

Etnološka biblioteka

Knjiga 45

Urednik
Miroslav Niškanović

Recenzenti
dr Ivan Kovačević
dr Bojan Žikić

*Recenzentska komisija za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Prof. dr Vesna Vučinić
Dr Ljiljana Gavrilović, viši naučni saradnik
Dr Mladena Prelić, naučni saradnik

Uređivački odbor

Prof. dr Mirjana Prošić-Dvornić (Northwood University Midland, SAD), prof. dr Ivan Kovačević (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), prof. dr Dušan Drljača, Beograd, prof. dr Mladen Šukalo (Filološki fakultet Univerziteta u Banja Luci, RS, BiH), prof. dr Bojan Žikić (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (Etnografski institut s Muzej, BAN, Sofija, Bugarska), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU, Beograd), dr Miroslava Lukić-Krstanović (Etnografski institut SANU, Beograd), prof. dr Dimitrije O. Golemović (Fakultet muzičke umetnosti, Beograd)

Autor i izdavači se zahvaljuju Ministarstvu nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, koje je sufinansiralo štampanje publikacije u okviru naučnoistraživačkog projekta "Antropologija u XX veku: Teorijski i metodološki dometi" (ev. br. 147037).

Miloš Milenković

**ISTORIJA POSTMODERNE
ANTROPOLOGIJE**

INTERTEMPORALNA HETERARHIJA



**Beograd
2010**

KA INTERTEMPORALNOJ HETERARHIJI

Istorija antropologije odavno je "antropološki problem"¹ i već dugo se proučava u "antropološkoj perspektivi"² *Ali istorija antropološke metodologije nije samo metodološki problem* i u lošem je položaju kao nezavisno područje istraživanja. Istoriju za potrebe metodologije po pravilu treba domisliti čitanjem istorijsko-teorijskih uvoda u monografije i preglednih članaka, praćenjem retkih eksplicitno istoriji discipline posvećenih edicija, uz nezaobilazne udžbenike, rečnike i enciklopedije koje pojedinim odrednicama pokušavaju da nadoknade ove nedostatke.

Problem pisanja istorije antropologije i sâm je tema za čitavu jednu biblioteku. Osim uglednih istoričara discipli-

¹ Hallowell, Irving A. 1965 The History of Anthropology as an Anthropological Problem. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1, 1: 24-38.

² Darnell, Regna 1977 History of Anthropology in Anthropological Perspective. *Annual Review of Anthropology* 6: 399-417.

ne³ mnogi autori koji predstavljaju pionire u svojim oblastima⁴ ogledali su se u pisanju istorija discipline *kalibriranih potrebama* njihovih pionirskih argumenata u vezi sa nekom posebnom temom, teorijom ili metodom.⁵ I Marcus i Fišer posebno poglavlje posvećuju kratkoj istoriji interpretativne antropologije – pozadinske teorije celokupne WCTE.⁶

³ Stocking, George W. Jr. 1968. "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences". U: *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, 1-12. New York: Free Press; Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press; Kuper, Adam. 1991. Anthropologists and the History of Anthropology. *Critique of Anthropology* 11: 125-142, i dr.

⁴ Kroeber, Alfred 1935 History and science in Anthropology. *American Anthropologist* 37, 4: 539-569; Evans-Pritchard, Edward 1962 Fieldwork and the empirical tradition. U: *Social Anthropology and Other Essays*, 64-85. London: Faber and Faber; Levi-Strauss, Claude. 1960. *Tužni Tropi*. Zagreb: Zora; Fabijan, Johanes 2001/1983 *Vrijeme i drugo: Kako antropologija pravi svoj predmet*. Nikšić: Jasen, i dr.

⁵ Evans-Pritchard, Edward Evan. 1935(1962). *Socijalna antropologija*. XX vek 59. Beograd: Prosveta; Kroeber, Alfred. 1935. History and Science in Anthropology. *American Anthropologist* 37, 4: 539-569; Harris, Marvin 1968 *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

⁶ Marcus, George E and Michael M. J. Fischer. 1999(1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in*

Ortner je, mapirajući stanje teorije u 1960-im i 1970-im⁷, konstatovala raskol između onih pravaca koji su interpretativno orijentisani, i onih koji svoj predmet dovode u nekakvu vezu sa politikom i ekonomijom. Sendi je u "Etnografskim paradigmama"⁸ koncepcije etnografije tipologizovala u "holističke", "bihejvioralne" i "semiotičke", deleći naknadno poslednje na interpretativni podrobni opis i etn nauku. Ali WCTE⁹ počinje kao predlog da se antropologija transformiše (ili preciznije, da se prepozna da je već transformisana) u kulturnu kritiku, kritikom holizma, bihejviorizma i drugih strategija "modernističke" antropologije (kao nauke). Ostaju semiotikom inspirisani pristupi, mada se semiotika sama gubi, makar u formi u kojoj je shvaćena u Evropi ili u američkim studijama kulture.

the Human Sciences. Chicago and London: The University of Chicago Press.

⁷ Ortner, Sherry. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26, 1: 126-66.

⁸ Sanday, Peggy R. 1979. The ethnographic paradigm(s). *Administrative Science Quarterly* 24, 4: 527-38

⁹ Koristim skraćenicu "WCTE" za *Writing Culture Theory of Ethnography*. Njom referiram na jedini preživeli i u mejnstrimu antropološke teorije kanonizovan/prevaziđen element postmoderne antropologije, u smislu "perioda", "škole" ili "paradigme" – onaj započet delima poput *Writing Culture* ili *Anthropology as Cultural Critique*, a u devedestim godinama XX veka i u deceniji koja je u toku nastavljen na nivou normalne antropološke prakse "eksperimentalnim", "multiterenskim", "postmodernim" ili "teorijski informisanim" etnografijama.

Kada su multikulturalisti predložili politiku znanja, a sami antropolozi praksu i refleksivnost, počela je da se pomalja orijentacija ka *politici interpretacije*, kao pokušaj pomirenja interpretacije simbola i objašnjenja determinisanosti kulture političkom ekonomijom (primenjenim na samu antropologiju). U tom smislu, WCTE se može posmatrati i kao pokušaj prevazilaženja nasleđenog raskola u mejnstrimu discipline. Problem je u tome da WCTE kao pomiriteljski projekat – jedna nova politika interpretacije – aksiomatski podrazumeva značenja "interpretacije" i "politike" koja prevazilaze značenja sa kojima bi se složili i interpretativni antropolozi i "materijalisti" kada ih primenjuju na neku proučavanu kulturu a ne na samu kulturu antropologije, *ali da tu funkciju ne može da ostvari zato što i sama biva redukovana na paradigmu*. U tom kontekstu, počeo sam da razmišljam o tome koji model istorije znanja primeniti na istoriju antropološke metodologije.

Da li je istorija antropološke metodologije intertemporalna heterarhija?

Staviti ovu knjigu u istorijske okvire... znači obelodaniti pokretno tlo na kojem ona stoji, i uraditi to bez pozivanja na potpunu naraciju istorijskog razvoja koja etnografiji može da ponudi koherentni pravac ili budućnost.¹⁰

¹⁰ Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial truths". U: *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, James

Ima li antropologija progres? Da li je taj progres kontinualan? Stremi li disciplina poželjnom idealu, nekoj zajedničkoj budućnosti? Da li, čak i da je tako, ona mora da ima metod koji će dostići? Ima li "domete"? I ako ima, kako se usvajaju? Postoje li metodi, interpretativni alati, modeli, koje možemo da usvojimo, predajemo i primenjujemo nezavisno od konteksta u kojima su otkriveni i građe kojoj su primeravani? Da li su opravdani nezavisno od otkrića? Da li su primenljivi nezavisno od korpusa? Kako pisati istoriju antropološke metodologije a ne tvrditi progres?

U osmoj deceniji dvadesetog veka, deceniji u kojoj WCTE dobija svoju artikulaciju i počinje da biva prepoznata na disciplinarnoj i široj interdisciplinarnoj sceni, pojavljuju se pristupi i pojmovi čija kombinacija danas može da nam pomogne da je razumemo ne samo kao epizodu u istoriji antropoloških ideja – intertemporalnost i heterarhija. Ovde predlažem da Hasanovu i Ekovu intertemporalnost, u konjunkciji sa Ženetovom strategijom *metalepse/heterarhije*, primenimo na *genezu* antropološke metodologije. Verujem da, jednom kada brikoliramo postojeće modele istorije antropologije u ambijentu intertemporalne heterarhije, koji nam je postmoderna antropologija omogućila podsetivši nas je odnos teorije i stvarnosti zapravo arbitrarni odnos označavajućeg i označenog, možemo zadovoljno da konstatujemo da nema paradigmatškog skoka niti odbacivanja.

Clifford and George E. Marcus (eds.), 1-26. Berkeley: University of California Press, 25.

Intertemporalnost je pojam uveden¹¹ da ukaže na neprimenljivost standardnih kritičkih temporalnih modela procene relevancije na postmoderne fikciju. Intertemporalnost postmoderne omogućava nam da koristimo sve stilove kada jednom odlučimo da ih ne dovodimo u vezu sa hronološki raspoređenim periodima. Primenjena na metodologiju, ova ideja raskida temporalne veze između predmeta, teorije, metoda, paradigme, institucije i perioda u koji su smešteni, i omogućava nam da razmišljamo npr. o "uticaju Džejmsa Kliforda na Bronislava Malinovskog" ili o "uticaju Johanesa Fabijana na Kloda Levi-Strosa".

Metalepsa ili *heterarhija* je pojam koji u naratologiju, analizu diskursa i teoriju književnosti uvodi Žerar Ženet.¹²

Metalepsa je naracija prelaska sa jednog narativnog nivoa na drugi.¹³ "Reč je o postmodernističkim piscima omiljenom preporačenju konvencionalne narativne logike: pripovedač nas sa pozicije "primarne" stvarnosti pripovedanja (ili pripovedne iluzije, ako hoćete) pomera ka sve dubljim, dakle drugostepenim iluzijama, ali tako da se u jednom trenutku nađemo upravo na onom (primarnom) stupnju pripovedne stvarnosti od kojeg smo

¹¹ Hassan, Ihab. 1987. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press; Eko, Umberto. 1985. Napomene uz Ime ruže. *Delo* 31, 3: 175-191.

¹² Ženet, Žerar. 1985. *Figure*. Beograd: Vuk Karadžić; Ženet, Žerar. 2002. *Figure V*. Novi Sad: Svetovi.

¹³ Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. London: Routledge, 60.

i krenuli... Kao granični, ekstremni slučaj može se označiti i tzv. Heterarhija, to jest pripovedni postupak što gradi celinu u kojoj ne postoji odnos podređenosti, hijerarhije, između nivoa koji oblikuju različiti naratori: sve je podjednako "stvarno", bolje reći "iluzorno".¹⁴

Heterarhija je struktura više nivoa bez nekog nivoa koji bi bio "najviši". U slučaju književnog teksta... ovo znači da je nemoguće utvrditi ko je autor čega ili, blago preformulisano, koji je narativni nivo hijerarhijski superiorniji a koji podređen... među njima je nemoguće rekonstruisati stabilne hijerarhijske odnose.¹⁵

Držim da uvođenjem intertemporalnosti i heterarhičnosti u istoriju antropološke metodologije, sada konačno možemo ne samo da konstatujemo da je istorija WCTE determinisala njene uloge (i probleme) u promeni slike nauke i slike obrazovanja tokom poslednje četvrtine XX veka, već i *kako* se to dogodilo u reverzibilnom procesu preoznačavanja i reinterpretacija.

Istorija antropološke metodologije ne može da ima "kraj". Ne može da se završi funkcionalnom, strukturalnom, semiološkom ili WCTE analizom. "Kraj" i "domet", kao i "cilj", fluktuitivno su raspoređeni po intertemporalnoj heterarhičnoj genealogiji po modelu po kojem su raspoređeni i hibridni identiteti naših proučavanih (uključujući tu antropološke metodologe).

¹⁴ Jovanov, Svetislav. 1999. *Rečnik postmoderne*. Beograd: Geopoetika, 96-7.

¹⁵ McHale, Brian. 1996. *Postmodernist Fiction*. London: Routledge, 120.

Ovaj tekst može da se posmatra i kao primer dilema sa kojima se suočava pisac konfesionalno-refleksivno-eksperimentalne etnografije, na primeru antropološke metodologije. Dominantni tipovi kritike WCTE ukazuju na činjenicu da ne samo da su interdisciplinarni afiniteti ovog trenda ostali neistraženi, već i da iz unutar-disciplinarne perspektive postoje relativno jasni odgovori na pitanje "ima li antropološka metodologija istoriju?".

"Istorije antropologije" su istorije antropoloških teorija, škola, pravaca, institucija, na globalnom, kontinentalnom, nacionalnom ili regionalnom nivou... ne postoji "istorija antropološke metodologije" zato što nema "antropološkog metoda" u vezi sa kojim bi postojala specifična disciplinarna refleksija na globalnom nivou i u istorijskoj perspektivi. Istorija antropološke metodologije je istorija sa posebnim potrebama, i verujem da ova intervencija može da je pozitivno diskriminiše ako usvojimo princip heterarhije a "postmodernu" WCTE pogledamo kao – novu metanaraciju.

U neverici prema potrazi za pojedinačno sagledljivim početnim trenutkom, događajem, tekstom ili konferencijom koji su uticali na produkciju i recepciju WCTE kao povoda za samopripisanu teorijsko-metodološku krizu antropologije, odlučio sam da ponudim interpretaciju koncepcija koje u racionalnoj rekonstrukciji predstavljaju njene "prethodnike", "uzore", "domete", "uspone", "motive" i slične etiološko-teleološke fantazme. Iako problematičan, dogmatičan, homogenizujući i prema istoriji ideja i njihove upotrebe već/nužno totalitaran projekat, genealogija može da pomogne pri netipičnoj rekonstekstualizaciji WCTE, njenim

tretiranjem kao *jednog formalnog rešenja problema naučnog statusa antropologije*. Sklon sam da posebno naglasim intertemporalnost ovog procesa, u smislu da o istoriji discipline govorimo i kada govorimo o uticaju Nidama na Dirkema i Mosa, o uticaju Liča na Levi-Strosa ili o uticaju Kliforda na Malinovskog. U intertemporalnoj interpretaciji, tek nam Kliford objašnjava realizam Malinovskog¹⁶, Nidam daje smisao kognitivističkim pionirskim pretenzijama Dirkema i Mosa¹⁷, a Lič sugerise da je Levi-Stros post-strukturalista¹⁸.

Ovde je takođe važno razbiti i teleološku iluziju potrage za antropološkim metodom. Beogradska škola¹⁹ nas uči da, uprkos klasičnim udžbenicima iz istorije discipline koji je smeštaju u temporalni kontinuum, strukturalno-semiološka analiza nužno treba da *prethodi* funkcionalnoj (pa i bilo kojoj drugoj) analizi. A rasprave o multiplikovanim modernostima²⁰ u antropologiji globalizacije nam sugerišu

¹⁶ Clifford, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 2: 118-146; Malinovski, Bronislav. 1979(1921). *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Bigz

¹⁷ Needham, Rodney. 1963. "Introduction: On Some Primitive Forms of Classification: Contribution to the Study of Collective Representations". U: Durkheim, Emile and Marcel Mauss, *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press, vii-xlvi.

¹⁸ Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi-Stros*. Beograd: NIP Duga

¹⁹ Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala 1: Tradicija*. Beograd: Etnološka biblioteka.

²⁰ Clifford, James. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* 9, 3: 302-338; Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*:

da nam tek možda teoretizacija etnografije *omogućava* da primenimo evolucionističke ili difuzionističke analize s početaka antropološkog projekta, uprkos očiglednom istorijskom prethođenju.

Već sam objasnio da pisanje o različitim "interdisciplinarnim" i "unutar-disciplinarnim" uticajima podrazumeva probleme interdisciplinarne simplifikacije, naturalizacije i redukcije koji dovode to toliko velikih problema ranga onog koji je izazvala upotreba književno-teorijskog realizma u kontekstu rešavanja filozofsko-naučnih dilema.²¹ Kada ih ponovo pročitamo, svaka od epizoda u istoriji antropološke metodologije, kako ih primamo iz udžbeničke perspektive, može se ponaosob posmatrati kao primena, revizija ili kritika kulturno-relativističkih pozicija ranih akademskih antropologa, bilo direktnim citatima unutar discipline, bilo povratkom relativizma "kući" – iz akademske kulture natrag u antropologiju. WCTE, kao i slu-

Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press; Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference". U: Gupta and Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, 33-51. Durham, Duke University Press; Kahn, Joel S. 2001. Anthropology and Modernity. *Current Anthropology* 42, 1: 651-680; Ina, Jonathan and Renato Rosaldo. 2002. "A World in Motion". U: *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell, 1-34.

²¹ Milenković, Miloš. 2009. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije. Deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31-52.

čaju interdisciplinarnih afiniteta, preuzima gotove rezultate različitih afiniteta, tretirajući teorije kao etnografske činjenice (iako je prethodno takav postupak programski zabranila na nivou istraživanja kulture). U tom smislu će WCTE preuzimati ne samo fukoovsku moć, rortijevsku ironiju ili volerstinovsku teoriju svetskog sistema kao da su u pitanju etnografske činjenice, već će isto činiti i sa reflektivnim, konfesionalnim i eksperimentalnim etnografijama koje joj prethode "unutar discipline".

Naučna disciplina, kao osnovna jedinica interne diferencijacije u nauci, devetnaestovekovni je izum. Postoji veoma duga semantička preistorija termina *disciplina*, kojim se saznanje uređuje za potrebe nastave u školama i na univerzitetima. Ali tek je devetnaesti vek uspostavio stvarne komunikativne sisteme pojedinačnih disciplina. Oni se zasnivaju na specijalizaciji naučnika, diferencijaciji uloga u naučnim organizacijama, pojavi standardnih oblika naučnog izdavaštva i usponu imperativa istraživanja, koji zahteva neprekidnu potragu za novim. Sve te strukturne promene stižu se u disciplinarnoj zajednici, kao novom tipu komunikativnog sistema u nauci. Stoga, disciplina funkcioniše kao jedinica strukturne formacije u društvenom sistemu nauke, u sistemima visokog obrazovanja, kao predmet koji se predaje i uči u školama, i konačno, kao oznaka profesionalnih uloga. Iako se proces naučne diferencijacije neprekidno odigrava, naučna disciplina kao osnovna strukturna jedinica stabilizuje se zahvaljujući pluralizmu svojih uloga u različitim funkcionalnim kontekstima modernog društva. Povrh toga, pojedinačna disciplina uokvirena je sredinom koju čine druge takve discipline. Kontinuirano međusobno po-

smatranje i interakcija tih disciplina najbitniji je faktor dinamike moderne nauke.²²

Teško da se gornji opis "naučne discipline" odnosi na antropologiju i njene rastegljive granice. Osoba koja veruje da antropologija iz nekog razloga, recimo kako bi se snašla u "krizi recepcije"²³ ili u debati o globalnoj (i)relevantnosti postmoderne antropologije, mora da ima svoju metodologiju, morala bi da osmisli strategiju ignorisanja problema nepostojanja granica discipline. Pretpostavljam da bi takva strategija uključivala neku interdisciplinarnu istoriju antropološkoj metodologiji interesantnih ideja, dok bi istovremeno te ideje tumačila izvan konteksta u kojima su funkcionalne (socioloških, filozofskih itd., uključujući tu i antropološke).²⁴ Ta osoba bi morala da objasni i kako je moguće

²² Stichweh, R. 2001 Scientific Disciplines, History of. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 13727.

²³ Marcus, George E. 2002. Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the future of cultural anthropology and the predicament of ethnography. *Australian Journal of Anthropology* 13, 2: 191-199

²⁴ Ovoj strategiji približava se jedan skoriji antropološki pojmovnik, nudeći reference na neke od ključnih autora i pojmova koji informišu metodološke rasprave u disciplini poslednje četvrtine XX veka (Fuko, Vitgenštajn, Liotar, Derida, Rorti, ironija, pisanje, itd.). V. Rapport, Nigel and Joanna Overing. 2000. *Social and cultural anthropology: The key concepts*. London-New York: Routledge.

prevesti centralni problem filozofije istorije – problem retrospektivnog opisa i njegovih dva osnovna rešenja, prezentističko i historicističko – u istoriju antropološke metodologije. Spor prezentizam/historicizam nije uzeo maha u istoriji discipline i još u formativnoj eri interdisciplinarnosti pokazao se kao nedovoljan da iscrpi probleme sa kojima se sreće istoričar antropologije.²⁵

Imajući ovaj problem na umu, počeo sam da se pitam kako da dočaram probleme sa kojima se suočava procena relevancije WCTE (uključujući i ozbiljan problem zašto bi njena relevancija uopšte bila procenjivana, i u kojem kontekstu).²⁶ Pitao sam se da li mogu da objasnim metodološka uverenja npr. Markusa, Fišera, Rabinova ili Kliforda u kontekstu i terminologijom samih autora – da pokušam da objasnim u šta su verovali referiranjem na kontekst u kojem su verovali. Ali, kontekst shvatam kao kulturu. A ne verujem da kulture postoje osim kao etnoeksplikativni konstrukti proučavanih i antropologa (uključujući tu i istoričare antropološke meto-

²⁵ Stocking, George. 1968, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁶ Procena relevancije WCTE u kontekstu istraživanja da li su njeni autori-zasnivači uspeli da je "primene" na način na koji se to očekuje od primene strukturalne ili funkcionalne analize, zahteva da WCTE tretiramo kao analitički model razdvojen od domena pisanja i političko-konstitutivne funkcije etnografija, kao "metoda" u ortodoksnom čitanju, što ona *nije ni pretendovala da bude*. Tom problemu se vraćam u poslednjem poglavlju.

dologije). Dakle, ne samo da sam imao problem sa retrospektivnim opisom i sa definisanjem "konteksta", "kulture" i same "antropologije", već i sa definisanjem bilo koje druge discipline od koje su autori WCTE pozajmljivali krizu reprezentacije i autoriteta, debatu o reflektivnosti i druge svoje omiljene reči. Budući disciplinarista, često sam nastojao i da zagovaram originalnost i nezavisnost otkrića relevantnih metodoloških problema i njihovih rešenja u antropologiji, nezavisno od toga što je u pitanju neopovrgljiva pseudo-hipoteza.

Intertemporalni heterarhični disciplinarizam jeste pokušaj pomirenja prezentističke ideje po kojoj istoričar (neke) discipline legitimno, nužno i jedino, mora da tumači ideje svojih prethodnika sa svoje tačke gledišta, sa antropologiji tako bliskim historicističko-kontekstualističkim nastojanjem da se "preuzme tačka gledišta proučavanih", "uhvati duh vremena" i sl. Tačka gledišta podrazumeva poznavanje stanja u disciplini, odn. savremeni presek ideja koje su u optičaju u trenutku u kojem tumači. Ali pošto ne mislim da je to moguće u slučaju "savremene antropologije", osim naivno i amaterski, i pošto znam da nije moguće da se informišem o svim aspektima, elementima, institucijama, idejama, uverenjima, metodima i teorijama do kojih drže savremeni antropolozi, nekakva genealoška intervencija je bila nužna. Tu treba tražiti razloge za upotrebu socijalnih istorija discipline²⁷, ili tekstova koji funkcionišu kao opsežni pregledi u

²⁷ Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press; Patterson, Tho-

pojedininim pod-disciplinama, periodima, pristupima ili čitavim decenijama.²⁸

Haris, Gerc, Ortner, Barnar ili Report su se sigurno potrudili da verno dočaraju istorijsko-metodološko-teorijsko-socijalne veze koje su prethodile WCTE. Ali zašto onda kritikujem Markusovu i Kjušmenovu fikciju "etnografskog realizma" ili Klifordovu interpretaciju "etnografskog nadrealizma". Zašto se pozivam na konstruktivističku reviziju edinburške škole u sociologiji saznanja u studijama nauke i tehnologije, ili na "povratak Djuiju", ako su autori-zasnivači sve to tako verno predstavili, pa nam ne treba dodatno definisanje "refleksivnosti", "realizma", "reprezentacije", "eksperimenta", "teorije" itd.

mas C. 2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. New York: Berg; Stocking, George ed. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press; Trencher, Susan R. 2000. *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture, 1960-1980*. Westport, CT: Bergin and Garvey; Wolf, Eric R. 1974 *American Anthropologists and American Society*. U: Hymes, Dell ed. *Reinventing Anthropology*, 251-263. New York: Vintage Books.

²⁸ Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul; Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166; Geertz, Clifford. 1983. "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought". U: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, 19-35. New York: Basic Books.

Kada anahroni dijahronizam intertemporalne heterarhije prevedem u jezik tradicionalne istorije antropoloških teorija, pitanje progressa zahteva dodatna pojašnjenja. Da li se posle WCTE može govoriti o "usavršavanju" antropološke metodologije? Kada pišem o specifično antropološkoj refleksivnosti,²⁹ tvrdim da je tek refleksivna postmoderna antropologija "postala nauka", ne tvrdim li progres? Nije li WCTE pokazala da se nesamerljivost teorija legitimno primenjuje i na kulture (posebno kada zastupnike antropoloških teorija tretiramo kao konzumente kultura)? Ipak, nisam odoleo iskušenju da razmatram i delimično potkrepim hipotezu po kojoj u naučnoj jezičkoj igri, WCTE sa svojom radikalnom refleksivnošću predstavlja neprepoznati napredak antropologije kao nauke u tradicionalnom smislu, upravo u onom smislu koji su autori WCTE namerili da ga kritikuju. Dakle, sada sam u dilemi za koga pišem model intertemporalne heterarhije – možda baš za wcte-iste, "pošto samo oni mogu da razumeju zašto nisu bili u pravu"! Ne ispravljam li ja tako njihova uverenja, intertemporalnom genealogijom vrednujući prošla metodološka uverenja u kontekstu savremenog opisa stanja stvari, birajući da arbitriram u heterarhičnom ambijentu iz nekakve perspektive izmeštene čak i iz same heterarhije? Opisujem ih kao relevantne, zanimljive, značajne... ali i nesavršene, neobazrive, pretenciozne. I ne biram li ja onda da, kada sam ih istorici-

²⁹ Milenković Miloš. 2006. Šta je (bila) antropološka 'refleksivnost': Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1, 2: 157-184.

stički vrednovao, već mogu da transcendiram sopstveni "duh vremena"? Nisam li već odlučio da se posvetim neakvoj "hermeneutičkoj epistemologiji", izvan dihotomije prezentizam/istoricizam, i da vrednujem prošla uverenja kakva su mogla da budu u sopstvenom kontekstu "samo da su se na vreme dosetili intertemporalne genealogije" (ili da su, istini za volju, "pokupili" intertemporalnost od Hasana, ili pročitali Ekove "Komentare uz ime ruže" tokom pisanja "Pisanja kulture/kulture pisanja")?

Iako sam najbliži Lakatoševoj smeloj preporuci da istoriju neke nauke treba pisati kao racionalnu rekonstrukciju – imajući na umu kakva je mogla da bude u skladu sa nekim konkretnim modelom filozofije nauke a ne kakva je "stvarno" bila – sebi sam u tom smislu dao oduška samo u ovom članku. U ostalim člancima uglavnom raspravljam o standardnim interpretacijama. Zvuči kao metodološka predaja? Pre je možda u pitanju stari dobri pragmatizam. Istoriju antropologije nisu napisali atomi, talasi, polja, strune i druge "indiferentne vrste". Napisali su je antropolozi, publika i proučavani. Oni nisu deo celine na koju se može referirati kao da postoji, da je deo nekog "duha vremena". Lakatoševa racionalna rekonstrukcija – nestvarna internalistička istinita istorija, nasuprot stvarnoj eksternalističkoj lažnoj istoriji – isuviše me podseća na demistifikacije, dekonstrukcije ili samo kritike koje su prethodile WCTE, a za koje danas znamo da ništa nisu demistifikovale, dekonstruisale ili uspešno kritikovale, referirajući same na sebe. Ali, nemam način da proverim ni ove smeje tvrdnje protiv feminizma, nativizma, kritičke teorije rase i sličnih brikolaža detektiv-

ske epistemologije i teorije o saznanju povlašćenim zajednicama. A i sam kontekst provere odudara od standardnih navika kakve stičemo u antropološkoj metodologiji, tretirajući svako otkriće kao opravdano, i svako opravdanje kao razotkrivanje. Verujem da su to razlozi zbog kojih sam individualno-psihološki sklon "pesimističkoj meta-indukciji":

Neki od problema će se pokazati ako razmišljamo o činjenici da su sve fizičke teorije u prošlosti imale svoj vrhunac i najzad bile odbačene kao lažne. Zaista postoji induktivna podrška za *pesimističku indukciju*: za svaku teoriju će se, recimo, unutar 200 godina od kada je predložena, otkriti da je lažna. Za neke od naših tekućih teorija možemo misliti da su istinite. Ali, skromnost od nas zahteva da pretpostavimo da nisu takve. Jer, šta je tako naročito u vezi sa sadašnjošću? Imamo dobre induktivne razloge za zaključivanje da će tekuće teorije – čak i naše najomiljenije – početi da se vide kao lažne. Zaista, za svedočanstva bi se čak moglo smatrati da podržavaju zaključak da nijedna teorija koju će otkriti ljudska rasa nije strogo govoreći istinita. Kako onda može biti racionalno slediti ono za šta imamo svedočanstvo da mislimo kako se nikad neće dostići?³⁰

Nisam li pozivanjem na pesimističku indukciju odlučio da kritikujem bilo kakvu racionalnu rekonstrukciju antropološke metodologije sa relativističkih pozicija? Nije li ovo rešenje zapravo pseudo-rešenje, koje funkcioniše smo u kontekstu u kojem nastaje, dok pokušava da ga suspen-

³⁰ Njutn-Smit, Vilijem H. 2002. *Racionalnost nauke*. Beograd: Filozofski fakultet, 31; kurziv u originalu).

duje? Predlažem da postmodernu teoriju etnografije disciplinaristički posmatramo kao politički imunizovanu na pesimističku indukciju, pošto koncepcija antropologije u kojoj operiše WCTE ne sme da se upliće u kontekst procene istinitosti teorija, zato što su one i same kulture. U tom smislu, intertemporalnu genealogiju treba shvatiti kao probu, kao ogled, kao dugu narativnu hipotezu. Antropologija je vredna, posebno u svojim etnološkim varijantama, samo zato što je dobra za mišljenje i pogodna za verovanje, a ne zbog toga što je istinita ili neistinita.

Konačna referenca ovde predložene "promišljenosti" jeste kulturna kritika, antropologija repositionirana iz društvene nauke u socijalnu/političku teoriju. Antropologija može da nam bude zanimljiva i kao intelektualna igra, i kao lični beg iz neke od dosadnijih društveno-humanističkih nauka, ali njena društvena relevancija leži u neprekidnoj igri nauke, politike, obrazovanja i javne sfere. U neprekidnoj obavezi da se legitimise kao *naučna kulturna kritika*. Ovaj njen status posebno je važan u evropskim etnološkim tradicijama. Kada na osnovu preispitivanja genealogije WCTE jednom usvojimo da su polemike o naučnom statusu discipline kroz XX vek građene na pogrešnoj, pred-dvadesetovekovnoj koncepciji "naučnosti" i njoj odgovarajućoj "ne-naučnosti", na primerima specifičnih problema WCTE možemo da razvijamo strategije društvenog nastupa discipline kao *naučne kulturne kritike*.

Kada pišemo istoriju antropologije, da li se pitamo da li je antropologija disciplina koja interpretira ili objašnjava, kakav je status činjenica u etnografiji i šta sve na njih utiče,

kako istorijsko-političko-socijalno-kulturno-akademsko-lični konteksti utiču na antropologe, zato što mislimo da ćemo zahvaljujući takvoj istoriji pisati bolju antropologiju? Učimo na greškama? Ugledamo se na pretke? Ispravljamo nepravde? Reinterpretiramo ne bi li smo promenili tok debata u disciplini? Deskriptivni karakter istorije antropologije metodološki je normativan u smislu da kreira kontekst opravdanja naših savremenih reinterpretacija. Istorijska otkrića, na primer neprepoznatih teorijskih uticaja ili političkih pritisaka, funkcionišu kao savremena opravdanja. Kontekst otkrića i kontekst opravdanja su u tom smislu ponovo razdvojeni i to upravo u disciplini koja se decenijama trudila da ih zagovaranjem holizma, kontekstualizma i drugih sistematizama i anti-individualizama predstavi kao nerazdvojive. Kritike periodizacije istorije discipline odlikuju iste omiljene strategije relativizacije koncepta kulture, usredsređene na nehomogenost perspektiva u zajednici. Trebalo bi da je antropolozima u opisu radnog mesta da relativizuju, dovode pod sumnju, preispituju sve i svakog, uključujući sopstvene teorije, metode, institucije i funkcije. Disciplina, uz filozofiju i psihoanalizu, na nivou normalne nauke formira višedecenijsko refleksivno preispitivanje sopstvenih metoda, teorija, institucija i društvene uloge, pa tako i naučnog statusa. I baš u istoriji debate o naučnom statusu jasan je "etos eklekticizma"³¹ koji je generiše, istovremeno joj onemogućavajući da zbog svoje složenosti bude prepo-

³¹ Rapport, Nigel and Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge, 248.

znata na nivou nekakve fikcionalno konstruisane "celine antropologije".

Kompozicija ovog istraživanja rezultat je kontinuiranih pregovora sa gore navedenim dilemama u vezi sa pisanjem istorije antropologije. Da li da WCTE tretiram kao paradigmu? Da li je to škola, pravac ili pristup? Da li je to još samo jedna u istoriji antropoloških ideja o etnografiji? Da li je period? Da li je problem? Ili period u problemu? Ili je možda metod? Ili teorija koja je postala metod? Anti-metodologija ili ametodologija? Ili sve to zajedno? A sva ova pitanja postavljena su upravo u vezi sa dvadesetovekovnom problematizacijom naučnog statusa discipline koja neprekinuto oscilira između izbora da utvrđuje sopstveni naučni status u odnosu na globalne ideale "naučnosti"; da i sama proučava globalni ideal naučnosti (ustanovi da isti ne postoji, i reši problem diskvalifikacijom); ili da pokuša da održi koherenciju prihvatajući da su neki antropološki trendovi "naučniji" od nekih drugih.

