрасност, 58, погл. Криза; Критика Објективност; Стварност; Реализам; Релативизам; Теорија етнографије
- Тајлер, Стивен, 47-9, 62-3, 334
- Текст, -уална организација стварности, 60, 127, -уална оријентација у методологији, 13, 45, 70-76, 163, 267, погл. Етнографија
- Теорија етнографије, 6-7, 13-17, 19-20, 23-25, 35-36, 41-42, 46, 53, 58, 66, 69-70, 77-80, 83, 86, 96, 103, 106, 115, 119, 121-123, 126, 142-143, 146, 153, 161-63, 172, 175, 182, 201, 207, 216, 219, 222, 229, 238-9, 244, 247, 250-252, 254-256, 272, 281, 284, 286-287, 290, 295-296, 301, 312
- Фишер, Џејмс, 13, 39, 44, 60, 216, 267, 326
- Фриман, Дерек, 9, 12, 16, 28, 88-97, 101-103, 110-115, 120-121, 123, 126-127, 129-132, 134-139, 141, 143, 145-150, 152, 155-156, 158-160, 162-176, 178, 180-201, 203-221, 223, 228, 231-233, 235, 238, 242-247, 249, 252, 255, 260-263, 266, 270, 272, 278, 288, 291, 311-335

Садржај

Предговор	5
Пролог	9
После кризе етнографске репрезентације	11
Полемика о Самои	11
Прелиминарни проблем: теорија етнографије?	13
Проблем репрезентације: представљање и/као заступање	15
Екстернализам и интернализам у теорији етногра- фије: референтни оквири против језика науке	17
О разликовању етнографије од антрополошке теорије	20
Криза етнографске репрезентације као криза реализма у антропологији	22
Генеза и елементи кризе етнографског реализма ...	25
Шта је етнографски реализам? Ко је тврдио да је он стварно постојао, и зашто?	25
Етнографски реализам: реторике кризе и обнове	37
Постмодернизам и/као анти-реализам у теорији етнографије	46

Методолошка и дидактичка плодност постмодерне постмодерног конфундирања статуса дисциплине, предмета проучавања и идентитета истраживача	59
Реторички обрт и теорија етнографије	70
Неореалистичка ретрадиционализација: како критика етнографског реализма рехабилитује објективизам	76
Редескрипција полемике о Самои: методолошки аспекти	88
Рушење мита: корективна етнографија Самое или револуционарна антрополошка теорија?	93
Регулативни идеал боасовске антропологије као референтни оквир самоанске етнографије Мид	102
Експерти и/као ривали: етнографија Самое под континуираним спором	125
Идеја поновљене студије: антропологија као ауто-корективна пракса и "ефекат Рашомон"	137
Зашто се етнографије разликују? Кључне информанткиње као коауторке етнографије	150
Структура Фриманове грешке, или шта Попер не би радио на Самои!?	158
Проблем емпиријске основе, опсервационизам и прогрес антропологије!?	164
Да ли је антропологија наука?	172
Фриман, Попер и регулативни идеали науке	190
"Објективно знање" и етнографија Самое	196

Фриманова критика – основа за револуцију у науци	205
Полемика о Самои у кризи етнографског реализма	217
Статуси етнографског реализма у полемици о Самои: епистемички, идеолошки и дидактички	225
Комплементарност екстернализма и интернализма на примеру полемике о Самои	230
Зашто регулативни идеали сугеришу методолошке изборе?	237
Критика, дидактика и полемички потенцијал антропологије	241
Етнографска конструкција стварности и "јавни живот"	244
Теорија етнографије за нативну антропологију у Србији: како учити из полемике о Самои	249
Нативна антропологија као мултикултурна пропедеутика за српско друштво	254
Методолошки значај позиционирања полемике о Самои у кризу етнографског реализма	258
Политички значај: применљивост ауто-референцијалности	267
Премештање/повратак антропологије "кући": теорија етнографије у нативној антропологији	272
Етноцентрична објективност нативне антропологије	274
Чија је евиденција "боља"? Антрополог као одговорни друштвени актер	279
Идеолошка, методолошка и институционална неусаглашеност нативне антропологије у Србији	284

Зашто српски етнологзи не треба да се плаше постмодерних теорија етнографије?	287
Проблеми трансфера идеја: зашто би нативни антрополози били епистемички повлашћени?	291
Корисна опасност анти-есенцијализма: модернизам после традиционалног постмодернизма у српској етнологији	295
Прагматичко виђење етнографија: умерени екстернализам и плурални реализам	298
Епилог (за наредну деценију)	301
Сажетак	311
Summary	313
Библиографија	315
Индекс	337

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39
316.72

МИЛЕНКОВИЋ, Милош

Проблем етнографски стварног : полемика о Самоу у кризи етнографског реализма / Милош Миленковић. – Београд : Српски генеалогски центар, 2003 (Београд : Чигоја штампа). – 348 стр. ; 20 см. – (Етнолошка библиотека / [Српски генеалогски центар, Београд] ; књ. 12)

Тираж 500. – Summary: The problems of the Ethnographic Real. – Библиографија : стр. 315-335. – Регистар.

ISBN 86-83679-11-X

а) Етнографија – Методологија б) Социјална антропологија

COBISS. SR-ID 105311500

Издавач: "Српски генеалогски центар", Стругарска 4, Београд. За издавача: Мирослав Нишкановић. Уредник: Мирослав Нишкановић. Ликовна реализација Душан Ђурица. Лектор и коректор: Слободанка Марковић. Штампа: Чигоја штампа. Тираж: 500 примерака. Београд 2003..