U jednoj od retkih tipologizacija antropoloških istorija³², pristupi u istoriji antropologije klasifikovani su jednostavno kao "tradicionalni" i "novi", "tradicionalnim" pripisujući pokušaj da ustanove opseg u kojem su bivši ili prošli antropolozi i njihove ideje uticali na savremeno stanje u disciplini u trenutku procene, dok "novi" imaju za cilj da dovedu u vezu istoriju discipline sa socijalnom i političkom istorijom, ili sa epistemologijom – potencijal-

³² Llobera, Joseph R. 1976: The history of anthropology as a problem. *Critique of Anthropology* 7: 17-42

nim tehnološkim, socijalnim, ekonomskim, institucionalnim i političkim elementima u naučnom procesu. U antropologiji je ova distinkcija posebno interesantna, zbog dugog trajanja problematizacije samog antropološkog znanja kao generisanog a) zdravim razumom ili b) kognitivnim epistemološkim zaokretom u nekom konkretnom periodu razvoja (zapadne) civilizacije.

Istoričari antropologije su po pravilu i sami antropolozi, i oni ideje crpe iz normalne antropološke nauke koja kulture posmatra kao konceptualne, simboličke, generativne sisteme verovanja, praksi, artefakata, institucija, ideja... Istorija antropologije i sama je antropologija kada antropologiju posmatra kao jedan takav sistem. Bilo da se usredsređuju na proučavanje antropološkog razumevanja primitivnih kultura kao na put za razumevanje nauke³³ ili kulture kao na sisteme vrednosti, istorijski komentari antropologije u *periodu geneze WCTE već na nivou normalne istorije discipline posmatraju antropologiju kao kulturu i samu vrednu antropološkog proučavanja*, sa sve nacionalnim/kontinentalnim specifičnostima, pa zbornici poput WC predstavljaju artikulaciju takvog zaokreta.

Istorija antropologije ne piše se s ciljem da "učimo na greškama" ili da "ne otkrivamo toplu vodu". Nema "greške" ni "tople vode", zato što nema apsoluta koji bi mogao da ih objedini. Ali posle WCTE, apsolut se pomalja, pa ćemo možda jednom i dobiti totalnu istoriju antropologije.

³³ Barnes, Barry. 1969. Paradigms – Scientific and Social. *Man* 4, 1: 94-102

To što nam WCTE danas predstavlja poglavlje ili epizodu pre nego sinhrono-dijahroni totalitet, poput mita, i što nam pre liči na model nego na metanaraciju i podseća na paradigmu pre nego na primer ukidanja paradigmi, nije razlog da se ne pozabavimo njenim implikacijama po pisanje istorije antropološke metodologije.

Za privremeni kraj, predložiću da ovaj ogled – pisan o intertemporalnoj heterarhiji sa stajne tačke koja sledi post-modernu antropologiju – neko ponovi sa strukturalističkih pozicija. Zavodljiva igra preoznačavanja "škola" i "pravaca" u istoriji discipline može da se primeni i u sledećem smislu: antropologija je post-strukturalna u meri u kojoj je to Levi-Stros u odnosu na Jakobsona. Levi-Stros raskida sa tradicijom de Sosir-Jakobson, nudeći generativno-transformaciona pravila za a) nastanak kulture i b) kulturnu analizu, i u tom smislu je sličan Čomskom. Ovo je Ličova ideja, doduše samo skrivena u jednoj fusnoti.³⁴ Verujem da je, u slučaju da je u antropologiji ranih 1970-ih bilo prikladno, isplativo, popularno i "relevantno" promovisati post-strukturalizam a ne strukturalizam, Lič bi mogao potpuno legitimno da iskoristi svoje čitanje Levi-Strosa i s tim ciljem. Čitava buka oko poststrukturalizma verovatno bi bila manja (ili je ne bi ni bilo), a "Kultura i komunikacija" bi zapravo bio uvod u – post-strukturalnu antropologiju. Elementarna strukturalistička mudrost – značenje u odnosu, a ne inherentno – vrlo jednostavno demonstrira da su granice među

³⁴ Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi-Stros*. Beograd: NIP Duga, 33 n. 33.

školama, pravcima i paradigmama pitanje generativnih transformacija. Druga elementarna strukturalistička mudrost – arbitrarnost veze označavajućeg i označenog, jednom kada teorije i stvarnost posložimo u taj niz, sam je temelj postmoderne antropologije. Da li nam je bila nužna intertemporalna heterarhija da bismo to razumeli, pitanje je kojem je posvećena ova knjiga?

TRAJNI OPŠTI METODOLOŠKI ZNAČAJ KULTURNOG I LINGVISTIČKOG RELATIVIZMA

Veza između deskriptivnih, kognitivnih i etičkih dimenzija relativističke intervencije opstala je do danas. WCTE, jednom kada je oslobođimo nužnih modnih kontaminacija, može se posmatrati kao rasprava o nepodudarnosti deskriptivnog, kognitivnog i moralnog relativizma. I zaista, kritičari postmodernizacije antropologije koriste arsenal anti-relativističkih filozofskih argumenata kada polemišu sa autorima WCTE, dok se autori-zasnivači ili ne brane, ili to rade nevezšto, propuštajući da objasne zašto je relativizovanje razlike između deskriptivnog i analitičkog (ili obaveštajnog i interpretativnog) nivoa antropološkog istraživanja jedan od svega par opštih principa antropološke metodologije (uz epistemolosku naivnost – taj nužni uslov etnografskog otkrića).

Kulturni relativizam je pre i iznad svega interpretativno antropološka – što znači, metodološka – procedura. On nije moralni argument o tome da je bilo koja kultura ili običaj podjednako dobar koliko i bilo koji drugi, ako ne i bolji. Relativizam predstavlja jednostavnu preskripciju da, s ciljem da nam budu razumljive, prakse drugih ljudi i njihove ideale moramo da postavi-

mo u njihov istorijski kontekst, da ih razumemo kao pozicionirane vrednosti na polju njihovih međusobnih kulturnih odnosa, a ne da ih vrednujemo sopstvenim kategoričkim i moralnim sudovima. Relativnost predstavlja privremeno suspendovanje nečijih sopstvenih sudova s ciljem da se proučavane prakse situiraju u istorijski i kulturni poredak koji ih čini kogućim. To ni u kom smislu nije pitanje zastupanja.¹

Kulturni i lingvistički relativizam je, uz kritičku antropologiju, ključna pozadinska konstitutivna teorija postmoderne teorije etnografije. On u izmenjenim političkim kontekstima artikuliše i primenjuje ideje koje su u američkom teorijskom antropološkom korpusu na raspolaganju makar od 1940-ih:

Kada su lingvisti došli u mogućnost da naučno i kritički ispitaju veliki broj jezika čiji se obrasci međusobno veoma razlikuju, njihova referentna osnova se proširila. Oni su uočili da neke pojave koje su bile smatrane univerzalnim nisu takve, i u njihov vidokrug ušao je čitav red novih značajnih činjenica. Utvrđeno je da pozadinski lingvistički sistem svakog jezika (drugim rečima, njegova gramatika) nije čisto reproduktivni instrument za izražavanje ideja, već je više sam instrument za oblikovanje ideja, program i vodič mentalne aktivnosti individue, njene analize impresija i sinteze njenog mentalnog poseda. Formulacija ideje nije nezavisan proces, strogo racionalna u starom smislu, već je deo posebne gramatike, i razlikuje se, nekada malo a nekada vrlo mnogo, u okvirima različitih gramatika.

¹ Sahlins, Marshall David. 2002. *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 46.

Mi analiziramo prirodu duž linija koje su zasekli naši maternji jezici. Kategorije i tipove koje izolujemo iz sveta pojava ne nalazimo tamo zato što one smesta padaju u oči svakom posmatraču; baš nasuprot tome, svet je predstavljen u kaleidoskopskom toku impresija, koje treba da budu organizovane pomoću naše svesti – a to znači uglavnom pomoću lingvističkog sistema u našoj svesti. Mi razvrstavamo prirodu, organizujemo je u pojmove i pripisujemo značenja na način na koji to radimo najvećim delom zato što sudelujemo u sporazumu da činimo tako – sporazumu koji važi za čitavu našu lingvističku zajednicu i koji je kodifikovan obrascima našeg jezika. Ovaj sporazum je, naravno, implicitan i neiskazan, ALI NJEGOVI USLOVI SU APSOLUTNO OBAVEZNI. Ne možemo uopšte govoriti izuzev putem usvajanja organizacije i klasifikacije podataka koje sporazum diktira.

Ova činjenica je vrlo značajna za modernu nauku, jer znači da nijedan pojedinac nije slobodan da apsolutno nepristrasno opisuje prirodu, već je prinuđen da upotrebljava izvesne načine interpretacije, čak i ako sam o sebi misli da je potpuno slobodan. Osoba koja je najbliža slobodi u ovom smislu, bio bi lingvist koji poznaje vrlo mnogo jako različitih sistema. Ali do sada nijedan lingvist nije bio u takvom položaju. Tako smo došli do novog principa relativnosti, koji kaže da svi posmatrači nisu vođeni istom fizičkom evidencijom do iste slike sveta, osim ako su njihove lingvističke pozadine slične, ili ako mogu biti usaglašene na neki način.²

Kulturni relativizam američke antropologije, i Sapir-Vorfofa hipoteza (SWH) kao njegova metodološki najrele-

² "Nauka i lingvistika". U: Vorf, Bendžamin Li. 1979 (1956). Jezik, misao i stvarnost. Beograd: BIGZ (XX vek 41), 143-144.

vantnija/najkontroverznija dimenzija, predstavljaju prvu/trajnu epizodu u intertemporalnoj heterarhičnoj genealogiji WCTE. U prvom delu poglavlja podsećam na ključne elemente relativističke političko-metodološke doktrine u antropologiji kao pozadinske teorije WCTE, dok u drugom delu ukazujem na uticaj koji je SWH imala ili mogla da ima na WCTE, u smislu trajnog/neiskorišćenog afiniteta.

Kulturni relativizam je i pristup, i teorija, i paradigma, i istraživački program, i naučna mada u radikalnim interpretacijama i anti-naučna strategija dvadesetovekovne (američke) kulturne antropologije, koja u svojim različitim varijantama u istoriji antropoloških ideja nastaje kao reakcija na etnocentrizam, evolucionizam i rasizam devetnaestovekovnih istraživanja ljudske kulture i društva.

Boasovci su nedvosmisleno odbacivali rasistička objašnjenja ali su takođe bili i protiv devetnaestovekovnog kulturnog evolucionizma, posebno protiv potcenjujućeg tretmana domorodačkih naroda... Izgleda da današnji studenti antropologije ne shvataju koliki je bio uticaj biološkog determinizma i rasističkih objašnjenja u akademskoj zajednici između dva svetska rata.³

Reputacija Franca Boasa kao naučnika opala je u decenijama koje su sledile njegovu smrt 1942., ali je njegova reputacija kao nosioca borbe za ljudska prava i oponenta rasizmu ostala netaknuta. U skorije vreme, ipak su neki autori doveli pod sumnju iskrenost, rezultate, i političke implikacije njegove antropologi-

³ Goldschmidt, Walter. 2000. Historical Essay: A Perspective on Anthropology. *American Anthropologist* 102, 4: 789-807, 791.

je i njegovog rada protiv rasizma i etnocentrizma... Franc Boas je pasionirano i kontinuirano brinuo o ljudskim pravima i individualnim slobodama, slobodi istraživanja i govora, jednakim mogućnostima, zalagavši se protiv predrasuda i šovinizma. Doživotno se borio da unapredi nauku koja bi služila čovečanstvu, i bio je humanista u privatnom koliko i u javnom životu.⁴

Značaj kulturnog relativizma za antropološku učionicu u tom smislu je nezaobilazan. Dugo trajanje etnocentrizma, evolucionizma i rasizma stavlja nas u poziciju da, iako na osnovu višedecenijske kritike relativizma u okvirima discipline na osnovu udžbeničkog znanja možemo da izvedemo štetnost njegovih deduktivno zatvorenih implikacija, princip relativizovanja moramo da zadržimo kao retku trajno korisnu dimenziju ukupnog antropološkog rada.⁵

U svojoj ranoj varijanti, na nivou opšte naučne strategije i u periodu konstituisanja akademske antropologije, najranije u SAD, kulturni relativizam se javlja u varijantama kulturnog determinizma, istorijskog partikularizma i lingvističkog relativizma pod uticajem tekstova, istraživanja i opšte koncepcije antropologije kao nauke do kojih su držali osnivači profesionalnih antropoloških katedri, udruženja i časopisa u SAD – Franc Boas, Alfred Kreber, Klajd kla-

⁴ Lewis, Herbert. 2001. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist* 103, 2: 447-467, 447.

⁵ Dilemu da li očuvati relativizam kao sredstvo predavanja o kulturnim različitostima uprkos esencijalizaciji kulturnih identiteta koja se na njemu zasniva, krajem XX veka perpetuirala post-kulturna antropologija, tradicija u nastajanju.

kon, Edvard Sapir i dr. Tokom dvadesetog veka, različite istraživačke tradicije fokusirale su se na etički, kognitivni, konceptualni i deskriptivni relativizam, mada se poput drugih široko raširenih i dugo debatovanih koncepata i kulturni relativizam javlja u više desetina varijanti.⁶

Rana koncepcija kulturnog relativizma, fokusirana prevažno na konceptualne i lingvističke aspekte antropološke teorije i etnografske prakse, podrazumevala je metodološki holizam, dugotrajno i minuciozno terensko istraživanje uz obavezno učenje jezika proučavanih, insistiranje na međupovezanosti elemenata kulture u kulturni sistem, kao i opšti smisao postojanja antropologije kao nauke koja nastoji da otkrije, razume i objasni pogled na svet proučavanih "iznutra", odn. sa stanovišta proučavane kulture, u

⁶ Spor o uticaju relativizma na naučni status discipline, uprkos veoma jasnom nastojanju Boasa i Sapira da relativizacijom evolucionističkih i etnocentrističkih devetnaestovekovnih modela povećaju "naučnost" antropologije (ne bi li se kvalifikovala za naučnu kritiku rasizma i društvenih nepravdi), ima dugu predistoriju. I Džarvijeva kritika simboličke antropologije, i Kaplanova kritika kritičke antropologije, i Gellnerova kritika postmoderne antropologije, tretiraju relativizam kao *opasnost* po naučni status discipline, a ne kao zalag naučnosti, kako su relativizam posmatrali rani antropolozi XX veka. Jarvie, Ian C. 1975. Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist* 77, 2:253-266; Kaplan, David. 1975. The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder. *American Anthropologist* 77, 4: 876-881; Gellner, Ernest. 200(1992). *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk.

skladu sa njoj svojstvenim kategorijama, klasifikacijama, logikom, racionalnošću itd. Ovakav zaokret imao je jasna političko-metodološki motiv u koncepciji *komparativne objektivnosti*.

Poznavanje životnih procesa i ponašanja ljudi u životnim okolnostima fundamentalno drugačijim od naših mogu da nam pomognu da slobodnije sagledamo sopstvene živote i životne probleme.⁷

Ova značajna naučna revolucija u antropologiji podrazumevala je da su isključivo teorijska istraživanja devetnaestovekovnih evolucionista, difuzionista i drugih akademskih ili "kabinetskih" istoričara i teoretičara kulture nepotpuna, irelevantna, zasnovana na "tipično zapadnim" interpretativnim modelima, koji elemente kulturne stvarnosti proučavanih izmeštaju iz "njima svojstvenog" konteksta u pokušaju da kreiraju globalne evolutivne i difuzivne šeme, obrasce i tipologije. Tako antropološku relativističku intervenciju u istoriju ideja i treba razumeti kao snažno pluralističko suprotstavljanje konceptu kulture kao

⁷ Boas, Franz. 1940. *Race, language and culture*. New York: Free Press. Boasovska redukcija univerzalnog na komparativno bila je ključna tačka kriptouniverzalizma njihove teorije saznanja. WCTE je, doduše indirektno i preko etnonauke i kognitivne antropologije, nasledila ideju po kojoj je antropologija opšta teorija saznanja. Oni se po tome ne razlikuju od ličovsko-nidamovsko-šnajderovske interpretacije strukturalizma prilagođenog etnografskih fenomenologiji.

kultivacije duha, racionalnosti i kreativnosti, kao univerzalne evolucije ljudskih sposobnosti koja kulminira civilizacijom nasuprot tradiciji, tehnološkom i imaginativnom superiornošću nauke nasuprot magiji i sujeverju. U ovoj interpretaciji, kulturni relativizam je podrazumevao da su, ako ih osmotrimo kao integrisane totalitete i proučimo u kontekstu, sve kulture sveta podjednako vredne, pošto predstavljaju jedinstvene, neponovljive, kontigentne sisteme mišljenja, ponašanja, artefakata, institucija, vrednosti itd. Pitanje vrednosti bilo je od presudnog značaja za verovatno najpoznatijeg zastupnika kulturnog relativizma, Melvila Herskovica:

U suštini, kulturni relativizam je pristup pitanju prirode i uloge vrednosti u kulturi... vrednosti kakve sve ljudske grupe pripisuju sopstvenim konvencijama rađaju se iz njihovih sopstvenih istorijskih ishodišta, i mogu se razumeti isključivo u njima primerenom svetlu... pošto su sudovi zasnovani na iskustvu, a iskustvo svaki pojedinac tumači u skladu sa sopstvenom enkulturacijom".⁸

Dok je rani kulturni relativizam američke antropologije uglavnom bio orijentisan na razbijanje devetnaestovekovnih pseudo-naučnih iluzija o instrinsičnoj korespondenciji fizičkih karakteristika ljudskog tela (poput oblika lobače ili "boje" kože), mentalnih sposobnosti čitavih po-

⁸ Herskovits, Melville J. 1973. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House, 14-15, 41.

pulacija (poput sposobnosti za induktivno zaključivanje ili pisanje poezije) i razvoja materijalne kulture (sposobnosti za evolutivno usavršavanje tehnologije ka civilizaciji), što je društvena misija koju antropologija u američkoj tradiciji, kao kulturna kritika nastavlja kroz XX vek, kasniji razvoj koncepta usko je povezan sa postepenom dvadesetovekovnom globalizacijom etičkih normi i političkim i javnim debatama u vezi sa dekolonizacijom, ljudskim i manjinskim pravima i ženskom emancipacijom.⁹

I filozofske osnove i političko-etičke implikacije kulturnog relativizma napadane su tokom dvadesetog veka sa različitim pozicija. Kasni dvadesetovekovni razvoj kognitivne antropologije, i kognitivne nauke uopšte radikalno je anti-relativistički, nasuprot izrazito relativističkim počecima i stavovima autora koji su zasnovali ove pod-discipline.

⁹ Kritike upućivane antropološkoj koncepciji kulturnog relativizma uglavnom ignorišu činjenicu da je koncept razvijen kako bi korigovao evrocentrizam i etnocentrizam devetnaestovekovnih "belih", "muških", "bogatih" i na drugi način povlašćenih antropologa, iako deluje da je njegova implikacija upravo suprotna onome što namerava da postigne – sam etnocentrizam! Osnovni problem u vezi sa kritikom koja ide u ovom smeru, jeste da kulturni relativizam nastaje u komparativnoj, perspektivi koja ima za cilj da poveća stepen razumevanja vrednosti u drugim kulturama, pa da je irelevantno (i potencijalno uvek opasno) primenjivati ga u okvirima iste kulture (Herskovits, n.d, 88). Značaj kulturnog relativizma značajno slabi iz perspektive postkulturene antropologije – posle kultura, njega više nema šta da opravda.

Izgledalo je da je (relativističke) ideje tokom 1960-ih u potpunosti i jasno diskreditovao uspon kognitivnih nauka, koje su naglasak stavljale na jedinstvenost ljudske kognicije i bazično zajedničko genetsko nasleđe. Ovaj naglasak potkrepljivan je razvojem u okviru lingvističke antropologije, otkrićem značajnih semantičkih univerzalija za nazive boja, strukturu etno-botaničke nomenklature i, što je sporno, srodničke terminologije. Ipak, postoji i skorija promena intelektualne klime u psihologiji, lingvistici i drugim disciplinama koje okružuju antropologiju, kao i u okviru lingvističke antropologije, ka srednjem rešenju, kojim se veća pažnja poklanja jezičkim i kulturnim razlikama, a koje se posmatraju u odnosu na ono što smo prethodno naučili o univerzalijama.¹⁰

Istraživači kulturne determinacije ljudske sposobnosti saznanja su tokom čitavog veka tragali, sa većim ili manjim uspehom, za kulturnim univerzalijama i univerzalnim principima klasifikacije, imaginacije i percepcije, dovedši u značajnoj meri pod sumnju konceptualni relativizam sa empirističkih pozicija.

Filozofi i istoričari antropologije kontinuirano su podsećali da, razoružana relativističkim holizmom koji postavlja stroge granice kulturnim sistemima ili kontekstima, antropologija ostaje bez mogućnosti da ostvari svoj pretpostavljeni "primarni cilj" – traganje za uporednim generalizacijama – i da, ako se oslanja isključivo na interpretacije proučavane stvarnosti sa stanovišta proučavanih, ona

¹⁰ Lucy, John A. 1997. Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology* 26: 291-313.

prestaje da bude nauka i postaje apologija nekog konkretnog pogleda na svet. Ni one antropološke tradicije koje kao osnovni cilj discipline postavljaju kulturno prevođenje, medijaciju ili dijalog ne uzimaju u obzir radikalnu interpretaciju kulturnog relativizma koja podrazumeva nemogućnost čak ni obučenog istraživača da u potpunosti opiše, razume i prezentuje drugu kulturu.

Komentatori primarno zainteresovani za politiku i etiku, isticali su neprihvatljivost implikacija antropološkog insistiranja na podjednakoj vrednosti i važanju bilo kojeg kulturnog vrednosnog sistema, što moralnu osudu kolonijalizma, eksploatacije, nacizma, infanticida, rata, kriminala, nacionalizma ili terorizma čini nemogućom.¹¹

Istraživači bilingvizma i multilingvalnosti, dijaspora, istoričari nauke, teoretičari identiteta, autori koji pišu u tradiciji postkolonijalne teorije, teorije svetskog sistema ili teorije zavisnosti takođe su iznosili značajne argumente koji ne idu u prilog tezi o samodovoljnosti i prostorno-vremenskoj ograničenosti kultura kao zatvorenih sistema mišljenja i postupanja.¹²

¹¹ Etička kritika relativizma osuđuje etnocentričke implikacije ovog trenda, mada je još Herskovic nedvosmisleno objavio: Etnocentrizam je "tačka gledišta prema kojoj nečiji način života treba da ima prednost u odnosu na sve druge" (Herskovits n.d, 21).

¹² Osim na problemu izvođenja etičkog iz saznavnog relativizma, kulturni relativizam je "pao" i na problemu konceptualizacije kultura kao diskretnih jedinica, sa jasnim granicama, bilo etničkim, bilo rasnim, bilo lingvističkim, religijskim ili nekim

Debate u vezi sa kulturnim relativizmom su, posle zatišja izazvanog privremenim uspehom i popularnošću strukturalizma u periodu posle II sv. rata, revitalizovane pojavom teorijskih istraživanja u okvirima antropološkog poststrukturalizma i postmodernizma u 1980-im i 1990-im. Gerc je kulturni relativizam vratio u igru (Geertz 1984) objašnjenjem da njegovi kritičari greše kada napadaju etičke i političke implikacije ovog principa – u pitanju je prvenstveno interpretativni alat, sredstvo za razumevanje drugih načina života, motivacioni a ne eksplanatorni model. Duga predistorija ovog interpretativnog, tekstualnog ili retoričkog zaokreta ili obrta u antropološkoj teoriji neraskidivo je povezana sa pojavom konfesionalnih, refleksivnih i eksperimentalnih etnografija čiji su zajednički imenitelji relativizacija tradicionalnog antropološkog koncepta kulture, kritika objektivnosti etnografskog opisa i sumnja u moć antropologa da etnografskim metodom generiše istinu o kulturnoj stvarnosti proučavanih.

Ovaj razvoj je u direktnoj vezi sa interdisciplinarnim transferom iz sociologije saznanja, teorije književnosti i filozofije poststrukturalizma, koji je pažnju antropološke te-

drugim. Nemogućnost relativističke antropologije da se nosi sa kritikama zatvorenog, homogenog koncepta kulture, pojaviće krajem XX veka u novoj debati o napuštanju koncepta kulture. Milenković, Miloš. 2004. "Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike". U: Kovač, Senka ur. *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, 61-74. (Etnoantropološki problemi – zbornici). Beograd: Filozofski fakultet.

orije usmerio sa pisanja o kulturi na "pisanje kulture", sa koncepcije antropologa koji kao usamljeni etnograf herojski otkriva nepoznatu stvarnost na intertekstualnu uronjenost svakog etnografskog opisa u interkulturalne mreže reprezentacije, čitanja, recepcije, objavljivanja i primene znanja o drugom.

Radikalne implikacije kulturnog relativizma obično su čitane kroz dihotomiju relativizam/objektivnost. Autorizasnivači WCTE su optuživani da u tradiciji kritičke antropologije ili antropologije kao kritike kulture, nastoje da putem kritike ukupne antropološke produkcije kao konstrukcije drugih, dovedu pod sumnju mogućnost objektivnog saznanja uopšte.¹³ U ovom smislu, kulturno-relativistička kritika etnografskog opisa širi se i primenjuje na ukupno ljudsko saznanje, pa kolonizuje socijalnu teoriju i teoriju saznanja u smislu u kojem svako interesovanje za to šta i kako znamo mora da počne od istraživanja uticaja neke specifične (npr. akademske) kulture ili identiteta istraživača na opise, evidenciju, građu ili podatke, naizgled teorijski i ideološki neutralne. Ova radikalna implikacija prepoznata je nakon istraživanja i u samoj disciplini pomalo ekscentrične istraživačke tradicije poznate pod različitim nazivima kao etnonauka, kognitivna antropologija

¹³ Opšti trend kritike WCTE koristio je standardni skup argumenata protiv relativizma, kao da je postmoderna teorija etnografije direktni izdanak Boasa, Herskovica ili Klakona. Ovakav pristup je zajednički većini poznatijih kritika postmoderne antropologije.

ili "nova etnografija", a čiju je glavnu implikaciju i trajni značaj za studije bilo kog znanja zgodno formulisao upravo jedan od kritičara postmodernizacije antropologije, kriticom "sva nauka je etnonauka".¹⁴

Dok u savremenoj antropološkoj teoriji oko Milenijuma kulturni relativizam funkcioniše uglavnom na udžbeničkom, enciklopedijskom i rečničkom nivou, dakle u didaktičke svrhe i kao moćno sredstvo podučavanja studenata kulturnoj raznolikosti čovečanstva – perpetuirajući tradicionalni koncept kulture dok ga kritikuje – on nema polemički naboj niti snagu kakvu je imao u ranije pomenutim dvadesetovekovnim sporovima u vezi sa građanskom, političkom i kulturnom dekolonizacijom. Danas zagovornici i kritičari ovaj koncept pre podrazumevaju u kulturnim ratovima, multikulturnim debatama, i problematizaciji aktuelnih društvenih problema rata, humanitarnih intervencija, ljudskih prava, homoseksualnosti, abortusa, terorizma, tranzicije, reforme obrazovanja i dr., nego kao vodeću temu debate o naučnom statusu discipline.

Izazov koji pred antropološku metodologiju postavlja Sapir-Vorfova hipoteza, odn. prepoznavanje njenih metodoloških implikacija na široj interdisciplinarnoj sceni, po-

¹⁴ Spiro, Melford E. 1986. Cultural relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1, 3: 259-286, 260.

sebno u filozofiji nauke, stabilan je indikator kontinuirane dvadesetovekovne postmodernizacije discipline. Deklarativno i samo programski naznačena kod Boasa, bila je to ideja po kojoj svaki jezik ponaosob a) determiniše i b) predstavlja put za otkrivanje posebnog sistema mišljenja, slike sveta, ili "stvarnosti", pa tako i jezika etnografske reprezentacije odn. jezika samog antropologa. Iako je ova ideja danas formalno tematski relevantnija za kognitivnu antropologiju, antropološku lingvistiku i filozofiju nauke, u ranoj fazi svog akademskog života značajno je uticala na širenje kulturnog relativizma, pa se i danas koristi u njegovoj teorijskoj rehabilitaciji sa ambicijama koje prevazilaze istraživanja jezika i saznanja.¹⁵

Na interpretaciju SWH kao potencijalnog generatora krize značajno je uticao tzv. "naučni status lingvistike", kao jedna od kopči celine antropologije sa "pravom" naukom, pa je neiskorišćeni potencijal relativizma kao sredstva za postizanje samerljivosti i legitimne tehnike u laboratorijskoj nauci dobio upravo suprotnu funkciju – postao je temelj kritike naučnog statusa antropologije, nezaobilazno mesto u kritikama nastojanja da se o ljudskim stvarima piše "naučno".¹⁶ U strogoj Vorfovoj interpretaciji, hipoteza ne-

¹⁵ Gumperz, John J. and Stephen C. Levinson eds. 1996. *Rethinking Linguistic Relativity* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 17). Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ Nefer odnos prema *metodološkom*, posebno heurističkom značaju kulturnog relativizma zadržavaju i kritičari WCTE. Spajro i

ma za cilj da ospori naučni karakter bilo koje discipline, već upravo predstavlja *put za postizanje samerljivosti*.¹⁷

SWH, negde precizno, negde blazirano, fragmentarno ili popularno izneta u pomenutim Boasovim, Sapirovim i Vorfovim tekstovima, sugerisala je mogućnost da svaki jezik jednovremeno i odražava i stvara poseban, nezavisan sistem mišljenja ili sliku sveta. Iako su kroz konceptualno i institucionalno divergirajuće istorije lingvistike i antropologije ideje o jezičkoj determinisanosti mišljenja pripadale delimično nezavisnom sub-disciplinarnom domenu poznatom kao "američka antropološka lingvistika", ovde me interesuju u kontekstu nasleđa ili referentnog okvira koje su stvorile za kasnija podrazumevanja/preispitivanja mogućnosti antropologa da uopšte učestvuje u kulturnoj i društvenoj organizaciji stvarnosti komunikacionim sistemom razli-

Gelner teoriju etnografije bukvalno redukuju na anti-naučnu verziju relativizma, uz dodatnu redukciju kognitivnog na etički relativizam, i zatim protiv nje koriste standardni skup filozofskih argumenata protiv bilo kog relativizma, ne obazirući se na disciplinarnu specifičnost. Ova strategija je simptomatična za fenomen širenja relevancije specifično disciplinarnih debata na interdisciplinarnu scenu i podrobnije je razmatram u poslednjem poglavlju.

¹⁷Relativizam kao sredstvo postizanja samerljivosti je Laturova ideja, osmišljena da amortizuje strogu dihotomizaciju sociologizacije i etnografizacije nauke sa jedne, i dalje scijentizacije nauke, sa druge "strane" debate u naučnim ratovima 1990-ih, pa predstavlja neku vrstu razrešenja, ili kraja ovog burnog perioda. Latour, Bruno. 2002. *The Science Wars. Common Knowledge* 8,1: 71-79, 73.

čitim od onog koji mu pruža njegov nativni i/ili akademski jezik.

Jasno je da ova rana kriza etnografskog autoriteta kao kriza etnografskih lingvističko-kognitivnih kompetencija nije obuhvatila pristupe zainteresovane za objektivne, materijalne ili makro-istorijske uslove razvoja ili funkcionisanja kulture, već pre pristupe koji su pod kulturom podrazumevali konceptualne, simboličke i komunikativne konstrukte. Ovaj zaokret ka kulturi kao sistemu značenja koji treba proučavati primenom lingvističkih analogija svrgnuće SWH sa metodološkog trona koji joj je mogao biti namenjen tekstovima autora-zasnivača WCTE, i ograđuje je u relativno uske okvire antropološke lingvistike, kognitivne, simboličke antropologije i etnonauke odn. nove etnografije. Umesto da postane osnovni antropološki model, SWH i prateće tehnike ostali su u domenu poddiscipline. Umesto kao sredstvo za proučavanje "materijalne", "duhovne" i "socijalne" kulture, SWH će ostati subdisciplinarna ekscentričnost sve dok je, kao *hipotezu koja je postala znanje*, u afinitete koji informišu WCTE ne vrati Klifordov uvod u WC:

"Nauke o "jeziku" u dvadesetom veku, od Ferdinanda de Sosira i Romana Jakobsona, do Bendžamina Li Vorfa, Sapira i Vitgenštajna, učinile su nezaobilaznim znanje da sistematične i situacione verbalne strukture determinišu bilo koju reprezentaciju stvarnosti".¹⁸

¹⁸ Clifford n.d, 10.

Jasno je i da radikalna kritika SWH ne može a da ne dovede pod sumnju njeno proizvoljno postavljanje granica među kulturama, probleme koje pred nju postavljaju postojanje jezičkih univerzalija, bilingvalnost i multilingvalnost, kao i opšta nemogućnost da se govornici pojedinih jezika izmeste iz stalnog toka kulturne razmene u složenom društvu. Već ovime kriza naučnog statusa antropologije pre izgleda kao interpretativna greška i pretenciozno preterivanje, kao skoro isključivi domen pristupa onih metodologa koji su pre bili obazrivi prema etnografiji kao procesu nego kao prema konačnom proizvodu.

Radikalne relativističke implikacije SWH su tokom XX veka detaljno istražene u filozofiji nauke i filozofiji jezika, istoriji lingvistike i posebno u kognitivnoj antropologiji. Zato je SWH pogrešno izdvajati iz orijentacije koja se, u istorijama američke kulturne antropologije i u ovom radu, tradicionalno u didaktičke svrhe konstruiše kao "kulturni relativizam" – ne kao disciplinarna specifičnost, nego kao provizorni disciplinarni pogled na svet:

Postoje slučajevi u kojima su "govorni običaji" usko integrisani sa celom opštom kulturom, bilo da je to uvek tako ili ne, i postoje veze unutar ove integracije između određenih vrsta lingvističkih analiza i raznih reakcija u ponašanju, a takođe i oblika koje uzimaju različiti putevi kulturnog razvitka... Ove veze se mogu naći ne toliko putem usredsređivanja pažnje na tipične rubrike lingvističke, etnografske ili sociološke deskripcije, koliko putem ispitivanja kulture i jezika (uvek i jedino kada su ovo dvoje bili istorijski povezani u toku znatnog vremenskog perioda) kao celine u kojoj se može očekivati da postoje povezanosti

preko ovih disciplinarnih granica, i ako postoje, da će moći na kraju da se otkriju kroz istraživanje.¹⁹

A ako poduzmemo ispitivanje nekog vrlo različitog jezika, on postaje deo prirode, i mi čak činimo sa njim ono što smo već učinili s prirodom. Odnosno, skloni smo da mislimo na našem vlastitom jeziku kada ispituje taj egzotični jezik.²⁰

Sapirovi i Vorfovi tekstovi koji se obično dovode u vezu sa SWH bogati su idejama koje su značajno uticale na preispitivanje a) mogućnosti antropologa da razume svet proučavanih, čak i pošto nauči njihov jezik, b) legitimnosti antropologa da piše o kulturama kao zatvorenim sistemima, i c) štetnosti težnji jedinstvu nauke putem potrage za njenim univerzalnim jezikom. Sve ove ideje ulaze u genealogije WCTE i, povrh toga, nasleđene su kumulativno, u procesu u kojem je teorijska retencija relativizma garantovana eksternim, uglavnom političkim faktorima koji su pritiskali još Boasa.

Vorfove stroge interpretacije SWH, i njihova kasnija primena u filozofiji nauke i studijama nauke, dragocene su za razumevanje relativizma kao sredstva za postizanje samerljivosti (jezika, kultura, paradigmi, disciplina...). Iako SWH u istoriji filozofije društvenih/humanističkih nauka i u njihovim pojedinačnim istorijama funkcioniše

¹⁹ "Odnos jezika prema uobičajenom mišljenju i ponašanju". U: Vorf, n.d, 134.

²⁰ N. d, 101.

kao meta-referenca podsećanja na njihov mogući ne-naučni karakter, predlažem da funkcioniše kao referenca za preispitivanje naučnog statusa sa mogućim pozitivnim ishodom po antropologiju.

Stroge Vorfove interpretacije sopstvene teorije imaju i jasnu kritičku notu. Ponekad čak i u formi apokaliptičke pridike, mogla bi da ih potpiše većina autora koji kritiku antropološke metodologije izvode iz kulturne kritike, ili ih dovode u jaku vezu, nezavisno od konteksta opravdanja (pogrešnim) izvođenjem. Dovoljno je da zamenimo "jezik" sa "jezik discipline", ili sa "kultura", ili sa "paradigma", ili sa "tačka gledišta", ili ponajbolje da Vorfov "jezik" bude "jezik etnografa", pa da njegova političko-lingvistička pridika postane jasna anticipacija sporova vođenih na širokom spektru od filozofije nauke do socijalne politike, u najširem okviru politike saznanja.

Ja mogu da saosećam sa onima koji govore "Kaži to običnim, jednostavnim engleskim jezikom", pogotovo kada to čine iz protesta prema praznom formalizmu nabijanja govora pseudo-naučnim rečima. Ali ograničiti mišljenje jedino na obrasce engleskog, i to posebno na obrasce koji predstavljaju vrhunac običnosti u engleskom, znači izgubiti snagu mišljenja, koja kada se jednom izgubi ne može više nikada biti ponovo stečena. Upravo "najobičniji" engleski sadrži najveći broj nesvesnih pretpostavki o prirodi. U tome je i nezgoda sa shemama kao što je Bazični engleski, gde osakaćeni britanski engleski, sa svojom premisama koje funkcionišu efektivnije nego ikad, biva utrapljen svetu koji ništa ne sumnja, kao suština samog Razuma. Mi rukujemo čak i našim jednostavnim engleskim mnogo efektivnije

ako ga usmeravamo sa stajališta jedne višejezičke stvarnosti. Iz tog razloga verujem da vizionari budućeg sveta koji će govoriti samo jednim jezikom, bilo da je to engleski, nemački, ruski ili ma koji drugi, neguju pogrešan ideal, i da bi učinili najveću štetu evoluciji ljudskog uma. Zapadna kultura je kroz jezik načinila privremenu analizu stvarnosti i, u odsustvu korektiva, odlučno smatra ovu analizu konačnom. Jedini korektivi nalaze se u svim onim drugim jezicima koji su tokom eona nezavisne evolucije došli do različitih, ali jednako logičnih, privremenih analiza.²¹

Rollins je svojevremeno²² započeo istraživanja Vorfove hipoteze kao kritike američke civilizacije, posebno predominacije naučnih narativa u američkoj akademiji, koje će tek Li sagledati kao originalan "teorijski kompleks", sa implikacijama u istoriji ideja mnogo širim od polemike o lingvističkoj determinaciji stvarnosti.²³ Na ovom tragu, a imajući u vidu uticaj koji je rani kulturni relativizam imao na mejnstrim američke antropologije, bilo u afirmativnom bilo u kritičkom smislu, Vorfovu kritiku "zapadne nauke" vidim kao direktni genealoški afinitet WCTE, u smislu pozadinske teorije.

²¹ "Jezici i logika". U: Vorf, n.d, 169.

²² Rollins, Peter C. 1972. The Whorf Hypothesis as a Critique of Western Science and Technology. *American Quarterly* 24, 5: 563-583.

²³ Lee, Penny. 1996. *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Na rano kulturno-relativističko kao anti-naučno upozorenje, kako je Sapir-Vorfova hipoteza svojevremeno primljena u disciplini i na interdisciplinarnoj sceni, nadovezao se niz pristupa generički označenih terminom "etnonauka" ili "nova etnografija." Nezavisno od suptilnih metodoloških razlika između "škola" u okviru ovog "pristupa", kao i jake veze sa kognitivnom i simboličkom antropologijom, ono što su sredinom XX veka delili zastupnici te "stare" Nove etnografije bila je osnovna pretpostavka o potrebi da antropologija prilagodi sopstveni etnografski metod terenskim kontekstima, ne ograničavajući se na ranija poboljšanja istraživačkih ili jezičkih kompetencija, već i u smislu konceptualne reforme, prilagođavanja klasifikacionim sistemima proučavanih i "učenja njihovog mišljenja". Pre u formi izmeštene i pomalo ekscentrične nezavisne pod-discipline, etnonauka i iz nje derivirane etnosemantika, etnozooloģija itd. proučavale su odnose između jezika, kulture i saznanja kao potencijalne determinante stvarnosti u kojima žive proučavani, zapravo empirijski opovrgavajući ili potkrepljujući osnovni problem antropologije kao kulturne kritike – pitanje kulturne zavisnosti racionalnosti.

Istraživanje folklornih klasifikacija i etnoepistemologija u okvirima etnonauke i kognitivne antropologije predstavljalo je kombinaciju interesovanja za implikacije SWH i rastućeg zaokreta ka environmentalistici, kao kontekstualno-specifičnog "zaokreta od funkcije ka značenju" klasifikatornih sistema i istraživanja kulturne varijabilnosti formalnih kognitivnih struktura. Otud i "komponenci-

jalna analiza" i "formalna etnografija" - istraživanje u kognitivnoj antropologiji ni u jednom trenutku ne tvrdi da je "anti-naučno", već da ima ozbiljne implikacije po prethodne trendove u antropologiji i njihov naučni status. Tako "kognitivnu revoluciju" u antropologiji²⁴ ne treba posmatrati samo kao istraživački zaokret – ona je imala ozbiljne implikacije po naučni status discipline koji će tek transferom u domen političkog čitanja metodologije u okvirima kritičke antropologije postati artikulisan. Ako ovom širokom zaokretu sredinom XX veka pridodamo i nešto kasnija interesovanja za "etnografiju govorenja", zaokret ka klasifikatornim i drugim ideacijskim sistemima otvorio je širom vrata proučavanju i samog antropološkog znanja sredstvima same antropologije.

Ovaj zaokret podrazumeva da se, sledstveno antropološkim analizama kultura kao sistema znanja, može proučavati i bilo koja naučna disciplina, pa i sama antropologija. Predstavljao je ne samo (nedovoljno iskorišćenu) priliku za intervenciju u disciplinu u kojoj su polemike pre predstavljale načine da se razjasni upotreba terenskih tehnika nego da se objasni na koji način objašnjenje korespondira sa proizvodnjom informacija, već i dobar uvod u krizu etnografskog autoriteta – definisanjem bilo koje nauke kao sistema kulturno, socijalno, politički, religijski i na drugi način interesno determinisanih znanja. Ovaj rani potencijal za doslednu kulturalizaciju antropološkog zna-

²⁴ Goodwin C, Heritage J. 1990. Conversation analysis. *Annual Review of Anthropology* 19: 283-307.

nja nije iskorišćen iz razloga koje sam već objasnio.²⁵ *Personalizacija antropološke metodologije tipa WCTE imunizovala ju je na socijalnu epistemologiju.* Time su teorijske manevarske mogućnosti budućim postmodernim antropolozima značajno sužene, pa je umesto interdisciplinarnog dijaloga sa pristupima izvedenim iz sociologije saznanja, nastupilo pre naglašavanje radikalnih implikacija unutardisciplinarnog dijaloga poznatog kao "kritička antropologija".

²⁵ Milenković Miloš. 2006. Šta je (bila) antropološka "refleksivnost". Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1, 2: 157-184.

KRITIČKA ANTROPOLOGIJA

Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih

Ovo poglavlje nudi alternativnu interpretaciju geneze literarnog zaokreta u antropologiji, kao "prelaznog rešenja" u kontekstu ideološke nekorektnosti radikalnih anticolonijalnih teorija u liberalnoj demokratiji. Značajnu inspiraciju kritička antropologija 1960-ih i 1970-ih godina crpla je iz reformatorskih struja u neomarksističkoj sociologiji i socijalnoj filozofiji, što je među brojnim učesnicima metodoloških polemika u disciplini izazvalo ideološke otpore, ispostaviće se, ključne za njihov dalji oskudan razvoj. Ovaj aktivistički, dnevno-politički ideološki balast zapravo je usporio razvoj potentnih eksternalističkih analiza društvene determinisanosti antropologije i nauke uopšte, stvorivši time prostor proučavanjima etnografskog pisanja. Tematski i trendovski anticipirajući "nemetodološka" rešenja metodoloških problema, direktno je uticao na zamenu metodološke regulacije poetikom i kontekstualnom refleksijom. Tako su, paradoksalno, ekstremno eksternalistički orijentisane analize, kao pokušaj objedinjavanja etičkih, političkih i metodoloških debata, redukovale me-

todološki fokus disciplinane zajednice sa problema objektivnosti istraživanja i pouzdanosti etnografske evidencije na probleme stila odn. pisanja antropologije. U tom kontekstu, debate o relativizmu, realizmu, reprezentaciji, autoritetu i refleksivnost, tipične za postmodernu antropologiju 1980-ih, postaju društveno prihvatljiva alternativa kritičkoj i neo-marksističkoj antropologiji Afro-Amerikanaca, feminista ili na drugi način potlačenih/proučavanih kada i sami postaju nativni antropolozi. "Literarni zaokret" postmoderne antropologije inače se tumači kao eksternalistička kritika tradicionalnog etnografskog realizma, nudeći etičku i političku interpretaciju refleksivnosti kao "po sebi" korektnije od tradicionalne pozitivističke etnografije.

Fundamentalna činjenica koja uobličava budućnost antropologije jeste ta da ona ima posla sa poznavanjem drugih. Takvo znanje oduvek je podrazumevalo etičke i političke odgovornosti, a danas "drugi" koje su antropolozi proučavali čine te odgovornosti eksplicitnim i nezaobilaznim. Moramo da uzmemo u obzir posledice po one među kojima radimo nastale već samim tim što smo jednostavno tamo, što o njima učimo, kao i u vezi sa tim šta se sa tim što naučimo događa.¹

¹ Hymes, Dell. 1974. "The Uses of Anthropology: Critical, Political, Personal". U: Hymes ed. Hymes, Dell (ed) 1974. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 48.

Moja radna hipoteza je elementarna, pa čak i očigledna: intelektualne paradigme, uključujući i antropološke tradicije, kulturno su isposredovane tj. kontekstualno situirane i relativne. A i zaključak koji iz toga izvlačim takođe je elementaran i očigledan: ako je antropološka aktivnost isposredovana kulturom, ona je povratno podložna etnografskom opisivanju i etnološkoj analizi.²

Nasleđe kulturnog relativizma, posebno u formi radikalnih implikacija Sapir-Vorfove hipoteze primenjene i na jezik nauke same discipline, ali i na široj interdisciplinarnoj sceni, kao i dnevno-politička ideologizacija teorije etnografije u okvirima kritičke antropologije, predstavljaju u kanonizovanoj istoriji antropoloških teorija i metoda nedovoljno eksplicirane unutar-disciplinarne afinitete, konstitutivne elemente promene načina na koji se u antropološkoj metodologiji poslednjih decenija vodi debata o etnografiji. Uz "zvanične preteče" i kanonizovane uzore postmoderne antropologije – gercovsku interpretativnu antropologiju, saidovsku kritiku orijentalizacijskog pisanja drugih i problematizaciju objektivnosti etnografije u ponovljenim studijama oni zajedno stvaraju kontekst unutar-disciplinarne interdisciplinarnosti. Tek u tom kontekstu pisanje kulture može da bude razmatrano kao kultura pisanja a da to deluje kao metodologija. Ovaj zaokret imao je dalekosežne posledice po koncepte "predmeta", "teorije" i "metoda", uslovivši pojavu relativno koherentnog skupa problema koji su se u an-

² Scholte, Robert. 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". U: Hymes, n.d., 431)

tropološkim debatama u kasnom dvadesetom veku smatrale postmodernim. U ovom članku, cilj mi je da demonstriram kako antropologija antropologije može da pomogne istoriji discipline u traganju za razlozima metodoloških izbora naših disciplinarnih predaka. Verujem da analiza kulturnog konteksta u kojem je uopšte i moglo da dođe do porasta popularnosti kulturalizacije konceptualizacije saznanja u disciplini može da nam pomogne da razumemo modu jednog naučnog vremena kao ključni faktor stagnacije, ili transformacije do unutardisciplinarnosti izlišnosti, metodološke debate u disciplini. Još preciznije, zainteresovan sam da objasnim kako je specifičan *stil objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih* onemogućio samo namerno objedinjavanje, poput kontraindikovanog leka.

Hladno-ratovska klima, rat u Vijetnamu, politička dekolonizacija i socijalne revolucije u značajnom delu teritorija kojima se tradicionalno bave antropolozi, pokret za ljudska i građanska prava (afro-američki, feministički, queer i nativistički), raslojavanje dominantnih pogleda na svet popularizacijom pod-kulturnih vrednosti – sve su to obimno dokumentovani i široko tumačeni konteksti koji su menjali američko visoko školstvo u smislu da ono počinje da "odražava američko društvo", što je nezaobilazni element eksternalističke argumentacije pri objašnjenjima metodoloških promena u disciplini.³

³ Trencher, Susan. 2000. *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture, 1960-1980*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey; Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A*

U skladu sa postepenim pomeranjem metodološkog interesa sa regulacije istraživačkog procesa na kritiku ciljeva, dizajna i implikacija antropoloških istraživanja, krajem 1960-ih i tokom 1970-ih dijagnostikovani su problemi koji zajedno stvaraju kontekst u kojem će antropologija kasnije i zapasti u krize reprezentacije, realizma i autoriteta – "otkrivanje" nekakvog "instrinzičnog" imperijalizma, rasizma i androcentrizma klasične antropologije. Za razliku od ranijih nastojanja da se zagovaranjem koncepta poput lingvističke/kognitivne relativnosti u pitanje dovede epistemička povlašćenost etnografa na osnovu kritike njihove mogućnosti da razumeju stvarnost proučavanih⁴, u ovoj fazi pod udar kritike došli su društveni status, poreklo i ciljevi discipline kao proizvedene i praktikovane

History of Americanist Anthropology. Lincoln, Ne: University of Nebraska Press; Lewis, Herbert S. 2005. Anthropology, the Cold War, and Intellectual History. *Histories of Anthropology Annual* I: 99-113..

⁴ Kulturni i lingvistički relativizam je, uz kritičku antropologiju, ključna pozadinska konstitutivna teorija postmoderne teorije etnografije. On u izmenjenim političkim kontekstima artikuliše i primenjuje ideje koje su u američkom teorijskom antropološkom korpusu na raspolaganju od samih početaka akademske institucionalizacije discipline. Dok je rani kulturni relativizam američke antropologije uglavnom bio orijentisan na razbijanje devetnaestovekovnih pseudo-naučnih evolucionističkih iluzija, tematski okvir kognitivne antropologije i etnonauke sredine XX veka direktan je unutardisciplinarni afinitet postmoderne antropologije, o čemu, a što je čudno, ne postoji obuhvatnija istorijska studija.

od strane osoba sa određenim društvenim statusom i poreklom "pa tako i ciljevima". Već u prvom koraku istorijsko-metodološke reinterpretacije, jasno je da su ove analize informisane sociologizacijom teorije saznanja i širom politizacijom visokog obrazovanja krajem 1960-ih, dovodeći do formiranja tradicije *kritičke antropologije*.

Krajem 1960-ih svest o društvenoj odgovornosti društvenih nauka kulminira na američkoj interdisciplinarnoj sceni, i u antropologiju dolazi kao više-manje stabilan skup opštih interdisciplinarnih dilema o neuspehu discipline da se odupre uronjenosti visokog obrazovanja u "kolonijalne", "neo-imperijalne" i sl. probleme proizvodnje znanja. Kraj šezdesetih je početak artikulacije radikalne anti-akademijske kritičke antropologije kao tadašnje forme politike znanja u disciplini. Te godine časopis *Current Anthropology* organizuje simpozijum "Društvena odgovornost društvenih naučnika"⁵ na kojem se trasira razmišljanje o istoriji antropološkog znanja kao nerazdvojivoj od politike i etike. *Politika znanja, etika etnografskog rada i istorija antropološke teorije i metoda u takvoj atmosferi postaju jedinstvena tema*. Na listu pitanja od suštinskog značaja, uz "odgovornost" kao sveobuhvatni tematski okvir, dolaze: naučni status discipline i pitanje objektivnosti; kolonijalna uronjenost antropologije; relevantnost antropologije za svet koji se ubrzano menja; pitanje povratka antropologije "kući"; i priroda antropologove privrženosti i posvećenosti discipli-

⁵ Berreman, Gerald et al. 1968. Social Responsibilities Symposium. *Current Anthropology* 9, 2: 391-435.

ni, proučavanima i studentima. "Ni jedno od ovih pitanja nije nestalo već više od tri decenije".⁶

Mi smo bukvalno doživeli neuspeh, propustivši da proučimo zapadni imperijalizam kao socijalni sistem, niti da adekvatno istražimo efekte koje imperijalizam ima na društva koja prouča-

⁶ Caplan, Pat ed. 2003. *The Ethics of Anthropology*. New York: Routledge, 6. U procesu stalnog osvežavanja etičko-političke problematizacije proizvodnje antropološkog znanja, dve faze imaju posebno značajno mesto. Prva je relativno homogen napad na zapadnu antropologiju od strane autora iz "trećeg sveta" (Banaji, Jairus. 1970. Crisis in British Anthropology. *New Left Review* 64: 71-85; Mafeje, Archie 1976 The problem of anthropology in historical perspective: an enquiry into the growth of the social sciences. *Canadian Journal of African Studies* X, 2: 307-33). Drugu fazu čini napad iz same akademije – posle objavljivanja i masovnog citiranja Saidovog "Orientalizma" (Said, Edvard. 2000(1978). *Orientalizam*. Beograd: XX vek), američki antropolozi kao da su internalizovali greh i počeli da podrazumevaju da *bilo koji opis nužno orijentalizuje druge*. Ove debate nastavljene su kroz trend na koji se obično referira kao na postmodernu antropologiju, mada su primeri na kojima je radikalnost orijentalizma zamenjena kontekstualizacijom i metodološkim komentarom kako se on stvarno odigrava, mnogo sofisticiraniji i didaktički korisniji u teorijskoj produkciji u okvirima nativne antropologije. V. Narayan, Kirin. 1993. How Native is a "Native Anthropologist". *American Anthropologist* 95, 3: 671-686; Peirano, Mari-za. 1998. When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128.

vamo... Prinuda, patnja i eksploatacija kao da se gube u opisima strukturnih procesa...⁷

Dogma prema kojoj javne debate nisu od interesa niti su u kompetencijama onih koji proučavaju i predaju o čoveku, mio-pičan je i sterilni profesionalizam. U pitanju je strah od posvećivanja koji je istovremeno i neodgovoran i irelevantan. Njegov rezultat je dehumanizacija najhumanističnije među društvenim naukama.⁸

"Do kraja sedamdesetih verzije radikalne antropologije su se umnožile, pod uticajem revolucionarnih i pokreta za oslobađanje, povratka marksizma na scenu i kontinuiranim dovođenjem pod sumnju opšteg projekta antropologije. I dok su neki antropolozi prihvatili zaokret od funkcije ka značenju, postavši sve zainteresovaniji za tekstove i idealističku teoriju kulture, drugi su tvrdili da disciplinu treba "ponovo izmisliti", kao i da taj proces mora da podrazumeva i političku dimenziju antropološke prakse".⁹ Hajmzov zbornik "Ponovno izmišljanje antropologije" deluje najrelevantniji za ovaj proces, u kojem je vrlo specifična tiranija političko-metodološkog trenutka zahvatila američku antropologiju u mašinu "relevan-

⁷ Gough, Kathleen. 1968. New proposals for anthropologists. *Current Anthropology* 9, 5: 405.

⁸ Berreman, Gerald. 1968. Is anthropology alive? Social responsibility in social Anthropology. *Current Anthropology*, 9 5: 391.

⁹ Caplan n.d, 7.

cije" iz koje je će se u decenijama koje slede teško izvlačiti. Deo virtuelnog manifesta kritičke antropologije 1970-ih svakako je predstavljao i sledeći masovno citirani poziv Lore Nejder:

Ukoliko osmotrimo literaturu baziranu na terenskom radu iz SAD, otkrićemo relativno mali udeo tekstova o napuštenima, o etničkim grupama, o marginalizovanima; postoji relativno mali broj terenskih istraživanja o srednjoj klasi i veoma mali broj istraživanja viših klasa iz prve ruke. Antropolozi bi stvarno mogli da se zapitaju ne zavisi li možda celina terenskog rada od određenih odnosa moći koji favorizuju antropologa, i da li možda ti odnosi dominacije i subordinacije ne utiču i na vrste teorija koje oni ispredaju. Šta ako, u ponovnom izmišljanju antropologije, antropolozi počnu da proučavaju koloniste umesto kolonizovanih, kulturu moći pre nego kulturu nemoći, kulturu bogatstva umesto kulture bede.¹⁰

Kritičko-istorijska sugestija da bi osnovni uzrok nedostatka antropološke samo-referencijalnosti mogla da bude upravo široko rasprostranjena pretpostavka da između iskustva i stvarnosti, i istraživača i predmeta istraživanja postoji, i da treba da postoji, diskontinuitet, predstavlja jednu moguću polaznu tačku za istraživanje uticaja multi-kulturalizacije visokog obrazovanja u SAD na pojavu postmoderne antropologije, kao makro-konteksta u kojem kritičke teorije različitih tipova počinju da skreću pažnju

¹⁰ Nader, Laura. 1974. "Up the anthropologists: perspectives gained from studying up". U: Hymes, n.d, 289.

antropološke metodologije sa dihotomije subjekt/objekt na značaj odnosa saznanja i identiteta.

Ako prihvatimo ovu pretpostavku koja, ironično, nije više održiva niti praktična ni sa stroge naučne tačke gledišta, naučnik može sebi da priušti da ostane u velikoj meri ravnodušan prema sopstvenoj egzistencijalnoj, društvenoj, istorijskoj i filozofskoj sredini.¹¹

Ključne teme u ovom periodu postale su antropološka etika i odgovornost društvenih naučnika, a iz karakterističnih tekstova provejavali su stid, i razlozi ako ne za samo-ukidanje discipline, a ono svakako za redefinisane njenih aksioma. Ovaj tip rasprave o naučnom statusu discipline značajno odudara od internalističke racionalističke potrage za univerzalnom racionalnošću, vrednosno-neutralnim jezikom nauke i sličnim nekada dominantnim ciljevima opšte metodologije, i usredsređuje se na referentne okvire proizvodnje antropologije, pa predstavlja bitan, do tada nedostajući element potrage za boljom antropološkom metodologijom. Ovaj trend zaobilazi tradicionalne metodološke probleme regulacije terenskog rada i proizvodnje evidencije iz iskustva,¹² jednovremeno sugerišući

¹¹ Scholte, Bob. 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". U: Hymes, n.d, 435.

¹² Uporedo usponu kritičke antropologije započinje, mada se ne razvija, debata o objektivnosti etnografije koja ne sadrži eksplicitne aktivističke dnevno-političke reference, i uglavnom je derivirana iz, za kognitivnu antropologiju i etnonauku, veoma

potrebu za redefinisanjem osnova znanja fokusiranjem na njegove (skriveno) ciljeve. Popularni autori i autorke ovog trenda uspostavili su vezu između *ciljeva, metoda i istorijskog referentnog okvira* u kojem je disciplina nastala. U pitanju je svojevrsna unutarisciplinarna interdisciplinarnost, tako da je nazovem, čiji potencijal nije iskorišćen upravo zahvaljujući nesrećnom izboru eksplicitno ideoloških referenci koje su neaktivističke antropologe nepromišljeno otuđile od ovog, inače, plodnog istraživačkog programa koji je mnogo obećavao.

Koje su argumente navodili, i šta ih je najviše brinulo? Hajmz¹³ je zagovarao tezu da pod tadašnjim imenom, sa tadašnjim institucionalnim okvirom i tadašnjim osnovnim

važne dihotomije tzv. "emskih" i tzv. "etskih" pristupa u istraživanju. Tematski pozicionirana izvan tiranije kontrakturnog trenutka, ova debata – iako je nudila solidnu osnovu za razvoj analiza kulturne determinacija naučnog saznanja – nije uspjela da se nametne kao disciplinarna moda, i ostala je samo epizoda u nastojanjima antropoloških metodologa da vode debatu izmestenu iz političke javnosti. Može se posmatrati i kao indirektni dokaz, ili makar stabilni indikator činjenice da u poslednjim decenijama XX veka nije više bilo moguće voditi teorijsko-metodološku debatu u disciplini koja ne bi imala neposredne ideološke implikacije. V. Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27, 3: 243-255; Fisher, Lawrence E., and Oswald O. Werner. 1978. Explaining Explanation: Tension in American Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 34, 2: 194-218..

¹³ Hymes n.d., , 5.

teorijskim pretpostavkama, antropologija ni ne može da opstane kao, za evropska i severno-američka društva, karakteristično proučavanje "drugih", suočena s odbijanjem istih tih drugih da budu predmet proučavanja jedne "kolonijalne discipline". Tumačeći je kao ukorenjenu u kolonijalne odnose dominacije i subordinacije, ovakav pristup kritikovao je antropologiju kao instrument kontrole proučavanih/potlačenih, a vezu između izbora problema, proučavanih zajednica i etnografskih metoda, kao strategiju koja je odgovarala tradiciji širenja jedne civilizacije, u jednom istorijskom periodu, u konkretnim odnosima moći, i sa za nju karakterističnim ciljevima. "Osnovni problem... nije tek empirijski – šta postoji; niti je metodološki i teorijski – kako proučavati to što postoji. On je takođe i moralni, problem nečijeg posvećivanja i služenja svetu".¹⁴

Eksplicitno pozicioniranje ciljeva kritičke antropologije u tradiciju njenog definisanja kao "servisa čovečanstva"¹⁵ proizvelo je teoriju etnografije koja nije pozivala na bolju internu regulaciju proizvodnje evidencije, već na reformu eksternog zasnivanja društvene funkcije discipline njenom prethodnom rigoroznom (kasnije "refleksivnom") kritikom. Upravo u ovom nepotrebnom koraku, izazvanom precenjivanjem jedne verzije neomarksističke sociologije saznanja za razumevanje "prirode etnografije", vidim ključni uzrok kasnijem evolutivnom ćorsokaku me-

¹⁴ Hymes n.d, 14.

¹⁵ Hymes n. d, 9.

todološke debate u disciplini.¹⁶ Ovakav stil kritike društvene funkcije antropologije, osim što je podrazumevala insistiranje na potrebi za interdisciplinarnošću, ponudila je i eksplicitne anti-realističke pretpostavke o prirodi naučnog saznanja, u kojima i možemo tražiti jedan od korena zbrke povodom realizma u postmodernoj antropologiji¹⁷:

¹⁶ U nedostatku sociologije same sociologije, američki društveni naučnici 1960-ih godina nisu imali puno eksplicitnih referenci koje ne treba osmišljavati, koje su redimejd i koje se mogu lako primeniti i zgodno uklopiti bez suvišnog napora. Te i takve, redimejd eksternalističke reference pružala je u to doba neomarksistička sociologija saznanja, posebno njena laka primenljivost u kritici kolonijalne utemeljenosti. Analiza Šoltijeve lektire pokazuje da je veoma veliki značaj, takoreći status otkrovenja, pridavao činjenici da je antropologija zavisna od ideološkog konteksta, ne obazirući se na ideološke izvore sopstvenih analiza (Scholte, n.d). Interesantno je da će upravo protiv redukcije kritičkog potencijala 1960-ih na ambicije literarne antropologije reagovati sam Šolti (Scholte, Bob. 1978. On the Ethnocentricity of Scientistic Logic. *Dialectical Anthropology* 3, 2: 177-189). Tek će naredna generacija, na koje referiramo kao na postmoderne antropologije, prepoznati značaj sofisticiranih analiza za proučavanje odnosa identiteta i saznanja, razvijenih u okvirima same discipline, posebno onih pozajmljenih od kognitivne antropologije i strogog programa sociologija saznanja.

¹⁷ Za objašnjenje te zbrke v. Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije – teorija etnografije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

Sušta je istina da stvari poput 'političke antropologije', 'ekonomske antropologije' i 'antropologije religije' postoje samo zbog toga što postoji stvar zvana 'antropologija'. One postoje zbog organizacije akademskog života, a ne zbog organizacije stvarnosti.

Osim zbog kritika "mentaliteta graničara"¹⁸ odn. sklonosti antropologa da do 1960-ih strogo ograniče sopstveni domen proučavane stvarnosti, kao i usputnog zagovaranja razloga za prestanak razlikovanja socijalne i kulturne antropologije¹⁹ interpretacije ovog tipa su bitne i zbog toga što su locirale kritiku sposobnosti tradicionalne antropologije da objektivno pristupi proučavanoj stvarnosti u domen izgradnje naučnih koncepata.²⁰

¹⁸ Szwed, John F. 1974. "An American Anthropological Dilemma: the Politics of Afro-American Culture". U: Hymes ed. 1974, 121-152; posebno 138.

¹⁹ Szwed n.d, 141.

²⁰ Modeli objektivnosti predstavljaju problem, koji zahteva posebno istraživanje. O njima je vođena dugotrajna i plodotvorna debata (v. npr. Gellner, Ernest. 1970. "Concepts and society". U: Wilson, Bryan ed. *Rationality: key concepts in the social sciences*, 18-49. Oxford, UK: Basil Blackwell, ili Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge), s posebnim naglaskom na izgradnji naučnih koncepata. Ipak, ova evropska verzija debate o odnosu naučnih modela i proučavane stvarnosti, manje pompezna, oslonjena na istoriju discipline, filozofski sofisticirana, za razliku od marksističke sociologije saznanja, nije pogodovala postkolonijalnom aktivističkom momentu.

Anti-realizam je ozbiljan problem za autore koji pišu u kritičkim tradicijama. Kritička reinterpretacija antropologije ne kao znanja o drugima već kao discipline koja se bavi "znanjem drugih", naravno sa negativnim konotacijama,²¹ u ovoj fazi je podrazumevala tada "radikalnu" i "originalnu" kritičku analizu zasnovanu prepoznavanjem kontigentnosti (nasuprot nužnosti) discipline, i tezi da "antropologija ne može biti razdvojena od sveta".²² Ovdje je relevantno da je *projektu koji je tada označen kao kritička antropologija pripisivan niz atributa sličnih ili potpuno istih onima kojima su dvadeset godina kasnije dočekane postmoderne teorije etnografije*. Njihov inventar ponudio je Brman²³: anomija, alijenacija, anti-intelektualizam, anti-naučni stav, nepoštovanje, lenjost, neznanje, narcizam, stondiranje, destruktivizam, pa i sarkazam. Svemu tome suprotstavljena je potreba za prepoznavanjem društvene i lične odgovornosti društvenih naučnika, uračunljivost za sopstvene postupke, relevantnost, kao i proučavanje i razjašnjavanje načina na koji se evidencija i istina u antropologiji proizvode. Dakle, više-manje standardni skup zahteva koji su tokom 1980-ih ponudili autori koji su od strane širokog interdisciplinarnog auditorijuma označeni kao "postmoderni antropolozi".

Osim preglednih kritika "antropologije uopšte", "tradicionalne antropologije" ili "klasične antropologije", tokom

²¹ Szwed n.d, 48.

²² Hymes n.d, 54.

²³ Berreman n.d, 84-5.

ove faze je egzistencijalna kriza discipline i precizno pozicionirana u period posle Drugog svetskog rata, što korelira intenziviranju borbe za građanska (posebno crnačka prava u SAD). Protivljenje ekskluzivnosti i monopolu nad etnografskom reprezentacijom možda je najprobitačnije formulisao upravo jedan Afro-Amerikanac: znanje "belih" antropologa stečeno je iz "njihove", "bele" perspektive – ono "ne može biti objektivno".²⁴ Afro-američka kritika politike etnografske reprezentacije zapravo je bila kritika antropologije kao zastupanja/perpetuiranja konkretnih odnosa moći preslikanih na među-kulturne i među-rasne odnose putem stvaranja privida da se etnografijom nešto "predstavlja". Kritika ovog stila podrazumeva da sociokulturni kontekst vladavine "belaca" sugerise ideju antropologije kao proučavanja onoga što se "stvarno dogodilo", a ne onoga što belci misle da se događalo: "U velikoj mери, antropologija je društvena nauka koja proučava potlačene obojene narode i njihove naslednike, koji žive van granica modernih belih društava... u 'podeli rada' među društvenim naukama belog sveta, antropologiji su u devetnaestom veku zapala van-evropska društva i to je predodredilo razlikovanje sociologije – proučavanja belih društava, od antropologije – proučavanja crnih društava, na osnovu razlike društvo/kultura, 'koja više nije potrebna', i koja je uslovila da 'nijedan antropolog nikada nije video primitivnu stvarnost'...validnost antropologije iskrivljena

²⁴ Marquet, Jacques J. 1964. Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5, 1: 47-55.

je činjenicom da je 'bela', i da su u nju projektovane vrednosti i potrebe belih društava".²⁵

Za razliku od prethodne lingvističko-kognitivno-relativističke faze, koja se usredsređivala na potencijalnu/faktičku nesamerljivost modela konceptualne konstrukcije stvarnosti u različitim kulturama (i ključne metodološke posledice, npr. na ne/mogućnost kulturnog prevođenja), ova faza rastakanja poverenja u etnografski kao naučni metod je bila u osnovi eksternalistička, ostavivši za sobom veliki polemički naboj i kritički kapital krizi etnografske reprezentacije, realizma i autoriteta 1980-ih. Činjenica je da je značajna inspiracija kritičkoj antropologiji, potekla iz reformatorskih struja u marksističkoj sociologiji i filozofiji, izazvala otpore "levičarenju"²⁶, pa je

²⁵ Willis, William S. Jr. 1974. *Skeletons in the Anthropological Closet*, U: Hymes, n.d, 153-181.

²⁶ Lič je, otvoreno cinično i sa imperijalnih visina, o Hajmzovom zborniku objavio i sledeće opaske: "(zbornik je) nalik na radikalni entuzijazam koji je kratko dominirao i Engleskom između 1645. i 1660... provincijalan je i karakterističan isključivo za Ameriku... podseća na zelotizam, lov na veštice i huškavanje militantnih studenata marksističkom retorikom". V. Leach, Edmund. 1974. *Anthropology Upside Down*. *New York Review of Books* 21, 5: 33-35. To nije jedini primer otvoreno ciničnog prezira prema politizaciji antropologije u SAD: "Jedan od najslavnijih ikada napisanih primera fiktivne etnografije je Frejzerov opis sveštenika-kralja Nemija koji iščekuje da ga pogubi još uvek nepoznati naslednik... Referiram na ovo samo zato što mi se status Kliforda Gerca kao sveštenika-kralja američke antro-

ovaj ideološki teret zapravo usporio širenje eksternalističkih analiza društvene determinisanosti antropologije, stvarivši time prostor proučavanjima etnografskog pisanja (dakle, tematski i trendovski anticipirajući, tradicionalnim rečnikom, "nemetodološka" rešenja metodoloških problema). Tako su, paradoksalno, ekstremno eksternalistički orijentisane analize iz 1970-ih otvorile mogućnost pomeranja osnovnog problema pouzdanosti evidencije ka problemima stila odn. pisanja antropologije. U tom kontekstu, površne i neambiciozne Gercove fenomenološke analize javnih simbola²⁷ postaju društveno prihvatljiva alternativa kritičkoj antropologiji neo-marksista, Afro-Amerikanaca, feministkinja ili na drugi način potlačenih/proučavanih kada i sami postaju istraživači. "Literarni zaokret" postmoderne antropologije inače se tumači kao eksternalistička kritika tradicionalnog etnografskog realizma, nudeći etičku i političku interpretaciju refleksivnosti kao "po sebi" korektnije od tradicionalne pozitivističke etnografije.²⁸ Ovo je alternativna interpretacija geneze literarnog

pologije čini sličnim". Leach, Edmund. 1989. Writing Anthropology. *American Ethnologist* 16, 1: 137-141.

²⁷ Za pohvalu Gercovoj fenomenologiji v. Gorunović, Gordana. 2006. Kliford Gerc – antropološka karijera. *Antropologija* 2: 67-88; Bošković, Aleksandar. 2002. Kliford Gerc: Pisanje i tumačenje. *Sociologija* 44, 1: 41-56.

²⁸ Marcus, George, E. and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 44.

zaokreta u antropologiji, kao "prelaznog rešenja" u kontekstu ideološke nekorektnosti radikalnih anti-kolonijalnih teorija u liberalnoj demokratiji. Verujem da predstavlja model koji demonstrira način na koji antropologija antropologije postaje legitimni metod istorije antropologije.

UTICAJ DŽEJMSA KLIFORDA NA BRONISLAVA MALINOVSKOG

Moralne implikacije intertemporalne heterarhije

Oslanjajući se na već ponuđeno objašnjenje brkanja pozitivizma i realizma u epistemološkoj imaginaciji autora-zasnivača "postmoderne antropologije", u ovom poglavlju analiziram moralne implikacije rešavanja problema karakterističnih za filozofiju nauke upotrebom književno-teorijskih sredstava. Transdisciplinarna migracija "realizma" iz književne teorije u metodologiju društvenih nauka proizvodi čitavu novu istoriju antropologije. Tako konstruisana istorija pred-postmoderne antropologije, pre ispunjava registar nekakve komparativno-kulturne teorije naknadnog moralnog odlučivanja, dopunjujući postmodernu antropologiju kao opštu teoriju pisanja političkih subjekata, pa teorijsko-metodološke dileme postmoderne antropologije ne predstavljaju dokaz legitimnosti holističke interpretacije intencija disciplinarnih predaka, već provociraju neopironistička, formalistička nastojanja da se poštovanjem akademskog folkloru održi akademski autoritet discipline čiji predmet, metod i svrhu iz niza razloga po pravilu ne razumeju ni kolege sa susednog departmana. U tekstu se dokaz izvodi na primeru Klifordovog

pisanja Malinovskog i izvode moralne implikacije nesrećne analogije između pisanja političkih subjekata i pisanja disciplinarnih predaka. Zatim se objašnjava da kritika zloupotrebljivosti, posebno putem političke instrumentalizacije, antropoloških fikcija kao evidencije o Drugima, nije morala kao cenu da podrazumeva i žrtvovanje privida kontinuiteta zasnivanja antropologije kao normalne akademske nauke.

Bronislav Malinovski, a posebno njegova terenska istraživanja, predstavljaju mitski topos antropološke teorije i metodologije, funkcionišući kao jedna od svega nekoliko gromada (uz Boasa, Levi-Strosa, Gerca i još ponekog izvan discipline popularnog autora) na kojima se interdisciplinarni autoritet discipline gradi već decenijama. Čitanje i promišljanje tekstova do sada napisanih na ovu temu svakako bi moglo da potraje kao čitave jedne osnovne akademske studije. Koji su razlozi ovolikoj produkciji? Ne graniči li se hipercitiranost članaka i knjiga jednog poodavno počivšeg disciplinarnog pretka s opsesijom, pa i idolopoklonstvom? Da li nam je Malinovski zaista ostavio toliko vredno teorijsko-metodološko nasleđe biblijskih razmera, ili razloge "citatomanijskom"¹ pristupu njegovom delu ipak treba tretirati

¹ Sklonost naučnika da pod pritiskom kulture revizije – nadzora, kontrole, brojanja i merenja "učinaka" i "kvaliteta" svog rada u opštem ambijentu tiranije transparentnosti i birokratizovanog evolucionizma – često bezrazložno citiraju a) popularne autore i/ili b) što novije tekstove, nezavisno od toga ima li referenca ikakvog smisla. Na taj fenomen ukazuju: Kovačević, Ivan. 2008b. Odnos države prema humanističkim naukama u

kao simptom? Sklon sam da ovaj trend tretiram kao simptom infekcije intertemporalnom heterarhijom – sasvim specifičnim modelom istorije discipline, kakav se da iščitati iz metodoloških preporuka i naknadne analize postupaka autora-zasnivača postmoderne antropologije. Tekst koji sledi ima za cilj da uputi čitaoce u genezu dijagnoze, ali i da im pomogne da savladaju strah od bolesti.

Klifordov Malinovski

Nesumnjivo je da u istoriji discipline postoji nekoliko Bronislava Malinovskih. Kao preterano osetljiva osoba i nazgled sujetni intelektualac², detaljisanju sklon terenac – neopozitivista i neoromantičar, "mahovac negde između Vestermarka i Dirkema"³, originalni autor i zasnivač diskursa⁴, "ro-

Srbiji početkom XXI veka: Citatometrija kao pokušaj ubistva srpske antropologije. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 27-43; Gačanović, Ivana. 2009. Antropološke perspektive o/u kulturi revizije. *Antropologija* 8: 81-97.

² Murdock, George Peter. 1943. Bronislaw Malinowski. *American Anthropologist* 45: 441-451.

³ Stocking, George W. Jr. 1986. "Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis". In *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, ed. George W. Stocking, 13-49. The University of Wisconsin Press.

⁴ Gercov Malinovski zasnivač je čitavog stila prevazilaženja etnografovog sopstva, jedan od "začetnika diskurzivnosti" u disci-

mantični pozitivista, naučni humanista, za jezike nadareni kosmopolita i politički liberal"⁵, ali pre i iznad svega nezaobilazno mesto akademske legitimacije discipline u brojnim udžbenicima, priručnicima, istorijama i enciklopedijama, Malinovski ne figurira samo kao obavezno studentsko štivo u disciplini koja svoju istoriju ne svodi na evolucionističko citiranje članaka iz nekoliko poslednjih godina, već i kao kontinuirani izvor inspiracije profesionalcima.

Ovde će me interesovati ipak jedan specifičan, *Klifordov Malinovski*⁶, pošto verujem da bismo promišljanjem nekih elemenata Klifordove recepcije ovog autora mogli re-

plini. V. Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

⁵ Young, Michael Willis. 1988. "Bronislaw Malinowski". In *The Social Science Encyclopedia*, eds. Adam and Jessica Kuper, 492-493. London: Routledge.

⁶ Identična sintagma već je upotrebljena u kontekstu analize postkolonijalno-teorijskih radova o putopisima: Hutnyk, John. 1998. Clifford's Ethnographica. *Critique of Anthropology* 18, 4: 339-378. Ovde je koristim s različitim ciljem, ali u identičnom maniru – da ukažem na činjenicu da je Klifordovo čitanje Malinovskog sasvim specifično, i da ta konkretna recepcija otvara mogućnost bilo kakve i bilo koje recepcije bilo čega – što svakako ne može biti cilj postmoderne antropologije, posebno u smislu u kojem ona predstavlja epistemološku artikulaciju antropologije kao kulturne kritike. V. Milenković, Miloš. 2005. "Postkulturna antropologija i multikulturne politike". U: *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, ur. Senka Kovač, 61-74. Beograd: Filozofski fakultet.

lativno lako i s izvesnošću da učimo o prednostima i manama odeređenih strategija pisanja istorije discipline, i izvesnim stilovima odnošenja prema disciplinarnoj prošlosti.

Kliford pripada plejadi uglednih teoretičara koji su svoju poziciju na citatnoj sceni gradili, između ostalog, upravo re-interpretacijom Malinovskog, iščitavanjima u novom ključu, konstruisanjem istorije discipline u skladu sa potrebama kritičkog trenutka osamdesetih. Ta pojava sama po sebi ne bi bila ni interesantna niti posebno relevantna, da Kliford nije pribegao istovremenoj upotrebi dehijerarhizacije nosećih pojmova antropološke metodologije i intertemporalizacije istorije antropoloških ideja. Koji su to eksterni faktori, ili "kritički trenutak", presudno uticali na Klifordovu potrebu da izvrši nesvakidašnju i, videćemo, rizičnu intervenciju u istoriju discipline? Budući (književni) istoričar, do 1980-ih lično zainteresovan za životne istorije autora pre nego za klasičnu istoriju ideja⁷, Kliford se nije oslonio na, za njegovo doba, tipičnu multikulturalističku kritiku "zapadne nauke" posle šezdesetih godina, niti na opšti preokret na meta-naučnoj sceni, posebno ne na napuštanje tradicionalnog pogleda na teorije i problemsko-aplikativnog pogleda na metod⁸, već je

⁷ Clifford, James. 1992(1982). *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durham: Duke University Press.

⁸ Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, 29, 37, 64 i posebno 104.

instrumentalizovao Malinovskog-terenca i Malinovskog-pisca, kao individualnog autora. Još jedan dokaz da WCTE nije koherentan projekat, posebno ne relativistički, predstavlja činjenica da različiti autori-zasnivači u potpunom nesaglasju raspravljaju o autorstvu. Tretiranje WCTE kao celine ključni je element argumentacije onih kritičara koji smatraju da je u pitanju pomodna paradigma, "periferan i kratkotrajan upad" koji je završen i prošao bez posledica, kako po normalnu praksu većine antropologa, tako i po jezgro discipline.⁹

Klifordu je bilo potrebno nekoliko godina i izvestan broj članaka da u Uvodu za Pisanje kultura/Kulturu pisanja dođe do definisanja etnografije kao fikcije – *nečeg konstruisanog i izmišljenog istovremeno*¹⁰. Ovakva brikolazna definicija etnografije je poput lazanje u kojoj kore glumi kritika tradicionalne antropološke koncepcije kulture,¹¹ dok sos koji se među korama meškolji neodoljivo

⁹ Kovačević, Ivan. 2008. O pisanju istorije antropologije kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka. *Antropologija* 6: 9-18.

¹⁰ Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial truths". U: *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, James Clifford and George E. Marcus (eds.). Berkeley: University of California Press, 6. Jasna je homologija ove klasifikacije etnografija kao fikcija, sa klasifikacijom tradicija kao invencija u tradiciji istraživanja "invencije tradicija".

¹¹ O kritici tradicionalne antropološke koncepcije kulture v. Milenković n.d i Milenković, Miloš. 2007d. Paradoks postkulturne antropologije – postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* 3: 121-143.

podseća na strukturalističku kripto-nadrealističku definiciju kreativnosti. Kliford je, deluje, sklon da bogatstvo i posebnost *svake* antropološke etnografije, kao idealnog tipa ili žanra, vidi u dijalogu pariskih društvenih naučnika i umetnika tokom i nakon zenita nadrealizma. Socijalna kontekstualizacija strukturalističkog tipa objašnjenja, posebno imajući u vidu njegovo nadrealističko poreklo, doduše ne predstavlja kanonsku interpretaciju u istoriji discipline (koja se po pravilu fokusira na geologiju, marksizam, psihoanalizu, strukturalnu fonologiju i odijum prema etnografiji), mada postoje radovi koji formiranje Levi-Strosovih pogleda na kreativnost smeštaju bilo u kritički dijalog sa pariskim nadrealistima, bilo u rane izbegličke dane, provedene na njujorškoj alternativnoj umetničkoj i intelektualnoj sceni.¹² "Poput protestantizma, ili džezza, voluntaristička mešavina neizvesnoti i kreativnosti odrešila je proliferaciju pozicija".¹³

¹² V. posebno direktnu genealogiju "brikolaža" u nadrealističkim konceptima jukstapozicije i kolaža: Tythacott, Louise. 2003. *Surrealism and the exotic*. London, New York: Routledge, 57. Verujem da bi dalje istraživanje ove intelektualne razmene, posebno eventualne nadrealističke oblande ostalih nosećih pojmova strukturalne antropologije, doprinelo demistifikaciji mita o strukturalnoj antropologiji kao obliku scijentističkog, naturalističkog redukcionizma, što je inače zvanična verzija koju je kritička antropologija, kao jedan od ključnih elemenata geneze postmoderne antropologije, ostavila ovoj pri njenom razvoju u kulturnu kritiku.

¹³ Clifford, n.d, 10.

Osim što godi disciplinarnoj sujeti, smeštajući nas na Olimp istorije ideja, definicija je nosila i jedan duh olakosti, jednostavne primenljivosti, pomodnosti i neozbiljnosti – sve noćne more nekoga ko pokušava da scijentističkim folklorom održi akademski autoritet discipline čiji predmet, metod i svrhu iz niza razloga po pravilu ne mogu da razumeju ni kolege sa susednog departmana. Takvo instrumentalističko poimanje etnografije stavlja instrumentalističko poimanje autoriteta discipline pred veliki problem – nemogućnost upravljanja očekivanjima koje publika prema antropologiji gaji.

Noseći, pripremni tekst rane Klifordove instrumentalizacije Malinovskog, u kojem se Malinovski eksplicitno čak uopšte ni ne pojavljuje kao nosilac "novog idealnog tipa" u istoriji discipline, "utopijskog konstrukta koji jednovremeno svedoči o prošlim i budućim mogućnostima analize kulture", kao "sveprožimajući, možda i preovlađujući senzibilitet modernosti", svakako je *O etnografskom nadrealizmu*¹⁴. Njime je Kliford pripremio teren da o Malinovskom kasnije piše kao da se na njega odnosi i da se o njemu podrazumeva sve što je zaključio o Bataju, Mosu ili Metrou. Dok u *O etnografskom nadrealizmu* Kliford, putem eksternalističke analize nadrealističkog duha vremena jednog specifičnog Pariza, na primerima koji se zapravo na Malinovskog ni ne mogu odnositi, nastoji da pokaže da se pita "nije li svaki etnograf nalik na

¹⁴ Clifford, James. 1980. Ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History* 23: 539-64.

nadrealistu, koji uvek iznova izmišlja realnosti i rekonbinuje ih?", u *O etnografskom autoritetu*¹⁵ on eksplicitno apostrofira Malinovskog kao osobu koja je promovisala profesionalizaciju terenskog rada, zasnivajući autoritet discipline na teorijski impregniranom terenskom radu, nasuprot amaterizmu terenaca-entuzijasta. Sam Kliford tekstu retorički pridaje prozelitski karakter, ne bi li propovedao veoma značajnu poentu čitave generacije postmodernih antropologa – onu da je etnografija eksplicitno koautorsko delo.¹⁶

¹⁵ Clifford, James. 1983. On ethnographic authority. *Representations* 2: 118-146.

¹⁶ Kontekstualno objašnjenje, usredsređeno na razlike u stilovima naučnoistraživačkog rada u različitim nacionalnim ili regionalnim tradicijama, već je više puta ponuđeno. Rad sa ključnim informantom ne može a da ne podrazumeva "koautorstvo". Skrivanje akademske obmane iza književno-teorijskih modela autorstva (osim što povremeno može da posluži u moralno opravdane svrhe, kao što je deligitimacija naučne osnove etnologije kao nacionalističke nauke), pre je tema za akademsku etiku nego za metodologiju. Više o tome v. Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog - polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma*. Beograd: Srpski genealoški centar, 150-157; Kovač, Senka. 2007. *Marsel Griol i naučna preispitivanja na kraju dvadesetog veka*. Beograd: Muzej afričke umetnosti, 49-51, 71-75); Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 17-34.

Klifordov nadrealistički pojam etnografije, plasiran u radovima sabranim krajem 1980-ih¹⁷, sažeto se može okarakterisati kao pojam *nadređen* pojmu antropologije.¹⁸ Duhovit, nimalo neočekivan zaokret od strane nekog ko je sve objavljene analize posvetio dokazivanju teorijske impregniranosti, multivokalnosti, višestruke pozicioniranosti i sl. odlikama etnografskih procesa-produkata. Ipak, sama atribucija, koja jasno asocira na veze s umetnošću i teorijom umetnosti, nije jasna (očekivani kvalitet, doduše). Iako Kliford posvećuje dosta prostora uveravanju čitalaca da je zaista bio u svetu ideja nadrealista, da je izučio socijalne koordinate nadrealizma, pa i intimno upoznao pariske sokake, nejasno je koje su to nadrealističke etnografije Klifordu dale ideju da plasira čitavu novu istoriju discipline. "Nema konkretnih primera (nadrealističke etnografije) osim možda Lerisove 'Fantomске Afrike', ali nadrealističke procedure su oduvek prisutne u etnografskim delima, iako retko eksplicirane". Pet svojstava nadrealističke etnografije po Klifordu uključuju: 1) temporalni kolaž – slobodno povezivanje stvari koje nastanjuju različita vremena, mesta i kontekste, 2) upotrebu trenutaka izmeštenih iz njihovog prirodnog konteksta na takav način da su spojeni kao da slede jedan

¹⁷ Clifford, James. 1988. *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.

¹⁸ Milenković, Miloš. 2008a. Da li je etnografija deo antropologije ili je antropologija deo etnografije? *Etnoantropološki problemi* 3, 1: 275-278.

drugi, 3) istovremeno pridržavanje pretpostavki da na nekom dubinskom nivou postoji nivo na kojem je te stvari moguće porediti, za razliku od njihove površinske neuporedivosti, 4) "stranost" (odn. nesklad) elemenata objedinjenih etnografskim kolažom samom kontekstu njihove reprezentacije i 5) otvoreno manifestovanje u tekstu procedura konstrukcije samog teksta¹⁹. Istoričaru discipline bi ostalo da se zapita na osnovu čega je Kliford izveo ovih pet-šest metodoloških generalizacija o nadrealističkim etnografijama, da ne zna da će Kliford, nekoliko godina kasnije²⁰, metodološke generalizacije prvobitno namenjene nadrealističkim etnografijama izvesti i za etnografiju kao žanr: Etnografsko pisanje je determinisano na najmanje šest načina: 1) kontekstualno (kreira smisao društvenog miljea iz kojeg se i izvodi); 2) retorički (upotrebljava konvencije izražavanja, i obrnuto); 3) institucionalno (pišemo u, ili nasuprot određenim tradicijama, disciplinama i publikama); 4) generički (etnografiju po pravilu možemo da razlikujemo od romana ili putopisa); 5) politički (autoritet/ovlašćenje za predstavljanje kulturnih stvarnosti neravnomerno je raspodeljen, i s vremena na vreme osporen); 6) istorijski (sva navedena pravila i ograničenja su promenljiva). Ove determinante uslovljavaju pisanje koherentnih etnografskih fikcija.

Ispostavlja se da one autore prethodnog talasa, među kojima se Malinovski pojavljuje kao noseći akter, koji nisu bili svesni ili su namerno skrivali ovde objavljena svoj-

¹⁹ Clifford, *Predicament of Culture...*, 146-7.

²⁰ Clifford, *Introduction: Partial Thruths...*, 6.

stva etnografija, možemo smatrati jedino "tradicionalnim realista", koji su kreirali scijentistički privid objektivne etnografije sa ciljem da utemelje akademsku disciplinu. Ali, koja pozadinska epistemološka pretpostavka se krije iza distinkcije amaterizam/profesionalizam, kada je o Klifordovoj recepciji malinovskijeve koncepcije istraživanja reč? Kojom argumentacijom se postiže efekat zasnivanja te nove razlike između naučnika i entuzijaste? U prethodnom poglavlju sam ponudio objašnjenje da je u pitanju argumentacija nevidljivo pozajmljena od filozofije nauke, konkretno sasvim specifična debata o realizmu teorija i realizmu entiteta, koja je, iako necitirana, odigrala veoma važnu ulogu pozadinske epistemološke pretpostavke o prirodi etnografskog znanja.

Problem nastaje kada intuitivno očekivane pozicije teorije i entiteta zamene mesta? Šta kada istorija antropologije sa teorijske pozicije u debati postane entitet, a opažanje dobije status teorije? Upravo ta zamena ključna je implikacija Klifordove recepcije Malinovskijeve strategije profesionalizacije etnografije koju doživljava "nadrealnom". Temporalni karakter istorije discipline ovom zamenom pozicija dobija karakter jedne od mnogih fikcija, pa fikcionalni karakter etnografije inficira historiografiju discipline, u smislu u kojem ona postaje etnografija ideja – istorija discipline postaje samo jedna nadrealna etnografija.

Kada je o hijerarhiji teorija i etnografija reč, postmoderna antropologija tretira etnografije kao impregnirane teorijama, ne kao prikupljanje građe koja teoriji prethodi, već kao istraživačku fazu teorijskog interesovanja za neku

oblast²¹, ali same teorije ne posmatra kao analitičke instrumente, u smislu u kojem briše granicu između metoda i teorije, već kao sisteme ideja. Reč je o, verovatno, slučajnom brkanju savremenijeg pogleda na etnografije sa tradicionalnijim pogledom na teorije, koji je za posledicu proizveo heterarhiju naučnih ciljeva. Ali naučni ciljevi samog Malinovskog nisu bili dvosmisleni. Oni su eksplicitirani, i danas možemo da konstatujemo da su bili eksplicitno formalistički, akademistički, scijentistički ili neopironistički.²²

Intencije Malinovskog kao akademskog formaliste koji pironistički fundira naučni autoritet, u neskladu su sa Klifordovom imputacijom nadrealističke prirode svim etnografijama, kao žanru. Kliford dakle naknadno imputira Malinovskom pozitivističke pozadinske epistemološke pretpostavke, ne uviđajući da je Malinovski akademistički formalista, nalik na pironiste u filozofsko-teološkim raspravama, koji nastoji da etablira novu akademsku disciplinu oponašanjem akademskog folklora, u čemu dosledno

²¹ Milenković, Miloš. 2007. "Istraživanje, terensko". U: *Sociološki rečnik*, ur. Aljoša Mimica i Marija Bogdanović, 209-10. Beograd: Zavod za udžbenike.

²² Nagoveštaji istoriografskih interpretacija Malinovskog kao akademskog formaliste, nalik na pironiste u teologiji, mogu se pronaći kod Kupera, Gelnera i Stokinga. Reč je o tome da mnoge različite verzije Malinovskog – tog karaktera sa hiljadu lica – sadrže jasne naznake sujete, neurotičnosti i, povremeno, osećaja niže vrednosti u odnosu na naučnike iz akademski etabliranih disciplina.

sledi (ili nezavisno otkriva) Boasov američki primer.²³ Kada je o Klifordovim pak tendencijama reč, one deluju apofatički. Kultura se ne može definisati, smatra Kliford²⁴. Ona je nestalna, promenljiva, konstruisana, hibridna, ima instrumentalni karakter i bilo koje njeno označavanje predstavljalo bi blasfemiju, totalnu nepravdu prema ovoj našoj svetinji koju preziremo i kojoj se klanjamo, čije postojanje negiramo, dok bez nje ne možemo ni da zamislimo odbranu granica discipline. Argumentacija neodoljivo podseća na apofatičku. Bog jeste dok nije. Tao jeste zato što nije konstantan. Nirvana je nestvarno stvaranje. I tako dalje... Bilo koji atribut koji možemo pripisati objektu naše vere samim tim ga i ugrožava, potencijalno izlaže kritikama, dovodi u sumnju. Božanstvo bez atributa koji se mogu negirati ili opovrgnuti savršeno je božan-

²³ O Boasu kao "ironičnom scijentisti" (termin je Krupatov) već sam pisao u kontekstu njegovog zalaganja da američku kulturnu antropologiju u osetljivom periodu profesionalne neprepoznatljivosti, tokom akademske institucionalizacije, sačuva od ranih kulturnih ratova u javnom mnjenju Sjedinjenih Država početkom XX veka. V. Milenković, *Problem etnografski stvarnog...* i Milenković, *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije...*

²⁴ Klifordove apofatičke definicije kulture razbacane su po razuđenoj argumentaciji, ponuđenoj drugim povodima, mada se cela faza interesovanja za proizvodnju kulture putem etnografskih istraživanja, objedinjena zbirkom tekstova *The Predicament of Culture*, može posmatrati kao pokušaj da se ponudi jedna velika negativna definicija nosećeg pojma discipline, nalik na negativnu teologiju.

stvo, neugroženo ovozemaljskim sporovima. Metafizika kulture...

Dok "skidanje" negativne teologije vidim kao genijalnu strategiju zaštite discipline od egzistencijalne krize izazvane krizom njenog nosećeg pojma u drugoj polovini XX veka, nisam bio u stanju da izvedem zašto je apofatička definicija kulture zahtevala nadrealističku definiciju etnografije, sve dok potonju nisam repozicionirao iz registra pisanja disciplinanih predaka u registar pisanja kultura.

Kako se pišu kulture, a kako autori? Klifordovo interesovanje za konkretne autore je, prema rečima samog autora, slučajno – motivisano činjenicom da je Stoking već zaposeo istoriju britanske antropologije, pa je Francuska antropologija, i potom Melanezija (dakle, i Malinovski), bilo ono što je "preostalo".²⁵ Kada uporedimo strukturu argumentacije kojom je "preostali" Malinovski-pozitivista napisan, sa argumentacijom koja se u postmodernoj antropologiji koristi pri demistifikaciji klasičnog koncepta kulture, uočavamo podudarnost. Ta strukturalna podudarnost počinje uzimanjem realizma za ključnu pozadinsku epistemolo-

²⁵ Clifford, James. 2003. *On the Edges of Anthropology: Interviews*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 4. Ovaj niz naučnih intervjua predstavlja dragocen izvor za istoričara discipline. Tu se, recimo, može eksplicitno saznati da je *Reinventing Anthropology* predstavljala Bibliju – "toliko podrazumevanu da je nismo čak ni citirali" – čitavoj generaciji koju ćemo kasnije nazvati postmodernom, da su Dnevnici Malinovskog "skandalozni" i sl.

šku pretpostavku nauke "kao takve". Zatim, ovim dvema argumentacijama zajedničko je i uključivanje antipozitivističkog konstruktivizma u tu pozadinsku realističku pretpostavku. Treći, poslednji i verovatno ključni element predstavlja jaka veza uspostavljena između koncepcije etnografije, koncepcije kulture i društvene uloge antropologije. Ipak, pisanje političkih subjekata i pisanje disciplinarnih predaka, imaju identičnu strukturu argumentacije mada potpuno nesaglasne ciljeve. Strukturalna podudarnost mistifikacije nadrealističke etnografije i demistifikacije postkulture bila bi još jedan razlog zbog kojeg naša uvrnuta disciplina može da se ponosi svojom posebnosti, da ne implicira negaciju izvesnih svojstava čitave discipline čija instrumentalna vrednost prevazilazi tačnost bilo kojeg dokaza iz njene istorije.

Moralne implikacije intertemporalne heterarhije

Da li je ključna moralna briga postmoderne antropologije – kritika mogućnosti političke instrumentalizacije antropoloških fikcija kao evidencije o Drugima – morala kao cenu da podrazumeva i žrtvovanje privida kontinuiteta zasnivanja antropologije kao normalne akademske nauke? Da li smo sada *primorani* da ponovo intertemporalno i heterarhično pročitamo disciplinarne pretke ne bi smo li uspostavili fer odnos prema njima, ili sada samo možemo da slobodno brikoliramo istoriju discipline u skladu sa ovde predloženom definicijom antropološkog znanja kao laza-

nje, imajući u vidu novokakonizovanu činjenicu da je etnografija "po prirodi" nadrealna?

Uticaj Kliforda na Malinovskog je enorman – Malinovski u toj emanaciji postaje nosilac potiskivanja, zanemarivanja, namernog isključivanja tobože prirodnih svojstava (nadrealističke) etnografije. Ipak, taj uticaj je dvo-smislen. Iako se može pohvaliti zbog spasavanja Malinovskog od kritičke lavine kojom je funkcionalizam posut u istoriji antropoloških ideja (budući da je pažnju sa Malinovskog kao neveštog teoretičara skrenuo na Malinovskog kao domišljatog pisca), Klifordovu intervenciju odlikuju i izvesne moralno nezanemarljive egzibicije. Kada sopstvene disciplinarne pretke u intertemporalnoj heterarhiji upotrebimo za preosmišljavanje istorije discipline u nekom instrumentalnom ključu, i kada ih povrh toga iskoristimo da revalorizujemo disciplinarne teorijsko-metodološke domete, otvaramo Pandorinu kutiju delegitamacije. Upravo to je učinio Kliford, umesto da sve što je disciplina (posebno antropologija nauke) otkrila o pironističkoj oblandi akademske kulture primeni i na samu antropologiju, poštujući isprazne rituale akademskog folklora i svete disciplinarne pretke uporedi epistemološko-političkoj delegitimaciji etnografskog pozitivizma.

Ukoliko nas interesuje da demistifikujemo proceduru kojom je Kliford uspeo da od Malinovskog napravi pozitivistu i da potom, tako konstruisanom pretku, suprotstavi kritiku etnografskog realizma (zapravo pozitivizma), sama demistifikacija se ispostavlja kao realistička strategija potrage za nekakvom stvarnom istorijom discipline. Ako

nas, alternativno, interesuje da ispoštujemo rituale akademskog folkloru i ne dovodimo u pitanje disciplinarnu pretku za koje je dokazano da slavu i ugled naše discipline pronose interdisciplinarnom scenom nezavisno od njihovog stvarnog učinka i dometa koje im priznajemo (Boas, Malinovski, Levi-Stros, Gerc), onda se ispostavlja da je mudrije holistički, kontekstualno i istoristički interpretirati njihove intencije kao "pionirske", "genijalne", "fundamentalne" i tome slično. Neuspeh odbrane njihovih teorijskih koncepcija ili relativni neuspeh primene njihovih metodoloških preporuka²⁶ tu ne igra veoma značajnu ulogu i ne proizvodi značajne posledice po imidž discipline – neuspeh je poznat samo nama koji disciplinu praktikujemo, ali ne i onima koji antropološke radove besomučno čereče na citatnoj sceni. Ipak, pitanje teče, nije li moralni ceh epistemološke podvale, kakav sada dugujemo disciplinarnim precima i disciplinarnim naslednicima – tim intere-

²⁶ U ovom smislu, najdalje je dospela primena Levi-Strosovih metodoloških preporuka, opstala do danas u bogatoj tradiciji strukturalno-semioloških analiza. V. Antonijević, Dragana ur. 2009. *Strukturalna antropologija danas*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar. Za razliku od toga, Boasove, Malinovskijeve i Gercove preporuke pre se mogu tumačiti kao objedinjavajući i artikulativni diskurs teorijskog karaktera, nego kao primenljivi istraživački programi, metodološkog karaktera u ortodoksnom, problemsko-aplikativnom smislu v. Milenković, *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije...*, 89-97.

santnim ljudima koji su se usudili da budu antropolozi – previsoka? Ne vodi li nas, paradoksalno, instrumentalni karakter intertemporalne heterarhije, u kojem je moguće argumentaciju istovetne strukture primeniti na pisanje političkih subjekata i pisanje disciplinarnih predaka, u esencijalizaciju nekakve instrinzične istorije discipline, negirajući same epistemološke fundamente antropološkog jezgra²⁷ – kognitivni pluralizam i metodološku naivnost?

Da sumiram: Kada druge istoriografske interpretacije Malinovskog uporedimo sa formalnom analizom Klifordove verzije istog autora, i potom ih tako upoređene ukristimo sa naizgled potpuno nezavisnom postmodernom temom *pisanja kultura*, otkriva se da je Klifordov Malinovski napisan po analogiji sa pisanjem kultura. Analogija između pisanja disciplinarnih predaka i pisanja (kultura kao) političkih subjekata direktna je implikacija Klifordovog imputiranja nadrealističkih svojstava etnografiji kao žanru, i njegovog imputiranja skrivanja nadrealnih svojstava etnografije samom Malinovskom. Problem je što takav pojam ne korespondira ni sa intencijama autora ni sa intencijama imputatora (dok je čak i njegova "nadrealna" atribucija problematična, i zahteva dalje istoriografsko istraživanje). Ovakva strategija, koja istovremeno narušava i temporalni karakter istorije discipline i epistemološku hijerarhiju teorija i etnografija, ima pogubne moralne im-

²⁷ Za tematsko definisanje disciplinarnog jezgra v. Kovačević, Ivan. 2008. Srpska antropologija u prvoj polovini dvadesetog veka. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 25-40.

plikacije. Ona destruiira decenijama dugim akademskim mistifikacijama teško izgrađivanu antropološku instrumentalističku demistifikaciju instrinisičnih pristupa kulturnim vrednostima. Time direktno protivreči i akademističkim, neopironističkim intencijama Malinovskog, i intencijama onih postmodernih antropologa koji, kao kulturni kritičari, nastoje da spreče političku instrumentalizaciju "kultura" i "identiteta" kao realnih fenomena.²⁸

²⁸ Brković, Čarna. 2008. Upravljanje osećanjima pripadnja: Antropološka analiza "kulture" i "identiteta" u Ustavu Republike Srbije. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 59-76; Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi – o "očuvanju" identiteta. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 45-57.

INTERDISCIPLINARNI AFINITETI POSTMODERNE ANTROPOLOGIJE

Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije

Zbrka o realizmu, kao jednom od tri elementa polemike o postmodernizmu u antropologiji, generisana je naivnim – i zato popularnim – pokušajem da se metodološki problemi rešavanju književno-teorijskim sredstvima. U tekstu se problem konfundiranja realizma književne teorije sa realizmom filozofije nauke objašnjava kao implikacija slučajnog/strateškog ignorisanja debate o razlici realnosti teorija i realnosti entiteta od strane autora-zasnivači postmoderne antropologije. Post-pozitivistička filozofija nauke, taj navodni, promovisan ključni interdisciplinarni afinitet postmoderne antropologije, nije nudila konačan model kritike mogućnosti otkrivanja kriterijuma objektivnog saznanja kakvom su se autori-zasnivači postmoderne antropologije naivno nadali. Oni su sa interdisciplinarne scene preuzeli samo neka od specifičnih skeptičnih čitanja ove promene naglaska u mišljenju o nauci. "Otkriće" da se stvarna naučna praksa manje rukovodi formalnim pravilima a više kontekstom ili referentnim okvirom jeste teza koja prija antropologiji, ali put koji je u filozofiji nauke pređen da bi se do

ovog otkrića došlo nije isključivao standardno metodološko nastojanje da se istraživanje normira i reguliše. Normativno-regulativna dimenzija opšte metodologije se nekako "izgubila usput". U zbrci političke kritike (eksternog pritiska) i epistemološke naivnosti (internog, disciplinarnog nasleđa), neo-relativističke koncepcije jesu preuzele dominaciju citatnom scenom, ali redukcija koncepta paradigme na kulturu u antropologiji, što je jedno sasvim specifično disciplinarno čitanje (koje će se tek mnogo godina kasnije iz antropologije vratiti meta-naučnim disciplinama) kreiralo je novi referentni okvir u kojem su antropološki metodološki reformatori pobrkali kritiku realističke koncepcije stvarnosti sa kritikom realističke koncepcije nauke.

Švider je svojevremeno globalnu promenu antropologije u drugoj polovini XX veka označio kao "romantičarsku pobunu protiv prosvetiteljstva"¹. WCTE uporedo baštini, preoznačava ili ponovo izmišlja nekoliko različitih tradicija kritike zapadne koncepcije naučne racionalnosti, usmeravajući njihovu reinterpetaciju gercovskom reduk-

¹ Shweder, Richard. 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, 27.

cijom discipline na etnografiju i saidovskom orijentalističkom koncepcijom "pisanja Drugog", što tokom naredne dve decenije stvara kontekst u kojem *nisu jasne intencije autora-zasnivača u vezi sa tim da li je čitav ovaj trend zapravo samo pokušao da primeni već postojeća partikularna rešenja na sveukupnu antropološku produkciju, ili je reč o originalnom pokušaju da se stvori novi model političke teorije saznanja, sa značajem koji prevazilazi antropologiju*. "Realizam", "reprezentacija" i "autoritet", "refleksivnost" kao i sam "postmodernizam", jesu problemi druge generacije. Oni dobijaju status ključnih problema zato što nam *teorija etnografije pomoću njih prevodi bazični skup relativističkih intervencija u racionalističku koncepciju nauke*, koje su od interdisciplinarnog interesa.

Nedeterminisanosti značenja/prevođenja – da li su naučni termini i njihova značenja oslobođeni referencije, u smislu u kojem postoji hijerarhija više ili manje pogodnih jezika za opisivanje stvarnosti drugih ljudi. Ako jesu, nema etnografskog meta-jezika kojim bi antropologija verno opisivala proučavane odn. procenjivala npr. njihovu racionalnost. Racionalnost je funkcija izabrane/prinudne/jedine paradigme (kulture). Kada pišemo etnografiju, ili kada pišemo istoriju antropološke metodologije, problem značenja nas usmerava ka pridržavanju standarda koji važe, recimo, za praksis filozofa ili za strukturalne antropologe. Ovaj problem nas vraća problemu ne/postojanja paradigmi, kultura, nacija, disciplina u smislu da im ne možemo odrediti granice osim referiranjem na etnoeksplikaciju (što se nategnuto i može posmatrati kao

jedini globalno prihvatljiv "cilj antropologije" – analiza etnoeksplikacija).

Teorijska opterećenost/impregniranost/obogaćenost percepcije – da li je etnografija prikupljanje podataka postaje pitanje šta je "prikupljanje" i kakvih "podataka"? Doktrina teorijske impregniranosti percepcije primenjena na teoriju etnografije nas uči da nema momentalne, direktne percepcije koja bi bila objektivni rezultat čulnog opažanja. Percepcija je impregnirana ili "opterećena" (što je termin zadržan iz racionalističke teorije saznanja koja se sa njim nosi kritički) našim jezikom, jezikom discipline, interesima, teorijama, nekim referencijalnim sistemom koji služi kao ograničenje/mogućnost da išta saznamo. Mi sve vreme proizvodimo stvarnost, u smislu da je kreiramo percepcijom. Činjenica da je u ograničenim populacijama kreiramo na sličan način ne obara doktrinu.

Subdeterminacija teorija činjenicama – naše teorije nisu "subdeterminisane" ili pododređene (potkrepljene) činjenicama u potpunosti. Naše teorije i naše činjenice se međusobno definišu odn. cirkularno konstituišu. Nema determinacije tipa apsolutnog prethođenja. Nije moguće da samo jedna teorija objašnjava neki skup činjenica, niti je moguće da prikupimo ograničeni skup činjenica koje bi jedna teorija objašnjavala. *Ovo prevođenje složenih filozofskih problema na interdisciplinarno razumljiv jezik sklon sam da posmatram kao interdisciplinarnu afirmativnu akciju.*

Ove intervencije nisu samo intervencije u koncepciju nauke. One su i intervencije u kulture napisane antropolo-

gijom, etnologijom, folkloristikom i srodnim disciplinama ili varijantama nauke o kulturi. Pošto antropologija sve vreme *piše svoje proučavane*, pošto naše teorije o njima ostaju kao evidencija, kao činjenice, kao znanje koje može biti korišćeno i koristi se u politizovanoj, multikulturalizovanoj i stoga različitim interpretacijama podložnoj i njima istovremeno konstituisanoj javnoj sferi, teorija etnografije nam je potrebna ne bi li smo razumeli *kako* se to dešava.

Sredinom XX veka, na interdisciplinarnoj sceni počinju da se gomilaju i popularnost zadobijaju pesimističke i kritičke ideje u vezi sa uspehom nauke, koje prestaju da se fokusiraju samo na očigledne probleme i pretnje koje pred globalno društvo stavlja njena primena (genetički eksperimenti u koncentracionim logorima, aktiviranje atomskih bombi i sl.), već i na samu sliku nauke, odn. na osnovni skup pretpostavki koje se posmatraju kao nauka. Te ideje izvršile su veoma veliki uticaj na generaciju antropologa koje konvencionalno, na nivou udžbeničkog opšteg mesta posmatramo kao autore-zasnivače postmoderne antropologije². Verujem da preispitivanje njihove lektire, ne na ni-

² Clifford, James. 1981. On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History* 23, 4: 539-564; Marcus, George E. and Dick Cushman. 1982 Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69; Marcus, George .E.

vou sadržaja već načina na koji su oni svoju lektiru ograničili, može da nam pomogne da nastavimo preispitivanje opštih mesta, i da nastavimo učenje na greškama antropologije 20. veka.³

Lektira autora-zasnivača postmoderne antropologije naizgled nije siromašna. Markus i Fišer citiraju Hejdenu Vajta⁴ i Tomasa Kuna, dok Rabinov opsežno koristi Fukoa i Rortija⁵. Ipak, oni ne koriste kritičare i interpretatore

and Michael M. Fischer. 1986. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press; Clifford, James and Marcus, George E. eds. 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press, i dr.

³ Strategiju "učenja na greškama" putem "preispitivanja opštih mesta" ponudio sam u: Milenković, Miloš (2007) *Istorija postmoderne antropologije – teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 24 i u *Istorija postmoderne antropologije – posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 27.

⁴ White, Hayden. 1973. *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore – London; Kun, Tomas S. 1974. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.

⁵ Rabinow, Paul. 1988. *Beyond ethnography: Anthropology as Nominalism*. *Cultural Anthropology* 3, 4: 355-364. Omiljeni uzori bili su mu: Fuko, Mišel. 1980. *Istorija ludila u doba klasičizma*. Beograd: Nolit; Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati: Nastanak zatvora*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Rorti, Ričard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša.

autora koje su citirali. Ova citatna strategija "zamrzava" sliku filozofije, sociologije i istorije nauke za potrebe antropološke metodologije, pa nije jasno na čemu se zasniva dijaloška, multi-vokalna, eksperimentalna i drugi novi tipovi etnografije, osim na ne-dijaloškoj, mono-vokalnoj i realističkoj upotrebi referenci iz meta-naučnih disciplina kao da su u pitanju nova Sveta pisma.

Ključni i polemički najplodniji tekst teorije nauke 1960-ih i 1970-ih svakako je predstavljala Kunova "Struktura naučnih revolucija". Ovo delo je u interdisciplinarni opticaj uvelo specifičnu upotrebu pojma *paradigma*, kao skupa, hrpe, ili konstelacije uverenja, vrednosti, znanja, praksi, pravila, postupaka, konvencija itd., koje pripadnici neke naučne zajednice dele u određenom vremenu, u okvirima određene škole, pravca, trenda i sl. Pojam je imao ključnu ulogu u raspravama o eksternom karakteru naučne prakse, o funkcionisanju nauke kao kulture, o tradiciji u nauci, o naučnoj promeni kao smeni sleđenja paradigmatičnih primera itd.⁶ Za teoriju etnografije, ovaj pojam posebno je bitan u pokušajima objašnjenja (mada i interne metodološke regulacije) kako etnografiju treba pisati, i kako se ona može pisati i piše u okvirima različitih paradigmi, – kao reprezentacija pozicionirana i zavisna od određene paradigme.⁷

⁶ Franklin, Sarah. 1995. Science as culture, cultures of science. *Annual Review of Anthropology* 24, 1: 163-84.

⁷ Eksplicitno najranije od: Sanday, Peggy R. 1979 The ethnographic paradigm(s). *Administrative Science Quarterly* 24, 4: 527-38.

Kritika zapadne metafizike i iz nje proizašlih nauka, uključujući antropologiju, ironično je dobila utemeljenje u Deridinim⁸ i Rortijevim⁹ tekstovima i njihovoj kasnijoj interpretaciji u okvirima dekonstrukcije, mada ne npr. za antropologiju tipičnom eksternalističkom kritikom kolonijalnih uslova proizvodnje bilo kojeg znanja,¹⁰ već internom kritikom semantičke povezanosti jezika i stvarnosti. Ovaj stil mišljenja o mišljenju ima za cilj da pokaže nepostojanje nužne veze između diskursa nauka i njihovih značenja sa "prirodom" – već njihov artifičijelni karakter, tipičan za konkretnu civilizaciju, konkretnu tradiciju mišljenja o mišljenju ili konkretnu kulturnu produkciju Zapada.¹¹

Vitgenštajnov¹² ideje o nauci kao *jezičkoj igri* i o kontekstualizovanosti značenja (značenje zavisi od upotrebe u jeziku, kontekstualno je a ne npr. korespondentno, referencijalno itd.) imale su veliki uticaj u metodološkoj kritici mogućnosti zasnivanja nekakve metaetnografske i iz konkretne prakse izmeštene antropološke metodologije, u smislu

⁸ Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.

⁹ Rorti, Richard. 2004. Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture. *Treći program Radio Beograda*, 123-124: 139-158.

¹⁰ Linstead, S. L. 1993 From postmodern anthropology to deconstructive ethnography. *Human Relations*, 46, 1: 97-120.

¹¹ Ova tradicija kulminira postkolonijalnim studijama nauke. Pogl. Harding, Sandra (2005) *Multikulturalnost i nauka: postkolonijalizmi, feminizmi i epistemologije*. Podgorica: CID.

¹² Vitgenštajn, Ludvig (1969) *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit

moгуćnosti pisanja metodološkog priručnika koji bi bio kulturno, politički, teorijski a pre svega lingvistički *neutralan*.¹³ Zajedno sa filozofskom hermeneutikom, formalizmom u teoriji književnosti i strukturalizmom najšire shvaćenim u disciplinarnom smislu, analitička filozofija u čijoj tradiciji Vitgenštajn i piše, doprinela je stvaranju interdisciplinarnog fenomena ali i duha vremena na koji se najčešće referira kao na *lingvistički obrt* – orijentaciju ka proučavanju bilo čega, uključujući i produkciju u laboratorijskim naukama, kao podložnog lingvističkoj analizi. Ovaj makropristup metodološkim problemima naučni jezik ne tretira kao značajno različit od svakodnevnog jezika u formalnom smislu (naučni jezik je svakodnevni jezik za njegove korisnike – naučnike), pa otvara široke mogućnosti za metodološku refleksiju o kulturnom, teorijskom, geografskom, nacionalnom, rodnom i drugim varijabilnostima antropološke produkcije, shvaćene kao jezičke igre samih antropologa.¹⁴

Bartova i Fukoova¹⁵ istraživanja autorstva, koautorstva i autorizacije, uz stabilnu popularnost Bahtina¹⁶, u antro-

¹³ Das, Veena. 1998. Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27: 171-195.

¹⁴ Ovaj pristup, čak i u eksplicitno antropološkoj metodologiji razvija Duranti, Alessandro. 1985. Famous Theories and Local Theories: The Samoans and Wittgenstein. *The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition* 7, 2: 46-51, mada se u lektiri autora-zasnivača ne koristi.

¹⁵ Bart, Rolan. 1984. Smrt autora. *Polja*, 30, 309: 450; Fuko, Mišel (1983) "Šta je autor?". U: Nada Popović-Perišić, Nada

pologiju su stigla pre svega putem kritike uloge koju antropolog kao nusproizvod kolonijalizma sebi pridaje "ne pitajući proučavane šta o tome misle",¹⁷ mada i u najskorije vreme u sudskim procesima koje domorodačke populacije vode protiv antropologa ili njihovih poslodavaca u pokušaju da delimično nadoknade moralnu ili materijalnu štetu nanetu im etnografskim istraživanjima, ili makar da zatraže koautorstvo.¹⁸

Jedna od tri ključne kritike postmoderne teorije etnografije – kritika etnografskog "autoriteta" – podrazumeva i

(ur.), *Teorijska istraživanja 2 – Mehanizmi književne komunikacije*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 32-45.

¹⁶ Bahtin, Mihail. 1981. O polifoničnosti romana Dostojevskog. *Delo* 27, 11/12: 209-216.

¹⁷ Eksterni pritisak da se teorija/metodologija prilagodi kulturnim promenama, a da disciplina "odgovori na nepravde" i "postane relevantna" bio je očigledan već u kritičkoj antropologiji, kao direktnom unutar-disciplinarnom afinitetu postmoderne antropologije. Za logiku transformacije kritičke antropologije iz "servisa čovečanstva" u postmodernu antropologiju kao "politiku znanja" v. Milenković, Miloš. 2006. *Teorija etnografije u savremenoj antropologiji (1982-2002)*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet. Odeljenje za etnologiju i antropologiju, posebno 80-87, 214-260.

¹⁸ Ideja da publika konstituiše delo, u smislu koautorstva, postojala je i na antropološkom repertoaru u trenutku objavljivanja zasnivačkih tekstova postmoderne antropologije, mada ni nje nema u lektiri autora-zasnivača: Duranti, Alessandro. 1986. *The Audience as Coauthor: An Introduction*. *Text* 6, 3: 239-247.

autorstvo i licencu i uverljivost i autoritet i kompetencije i mnogo drugih značenja (u istom smislu u kojem reprezentacija podrazumeva i predstavljanje i zastupanje).¹⁹ Pojam autorstva jedan je od ključnih spornih pojmova postmoderne uopšte. Iako su problematičnost pojma u književnoj teoriji uveli Bart i Fuko, posebno naglašavajući fiktivnost autorskih sloboda u odnosu na tekst, na konvencije pisanja, na intertekstualnost i druge *prevashodno ograničavajuće* faktore, pojam i dalje ima posebno didaktičku vrednost u antropološkoj metodologiji, pošto predstavlja jedan od najkraćih puteva ka učenju o autorefleksivnosti, samotematizaciji, pristrasnosti, pozicioniranosti i paradigmatičnosti svakog autorizovanog teksta. Pojam, dakle, ima *pozitivne konotacije* u stilu mišljenja postmodernih antropologa, pa se umesto kao ograničavajući koristi u *oslobađajuće* svrhe.²⁰

Na tragu Majnhajmove²¹ reinterpretacije marksističke sociologije nauke, pripadnici edinburške škole²², kao i ra-

¹⁹ Upor. "Problem reprezentacije: predstavljanje i/kao zastupanje" u: Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog*. Beograd: Etnološka biblioteka, 15-17.

²⁰ Upor. Bošković, Aleksandar. 2002. Kliford Gerc: Pisanje i tumačenje. *Sociologija* 44, 1: 41-56; Gorunović, Gordana. 2006. Kliford Gerc: Antropološka karijera. *Antropologija* 2: 67-88.

²¹ Manhajm, Karl. 1968. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.

²² Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul; Collins, Harry M. (1985).

ni etnografi nauke²³, u dijalogu sa etnometodologijom²⁴, upravo pred artikulaciju postmoderne antropologije tipa *Writing Culture* počinju široki projekat radikalne sociologizacije slike nauke do kakve drži filozofija nauke, u želji da formalne pročišćene modele zamene modelima koji će etnografskim i istoriografskim analizama realističnije prikazati konstruisanje naučnih istina i znanja, kao i objektivnosti i pouzdanosti same nauke. Njihov cilj bio je da pokažu da klasična distinkcija filozofije nauke na kontekst otkrića i kontekst opravdanja²⁵, nije i sama opravdana. Sprovodeći empirijske/etnografske studije nauke, oni putem eksternalističkih analiza a ne putem analize pretpostavljene inherentne strukture nauke, pokazuju *kako je neka teorija postala istinita*.²⁶

I u okviru ovog zaokreta postoje razlike. Dok se edinburška škola bavila naučnim verovanjima, odn. procesima u kojima ona postaju istinita, Vulgar i Latur su se bavili

Changing order: Replication and induction in scientific practice. London: Sage.

²³ Latour, Bruno and Woolgar, Steven. 1986. *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Latour, Bruno. 1988. *Science in action: How to follow scientists through society*. Boston: Harvard University Press.

²⁴ Spasić, Ivana. 1991. Etnometodologija i njeni metodi. *Sociologija* 33, 4: 561-576.

²⁵ Rajhenbah, Hans. 1964. *Rađanje naučne filozofije*. Beograd: Nolit.

²⁶ Sindelić, Svetozar. 2005. *Relativnost naučne racionalnosti*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta.

konstituisanjem samih naučnih činjenica putem istraživanja, što je predstavljalo uvod u raskid sa majhnamovskom, klasičnom sociologijom opterećenom koncepcijom znanja kao pojedinačnog verovanja, i vodilo popularizaciji koncepcije prema kojoj su nekada "neupitne činjenice" zapravo objekti, konstruisani i usklađeni sa potrebama i interesima naučnih zajednica. To stanovište posebno će razviti, u antropologiji inače popularni Hacking i Knorr-Cetina²⁷. Ovaj kasniji pristup u socijalnim studijama nauke, proučava pre *konstruisanje znanja u realnom vremenu* (dakle, na način na koji etnografi proučavaju kulturu), nego njegovu "socijalnu determinaciju", što je stil mišljenja u klasičnoj sociologiji nauke i sociologiji naučnog saznanja.

Obe tradicije su dragocene za razumevanje demistifikacije nauke uopšte, i naučnog procesa, na široj interdisciplinarnoj sceni. Kritike koje sociologiji nauke i iz nje proizašlom edinburškom programu upućuju konstruktivistički antropolozi nauke smatram, uz socijalnu epistemologiju, ključnim neiskorišćenim, a očigledno dostupnim, interdisciplinarnim afinitetom postmoderne antropologije tipa *Writing Culture*. Konstruktivistička intervencija bila je od presudne važnosti za konačno kasno dvadesetovekovno zanemarivanje klasičnih problema kao što su distinkcija priroda/kultura ili znanje/interes. U tom smislu, za kon-

²⁷ Hacking, Ian. 1999. *The social construction of what?* Cambridge, MA: Harvard University Press; Knorr-Cetina, Karen. 1999. *Epistemic cultures: How the sciences make knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

struktiviste je neupitno da nauka stvara a ne otkriva znanje (što je radikalna anti-realistička pretpostavka, suprotna radikalnom realizmu Poperove "Epistemologije 3 sveta").²⁸

Shvatanje o cirkularnom konstituisanju prirode i društva pomoću nauke u konstruktivističkoj reviziji edinburškog programa, sa jakim imputima iz feminističke i afroameričke kritike nauke, vodilo je velikom broju pod-tipova sociologizacije i istorizacije teorije saznanja koje se mogu smatrati "drugim talasom", u smilu da drugostepeno relativizuju jednom već relativizovane formalne, od stvarnosti očišćene modele tradicionalne filozofije nauke. Feministički, nativno, rasno i druga eksplicitno interesno orijentisana istraživanja saznanja, uglavnom objedinjena širokim pojmom "postkolonijalne studije nauke" predstavljala su globalno rasprostranjen i nehomogen zaokret, ali su od antropologije pozajmljivala, i antropologiji potom vraćala, osnovne pojmove poput "kulture" ili "etnografije" kao da je reč o pojmovima iz prirodnog jezika. Inkorporirajući ne-zapadne rasne, nativne, rodne i socijalne identitete u sliku nauke kakvu su već pripremili reformisana zapadna feministička filozofija nauke i reformisana zapadna filozofija, sociologija i historiografija nauke, *postkolonijal-*

²⁸ U antropologiji je ova debata kulminirala Polemikom o Samoi, posebno Frimanovim nerazumevanjem Poperove koncepcije nauke. Upor. "Struktura Frimanove greške, ili šta Poper ne bi radio na Samoi!?" u: Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog*. Beograd: Etnološka biblioteka, 158-214.

na teorija nauke stupa u dijalog sa naučnim disciplinama kao da su i same reformisane. To je ozbiljan problem. Činjenica je da su opšta metodologija i epistemologija u znatnoj meri transformisane kunovskom i multikulturnom kritikom. Ali to što su meta-nauke transformisane ne znači da su transformisane i discipline na koje se one navodno odnose i iz kojih crpe primere (koji potom u drugostepenoj analizi postaju "empirijski"). Identičnu strategiju zamrzavanja vremena, inače tipičnu za etnografski prezent,²⁹ autori-zasnivači upotrebili su pozajmljujući jedan problem filozofije nauke. Bio je to problem realizma entiteta.

Iako je problematizacija veze između etnografije i teorije, posmatranja i teorije ili odnosa podataka prema teoriji, tipična priča metodologije društvenih nauka, trebalo bi da imamo u vidu da se problem obogaćenosti/opterećenosti posmatranja teorijom (eng. value-ladeness) u antropološkoj metodologiji ne pojavljuje pod tim nazivom. Kako se teorija nauke razvijala u XX veku, tako je poznavanje veze između teorije i posmatranja postajalo suptilnije, pa se reference koje slede postepeno pojavljuju regularno i u antropološkim metodološkim tekstovima, doduše ne uvek koherentno i sa eksplicitno metodološkom svrhom (ona je nužno i ideološka, kao narativ o odnosu identiteta i saznanja).

Prvi tip revizije ideje po kojoj je posmatranje nezavisno od teorije, izneli su filozofi nauke u strogom smislu

²⁹ Fabijan, Johanes. 2001(1983). *Vrijeme i drugo: Kako antropologija pravi svoj predmet*. Nikšić: Jasen.

reči, dovodeći pod sumnju deduktivno-hipotetički model Karla Hempela.³⁰ Drugi tip revizije dovodi se u vezu sa sociologijom, istorijom i (kasnije će postati jasno) antropologijom nauke, i posebno sa Tomasom Kunom i pričom o naučniku u istoriji, u grupi, kao relativno konzervativnom, akteru kojeg je nemoguće izdvojiti iz kulture i o njegovom posmatranju razmišljati kao o čistom, neutralnom i sl. Treću grupu "napada" izveli su autori inspirisani Vigenštajnom, posebno Piter Vinč,³¹ ili Bergerom i Lukmanom,³² uz obavezne kritičke derivacije ove teze, bilo feminističke (usmerene na kritiku neravnomerne distribucije moći saznanja među polovima/rodovima), bilo post-kolonijalne (usmerene na kritiku neravnomerne distribucije moći saznanja među etničkim ili rasnim grupama), bilo nativne, etnofilozofske i etnoepistemološke (usmerene na istraživanje implikacija neravnomerne distribucije saznanjne moći među pripadnicima različitih klasa, rasa, etničkih grupa, društvenih slojeva, rodova ili seksualnih orijentacija). Svi ovi uticaji inspirisali su preispitivanje istorije mnogih disciplina, pa i antropologije, mada je danas jasno

³⁰ Sindelić, Svetozar. 2007. Filozofija nauke logičkog pozitivizma. *Theoria*, 50, 1: 29-56; Hempel, Karl G. 1997. *Filozofija prirodnih nauka*. Beograd: Plato.

³¹ Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.

³² Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. 1966. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.

da su ove kritike zahtevale isuviše strogu polarizaciju (realisti/antirealisti, pozitivisti/antipozitivisti, opservacionisti/konstruktivisti). To je razlog zašto je važno učiniti taj banalni napor, vratiti se originalnim tekstovima, i proceniti da li su institucionalni zasnivači discipline bili dosadni, neuki i nesvesni *instrumenti kolonijalne moći*, ili strateški i cinični *akteri znanja/moći*.

Kada žudimo za metodom, na udžbeničkom, van-kontekstualnom, normativnom nivou, nastojimo da budemo atemporalni u što većoj meri. Nama je potreban opis opšteg okvira metoda koji bi bio nezavisan od istoricističkih zamki, kontesktualnosti i epohalne uronjenosti istraživanja kojim smo otkrili ili demosntrirali metod, ali istovremeno i u najvećoj mogućoj meri imunizovan na politički trenutak ili neko trenutno istraživanje. Kunova popularizacija ideje da naučna otkrića treba posmatrati kao na nekim način uronjena ili integrisana u istorijske periode u kojima se pojavljuju, prava je metodološka mora za bilo koju formalnu metodologiju sa atemporalnim ambicijama, o identitetskim dilemama feminističke, etnoepistemologije drugih problematizacija nauke kao lokalnog/folklornog znanja da i ne govorimo. A najuzbudljivije kritike i odbrane ideje nauke odnosile su se upravo na njenu folklornu sliku, na način na koji nas još u školi nauče da verujemo nauci kao sadržaju umesto kao metodu. Kada Rorti³³ objašnjava da najveći deo zablude o predstavljanju potiče od uvreženog mišljenja da nauka ko-

³³ Rorti, Ričard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša

respondira stvarnosti (odražava prirodu kao u ogledalu), što je posebno opasno u slučajevima kada se rezultati pisanja u društvenim naukama koriste kao da govore nešto o stvarnom svetu, ili kada Gellner³⁴ objašnjava da je antropologija vredna nauka upravo zato što jedina neprekidno *pokušava* da korespondira stvarnosti u svakom istraživanju, oni ispisuju didaktički i politički dragocene strane koje će verovatno dugo nadživeti spor o postmodernizaciji teorije saznanja u kojem su nastale, iako se percipiraju kao kritičari u drugom, odnosno saveznici postmoderne teorije etnografije, u prvom slučaju.

Ključna karakteristika postmoderne interdisciplinarne problematizacije etnografije jeste nedostatak usaglašene upotrebe pojmova kao što su "pozitivizam", "realizam", "relativizam", "objektivnost", "posmatranje", "teorija", "metod", "nauka", "racionalnost", "nesamerljivost", ili sami "postmodernizam" i "poststrukturalizam". Dobar deo zbrke u vezi sa tim šta je etnografija, kakav je status teorije etnografije u antropološkoj metodologiji, koji su njeni osnovni problemi, da li je etnografija problematizovana izvan discipline ili baš u njenim okvirima, šta su to uopšte "granice" među disciplinama, i da li ih treba definisati baš ne/upotrebom etnografskog metoda, posledica je nejasne predstave o tome da li su etnografiju doveli u pitanje sami antropolozi-ka-etnografi ili disciplinarno raznovrsno pozicionirani teoretičari naučnog znanja (kao i da li distink-

³⁴ Gellner, Ernest. 2000. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk.

cija antropolog/ne-antropolog nešto radikalno menja u domenu legitimnosti kritike tradicionalnog metoda discipline). Nejasnoće su i u ovom slučaju cirkularno generisane tako da su imunizovane od analize uzroka koji se ne bi transformisali do beskonačne regresije. Po ovom pitanju ne vidim mogućnost daljih istraživanja koja bi rezultovala ičim do istoriografskim uzbuđenjima.

Istraživači implikacija relativnosti naučne racionalnosti često kao da tragaju za nesamerljivošću. Epistemološki anarhizam³⁵, metodološki pluralizam³⁶, argumentativni raskol³⁷, samo su neke od popularnih sintagma koje označavaju interesovanje za primenu kritičkih ideja iz same filozofije nauke u antropološkoj metodologiji. U teoriji nauke, ovi pojmovi se uvode da objasne, sugerišu ili samo da upozore da dve hipoteze, ili dve teorije, ili dve paradigme, ili dve discipline, ili dva referentna okvira najšire shvaćena, možda ne mogu biti prosuđivana u skladu sa zajedničkim standardima. Ova ideja našla je u antropologiji plodno tle. Kada je u 1960-im i 1970-im sledbenicima Kunove

³⁵ Feyerabend, Paul. K. 1987. *Protiv metode: Skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša; Feyerabend, Pol. 1985. "Kako zaštititi društvo od nauke". U: Sesardić Neven ur. *Filozofija nauke*, 350-364. Beograd: Nolit.

³⁶ Roth, Paul. 1987. *Meaning and Method in the Social Sciences: A case for methodological pluralism*. Ithaca: Cornell University Press.

³⁷ Liotar, Žan-Fransoa (1991) Raskol. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i Dobra vest.

ideje postalo jasno da ne moraju da pristanu da budu svrstani ni u pozitiviste ni u realiste, i da njihov model razvoja nauke i njenog ukupnog funkcionisanja podrazumeva mogućnost da pripadnici različitih disciplina žive u različitim svetovima nalik na govornike različitih jezika, a da konzumenti različitih naučnih paradigmi podsećaju na pripadnike različitih kultura, antropološkim metodolozima je to delovalo kao očigledno i samorazumljivo.³⁸

Klasična ideja sociologije nauke, koja još od Majnhajma pokušava da promoviše sociološku analizu ne-teorijskih funkcija nauke kako bi "demaskirala" njenu "stvarnu" funkciju (društvene opresije), s verom da će u tom procesu demaskiranja sama ideja nekako biti "dezintegrisana", verovatno je ključna meta-naracija post-metodologija (iako u postmodernu antropologija dolazi posredno, bilo preko kritičke antropologije 1960-ih, bilo preko feminističke antropologije). Kada je spojena sa antipsihijatrijskim imputom, po kojem se način imenovanja, klasifikacije i tretmana simptoma, povlačenje granice između zdravlja i bolesti, organizacija simptoma, interpretativni karakter dijagnoze, razvoj bolesti, kao i samo ispoljavanje bolesti tretiraju kao kulturni konstrukt,³⁹ "demaskiranje"

³⁸ Asad, Talal. 1986. "The concept of cultural translation in British social anthropology". U: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* Clifford, James and George E. Marcus (eds.), 141-164. Berkeley: University of California Press.

³⁹ Fukoova popularnost u antropologiji teško da može biti precejena. Dobar početak predstavlja: Abeles, Marc. 2008. Michel

"bolesne" kulture – bilo da se pod bolešću smatraju kolonijalno ili autoritarnim režimima generisane društvene nepravde – postaje novi kredo discipline. U tom procesu spajanja analize nauke i socijalne analize, popularisana je pretpostavka prema kojoj će kritika društvenih nauka doпрineti kritici društva, a da će razobličavanje donošenja političkih odluka na osnovu loše teorije nekako popraviti stvarno stanje društva. Tužno je, ali gotovo izvesno, da se ova političko-metodološka strategija zasniva na uverenju da donosioci politički odluka konsultuju društveno-humanističke nauke (kada to i jeste slučaj, oni konsultuju naručena ili kastomizovana istraživanja, a ne samokritične polemike iz antropoloških časopisa).

Svi ovde skicirani afiniteti baštine višedecenijsku kritiku i strah od "pozitivizma", koji antropološka metodologija pokušava da izbegne i da mu se suprotstavi još od zasnivačkih Boasovih tekstova iz antropološke lingvistike. Pozitivizam je devetnaestovekovno nasleđe društvenih nauka i rano dvadesetovekovno nasleđe filozofije nauke. Osnovne pozitivističke ideje – da je filozofija dužna da "imitira" nauku, da je metafizika (sinonim za filozofiju, u ranoj analitičkoj tradiciji) besmislena i neplodotvorna, da postoji univerzalan naučni metod, jedinstven za sve nauke (bilo prirodne bilo društvene), da je osnovni model na koji treba da se ugledamo kada pretendujemo da pišemo nauku naučni metod "dostignut" u fizici – sve te ideje inkorporirane su u ve-

Foucault, anthropology and the question of power. *L'Homme* 187-188: 105-22.

ćoj ili manjoj meri u trend, stil i paradigmu antropologije na koju često referiramo kao na etnografski realizam (pa realizam i pozitivizam često naivno funkcionišu kao sinonimi).⁴⁰

Važno je i da kao pripremni argument usvojimo predlog da razlikujemo sporove o ontološkom realizmu od sporova o realizmu ljudskih iskaza o objektima, procesima, stavovima i sl. U ovom smislu, važno je da usvojimo moguću korisnu razliku između sporenja o tome šta je stvarno od sporenja o tome da li mi možemo da saznamo nešto (kao stvarno). Ovakva promena perspektive od ključnog je značaja za dalje razumevanje i zbrke i koristi od postmoderne teorije etnografije. Niko tu ne spori da neki objekti postoje nezavisno do antropološke produkcije, npr. da naši proučavani veruju da postoje Srbi, homoseksualci ili antropolozi, već kako pomiriti činjenicu da je značenje termina "Srbin", "homoseksualac" i "antropolog" varijabilno u zavisnosti od konteksta, identiteta, pozicije predstavljanja i sl.

Kritika tradicionalne slike etnografa u postmodernoj antropologiji sledi kritiku tradicionalne slike naučnika koju su

⁴⁰ O problemu brkanja realizma i pozitivizma u antropološkoj metodologiji tipa WCTE upor. Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*, 88-126. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar (Etnološka biblioteka, knj. 24). O redukcionizmu v. Sesardić, Neven. 1984. *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko izdavački centar SSO Srbije.

interdisciplinarnoj sceni ponudili teoretičari edinburške škole ali, pod pritiskom naivne etnografske obaveze,⁴¹ brka kritiku saznanog subjekta kao formalnog modela sa kritikom saznanog subjekta kao konkretnog istraživača. Prema edinburškom programu, tradicionalna slika nauke podrazumeva i odgovarajuću sliku naučnika. Obično je to laboratorijski naučnik koji koristi sve bolju tehnologiju ne bi li otkrio sve više o stvarnosti (koja samo čeka da bude otkrivena).⁴² Barnes⁴³ je ovu sliku nazvao "kontemplativna slika akumulacije znanja" koje sakupljaju "neutralni pojedinci, pasivno percipirajući neki od aspekata stvarnosti, i potom generišući verbalne opise koji joj korespondiraju" – ova sli-

⁴¹ Ideju po kojoj će antropološka metodologija zauvek morati da se nosi sa naivnošću, neminovnim elementom etnografskog otkrića, prvi je debatovao: Gluckman, Max. 2007(1964). *Closed systems and open minds: the limits of naivety in social anthropology*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.

⁴² Da li stvarnost čeka odn. da li etnografska stvarnost može da čeka, u smislu da je neinteraktivna, ili je etnograf zapisuje pošto ju je istraživačkim procesom već promenio, jedan je od ključnih pseudo-problema teorije etnografij, generisanjem pokušaja utvršivanja jedinstva nauke odn. prenošenjem problemata metodologije prirodnih u metodologiju društvenih nauka. Zainteresovanima za razrešenje ovog pseudo-problema preporučujem: Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴³ Barnes, Barry. 1977. *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1-10.

ka podrazumeva "minimalnu intruziju između stvarnosti i njenje reprezentacije". Sociologija saznanja nudi i objašnjenje, po kojem se ovakva slika nauke perpetuiraju zato što se perpetuiraju i predstave o distanci vrednosno-neutralnog naučnika u odnosu na stvarnost, koji predmet svog istraživanja percipira bez prekonceptija i predrasuda, bez vrednosti i pouzdanim metodom, kao "izolovani kontemplativni pojedinac izvan socijalne dimenzije i istorijske situacije".

Ovakva slika nauke i naučnika podrazumeva "konceptiju znanja bez sazajnog subjekta" (n.m.), što je zapravo samo ponavljanje antologijskog Popperovog predloga⁴⁴ i antropološkoj metodologiji pre navodne postmodernizacije nije strana. Kritika opisa distanciranog, dekontekstualizovanog naučnika na početku edinburškog strogog programa završava se i manifestom. Treba je zameniti "prizemnijim opisom, koji znanje posmatra kao stvarni produkt ljudi koji žive i rade u društvu" (n.m.). Ova koncepcija jasno razlikuje sazajni subjekt, kao formalni model rane filozofije nauke, i konkretnog pojedinca – stvarnog naučnika-praktičara.

Antropološka metodologija etnografa uglavnom posmatra kao samog,⁴⁵ kao osobu na terenu, kao individuu u inter-

⁴⁴ Popper, Karl. 1994(1967) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 106.

⁴⁵ Tek smo oko Milenijuma postali svedoci ponovnog interesovanja teorije etnografije za istraživačke timove, grupnu ili kolaborativnu etnografiju. Iako su zajednička istraživanja neprekinuta pojava u disciplini, tek oko Milenijuma raste interesovanje za metodološki status takvih etnografija, dugo neinteresant-

akciji sa proučavanima, etnografskom stvarnošću, teorijom, metodološkim priručnicima i naučnom javnošću. Ova tradicionalna, intrinzično individualistička prekonceptija etnografskog metoda, onemogućila je upotrebu modela iz epistemologije reformisane u socijalnu epistemologiju ili epistemiku. To je razlog zašto je WC teorija etnografije, načelno otvorena prema transformaciji slike nauke u drugoj polovini XX veka, ostala fokusirana na etnografa-u-kontekstu – kontekstu studiranja, istraživanja, pisanja, objavljivanja, čitanja, diskusije i posredne primene... ali samog. Promena tradicionalne slike nauke u disciplinama poput filozofije ili sociologije nauke praćena je i promenom tradicionalne slike naučnika. To nije bio slučaj u reformi antropološke metodologije tipa WCTE, što i tumačim kao razlog njene nemogućnosti da stupi u dijalog sa sociologijom saznanja i socijalnom epistemologijom. Promena slike antropološke nauke nije praćena promenom slike etnografa.

Nemogućnost da upotrebi tradiciju socijalizacije epistemologije vodila je tokom dalje transformacije samu teoriju etnografije u 1990-im ka istraživanju eksternih konteksta proizvodnje i upotrebe antropologije u svetu koji se ubrzano menja, ali u okvirima preteorijske dihotomije interno/eksterno primenjene na samog antropologa, a ne na njegovu naučnu zajednicu/kulturu. Tako je, umesto ka konsekventnoj kulturalizaciji/socijalizaciji teorije antropološkog znanja, teorija etnografije posle promocije i popularizacije u 1980-im, to-

nih čitavom projektu postmodernizacije antropologije, koji je etnografiju personalizovao u potpunosti.

kom 1990-ih usmerena ka istraživanju korelacija promene sveta i promene uloge antropologa u društvu. Dopunsko objašnjenje ovog odbijanja nauke o kulturi da kulturalizuje (sopstvenu) epistemologiju treba tražiti i u postepenom formiranju postkulture tradicije u samoj disciplini.⁴⁶

Istraživanja tipa "kakva nam je antropologija potrebna da bismo razumeli postmoderni svet", iako su donela izvesna saznanja o načinima na koje se antropološka metodologija prilagođava virtuelizaciji/sajberizaciji, globalizaciji, multikulturalizaciji, evropeizaciji i drugim relativno opštim kulturnim trendovima, nisu uzela u obzir mogućnost da je *ponovna personalizacija teorije etnografije predomnacijom trenda WCTE u poslednjoj četvrtini XX veka zapravo inkompatibilna postmodernom istraživanju socijalne i kulturne osnove ili konteksta naučnog znanja*. WCTE je tako nelegitimno tumačiti u širem kontekstu socijalizacije i kulturalizacije teorije saznanja, iako se ona kao aksiomska referenca najčešće koristi upravo s tim ciljem.

⁴⁶ Postkulturnu tradicija savremene antropološke teorijske i metodološke produkcije skicirao sam u Milenković, Miloš. 2004. "Postkulturna antropologija i multikulturne politike". U: Kovač, Senka ur. *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, 61-74. Etnoantropološki problemi - Zbornik radova. Beograd: Filozofski fakultet. Argument iz postkulture antropologije u kontekstu transformacije antropološke metodologije u politiku znanja putem postmodernizacije dalje razvijam u: Milenković, Miloš. 2007. Paradoks postkulture antropologije: Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* 3: 121-143.

U smislu trenda, postmodernizacija antropološke metodologije praćena je njenom personalizacijom, dok je postmodernizacija teorije saznanja praćena njenom depersonalizacijom. I u ovom slučaju je "postmoderna antropologija" neklasifikabilna dihotomijom moderna/postmoderna sa šire interdisciplinarne scene. Promena opisa nauke i naučnika ne zahteva ni totalni teorijski promiskuitet niti metodološki anarhizam. Oni su naknadne nepredviđene posledice. Ako je sva nauka etnonauka, a svaki intelektualac etnograf, tj. ako smo eliminisali fantoma demarkacije iz opisa nauke/naučnika pred metodološku analizu, to na nivou modela ne implicira lociranje saznanja u svakog od nas ponaosob. Personalizacija etnografskog opisa, petrifikovana teorijom etnografije, u značajnoj je koliziji sa depersonalizacijom sprovedenom od Popera do edinburške škole. WCTE je retencijom "vukla" epistemološki naivnog usamljenog etnografa koji se doktorskim istraživanjem inicira u profesiju i proizvodi etnografsku stvarnost. Retencija slike etnografa iz stadijuma metodološkog razvoja u kojem je usamljeni etnograf-autor bio novost, razlika i originalni antropološki izum suprotstavljen suvoparnoj naučnoj metodologiji, onemogućila je WCTE da se uključi u dijalog o kulturalizaciji epistemologije koji joj paralelno neprekidno teče. WCTE dakle *zadržava značajan broj elemenata "idealnog etnografa" iako je svojevremeno razvijana protiv njega.*⁴⁷

⁴⁷ Milenković, Miloš. 2006. Idealni etnograf. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 161-172.

Slika nauke će nastaviti da se menja. Opisi opisa i sami su teorijski zavisni, a status koji slika nauke ima u njima funkcija je koherencije. Ali reč je o višestrukim koherencijama – o različitim teorijama nauke kojima su koherentni različiti opisi nauke. WCTE je, nasuprot ovom faktičkom stanju, nastupila kao predlog nove meta-naracije. Kao što nema korespondencije jezika nauke i stvarnosti, nema ni korespondencije slike nauke i "nauke same". Slika nauke koju autori-zasnivači evociraju kada polaze u svoj projekat nije slika nauke u čijoj promeni zatim njihov projekat i sam učestvuje, niti je to slika nauke čija transformacija utiče na neke od njih samih. Ali broj kombinacija nije neograničen. Slike nauke nikada nisu same sebi cilj, čak ni ako metodologiju shvatimo kao umetnost. Nauka, obrazovanje i javna sfera međusobno se zamišljaju u ograničenom broju transformacija, pa da bismo odgovorili na pitanja "gde je granica" i "da li ima onoliko slika nauke koliko ima i slikara" potrebna nam je upravo antropologija postmodernog sveta koja se *ne pita da li je nauka*. Ovo je jedna moguća odbrana postmoderne antropologije. Predlažem da antropologiju antropologije, i teoriju etnografije kao njen modus, dalje posmatramo upravo u ovom kontekstu.

Promena slike nauke vodila je i promeni slike pojedinih elemenata nauke. Slika metoda je posebno relevantna za tumačenje statusa WCTE, pošto je kritika političkih implikacija metodoloških navika antropologa kao etnografa ključni fokus trenda. Ako su značenja u postmodernoj kulturi multiplikovana u toj meri da antropolog više ne može da zna ko je istraživač, a ko proučavani, kako se no-

siti sa neodređenošću prevođenja, pododređenošću teorija činjenicama i drugim problemima koje pred metodologiju postavlja dvadesetovekovna kritika slike nauke? Treba nam nova metodologija, da nam pruži "nov metod", ne bi li smo proučili "svet kakav je prema novom opisu". Različiti, uglavnom kritički izvan-antropološki dvadesetovekovni uticaji, formirali su ovaj ambijent, u kojem WCTE ne može da odoli da reformisanu etnografiju ponudi kao nov (ne samo antropološki) metod.

Iako uljučuju veliki broj uticaja, postmoderni metodi proučavanja društva najviše duguju de Sosirovim i Pirsovim semiološkim odn. semiotičkim pionirskim zaokretima u interpretaciji značenja jezika (kasnije primenjenih na kulturu kod Levi-Strosa, a na filozofiju iz nje izvedene nauke kod Deride i Rortija).⁴⁸ Postmodernisti su krizu reprezentacije prepoznali kada je došlo do odbacivanja stabilne referencije sistema značenja sa dubinskim strukturama koje ga (prema strukturalistima) generišu. U tom smislu, postmodernizam u društvenim naukama može da se posmatra i kao "kriza označavanja"⁴⁹, promovisana post-strukturalizmom. Iz post-strukturalističke kritike toga kako znamo, postmoder-

⁴⁸ Interesantan je proces povratka osnovama, koji teče uporedo postmodernizaciji metodologije istraživanja društva i kulture. Bilo de Sosir, bilo Pirs, bilo Fuko, u poslednjoj četvrtini XX veka funkcionišu kao novi zasnivači, pa je nelegitimno tvrditi da je nova metodologija post-fundacionalistička.

⁴⁹ Dickens, David R. and Andrea Fontana. 1994. *Postmodernism and Social Inquiry*. London: UCL Press, 6

nizam na široj interdisciplinarnoj sceni crpi svoj novi autoritet, a WCTE postaje privlačna zato što etnografija (na žalost, etnografija kakvu sama WCTE kritikuje) deluje kao način da se sistemi značenja i dubinske strukture ponovo spoje – što je davni san koji je još Ortner promovisla kao ključnu ambiciju poststrukturalne metodologije u antropologiji.⁵⁰

Tokom 1960-ih, logičko-epistemološke pristupe analizi nauke karakteristične za internalizam postepeno sa scene pokušavaju, a u antropološkoj recepciji filozofije nauke u SAD uglavnom i uspevaju da istisnu, eksternalizmom inspirisane analize, upozorenja pa i gotovi modeli koje posle Popera nude Kun, Fajerabend, Lakatoš, Laudan, Njutn-Smit, edinburška škola, etnometodologija i dr. autori i orijentacije koje postavljaju da debatuju o strukturi nauke. Ali struktura nauke posle 1960-ih jeste struktura nauke koja deluje kao determinisana/determinišuća ljudska društvena/kulturna praksa – institucionalizovana, organizovana, konvencionalizovana, arbitrarna, uobličena referentnim okvirom koji prevazilazi model istraživač-predmet-problem-logika-eksperiment. Pojedinačni slučajevi iz istorije nauke postaju legitimna tema metodološke analize, a na vrhu liste opšte-metodoloških interesovanja istorije naučnih disciplina zamenjuju nekada privilegovane slučajeve uspešnih eksperimenata i njima rukovođenih otkrića. Ipak, struktura nauke ostaje tema (a to se u antropološkoj recepciji filozofije nauke ne vidi zbog specifičnog paradigmatškog zastoja).

⁵⁰ Ortner, Sherry. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26, 1: 126-66.

Iako se prevrat, zaokret, revolucija, smena ili samo transformacija mišljenja o nauci nije dogodila naprasno, u američku antropologiju jeste stigla u gotovom paketu, kao prividna nova paradigma praćena kritičkim duhom multikulturalizacije američke akademije, informisana reflektivnim zaokretom u samoj disciplini, i zato "dobra za mišljenje" u smislu u kojem su to "srodstvo", "teologija" ili "liberalni kapitalizam". Jasno je da je mejnstrim američke antropologije bio idealno tlo za uzgajanje eksternalizma. Ideje po kojima je i nemoguće i nelegitimno formalizovati stvarnost naučne prakse nakon što je Popper usmerio filozofiju nauke u pravcu u kojem je objektivnost konvencionalna, istina nedostižna a indukcija nelegitimna, u antropologiji su dočekane u novoformiranom kritičkom ambijentu.

Ipak, post-pozitivistička filozofija nauke nije nudila konačan model kritike mogućnosti otkrivanja kriterijuma objektivnog saznanja – antropolozi su sa interdisciplinarnе scene preuzeli samo neka od specifičnih skeptičnih čitanja ove promene naglaska u mišljenju o nauci. "Otkriće" da se stvarna naučna praksa manje rukovodi formalnim pravilima a više kontekstom ili referentnim okvirom jeste teza koja prija antropologiji, ali put koji je u filozofiji nauke pređen da bi se do ovog otkrića došlo nije isključivao standardno metodološko nastojanje da se istraživanje normira i reguliše. Normativno-regulativna dimenzija opšte metodologije se nekako "izgubila usput". U tom smislu, i ova genealogija WCTE ima za cilj da mapira stazice na koje se skrenulo greškom, iz radoznalosti ili pod pritiskom.

U zbrci političke kritike, epistemološke naivnosti i relativističkog teorijskog nasleđa, Kun jeste postao glavna antropološka filozofska referenca (da bi ga mnogo kasnije na kratko zamenio Rorti) ali *redukcija koncepta paradigme na kulturu u antropologiji*, što je jedno sasvim specifično disciplinarno čitanje (koje će se tek mnogo godina kasnije iz antropologije vratiti meta-naučnim disciplina-ma) kreiralo je novi *referentni okvir u kojem su antropološki metodološki reformatori pobrkali kritiku realističke koncepcije stvarnosti sa kritikom realističke koncepcije nauke*. Kritika realističke koncepcije nauke donela je antropologiji uvide o nemogućnosti, neodređenosti ili uslovnosti (u zavisnosti od radikalnosti kritike) sposobnosti nauke da spozna stvarnost. Antropologija je ove kritičke restrikcije moći nauke proširila na kritiku realističke koncepcije stvarnosti po kojoj ona postoji nezavisno od procesa saznanja (u smislu da je njime konstituisana). Ako smo sada Indijanci ili feministkinje umesto WASP-ovaca i DWEM-ovaca to ne znači da moramo da brkamo dva osnovna pravca kritike realizma.

Ipak, akademska antropologija se tradicionalno finansira kao naučna disciplina (čak i kada je kulturna kritika), pa su skeptičke verzije kritike realizma iz filozofije nauke žrtvovane idealističkim – umesto da autori-zasni-vači WCTE zagovaraju skeptičke teze po kojima nema-mo razloga da verujemo da možemo spoznati stvarnost, usvojili su idealističke ambicije da pokažu da nemamo razloga da verujemo da, osim sveta kakav percipiramo, postoji i neki stvarniji, skriven i maskiran iza, ispod ili sa

strane, koji čeka da bude otkriven (što je osnovna tema i strukturalne antropologije, i kulturnog materijalizma, i simboličke antropologije, kao ključnih rivalskih paradigmi pre *Writing Culture*). U ovom smislu, postmoderna teorija etnografije se ne uklapa u afro-američku, kritičku, postkolonijalnu i queer kritike nauke, i ona od njih samo preuzima kritički etos i skeptičku modu, ali je po njihove ambicije opasna.

Brkanje kritičkog etosa multikulturalizacije akademije (cilj) sa tipom kritike realizma internalističke filozofije nauke (sredstvo) sada već dve decenije onemogućava kritičarima WCTE da razluče da li je postmoderna teorija etnografije bila "idealistička" ili "skeptička" kritika realizma. Ovo pitanje će ostati nerazrešeno zbog činjenice da WCTE nije koherentan projekat, u kojem je Tajler skeptik a Rabinov idealista, Kliford kritikuje realizam a Markus pozitivizam, kao i zbog opšteg trenda brkanja autorstva i autoriteta, što onemogućava dalju primenu WCTE kao modela koji može da bude *korigovan*.

Na vrhu liste interdisciplinarnih afiniteta relevantnih za teoriju etnografije svakako se nalazi relativistička kritika racionalnosti u filozofiji nauke. Informativni sadržaj (=ono što su isključivale) relativističkih kritika tradicionalne racionalističke koncepcije nauke, a koje čekaju kao neiskorišćeni interdisciplinarni afiniteti postmoderne teorije etnografije (Diem, Kvajn, Kun, Fejerabend i dr.), predstavljao je logički pozitivizam (sasvim specifična i za modernu filozofiju nauke, ali ne i za modernu antropologiju) karakteristična koncepcija iskustva, znanja, prirode

nauke, njene proizvodnje ili primene, kao i opšte uloge u društvu. Relativistički filozofski afiniteti postmoderne teorije etnografije ne odnose se na antropologiju pre pojave WC, osim ukoliko ona nije zaista bila nus-proizvod ili korelat logičkog pozitivizma ili, opštije posmatrano, naučnog realizma. Da li je bilo tako, osnovno je pitanje ovog teksta, s obzirom na to da od rešavanja statusa naučnog realizma, pozitivizma i objektivizma u polemikama u vezi sa postmodernom teorijom etnografije, zavise odgovori na pitanja u vezi sa odnosom antropološkog postmodernizma prema makar nominalno sličnim preokretima u srodnim disciplinama, kao i pitanje o osnovnom predmetu mejnstrim debata u antropološkoj teoriji i metodologiji kraja XX veka. Preformulisano, ovo pitanje ima dva bitna segmenta, koji mogu da glase i "da li je teorija etnografskog metoda pre pojave WC bila pozitivistička, objektivistička i realistička?" odn. "da li koncepti poput realizma, objektivnosti ili pozitivizma imaju samerljiva značenja i upotrebe u filozofiji nauke i teoriji etnografije?"

Klasična debata u filozofiji nauke o objektivnosti neutralnih, opservacionih iskaza, iako ima više faza i varijanti u XX veku, kao i savremenih derivata, organizovana je oko osnovnog pitanja da li opservacija može da posluži kao neutralno tj. objektivno sredstvo za pristup nekoj teoriji, njenu filozofsku analizu, procenu njene uspešnosti u odnosu na druge teorije itd. Opservacija, objektivnost i neutralnost tu se koriste kao termini koji referiraju na odnos filozofa nauke kao analitičara prema naučnoj teoriji, na odnos njihovog posmatranja i neke teorije,

na odnos dve ili više naučnih teorija i sl. U teoriji etnografije ovi termini referiraju na odnos antropologa i predmeta proučavanja, na odnos rivalskih etnografija, na odnos antropologove teorije i folklorne (ili nativne) teorije koju sami proučavani imaju o tome kako, gde i zašto žive, šta rade, kome i sl. Već u ovom koraku reinterpretacije jasno je da debata o neutralnosti ili objektivnosti opservacije u filozofiji nauke, i debata o objektivnosti ili neutralnosti etnografske opservacije nisu istog tipa, i da se razlikuju prvenstveno u stepenu refleksivnosti. U trendu u kojem su usvojene u teoriji etnografije, relativističke kritike (i realističke odbrane) objektivne, neutralne opservacije, odnosile su se na različite domene iskustva u odnosu na iz njih izvedene antropološke upotrebe – prve na naučne teorije, a druge na etnografsku stvarnost. U ovoj metodološkoj zbrci upravo se i pojavilo pitanje o prikladnosti primene etnografije u istraživanju naučne teorije-kaoprakse, sledstveno zdravorazumskoj hipotezi da je "nauka upražnjavanje nauke"⁵¹, ali i njenoj jakoj verziji prema kojoj je "sva nauka etnonauka".⁵² Iako studije nauke počinju svoja istraživanja ovom pretpostavkom, u pitanju nije prepoznavanje odnosa implikacije, već benigni ili neeksplicirani antropološki relativizam, koji je na nivou standarda spreman da opservacionizam

⁵¹ White, Leslie A. 1938. Science is sciencing. *Philosophy of Science* 5, 4: 369-389.

⁵² Scholte, Bob. 1978. On the Ethnocentricity of Scientific Logic. *Dialectical Anthropology* 3, 2: 177-189.

posmatra kao sredstvo (analitičko ili političko), a ne kao ideal.

Fizičar nema direktnu čulnu potvrdu talasa, polja, neutrina ili strune. Antropolog nema direktnu čulnu potvrdu sveta na leđima kornjače, opsednutosti duhovima ili racionalnosti ljudožderstva. Kada poststrukturalni antropolozi kritikuju Levi-Strosa oni svi postavljaju pitanje koje muči učesnike debate o realizmu entiteta u filozofiji nauke – kako proveriti egzistenciju entiteta o kojima je nemoguće ponuditi rezultat direktne percepcije? Kada Karnap, ili pre njega Mil razmišljaju o "masi" i "sili", a antropološki protometodolozi o "moći" (Veber) ili i o samoj "kulturi" (Eliot), oni se pitaju kako da te pojmove ne tretiraju kao zamene za složene kontekste u kojima naučnik opaža, pre nego kao entitete o kojim možemo da imamo direktnu percepciju. Kada dvadesetovekovni filozofi nauke na liniji Poper-Rorti rešavaju taj (različito naslovljen) problem realnosti neopažljivih entiteta oni se pitaju da li mi i koje razloge imamo da verujemo da su konteksti u kojima počinjemo da verujemo da "moć", "sila", "masa", "kultura" ili "struna" postoje, opravdavaju naša verovanja. Činjenica da mi jedni drugima pružamo podršku u verovanjima (Popper) bio je samo jedan neo-konvencionalistički odgovor koji nam je u antropologiju doneo Kun, i pre bismo mogli da ga klasifikujemo kao podilaženje niskim strastima nego kao pirovu pobjedu. *Ali debata o realizmu nije završena Kunom, naprotiv, a teorija etnografije se razvijala u antropologiji kao da debata jeste završena.* I to je jedan od njenih osnovnih problema – postempiristička promena slike nauke nosi sa sobom i promenu

slike filozofije nauke, što se u trendu postmoderne teorije etnografije ne vidi.⁵³

Pošto je jasno da ne možemo da znamo da procesi, događaji i fenomeni u kulturi "stvarno postoje", i pošto nemamo razlog da verujemo da je tako osim na osnovu etnoeksplikacija proučavanih, akademskih navika ili narudžbina finansijera, teoretičari etnografije prestaju da prate nikada završenu debatu o realizmu i *počinju da tretiraju poperovsko-kunovsku privremenu formulaciju problema za dalju raspravu, kao da je u pitanju kraj debate*. Pod dodatnim pritiskom politizacije kulture i kulturalizacije sveukupnog života tokom trenda multikulturalizacije akademije, teoretičarima etnografije postaje *zgodno* da se pitaju da li su antropološke teorije/opisi o neopažljivim entitetima ne/korisne, ne/poželjne i ne/obavezne (kao i da li su same podložne proučavanju u beskonačnoj determinističkoj regresiji). Ne/zavisnost realnog sveta od procesa saznanja i ne/mogućnost saznanja su u antropološkoj metodologiji američkog tipa (teoriji etnografije) pobrkani, i to je indirektna potvrda eksternalizma. Za nju nam nije potrebna pesimistička indukcija.

Ipak, imamo razlog za pesimističku meta-indukciju i u slučaju same antropologije. Mi ne moramo uvodima u knji-

⁵³ "Posle *Ortodoksnog pogleda na teorije*" u: Milenković, Miloš. 2007. Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma, 72-88. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

ge i radove refleksivno-konfesionalno da se svrstavamo u epistemološke tabore, i ne moramo da dovodimo svoje opise/teorije u vezu sa nekom teorijom saznanja osim zato što je u pitanju *specifična disciplinarna moda naknadno transformisana u običaj*. Ipak, to se u stvarnosti događa, i autori u disciplini se na osnovu običaja sada već više od dve decenije osećaju obavezni da se samo-klasifikuju pre nego što "pređu na stvar". Brkanje konfesionalnosti i refleksivnosti je ozbiljan problem. Antropolog ne može da zna kojem epistemološko-političkom taboru pripada, ali je zbog novog disciplinarnog običajnog prava usvojenog pogrešnim i štetnim brkanjem konfesionalizma i refleksivizma u obavezi da donese takvu odluku. To je logička osnova za pesimističku indukciju, i ona je politički motivisana (pa zato i podseća na dnevnu politiku). Mi možemo da pretpostavimo da će se ovaj trend nastaviti i da će se autori i dalje samo-klasifikovati u "realiste" i "anti-realiste", "eksperimentaliste" i "kritičke etnografe" a ne u "pozitiviste" zato što "tako treba". Ako je ikada postojala, iracionalnu modernističku veru u progres zamenila je aracionalna postmodernistička vera u epistemičku povlašćenost (u obe njene dimenije – i individualna, i kolektivna) koja će nam nekako pomoći da manje "oštetimo" proučavane.

Iako ga ne opisuju tim stilom argumentacije, mislim da kritičari postmoderne antropologije zapravo misle na ovaj proces kada govore o štetnosti "politizacije" discipline. "Realizam", "skepticizam", "idealizam" i "pozitivizam" ili "konfirmacionizam", "verifikacionizam", "fenomenalizam" i "instrumentalizam" nisu društveni klubovi niti političke

partije iako mogu da dovedu do pisanja/čitanja sa političkim posledicama. Ako znamo da nismo objektivni kada smo racionalni, još manje znamo da smo objektivni kada smo aracionalni. Ako se ikada okliznem o koru banane i odlučim da napišem etnografiju, i ne izdržim pritisak disciplinarne konvencije da napišem konfesionalni uvod, na osnovu čega ću sebe klasifikovati u "konstruktivističke skeptike" ili u "verifikacionističke idealiste" (a posebno mi je nejasno kako da odolim da se ne posmatram kao "pironističkog konsekvencijalistu")? To nisu deklarativna pitanja (osim ako nisam "instrumentalistički fikcionalista") i ne mogu se rešavati konfesionalnim uvodima, niti se mogu iskomunicirati kolegama i drugim potrošačima etnografija na način na koji se mogu iskomunicirati filozofima, sociolozima i istoričarima nauke.

Ali, da li mi imamo interes da bilo šta iskomuniciramo kolegama iz tih meta-naučnih disciplina? Mi samo ponekad imamo interes da nam ponude model za mišljenje, što je konzervativna strategija koju je Levi-Stros vratio u antropologiju neupitnim poverenjem u jednu interpretaciju u jednom periodu transformacije jednog tipa filozofije lingvistike, a Gerc zacementirao neupitnim poverenjem u neka rana Veberova rešenja paradoksa perspektivizma prilagođena multikulturalizaciji akademije. Kada od filozofa nauke preuzimamo sredstva, kao da ne znamo da su ona cirkularno konstituisana njihovim partikularnim ciljevima, čak i kada konvencionalno igraju ulogu racionalnog razmatranja pročišćenih formalnih modela. *To je osnovni razlog zašto postmoderna antropologija ne predstavlja*

paradigmatski zaokret nego paradigmatski zastoj, izazvan nemogućnošću da se nastavi dijalog dok stvara kontekst u kojem on nikada ne može da se završi. Ona je u ovom smislu nova meta-naracija, zato što nije nova paradigma, već sve-paradigma pa i kraj paradigmi. Ona u ovoj reinterpretaciji predstavlja perpetuiranje kombinacije jednog pogrešno kritičko-orijentalističko-postkolonijalno-feministički-neomarksistički izvedenog (majnhajmovskog) odgovora na jedno privremeno postavljeno i prevaziđeno (popperovsko) pitanje, sa jednim pogrešno protumačenim plemenitim (refleksivnim) zaokretom tretiranim kao primitivni (konfesionalni) običaj.

Ni ovde nije kraj objašnjenju zbrke u vezi sa neiskorišćenim potencijalom postmoderne antropologije. Kada smo od Boasa, Sapira i Vorfa nasledili ideju koju će etn nauka i kognitivna antropologija na unutar-disciplinarnoj, a debata o racionalnosti i relativizmu na interdisciplinarnoj sceni prepoznati kao priliku za kritiku pozitivnog saznanja uopšte, stekli smo nekakvim čudnim misaonim driblingom samopouzdanje da eliminišemo arbitrarni, izborni, opcionalni karakter saznanja. *Paradoksalna posledica antropološke verzije kritike realizma jeste ta da kognitivni relativizam, kao jedan od nosećih elemenata discipline, rezultuje suspenzijom perspektivističkog pogleda na sopstvenu disciplinarnu produkciju.* Da, imamo razloge. I da, imamo ukuse. I da, imamo politička uverenja. A imamo i preteorijske, pred-metodološke i pred-istraživačke lojalnosti (na koje obično referiramo kao na "kulturu", "folklorne istine" ili "etnoeksplikacije"). Ali danas smo u situ-

aciji kada, zbog ovog paradoksa, i sami počinjemo da poput svojih proučavanih sebe definišemo negativno – Srbi nisu Hrvati, civilizovani nisu primitivni a postmoderni antropolozi nisu tradicionalni antropolozi. A gde su mešoviti brakovi? Ko bi bili moderni ili klasični antropolozi? Gde su autori koji odbijaju da budu svrstani u discipline? Kako to da perspektivizam suspenduje perspektive? Da nisu možda krivi udžbenici, rečnici i enciklopedije, sa svojim esencijalizujućim redukcijama? Ili su krivi istoričari antropologije koji istoriju antropoloških ideja ne tumače heterarhično niti intertemporalno, u želji da kreiranjem jasnog, kontinuiranog, kumulativnog izlaganja, zadovolje preistorijske pedagoške i lenje čitaoce? Ili su krive feministkinje, afro-amerikanci, homoseksualci, postkolonijalci i drugi manjinski nacionalisti, rasisti, sociobilozni i partikularisti svih vrsta? Da nisu možda krivi političari i finansijski koji traže rešenja i odgovore koji se mogu "primeniti" (i, po mogućstvu, izraziti nekom primitivnom metodologijom, po mogućstvu metrički) umesto refleksije, problematizacije i kontekstualizacije? Možda su krivi kritički i primenjeni antropolozi u davnašnjoj želji da pomire društvene nauke i socijalni rad? Ili su, najzad, krivi filozofi nauke koji nikako već dvesta godina da se dogovore i da nam konačno daju modele? Ko je kriv?

Nema mogućnosti da se na ovo pitanje pruži metodološki odgovor. Svaki pokušaj pružanja metodološke kritike perspektivističkog paradoksa unapred je imunizovan samim perspektivizmom. Nema "karakterističnih mesta", "specifičnih monografija" i sličnih lokusa osim onih koji

takođe kreiraju genealogiju, koja je i sama perspektivna, intertemporalna, heterarhična i u drugom smislu neprikladna da pruži nekakvu "logičku osnovu" za detektivsku indukciju ovog tipa. Nema neupitnog "dometa" koji se može konstatovati a da već nije intertekstualno konstruisan – genealoški osporen, upotrebljen i kritikovan *u antropološkoj teoriji i metodologiji kao kulturi znanja*.

EH, DA JE DERIDA PROPUSTIO TAJ LET...

Imajući u vidu skorije kritike "nerazvijenosti", "pozitivizma", "metodološke nazadnosti" i drugih nedostataka pripisanih nekakvoj "američkoj antropologiji" od strane autora iz Beogradske strukturalno-semiološke škole, analiziram situaciju u kojoj kolege i studenti mogu da dođu u iskušenje da zdravorazumsku političku vezu polifone etnografije, neoromantizma i nacionalizma tumače kao kontraintuitivnu istoriju discipline. Već sam nagovestio da su značajne transformativne razlike po pitanju odnosa prema strukturalizmu između evropskih antropologija, posebno Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folklora, i tzv. "američke" antropologije, rezultat puke slučajnosti – činjenice da su francuski strukturalizam i francuski poststrukturalizam na američku interdisciplinarnu intelektualnu scenu ("Teorija") lansirani *istovremeno*, na *zajedničkoj* konferenciji). Ova ironična kontigencija ne bi bila mnogo više do još jedna zabavna epizoda za studente, istoričare antropologije i istoričare ideja, da ne postoje pokušaji, sve artikulisaniji i sve frekventiji, da se intelektualne tradicije porede kao da su elementi jednolinijske evolu-

cije discipline. Beogradska strukturalno-semiološka škola (u daljem tekstu SS), a posebno njen spiritus movens i najcitiraniji predstavnik I. Kovačević, poslednjih godina kritikuje nekakvu celinu tzv. "američke antropologije" čiji se "dometi" (termin je autorov) procenjuju u komparativnoj perspektivi, pri čemu se za jedinicu analize uzimaju neargumentovanom generalizacijom označene nesamerljive tradicije ("postmoderna antropologija" s jedne, odnosno "antropologija" s druge strane).

Beogradska SS škola jeste razvila globalno originalnu, mada neplasiiranu i zapravo nikada iskorišćenu bateriju za sinhronu analizu folklornih fenomena, ali je to učinila pošto su Lič, Nidam, Šnajder, etnonauka i kognitivna antropologija Levi-Strosove ideje o duhu i nauci već prilagodili etnografskoj fenomenologiji. Transformacija levi-strosovske analize i njen ograničeno uspešan projekat prilagođavanja analizi fenomena od uobičajenog interesa za antropologiju dogodila se *uporedo* razvoju kritike strukturalizma kao teorije kulture na američkoj interdisciplinarnoj sceni, pa predstavlja pre dokaz teorije po kojoj i u antropologiji postoji makar jedan "atlantski jaz" analogan onom u filozofiji, nego relevantan kontekst za uporednu analizu "dometa" specifičnih i međusobno nezavisnih disciplinarnih tradicija. Tekst indirektno dokazuje i da Levi-Stros u istoriji antropoloških ideja ima i dijametralno suprotne funkcije – od "postmoderne" neo-romantičarske pozitivističke kritike imperijalnog realizma (u SAD) do "prosvetiteljske" realističke anti-tribalističke kritike etnologije kao pozitivističke nacionalističke i nacionalne nau-

ke (u Srbiji). Poseban naglasak u radu stavlja se na *lokalni kontekst*, u kojem je strukturalizam kao zasnivajući diskurs antropologije kao nauke nasuprot etnologiji kao nacionalnoj prozi, imao potpunu drugačiju funkciju u odnosu na strukturalizam u a) istoriji američke antropologije i b) istoriji interdisciplinarne/postmoderne Teorije.

Inicijalni kontekst ovog primera intertemporalne heterarhije predstavlja skorija rehabilitacija nekada veoma popularnih strukturalno-semioloških analiza u srpskoj antropologiji,¹ uparenih sa moralnom anti-postmodernističkom

¹ Antonijević, Dragana. 2007. Legende o krađi organa: Moralna dilema savremenog društva. *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 35-69.; Antonijević, Dragana. 2007. "Merkantilne legende postindustrijskog društva". u: Nedeljković Saša ur. *Antropologija savremenosti*, 76-91. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar; Antonijević, Dragana. 2008. O Crvenkapi, Dureksu i Ljutnji: Proizvodnja, značenje i recepcija jedne bajke i jedne reklamne poruke. *Etnoantropološki problemi* 3, 1: 11-38.; Vasiljević, Jelena. 2007. Semiološka analiza reklame: Metodološka razmatranja. *Etnoantropološki problemi* 2, 1: 41-54.; Hribomir. 2007. Aligator u kanalizaciji: Urbane legende kao kognitivne mape. *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 71-85; Baćević, Jana. 2007. Studentske legende o polaganju ispita: Kritika ili afirmacija obrazovnog sistema? *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 87-102.

poukom,² poglavito od strane doajena srpskog strukturalizma prof. Kovačevića. U nizu tekstova, Kovačević kritikuje antropologiju posle strukturalizma u *istoriografskom prezentu* kao da strukturalna antropologija i antropologija posle strukturalizma postoje paralelno, simultano, u dijalogu i igri cirkularnog konstituisanja. Takva strategija pisanja istorije discipline, kojoj i sâm povremeno pribegavam, iako studentima nedvosmisleno demonstrira da antropologija nije paradigmataska disciplina u kojoj se škole, pravci ili tradicije istraživanja smenjuju kao homogeni kunovski paketi, ima i izvesne nezanemarive moralno-pedagoške (pa i andragoške) implikacije. Tim implikacijama posvećen je ovaj članak.

Simultanost strukturalizma i poststrukturalizma u Teoriji

Američki interdisciplinarni poststrukturalizam rađa se na konferenciji koja je trebalo da uvede *strukturalizam* u akademski prostor, u kontekstu u kojem strukturalizam le-

² Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 17-34. Kovačević, Ivan. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima: Prilog istoriji srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 81-94.; Kovačević, Ivan. 2005. "Iz etnologije u antropologiju: Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975-2005". U: *Etnologija i antropologija: Stanje i perspektive*, Ljiljana Gavrilović i Dragana Rađojić ur., 11-19. Beograd: Etnografski institut SANU.

vi-strosovskog tipa "sleće" u američko visoko školstvo istovremeno kada i njegove kritike. Derida čita "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka"³ na konferenciji za koju je već dijagnostikovano da predstavlja formativno iskustvo za mnoge kasnije poststrukturalne i postmoderne teoretičare znanja u SAD. Konferencija "Jezici kritike i nauke o čoveku" (što je i podnaslov zbornika sa konferencije), održana na Univerzitetu Džons Hopkins u Baltimoru 1966. godine, iako inicijalno strukturalistička, zapravo je uvela poststrukturalizam u SAD, nudeći ih simultano.⁴ Upravo ta *simultanost strukturalizma i poststrukturalizma onemogućila je da strukturalna, i kasnije semiološka analiza, zaživi i "normalizuje" se u standardnoj akademskoj praksi američke antropologije, u varijanti u kojoj bi strukturalizam predstavljao jednu a poststrukturalizam drugu paradigmu, istraživački program ili trend, u simultanom nizu i sa jasnim hronološkim okvirom, akterima i institucijama*. Simultanost ovog tipa je direktni istorijski uzrok fundamentalnim razlikama između američke interdisciplinarne Teorije, kao šireg konteksta u kojem operiše američka antropologija s jedne, i putem strukturalizma antropologizovane srpske etnologije od 1970-ih do danas, s druge strane. Ta simultanost evropskog strukturalizma i evropskog poststruk-

³ Derida, Žak. 1988. "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka". U: Donato, Euđenio i Meksi Ričard ur. *Strukturalistička kontroverza*, Beograd: Prosveta

⁴ Više o ovoj ključnoj epizodi istorije ideja u: Bertens, Hans. 1995. *The idea of the Postmodern*. London: Routledge, 50.

turalizma u SAD predstavlja kontekst u kojem strukturalna analiza ne može da se razdvoji od teorijskog okvira u kojem je nastala, *pa strukturalna (ili strukturalno-semiološka) analiza, kao interpretativni alat ili metod koji se može primeniti na bilo kojoj etnografskoj "građi" ni ne postoji kao relevantna za kontekst procene dometa američke antropologije*. U tom smislu, Kovačevićeva omnitemporalna kritika ne može da opstane – ona se odnosi na istoriografski konstrukt razumljiv samo učesnicima u uzbudljivoj debati o politici srpske etnologije, kasnije antropologije.⁵

⁵ Naumović, Slobodan. 2000. Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures* 8, 2: 39-128; Isti. 2002. The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologia Balkanica* 6: 7-37; Naumović, Slobodan. 2005. "Национализација националне науке? Политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине двадесетих година двадесетог века". У: Ковач, Сенка ур. *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, 17-60. Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет; Isti. 2008. "Brief encounters, dangerous liaisons and never-ending stories: the politics of Serbian ethnology and anthropology in the interesting times of Yugoslav socialism". У: Mihăilescu, Vintilă, Iliev, Pia, Naumović, Slobodan eds. *Studying peoples in the people's democracies : socialist era anthropology in South-East Europe* 2, 211-260. Berlin; Münster: Lit; Milenković, Miloš. 2006. Šta je (bila) antropološka "refleksivnost". *Metodološka formalizacija. Etnoantropološki problemi* 1, 2: 157-184;

Ipak, ono što je strukturalistima moglo da deluje kao kraj potrage za savršenim metodom nije praćeno postojanošću predmeta kojim disciplina treba da nastavi da se bavi. Kontrakturne i demografske promene u drugoj polovini XX veka, i njihove implikacije po politiku i obrazovanje, bivaju prepoznate kao implikacije po naučni karakter antropologije, zbog toga što je američka kulturna antropologija, poput evropskih etnologija, *definisana predmetom a ne metodom*.⁶

Миленковић, Милош. 2003. "Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији : "национална наука", културна политика и друштвена надања". У: Радојичић, Драгана ур. *Традиционално и савремено у култури Срба*. Посебна издања, књ. 49, 133-148. Београд: Етнографски институт САНУ; Ваћевић, Јана. 2007. *Srpska antropologija i suočavanje sa prošlošću. Antropologija* 3: 110-120; Ваћевић, Јана. 2006. Honour and shame: Prilog alternativnoj istoriji srpske etnologije. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 95-100; Gorunović, Gordana. 2006. Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović. *Etnoantropološki problemi* 1, 2: 185-208; Ивановић, Зорица. 2005. "Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације». У: Гавриловић, Љиљана, Радојичић, Драгана ур. *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, (Зборник ЕИ САНУ 21, 123-140). Београд: Етнографски институт САНУ.

⁶ Pogl. posebno "Posle problemsko-aplikativnog pogleda na metod" u: Milenković, Miloš. 2007 *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*, 89-98. Београд: Оделjenje за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду и Српски генеалошки центар.

To nas vodi sledećem pitanju: šta je bila interdisciplinarna poststrukturalistička poenta? Poststrukturalizam je *kultura kritičkog samounapređivanja*, oblik samokritičnosti, modus u kojem društveno-humanističke discipline dosežu status nauka sposobnih da se samopreispitaju, jedna vrlo *moderna* tvorevima i ne treba je mešati sa postmodernizmom u kulturi, a posebno ne sa anti-modernom politikom identiteta. Posebno zgodan kontekst za razvoj poststrukturalizma predstavljale su SAD s obzirom na to da je, u mnogim elementima, američka kultura zapravo programsko nastojanje na neprekidnoj planiranoj i kontrolisanoj promeni. "Znanje", "istina", "pravo", "subjektivnost" nisu pojmovi koje će poststrukturalisti odbaciti – oni će odbaciti mogućnost da ti pojmovi imaju stabilna značenja, da im je sadržaj univerzalan i neupitan. To je i razlog zašto je poststrukturalizam popularan u antropologiji. Taj razlog je ideološke prirode, i tiče se programskog suprotstavljanja ideji da nama (tj. našim ponašanjem, mišljenjem i verovanjem) rukovode pozadinske ili dubinske ili objektivne ili meta-strukture kojima je moguće pristupiti posredstvom specifičnog jezika deriviranog iz strukturalne fonologije i potom primenjenog u etnografskoj fenomenologiji. Osim toga, ideje o socijalnoj konstuisanosti znanja (uključujući prirodne nauke), o konstituisanju predmeta proučavanja samim istraživanjem, o nelegitimnosti korespondencijalne teorije istine i sl. ideje, iako se pripisuju poststrukturalizmu, u stvari su generisane u drugim kontekstima i potom *objedinjene poststrukturalizmom*. U tom smislu, u pitanju je *koordinativni trend, kanal popularizacije* ideja koje su imale

druge funkcije u svojim originalnim kontekstima, ali koje su usled specifičnih političkih okolnosti dobile kulturno-kritički karakter i postale osnova za projekte koji delegitimišu naučni autoritet, kulturni autoritet, porodični autoritet, religijski autoritet i autoritet države *odjednom*. U tom kontekstu i samo u tom kontekstu, poststrukturalizam je kritička socijalna teorija koja služi partikularnim interesima, i u tom kontekstu kritičari etnoeksplikativnog, dijaloškog karaktera astrukturalne i nesemiološke etnografije imaju pravo kada sa zebnjom ispituju nacionalističke implikacije postmodernizacije perifernih evropskih etnologija.⁷ U tom smislu, predlažem da konačno usvojimo fundamentalnu distinkciju poststrukturalizma i postmodernizma, s obzirom na to da prvi inkorporira, preispituje i regularno koristi metodološke domete strukturalizma očišćene od njegovih metafizičkih "osnova", dok ga drugi programski odbacuje (u paketu sa funkcionalizmom), pa se može smatrati *potencijalnim* generatorom i rehabilitatorom nacionalizma.

SS recepcija

Beogradska strukturalno-semiološka škola gaji posebno nepovoljno mišljenje o implikacijama navodnog destruiranja naučnog autoriteta antropologije putem postmo-

⁷ Na primer, Bošković, Aleksandar. 2005. Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia. *Anthropology Today* 2,12: 8-13.

dernizacije. Značaj te škole za modernizaciju, razavičavanje i deruralizaciju, kako beogradske katedre, tako i srpske etnologije u celini, nedvosmislen je, posebno dokumentovan i višestranano analiziran. Ali dve ili tri decenije stare originalne analize koje su imale transformativnu funkciju su jedno, a njihova savremena rehabilitacija s ciljem moralne pouke, u vidu modernističkog antiobiotika posle postmodernizma, nešto sasvim drugo.

Imajući u vidu skorije kritike "nerazvijenosti", "pozitivizma", "metodološke nazadnosti" i drugih nedostataka pripisanih nekakvoj "američkoj antropologiji" od strane autora iz Beogradske strukturalno-semiološke škole, posebno je interesantno pažnju posvetiti situaciji u kojoj kolege i studenti mogu da dođu u iskušenje da zdravorazumsku političku vezu polifone etnografije, neoromantizma i nacionalizma tumače kao kontraintuitivnu istoriju discipline. U nizu članaka i knjiga, prof. Kovačević, doajen srpske strukturalno-semiološke analize, sklon je da intelektualne tradicije poredi kao da su elementi jednolinijske evolucije discipline. Beogradska strukturalno-semiološka škola (u daljem tekstu SS), a posebno njen spiritus movens i najcitiraniji predstavnik I. Kovačević, poslednjih godina kritikuje nekakvu celinu tzv. "američke antropologije" čiji se "dometi" (termin je autorov) procenjuju u komparativnoj perspektivi, pri čemu se za jedinicu analize uzimaju neargumentovanom generalizacijom označene nesamerljive tradicije ("postmoderna antropologija" s jedne, odnosno "antropologija" s druge strane).

Postmoderna antropologija, redukovana na etnografiju, po pravilu polifonu, zaista zvuči opasno. Davanje glasa

potlačenima – ili tlačiteljima, u slučaju srpske seljačke etnologije – opasna je anti-moderna strategija čije smo posledice (doduše u sferi medija i književnosti, mnogo više nego u društveno-humanističkim naukama) trpeli prethodnih decenija. Zbog toga i ne čudi odijum koji Kovačević gaji prema anti-metodološkom naboju postmoderne etnografije – posebno prema mogućnosti da bi trend rehabilitacije deskriptivne nauke mogao da anulira višedecenijsku strukturalno-semiološku borbu protiv etnotradicionalista među srpskim etnologima.⁸ Do tog koraka, spreman sam da pratim napore beogradske strukturalno-semiološke škole (makar i zbog toga što se ne/sposobnost da se izvede strukturalno-semiološka analiza može smatrati testom inteligencije). Ali Kovačevićev makro-argument ima i elemente koji pretenduju na univerzalnost. On, naime, govori o nekakvoj "američkoj antropologiji", kao da ona postoji i kao da se na osnovu debata koje su o WC vođene u antropologiji i izvan nje, nešto može zaključiti o do sada najvećoj profesionalnoj asocijaciji na svetu!? Tu nisam spreman da sledim argumentaciju i, imajući u vidu rezultate višegodišnjeg istraživanja istorije postmoderne antropolo-

⁸ Pregled ovog trenda i ključne reference pogl. u: Prodano-
vić, Aleksandra. 2006. Prijem strukturalizma na primeru prou-
čavanja obreda prelaza u etnologiji i antropologiji Srbije. *Gla-
snik Etnografskog instituta SANU* 54: 403-413; Kovačević,
Ivan. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima: Prilog istori-
ji srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadeset-
tog veka. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 81-94.

gije, slobodan sam da primetim da je reč o neopravdanim generalizacijama koje očigledno imaju preventivnu funkciju (što podseća na Gelnera, Andradea, Spajra i ostale ironične scijentiste među čuvarima antropološke časti tokom poslednje dve decenije XX veka).⁹ Kontekstualno opravdanje ove strategije verovatno leži u pokušaju da se studenti već na samom početku profesionalne obuke odvrate od ideja koje makar nagoveštavaju mogućnost da proučavani treba da nam govore o sebi (na primer, da nam Srbi lepo kažu ko je nad njima izvršio genocid, a da mi to prenesemo naučnim tekstom, pa da onda neko dizajnira rat pozivajući se na autoritet nauke i taj genocid lepo ponovi), ali problem u vezi sa njom leži u tome što je u pitanju *igra didaktičkog nultog zbira*. Ako putem kritičkog strateškog pre naglašavanja veze polifonija-neoromantizam-nacionalizam nauče šta antropologija u Srbiji više ni-

⁹ Naučni dignitet discipline tokom duge debate o postmodernizmu nije branjen pozivanjem na "domete" strukturalizma. Strukturalizam je – u modusu u kom je antropologija socijalna teorija – već odbačen kao loša teorija društva i predstava o ulozi pojedinca u njemu, pa njegovi dragoceni metodološki aspekti nemaju šansu da prežive u atmosferi u kojoj se metodi i teorije pojavljuju i smenjuju u koherentnim i homogenim nizovima, bez puno brikoliranja. Ovu atmosferu najbolje su iskoristile nove discipline koje nemaju istorijsku akademističku hipoteku – poput studija kulture – i koje su slobodno zadržale semiologiju i antropološki strukturalizam na nivou analize, a pošto je strukturalistička socijalna teorija denuncirana.

je i šta nikada ne treba ponovo da postane,¹⁰ u opasnosti su da propuste teorijsko i metodološko bogatstvo antropologije posle strukturalizma. Da li je žrtva prevelika? Ne bi li im možda trebalo dodatno kontekstualno pojasniti funkcije koje je strukturalizam (i njegova kritika) imao u različitim kontekstima, kako bi istovremeno mogli da: a) nauče da izvedu strukturalno-semiološku analizu, b) nauče istoriju antropologije poslednje četvrtine XX veka i c) postanu profesionalni antropolozi, sposobni da komuniciraju sa kolegama iz dominantnih antropoloških tradicija, od kojih strukturalizam ni u jednoj nije imao funkcije kakve je imao u istoriji srpske etnologije-antropologije.¹¹

Ka kontekstualizaciji: Ne osvrćite se u gnevu

Levi-Stros u istoriji antropoloških ideja ima dijagonalno suprotne funkcije – od "postmoderne" neo-romantičarske pozitivističke kritike imperijalnog realizma (u SAD) do "prosvetiteljske" realističke anti-tribalističke kritike etnologije kao pozitivističke nacionalističke i nacio-

¹⁰ Milenković, Miloš. 2008. O naučnom radu i našem Univerzitetu (sto godina kasnije). *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 41-50.

¹¹ Barth, Fredrik, Andre Gingrich, Sydel Silverman and Robert Parkin. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

nalne nauke (u Srbiji). Kada kontekstualizujemo disciplinarnu upotrebu strukturalizma u ovim tradicijama, strukturalizam je – kao zasnivajući diskurs antropologije nasuprot etnologiji kao nacionalnoj prozi – imao potpuno drugačiju funkciju u odnosu na strukturalizam u a) istoriji američke antropologije i b) istoriji interdisciplinarnе/postmoderne Teorije.

Beogradska SS škola jeste razvila globalno originalnu, mada neplasiranu i zapravo nikada iskorišćenu bateriju za sinhronu analizu folklornih fenomena, ali je to učinila pošto su Lič, Nidam, Šnajder, etnonauka i kognitivna antropologija Levi-Strosove ideje o duhu i nauci već prilagodili etnografskoj fenomenologiji, na svetskom jeziku i u globalno relevantnim publikacijama. Lokalna transformacija levi-strosovske analize i njen ograničeno uspešan projekat prilagođavanja analizi fenomena od uobičajenog interesa za antropologiju dogodila se *uporedo* razvoju kritike strukturalizma kao teorije kulture na američkoj interdisciplinarnoj sceni, pa predstavlja pre dokaz teorije po kojoj i u antropologiji postoji makar jedan "atlantski jaz" analogan onom u filozofiji, nego relevantan kontekst za uporednu analizu "dometa" specifičnih i međusobno nezavisnih disciplinarnih tradicija.

Da zaključim: Strukturalizam u Americi i u Srbiji nisu uporedivi po više dimenzija – ni po vremenu operisanja, ni po funkcijama u akademskoj zajednici. Za razliku o američkog konteksta, u kojem je reč o jednoj od mnogih ravnopravnih analiza u atmosferi programskog metodološkog pluralizma, strukturalna analiza poslužila je kao

ključni anti-tradicionalistički agens pri transformaciji srpske seljačke etnologije iz nacionalne proze u socio-kulturnu antropologiju. Superiorna pozicija kojom srpski strukturalista kritikuje "naivnost" i "lenjost" post-strukturalizma zasniva se na zdravorazumskoj jukstapoziciji predmodernizma i postmodernizma u ideološkoj sferi, pa je – ironično – u pitanju pobjeda post-strukturalističkih insistiranja na primarnosti eksternalističkih objašnjenja.

Kada je ideologija u strogom smislu reči u pitanju, post-strukturalizam u Americi i strukturalizam u Srbiji ipak jesu odigrali istu ulogu, ali na različitim nivoima. Liberatorski, modernizatorski karakter oba trenda zamaskiran je činjenicom da je okvir političko-akademske zajednice bio različit. Instrumentalizacija postmoderne u društvenim naukama od strane različitih nativaca – bili oni etnoepistemolozi, feministkinje ili Crni panteri – može se, doduše analizirati *isključivo* konsekvencijalistički. Zaključak takve analize svakako bi vodio žigosanju ka narativima otvorenih, ka identitetu orijentisanih, iskustvu bliskih, "postmodernih" analiza koje dopuštaju polifoniju tj. etnoeksplikativnu ekspertizu tipa "svi smo mi selektori" ili "sam svoj advokat" samih proučavanih, provereno kontraindikovanu društveno-naučnim pokušajima da se suzbiju nesvodive razlike u sferi kulture čija retorička instrumentalizacija provereno proizvodi nasilje, razaranja, rat i genocid. Ipak, ne treba zaboraviti da je reč o instrumentalizaciji i da su, u holističkom okviru analize, intencije kritičara antropologije 1960-ih i 1970-ih bile liberalne/individualističke čak i kada su, često pomodno, tvdili da su in-

spirisani marksizmom.¹² "Davanje glasa" proučavanima – bile to žene, domoroci ili etničke, konfesionalne i seksualne manjine – naknadni je imput, "identitetska kontaminacija" (mada pre rekontaminacija) poststrukturalne kontekstualizacije strukturalizma.¹³

Ipak, u srpskom slučaju, takav imput nije postojao. Nije bilo značajnijeg eksternog pritiska da se diskurs društvenih nauka prilagodi kolektivističkom "ispravljanju istorijskih nepravdi" sve do 1980-ih, kada su spski nacional-socijalisti, klero-fašisti, feministi i borci za kolektivna ljudska prava rehabilitovali etnički, konfesionalni, rodni i seksualni primordijalizam, sa različitim intencijama ali sa istovetnim posledicama. Tu vidim osnovni razlog zbog kojeg bi srpski strukturalni semiolozi trebalo da pristupe

¹² Ideologiju Šoltija, Dajmonda, Dimona ili Fabijana možda je najpreciznije klasifikovati kao liberatorni istorizam – insistiranje na nelegitimnosti aistorijskih strukturalnih analiza kao mski kolonijalne moći. O "kritičkoj antropologiji" kao, uz kulturni relativizam, presudnom unutar-disciplinarnom kontekstu konfundiranja identitetskih i epistemoloških pitanja u postmodernoj teoriji etnografije v. Milenković, Miloš. 2007. Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

¹³ O socijalnom kontekstu u kojem dijaloška etnografija, instrumentalizovana od strane političara identiteta, postaje specifična teorija kulture v. Milenković, Miloš.. 2007. Paradoks postkulturene antropologije: postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* 3: 121-143.

američkom poststrukturalizmu sa više opreza i sofisticiranosti u pogledu istorije ideja. Njihov zajednički neprijatelj – etnifikovani funkcionalizam, i njihova zajednička neprijateljica – prethođenje/kontrola zajednice nad pojedincem (bila komunistička, nacional-socijalistička, klero-fašistička ili feministička), i dalje su tu da ih podsećaju da je možda, umesto u međusobnim iscrpljućim polemikama, pravi neprijatelj i dalje živ i zdrav, a da žaoke kolektivizma nisu izgubile ništa na svojoj ubitačnosti (funkcionalizam ih je samo izoštrio, uprkos modernizatorskim obećanjima i individualističkim nadama). Dakle, drugi momenat rehabilitacije strukturalizma koji sam spreman da sledim jeste *preventivni anti-kolektivizam*.

Kovačevićevo nastojanje ka poređenju u jednodimenzionalnom evolucionom okviru ipak ne treba zanemariti, ali iz sasvim drugih razloga u odnosu na one koje iznosi. Ono ima važne ideološke funkcije i može da posluži u didaktičke svrhe, posebno ako se bude dovoljno dugo i frekventno ponavljalo, u smislu da pokuša da postane "neupitno jezgro discipline".¹⁴ Razlikovanje akademskih diskursa, pa tako i antropo-

¹⁴ Za široko nastojanje da se kombinacijom metodoloških i tematskih kriterijuma definiše "jezgro antropologije" pogl. Kovačević, Ivan. 2006. Tradicija modernog - prilozi istoriji savremene antropologije. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar. Za nastojanje da se antropologija definiše prema, u imaginarijumu političara naučnog identiteta najbližim disciplinama – istoriji i sociologiji, pogl. Kovačević, Ivan. 2008.

loških, po pitanju toga da li generišu nacionalizam (poput romantičarskih, neoromantičarskih, polifonih itd.) ili ne (poput modernizatorskih, funkcionalističkih, strukturalno-semioloških, od identiteta *programski dekontaminiranih* analiza) ima trajnu didaktičku vrednost. Ipak, treba imati na umu da se studenti antropologije na nivou opštih mesta obučavaju (a možda u stvari zato i upisuju studije) da ne veruju u postojanje "neupitnog jezgra" bilo čega, pa tako ni antropologije, a da je dekontaminacija socijalne analize od identiteta fantazam protiv kojeg se antropologija i formirala, institucionalizovala, etablirala i opstala.

Dalja debata kojoj bi mogao da vodi ovaj rad mogla bi nas usmeri ka sledećim temama koje vidim kao bitne: 1) raspravi o neuspehu funkcionalizma da otupi ili suzbije primordijalizam, i njegovoj inkorporiranosti u jezgro eksplanatornih struktura koje strukturalni semiolozi kritikuju kada kritikuju *njihov* post-strukturalizam i *njihovu* postmodernu; i 2) upornoj analizi isplativosti održavanja fantazma o identitetskoj dekontaminaciji analize, imajući u vidu da u kontekstu *globalne retradicionalizacije*, scijentistička mimikrija disciplini više nije ni potrebna na nivou javnog imidža.¹⁵ Možda,

Srpska antropologija u prvoj polovini dvadesetog veka. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 25-40.

¹⁵ O odnosu disciplinarne slike o sebi i slike kakvu želimo da o nama imaju drugi pogl. Миленковић, Милош. 2003. "Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији: "национална наука", културна политика и друштвена надања". У: *Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања,

umesto toga, za razlozima održavanja mita o dekontaminiranoj analizi treba da tragamo u intimnim projektima pripadnika Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folkloru, posebno u doslednom odbijanju da razmotre mogućnost da je zapravo funkcionalizam predstavljao vrhunac/kraj paradigme klasične, seljačke srpske etnologije.¹⁶

књ. 49, 133-148. Београд: Етнографски институт САНУ. За пример антрополошке културне критике путем критике јавних политика какав извесно време предлажем, а која би услед високе специјализованости структурално-семиолошког жаргона том стратегијом била немогућа, погл. Милenković, Милош. 2008. Проблеми конституционализације мултикултурализма - погледи из антропологије: део први: о "очувању идентитета". *Етноантрополошки проблеми* 3, 2: 45-57.

¹⁶ У званичној верзији историје српске етнологије пре њене антропологизације (Ковачевић, Иван. 2001. Историја српске етнологије I. Београд: Етнoлошка библиотека), као и у накнадним преиспитивањима ове специфичне епизоде (Горуновић, Гордана. 2006. Псеудомарксизам и протofункционализам у српској етнологији - Кулишић vs. Филиповић. *Етноантрополошки проблеми* 1, 2: 185-208.), функционализам важи за краткотрајну, политичким разлозима прекинуту епизоду која је покушала да надомести цвијићевску доминантну парадигму ка селјаштву оријентисане "националне науке" као кreatorке националног идентитета (Наумовић, Слободан. 1999. Identity creator in identity crisis: Reflections on the politics of Serbian ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 8, 2: 39-128), док се крајем те традиционалистичке парадигме сматра дело Сретена Вукосављевића (Ковачевић, Иван. 1978. Научно дело Сретена Вукосављевића. Пријеполје: Раднички универзитет "Сретен Вукосављевић"), иначе од скора

Istorijske epizode poput ove uče nas da antropologija *ne sme* da ima univerzalnu istoriju, čak i kada smo u iskušenju da je rekonstruišemo. U evropskom kontinentalnom kontekstu, u kojem "zvaničan" greh discipline ne predstavlja kolonijalno nasleđe (pa naučna promena i ne može biti motivisana osećajem kolonijalnog greha niti ispravljanjem nepravdi nanetih potlačenima), već osnovni problem i dalje predstavlja politika identiteta, ergo rat i genocid (pa bi upotreba polifonih strategija – koje u bivšim kolonijalnim antropologijama imaju lustrativnu funkciju – ovde bila kontraindikovana, i sama greh), deluje da strukturalizam nema alternativu, i da je postojana borba protiv neoromantičarske polifonije i istoricizma jedini antibiotik protiv nacionalizma. Postoje, dakle, jaki *moralni* argumenti u prilog očuvanju strukturalizma kao modernizacionog agensa, posebno među studentima odgojenim u poglavito primordijalističkom ambijentu našeg obrazovnog sistema, ali i u antropološkoj andragogiji. Ti razlozi, ipak, nisu ni metodološke, ni teorijske prirode, kada je o istoriji antropologije reč.

veoma popularno u srpskoj "patriotskoj" sociologiji kao novoj nacionalnoj nauci. Ipak, zvanična verzija u ovom slučaju konfundira kulturnu promenu sa naučnom promenom. Činjenica da je nosilac proto-funkcionalističke paradigme bio anti-komunistički, ka Zapadu orijentisani intelektualac, mogla bi da igra presudnu ulogu u objašnjenju atmosfere u kojoj se putem istorijskog objašnjenja komunisti i seljaci, otimači imovine i tradicionalistički etnolozi, stapaju u homogenu društvenu grupu.

ZAŠTO NAM JE (I DALJE) POTREBNA TEORIJA ETNOGRAFIJE?

Etnografija je iz institucionalne perspektive značajna zbog tri uloge koje odigrala u profesionalnim karijerama antropologa. Prvo, čitanje i predavanje etnografskih tekstova kao primera, predstavljali su glavno sredstvo za prenošenje studentima toga šta antropolozi rade i šta znaju. Umesto da ih kao u drugim disciplinama posmatramo kao stvar prošlosti, klasični antropološki radovi i danas su od vitalnog značaja, a materijali koje sadrže predstavljaju nepresušan izvor za nastanak novih konceptualnih i teorijskih problema... Drugo, etnografija je veoma ličan i imaginativan vehikulum kojim se od antropologa očekuje da doprinesu teorijskim i intelektualnim raspravama, i u okvirima discipline i van nje... Treće, i najvažnije, etnografija je predstavljala inicijalnu aktivnost pomoću koje su lansirane karijere i uspostavljane reputacije.¹

¹ Uvod za drugo izdanje knjige "Antropologija kao kulturna kritika": 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, 21.

Teorija etnografije nam je danas značajna upravo iz *suprotnih* razloga od onih koji benevolentniji među njenim autorima-zasnivačima navode. Ovo je rad napisan posle "kraja" antropologije. Gerc je ranih devedesetih smelo predvideo da antropologija kroz pola veka uopšte neće ni postojati², u duhu ranijeg Volfovog lamenta sa početka osamdesetih ("Podele, pa podele i delove, i onda to kao zovu antropologija")³. Volf je duh tog permanentnog kriziranja discipline i nazvao "opštom sklonošću ka povlačenju"⁴. Kao ključni razlog "kraja antropologije" u ovim skeptičnim predviđanjima budućnosti obično se navodi fragmentacija. Ali strah da fragmentacija narušava naučni status discipline star je koliko i disciplina sama. Tako je Boas "krizirao" još početkom veka: "postoje indicije da se antropologija kao celina raspada... metodi bioloških, lingvističkih i etnološko-arheoloških istraživanja toliko su različiti da se bliži dan kada će se prve dve pod-discipline otcepiti, a antropologija u strogom smislu proučavaće jedino običaje i verovanja..."⁵.

² Handler, Richard. 1991. An Interview With Clifford Geertz. *Current Anthropology* 32, 5: 603-613, 612

³ Wolf, Eric R. 1980. They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology. *The New York Times*, Nov. 30, E: 9

⁴ Friedman, Jonathan. 1987. An Interview with Eric Wolf. *Current Anthropology* 28, 1: 107-118, 116

⁵ Boas, Franz. 1904. "The History of Anthropology". U: Darnell, Regna ed. 1974 *Readings in the History of Anthropology*, 260-273. New York: Harper and Row, 261.

U kontekstu ovih podsećanja, i revolucionarni naboj WCTE i duboki pesimizam njenih kritičara ukazuju da je pitanje "Da li je postojala postmoderna antropologija" u stvari pseudo-problem, na koji odgovor može da pruži uvid u reprobematizaciju krajnjeg cilja discipline. Šta nam je cilj:

- hermeneutička potraga za razumevanjem putem interkulturalnog prevođenja,
- dekonstrukcija i demistifikacija odnosa moći u ljudskom društvu, koja nužno počinje refleksivnom samotematizacijom antropološkog autoriteta, nalik na onu psihoanalitičara ili analitičkog filozofa,
 - proizvodnja prediktivnog ili
 - istorijskog naučnog znanja, ili
 - rešavanje naučnih problema, ili
 - sve navedeno?

Kakve veze sa ovim osnovnim problemom strateškog elementa antropološke metodologije imaju postmodernizam, kriza reprezentacije i drugi noseći koncepti teorije etnografije? Jednom kada je metodološki formalizujemo analizom specifičnih problema na koje upućuje (i koje povremeno pokušava i da reši), što su autori WCTE propustili da obave pod pritiskom politike znanja, postmoderna teorija etnografije je bila postmoderna u tri specifična smisla – kada sledi antropološku modernu američkog tipa, na koju se nadovezuje i u kojoj se sadrži; kada je novi tip antropologije posle ortodoksnog pogleda na nauku, teorije, metod, kao i opšti cilj bavljenja istraživanjem kulture; i kada je antropologija postmodernizacije.

Kada Gerc popularno predstavi kulturu kao tekst redukcijom antropologije na etnografiju ili kada Hajmz i Gamperc objave da je kultura komunikaciona klasifikacija⁶, njihove koncepcije kulture ostaju kao prekonceptije budućim istraživačima, nezavisno od toga što se metodi menjaju. Kada Markus i Fišer konstatuju da se antropologija prilagođava postmodernizaciji sveta eksperimentalizacijom etnografije⁷ ili kada Rabinov i Tajler konstatuju da antropologija treba da koristi poststrukturalnu teoriju⁸ oni nam ostavljaju postmodernizam i post-strukturalnu teoriju, a ne svoje objekte niti svoje analize. Nema .log fajlova niti rendgenskih snimaka koji su read-only. Teorijska a ne metodološka retencija je ono što je u stvari istorija antropološkog metoda. Istorija teorije je istorija metoda i to jeste, iz tradicionalne perspektive metodologije kao normativne, duboko frustrirajuće. Nema podrazumevanog metoda koji se može primeniti na bilo koji objekt u bilo kojem teorijskom sistemu, izmeštenog iz koherencije

⁶ Gumperz, John J. and Dell Hymes eds. 1964. *The Ethnography of Communication*. American Anthropologist Special Publication 66, 6, part 2

⁷ Marcus, George, E. and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

⁸ Rabinow, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology". U: Clifford and Marcus eds. 1986, 234-261; Tyler, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". U: Clifford and Marcus eds. 1986, 122-140.

predmet-metod-teorija, kao interpretativnog alata koji ne bi bio problematičan zato što je kulturno-teorijski generisan nekim vremenom, pristupom, školom itd.

Kada postmoderni etnograf odbije da bude "realista" i počne da "eksperimentiše", on može da pokuša da promeni u potpunosti metod misleći da će time promeniti teoriju (i njome možda svet), ali ne može u potpunosti da promeni sopstvenu teoriju etnografije. Obično se misli da je obrnuto – da je metod nezavisan od teorije, i da menjamo teoriju a da će nam metod ostati.⁹ U antropologiji je upravo suprotno, i ponosno sa zrcem fejerabendovskog anarhizma možemo da konstatujemo da se relevantna antropologija piše upravo nepoštovanjem metodoloških priručnika. Teorije su postojanije od metoda čak i kada su nominalno promenjene. Stari metodolozi nadali su se upravo suprotnom. Da će za antropologiju otkriti metod koji će se potom ustaliti nezavisno od teorijske promene – da će hipoteze koje potom testiraju na terenu kao prirodnoj laborato-

⁹ U tom smislu se govori o "funkcionalnom metodu" ili "analizi", o "strukturnom metodu" ili "analizi", o "komponentijalnoj analizi" ili o "metodu triangulacije", kao o interpretativnim alatima koji bi u nekom mističnom smislu bili nezavisni od njima primerenih teorija, pristupa, paradigmi ili istraživačkih programa. U daljem tekstu razmatram zašto je irelevantno da li je WCTE takav interpretativni alat ili "metod", odn. kako intertemporalna heterarhija onemogućava da "primenimo postmodernu analizu", što je zahtev koji strogi metodolozi očekuju od ovog projekta.

riji usklađivati sa sve boljim teorijskim sistemom u neprekidnoj igri provere, ali da će i dalje moći da tragaju za sve boljim metodom.¹⁰

U istoriji antropološke metodologije događa se baš suprotno. Ona svoje teorije ne menja već ih retencijom "vuče" i od njih pravi veliku i dugu istoriju, dok metod menja neprekidno. Nešto poput "antropološkog metoda" u stvari i ne postoji, čak ni ako za njega proglasimo etnografiju zasnovanu na terenskom radu.¹¹ Univerzalnost etnografije kao uslova za bilo kakvu antropologiju tamo gde je to slučaj, na primer u mejnstrimu američke antropologije, sprečava nas da to vidimo. A u tradicionalnoj prekonceptiji nauke, koja je teorijska pa zato i nju retencijom nasleđujemo, metod je taj koji će da nam pruži garant naučnosti, ne teorija.¹² Feti-

¹⁰ Metod kao cilj rezultat je dvadesetovekovnog razvoja potrage za metodom kao sredstvom. Teleologija metoda odlikuje antropološku problematizaciju metoda sve do WCTE (uključujući tu i Gercovu interpretativnu antropologiju kao poslednju antropološku nauku sa specifičnim predlogom metoda za celu disciplinu).

¹¹ Hart, Keith. 2004. What Anthropologists Really Do? *Anthropology Today* 20, 1: 3-4

¹² Pod tradicionalnom prekonceptijom nauke ovde podrazumevam sliku nauke koju je Hesse zgodno nazvala "ortodoksni pogled na teorije", do koje drže oni autori koji odbijaju da usvoje rezultate višedecenijskog istraživanja kulturalizacije i socijalizacije teorije saznanja. V. Hesse, Mary. 1980. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: London: Indiana University Press. Istorijski kontekst pojave re-

šizacija metoda i nefer odnos prema metodološkoj funkciji teorija značajno je uobličila sudbinu WCTE u istoriji antropoloških ideja, kao za sada poslednje ozbiljne metodološke teorije do sada. Kritika reprezentacije, realizma i autoriteta – tri osnovne kritike WCTE – predstavljene su kao ugrožavajuće po naučni status antropologije zato što su ametodološke iz perspektive tradicionalne metodologije, zato što su teorijske, a osim toga su i delimično generisane interdisciplinarnim transferom (pa nas uznemiravaju i sa disciplinarnističkih pozicija).

Na formalnom metodološkom planu ovaj problem teorijsko-metodološkog raskola je trivijalan, i nema razloga da opstane. Dovoljno je da počnemo da se trudimo da naučimo sve buduće studente i da ubedimo sve aktivne kolege da prestanu da veruju u etnografsku stvarnost kao indiferentnu vrstu.¹³ Ova odluka ne mora da ima implikacije

lativističke kritike racionalizma u kontekstu kulturalizacije/socijalizacije znanja kakav je WCTE uglavnom propustila da usvoji razmatram u "Posle ortodoksnog pogleda na teorije". V. Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar, 72-89.

¹³ Ovaj predlog se oslanja na kasni dvadesetovekovni pokušaj razrešenja debate u vezi sa razlikom nauka i humanistika, posebno relevantnom za one upotrebe naučnih znanja koje su kontekstualizovane "naučnim ratovima" – sporovima o autoritetu nauke nasuprot religiji, akademskih disciplina nasuprot medijskim diskursima i tradicionalnim znanjima. Usvajam Hakinovu podelu na "interaktivne" i "indiferentne" vrste, kojima nastoji da prevaziđe izandale distinkcije nomotetsko/ideografsko,

po sve indiferentne vrste. Ne moramo sa konstatacije da je, recimo, sistem srodstva interaktivna vrsta izvoditi da su to i polja, sile i atomi. Predlažem upravo suprotno. – zastupam netehnički pogled na metod po kojem, jednom kada prestanemo da tragamo za metodom koji može da bude primenjen na bilo koji predmet, počnemo sve predmete da posmatramo kao interaktivne.

"Uspešna" kumulativistička, evolutivna slika dvadesetovekovne regulacije metodoloških pitanja u antropologiji košta je, doduše, povremenih epizoda političkih, etičkih i ekonomskih rešavanja metodoloških problema, ali antro-

naučno/humanističko i objektivno/relativno, s ciljem da objasni domete debate o socijalnoj konstrukciji stvarnosti, koje su u 1990-im prešle iz diskursa humanističkih disciplina i sociologije/filozofije nauke, u disciplinu koja se tradicionalno smatra uzorom naučnosti – fiziku. Hacking predlaže da na primeru razlikovanja predmeta proučavanja u prirodnim i društvenim naukama povučemo razliku između prvih, koje svoje koncepte razvijaju u mreži institucija i praksi, u političkim i kulturnim kontekstima, i u kojima i samo istraživanje i objekt istraživanja bivaju izmenjeni/konstituisani tom mrežom odnosa; i prirodne nauke, npr. fiziku, u kojoj se o egzistenciji čestica, na primer o kvarkovima, može govoriti kao o indiferentnim u odnosu na kontekste u kojima se proučavaju, i u odnosu na imena i koncepte koje na njih primenjujemo. U ovoj interpretaciji, čestice kao objekti a ne kao koncepti nisu "socijalni", "istorijski" niti "konstruisani", pa su "indiferentne" a ne "interaktivne" vrste. V. Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Boston, MA: Harvard University Press, 30 i dalje.

pologija upravo i postoji zato što je socijalna teorija u stalnom dijalogu sa svojim interaktivnim objektom etike, politike, nauke, obrazovanja, istorije i ekonomije. Ukoliko je tretiramo kao socijalnu teoriju, a smatram da ona u američkoj kulturno-kritičkoj varijanti upravo jeste socijalna/politička teorija, antropologija može da prestane da žudi za metodom. Problem je u tome što je WCTE primana kao revizija, revolucija ili kritika metodologije antropologije kao nauke, dok je u stvari predlagala meta-naraciju u kojoj antropologiji kao socijalnoj teoriji metodologija nije ni potrebna (čak i kada dozvoli pod-discipline ili pojedinačna istraživanja koja pretenduju na naučnost).

Ipak, mikro-krize reprezentacije, realizma i autoriteta proizvele su makro-krizu naučnog statusa discipline u kojem je ona *ili nauka ili postmoderna*. I, što je najvažnije, tu su i nezaobilazni proučavani. Oni, uz finansijere i/ili akademske strukture *očekuju nauku*, sa sve *pratećom metodologijom*. A metod se izmigoljio istoriji. Studenti danas znaju Malinovskijevu ili Gercovu "teoriju kulture" iako su oni zapravo svojevremeno ponudili metodologije alternativne Frejzerovoj ili Redfildovoj. Znaju Levi-Strosove ili Ličove post-strukturalne teorije generisanja kulture, ali *kao teorije*, iako su oni svojevremeno pretendovali da ponude metode za proučavanje bilo čega. Antropologiju prati usud, ili sreća da je odlikuje jedinstvena koncepcija teorije-metoda, kao zavisne strukture u kojoj se elementi cirkularno konstituišu, i u tom smislu je ona sve vreme reflektivna (i zato, uostalom, verovatno i jeste toliko privlačna autorima "iz drugih oblasti"). Ali metodološki element teorije/metoda, zbog

stalnog prisustva, kao van-kontekstualni ideal kojem treba težiti, stalno nekako ispada iz igre i ostaju nam samo teorije. Idealizovana potraga za metodom onemogućava nalaženje metoda. Kada se lišimo postojane slike predmeta istraživanja koji treba proučavati različitim metodima (kulture kao prirode, rituala kao kvarka, sistema srodstva kao polja, ideologije kao sile a religije kao galaksije), lišavamo se i većine problema koje smo teorijskom retencijom nasledili od prethodnih metodologija. Ipak, ne možemo da se lišimo očekivanja svojih proučavanih i finansijera, pa ni intimnih metodoloških prekonceptija. Mi "moramo da znamo" i da znanje na nečemu "zasnivamo". Pošto se antropologija ne može zasnovati nekom "jedinственom teorijom", pošto nema "antropološkog metoda" na kojem bi bila zasnovana, a pošto nam je "predmet" u stalnoj transformaciji, teorija etnografije paradoksalno ostaje trenutno jedini izvor tradicionalne metodološke regulatorne nade.

Teorija etnografije nam je potrebna zato što predstavlja kontekst u kojem metodološki segment fiktivnog trougla predmet-teorija-metod više ne može da nam izmigolji. Zato što nas eksplicitno podseća da se predmet, teorija i metod cirkularno konstituišu (dok pod teorijom poima i politiku, primenjenu etiku, nauku, obrazovanje i ekonomiju, koje su i same predmeti istraživanja u disciplini). Mislim da je u pitanju bolja interpretacija od tradicionalne, mada autori-zasnivači iz brojnih razloga nisu uspeli takvom da je predstave. Zato ovaj tekst kritički preispituje postmodernu antropologiju, u nameri da je odbrani *kakva bi/je mogla da bude*.

Ova ambicija može da podseća na Lakatoševu "racionalnu rekonstrukciju"¹⁴. Ali moj cilj nije da procenim jedan istraživački program ne ostavljajući sebi slobodu da sugerišem kako bi on mogao da se unapredi, koristi, rekontekstualizuje, reinterpretira nezavisno od problemskih situacija koje su ga generisale. WCTE nema "rivalski istraživački program" – ona se nameće kao meta-antropologija kada funkcioniše kao antropologija antropologije odn. teorija etnografije. Lakatoševa intervencija podrazumeva da "metodologija nije normativna zato što naučnicima propisuje pravila ponašanja, već zato što određuje *uslove* koje jedan naučni istraživački program *treba* da zadovolji kako bi se moglo reći da je *bolji* od nekog drugog istraživačkog programa"¹⁵.

WCTE nema rivalski program. Nema "reprezentacione antropologije", "realističke antropologije", "ne-refleksivne antropologije" niti "autoritarne antropologije" kao diskretnog istraživačkog programa kojem bi se suprotstavljala u prošlosti – WCTE se suprotstavlja *celoj* antropologiji (i to je fantom koji je i samu delegitimiše). A nema ni istraživačkih programa koji su joj sinhrono rivalski (to nije čak ni feministička antropologija, pošto njen opis istorije discipli-

¹⁴ Lakatos, Imre. 1970. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". U: *Criticism and the Growth of Knowledge*. I. Lakatos, and A. Musgrave eds. , 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁵ Sindelić, Svetotar. 2005. *Relativnost naučne racionalnosti*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 182, kurziv u originalu.

ne, njena slika nauke i funkcije discipline u obrazovanju, u značajnoj meri prate opise kakve koristi i WCTE).

Osim toga, ne postoji ni neki novi, obećavajući istraživački program koji bi pretendovao na opštost a čije potencijale u lakatoševskom smislu tek treba "proceniti". Problemi koje otkriva i rešenja koja WCTE nudi toliko su opšti, u smislu da se čak ne odnose ni na "antropologiju u celini" već na istraživanje društva, kulture, politike, nauke, obrazovanja i istorije "uopšte", pa je racionalna rekonstrukcija zapravo nemoguća. WCTE se nudi kao meta-naracija, kao meta-nauka, kao-meta politika i kao meta-obrazovna strategija u smislu da inkorporira rivalske programe, omogućavajući im po prvi put u istoriji discipline da slobodno i bez nategnutih opravdanja brikoliraju teorije, metode i objekte analize. Da svoje genealogije zamišljaju kao rizome, hobotnice, reverzibilne istorije, intertemporalno i heterarhično. U tome je njen "domet" u istoriji ideja.

Literatura

- Abeles, Marc. 2008. Michel Foucault, anthropology and the question of power. *L'Homme* 187-188: 105-22.
- Antonijević, Dragana. 2007. "Merkantilne legende postindustrijskog društva". U: Nedeljković Saša ur. *Antropologija savremenosti*, 76-91. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Antonijević, Dragana. 2007. Legende o krađi organa: Moralna dilema savremenog društva. *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 35-69.
- Antonijević, Dragana. 2008. O Crvenkapi, Dureksu i ljutnji: Proizvodnja, značenje i recepcija jedne bajke i jedne reklamne poruke. *Etnoantropološki problemi* 3, 1: 11-38.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Asad, Talal. 1986. "The concept of cultural translation in British social anthropology". U: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* Clifford, James and George E. Marcus (eds.), 141-164. Berkeley: University of California Press.

- Bačević, Jana. 2007. Studentske legende o polaganju ispita: Kritika ili afirmacija obrazovnog sistema? *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 87-102.
- Bačević, Jana. 2006. Honour and shame: Prilog alternativnoj istoriji srpske etnologije. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 95-100.
- Bačević, Jana. 2007. Srpska antropologija i suočavanje sa prošlošću. *Antropologija* 3: 110-120.
- Bahtin, Mihail. 1981. O polifoničnosti romana Dostojevskog. *Delo* 27, 11/12: 209-216.
- Banaji, Jairus. 1970. Crisis in British Anthropology. *New Left Review* 64: 71-85.
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Barry. 1969. Paradigms – Scientific and Social. *Man* 4, 1: 94-102
- Barnes, Barry. 1977. *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1-10.
- Bart, Rolan. 1984. Smrt autora. *Polja*, 30, 309: 450.
- Barth, Fredrik, Andre Gingrich, Sydel Silverman and Robert Parkin. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. 1966. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday
- Berreman, Gerald et al. 1968 Social Responsibilities Symposium. *Current Anthropology* 9, 2: 391-435.
- Berreman, Gerald. 1968. Is anthropology alive? Social responsibility in Social Anthropology. *Current Anthropology*, 9 5: 391.

- Bertens, Hans. 1995. *The idea of the Postmodern*. London: Routledge.
- Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Boas, Franz. 1904. "The History of Anthropology". U: Darnell, Regna ed. 1974 *Readings in the History of Anthropology*, 260-273. New York: Harper and Row.
- Boas, Franz. 1940. *Race, language and culture*. New York: Free Press.
- Bošković, Aleksandar. 2002. Kliford Gerc: Pisanje i tumačenje. *Sociologija* 44, 1: 41-56.
- Bošković, Aleksandar. 2002. Kliford Gerc: Pisanje i tumačenje. *Sociologija* 44, 1: 41-56.
- Bošković, Aleksandar. 2005. Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia. *Anthropology Today* 2,12: 8-13.
- Brković, Čarna. 2008. Upravljanje osećanjima pripadanja: Antropološka analiza "kulture" i "identiteta" u Ustavu Republike Srbije. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 59-76.
- Caplan, Pat ed. 2003. *The Ethics of Anthropology*. New York: Routledge.
- Clifford, James and Marcus, George E. eds. 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Clifford, James. 1981. On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History* 23, 4: 539-564.
- Clifford, James. 1983. On ethnographic authority. *Representations* 2: 118-146.
- Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial truths". U: *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, James Clifford and George E. Marcus (eds.), 1-26. Berkeley: University of California Press.

-
- Clifford, James. 1992(1982). *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durham: Duke University Press.
- Clifford, James. 2003. *On the Edges of Anthropology: Interviews*. Chicago: Prickly Paradigm Press
- Collins, Harry M. (1985). Changing order: Replication and induction in scientific practice. London: Sage.
- Darnell, Regna 1977 History of Anthropology in Anthropological Perspective. *Annual Review of Anthropology* 6: 399-417.
- Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln, Ne: University of Nebraska Press.
- Das, Veena. 1998. Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27: 171-195.
- Derida, Žak. 1988. "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka". U: Donato, Euđenio i Meksi Ričard ur. *Strukturalistička kontroverza*, Beograd: Prosveta
- Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Dickens, David R. and Andrea Fontana. 1994. *Postmodernism and Social Inquiry*. London: UCL Press.
- Duranti, Alessandro. 1985. Famous Theories and Local Theories: The Samoans and Wittgenstein. *The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition* 7, 2: 46-51.
- Duranti, Alessandro. 1986. The Audience as Coauthor: An Introduction. *Text* 6, 3: 239-247.
- Eko, Umberto 1985 Napomene uz Ime ruže. *Delo* 31, 3: 175-191.
- Evans-Pričard, Edvard Evan. 1983(1962). *Socijalna antropologija*. XX vek 59. Beograd: Prosveta.
- Evans-Pritchard, Edward 1962 Fieldwork and the empirical tradition. U: *Social Anthropology and Other Essays*, 64-85. London: Faber and Faber.

- Fabijan, Johanes. 2001(1983). *Vrijeme i drugo: Kako antropologija pravi svoj predmet*. Nikšić: Jasen.
- Fajerabend, Pol. 1985. "Kako zaštititi društvo od nauke". U: Sesardić Neven ur. *Filozofija nauke*, 350-364. Beograd: Nolit.
- Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27, 3: 243-255.
- Feyerabend, Paul. K. 1987. *Protiv metode: Skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Fisher, Lawrence E., and Oswald O. Werner. 1978. Explaining Explanation: Tension in American Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 34, 2: 194-218.
- Franklin, Sarah. 1995. Science as culture, cultures of science. *Annual Review of Anthropology* 24, 1: 163-84.
- Friedman, Jonathan. 1987. An Interview with Eric Wolf. *Current Anthropology* 28, 1: 107-118, 116
- Fuko, Mišel (1983) "Šta je autor?". U: Nada Popović-Perišić, Nada (ur.), *Teorijska istraživanja 2 – Mehanizmi književne komunikacije*, 32-45. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Fuko, Mišel. 1980. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati: Nastanak zatvora*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Gaćanović, Ivana. 2009. Antropološke perspektive o/u kulturi revizije. *Antropologija* 8: 81-97.
- Geertz, Clifford. 1983. "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought". U: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, 19-35. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Gellner, Ernest. 1970. "Concepts and society". U: Wilson, Bryan ed. *Rationality: key concepts in the social sciences*, 18-49. Oxford, UK: Basil Blackwell.

- Gellner, Ernest. 2000(1992). *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Gluckman, Max. 2007(1964). *Closed systems and open minds: the limits of naïvety in social anthropology*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.
- Goldschmidt, Walter. 2000. Historical Essay: A Perspective on Anthropology. *American Anthropologist* 102, 4: 789-807, 791.
- Goodwin C, Heritage J. 1990. Conversation analysis. *Annual Review of Anthropology* 19: 283-307.
- Gorunović, Gordana. 2006. Kliford Gerc: Antropološka karijera. *Antropologija* 2: 67-88.
- Gorunović, Gordana. 2006. Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović. *Etnoantropološki problemi* 1, 2: 185-208.
- Gough, Kathleen. 1968. New proposals for anthropologists. *Current Anthropology* 9, 5: 405.
- Gumperz, John J. and Dell Hymes eds. 1964 *The Ethnography of Communication*. American Anthropologist Special Publication 66, 6, part 2.
- Gumperz, John J. and Stephen C. Levinson eds. 1996. *Rethinking Linguistic Relativity* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language, 17). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference". U: Gupta and Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, 33-51. Durham, Duke University Press.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Boston, MA: Harvard University Press.
- Hallowell, Irving A. 1965 The History of Anthropology as an Anthropological Problem. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1, 1: 24-38.
- Handler, Richard. 1991. An Interview With Clifford Geertz. *Current Anthropology* 32, 5: 603-613, 612
- Harding, Sandra. 2005. *Multikulturalnost i nauka: postkolonijalizmi, feminizmi i epistemologije*. Podgorica: CID.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hart, Keith. 2004. What Anthropologists Really Do? *Anthropology Today* 20, 1: 3-4
- Hassan, Ihab. 1987. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press.
- Herskovits, Melville J. 1973. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Random House, 14-15, 41.
- Hesse, Mary. 1980. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: London: Indiana University Press.
- Hristić, Ljubomir. 2007. Aligator u kanalizaciji: Urbane legende kao kognitivne mape. *Etnoantropološki problemi* 2, 2: 71-85.
- Hutnyk, John. 1998. Clifford's Ethnographica. *Critique of Anthropology* 18, 4: 339-378.
- Hymes, Dell. 1974. "The Uses of Anthropology: Critical, Political, Personal". U: Hymes, Dell ed. 1974. *Reinventing Anthropology*, 3-82. New York: Vintage Books.
- Inda, Jonathan and Renato Rosaldo. 2002. "A World in Motion". U: *The Anthropology of Globalization. A Reader*, 1-34. Oxford: Blackwell.
- Ивановић, Зорица. 2005. "Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације". У:

- Гавриловић, Љиљана, Радојичић, Драгана ур.. *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, (Зборник ЕИ САНУ 21, 123-140). Београд: Етнографски институт САНУ.
- Jarvie, Ian C. 1975. Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist* 77, 2:253-266.
- Jovanov, Svetislav. 1999. *Rečnik postmoderne*. Beograd: Geo-poetika.
- Kahn, Joel S. 2001. Anthropology and Modernity. *Current Anthropology* 42, 1: 651-680.
- Kaplan, David. 1975. The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder. *American Anthropologist* 77, 4: 876-881.
- Knorr-Cetina, Karen. 1999. *Epistemic cultures: How the sciences make knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kovač, Senka. 2007. *Marsel Griol i naučna preispitivanja na kraju dvadesetog veka*. Beograd: Muzej afričke umetnosti.
- Kovačević, Ivan. 1978. *Naučno delo Sretena Vukosavljevića*. Prijepolje: Radnički univerzitet Sreten Vukosavljević.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Istorija srpske etnologije I*. Beograd: Etnološka biblioteka.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala 1: Tradicija*. Beograd: Etnološka biblioteka.
- Kovačević, Ivan. 2005. "Iz etnologije u antropologiju: Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975-2005". U: Ljiljana Gavrilović i Dragana Radojičić ur. *Etnologija i antropologija: Stanje i perspektive*, 11-19. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1, 1,: 17-34.
- Kovačević, Ivan. 2006. *Tradiciona modernog: Prilozi istoriji savremene antropologije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i

- antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Kovačević, Ivan. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima: Prilog istoriji srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 81-94.
- Kovačević, Ivan. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima: Pri-log istoriji srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrti-ni dvadesetog veka. *Etnoantropološki problemi* 1, 1: 81-94.
- Kovačević, Ivan. 2008. O pisanju istorije antropologije kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka. *Antropologija* 6: 9-18.
- Kovačević, Ivan. 2008. Odnos države prema humanističkim naukama u Srbiji početkom XXI veka: Citatometrija kao pokušaj ubistva srpske antropologije. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 27-43.
- Kovačević, Ivan. 2008. Srpska antropologija u prvoj polovini dvadesetog veka. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 25-40.
- Kroeber, Alfred. 1935. History and science in Anthropology. *American Anthropologist* 37, 4: 539-569.
- Kun, Tomas S. 1974. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Kuper, Adam. 1991. Anthropologists and the History of Anthro-pology. *Critique of Anthropology* 11: 125-142, i dr.
- Lakatos, Imre. 1970. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". U: *Criticism and the Growth of Knowledge*. I. Lakatos, and A. Musgrave eds., 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.

- Latour, Bruno and Woolgar, Steven. 1986. *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Latour, Bruno. 1988. *Science in action: How to follow scientists through society*. Boston: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2002. The Science Wars. *Common Knowledge* 8,1: 71-79, 73.
- Leach, Edmund. 1974. Anthropology Upside Down. *New York Review of Books* 21, 5: 33-35.
- Leach, Edmund. 1989. Writing Anthropology. *American Ethnologist* 16, 1: 137-141.
- Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. London: Routledge.
- Lee, Penny. 1996. *The Whorf Theory Complex: A Critical Reconstruction*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Levi-Strauss, Claude. 1960. *Tužni Tropi*. Zagreb: Zora.
- Lewis, Herbert S. 2005. Anthropology, the Cold War, and Intellectual History. *Histories of Anthropology Annual* 1: 99-113.
- Lewis, Herbert. 2001. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist* 103, 2: 447-467.
- Linstead, S.L. 1993. From postmodern anthropology to deconstructive ethnography. *Human Relations*, 46, 1: 97-120.
- Liotar, Žan-Fransoa. 1991. *Raskol*. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i Dobra vest.
- Llobera, Joseph R. 1976: The history of anthropology as a problem. *Critique of Anthropology* 7: 17-42
- Lucy, John A. 1997. Linguistic Relativity. *Annual Review of Anthropology* 26: 291-313.
- Mafeje, Archie 1976 The problem of anthropology in historical perspective: an enquiry into the growth of the social sciences. *Canadian Journal of African Studies* X, 2: 307-333.

- Malinovski, Bronislav. 1979(1921). *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Bigz.
- Manhajm, Karl. 1968. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.
- 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.
- Marcus, George E. 2002. Beyond Malinowski and after Writing Culture: On the future of cultural anthropology and the predicament of ethnography. *Australian Journal of Anthropology* 13, 2: 191-199
- Marcus, George E. and Dick Cushman. 1982 Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, George E. and Michael M. Fischer. 1986. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, George, E. and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 44.
- Marquet, Jacques J. 1964. Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5, 1: 47-55.
- McHale, Brian. 1996. *Postmodernist Fiction*. London: Routledge.
- Milenković Miloš. 2006. Šta je (bila) antropološka "refleksivnost": Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1, 2: 157-184.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog*. Beograd: Etnološka biblioteka.
- Миленковић, Милош. 2003. "Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији : "национална наука", културна политика и друштвена надања". У: Радојичић, Драгана ур. *Традиционално и савремено у култури Срба*.

- Посебна издања, књ. 49, 133-148. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Milenković, Miloš. 2004. "Postkulturalna antropologija i multi-kulturne politike". U: Kovač, Senka ur. *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, 61-74. (Etno-antropološki problemi – zbornici). Beograd: Filozofski fakultet.
- Milenković, Miloš. 2006. Idealni etnograf. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 161-172.
- Milenković, Miloš. 2006. Teorija etnografije u savremenoj antropologiji (1982-2002). Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet. Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Milenković, Miloš. 2007. Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2007. "Istraživanje, terensko". U: *Sociološki rečnik*, ur. Aljoša Mimica i Marija Bogdanović, 209-210. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Milenković, Miloš. 2007. Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2008. Da li je etnografija deo antropologije ili je antropologija deo etnografije? *Etnoantropološki problemi* 3, 1: 275-278.
- Milenković, Miloš. 2008. O naučnom radu i našem Univerzitetu (sto godina kasnije). *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 41-50.
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multi-kulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi – o "očuvanju" identiteta. *Etnoantropološki problemi* 3, 2: 45-57.

- Milenković, Miloš. 2009. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije. Deo 1: Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije. *Antropologija* 7: 31-52.
- Milenković, Miloš. 2007. Paradoks postkulturalne antropologije: postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* 3: 121-143.
- Murdock, George Peter. 1943. Bronislaw Malinowski. *American Anthropologist* 45: 441-451.
- Nader, Laura. 1974. "Up the anthropologists: perspectives gained from studying up". U: Hymes ed., 284-311.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a "Native Anthropologist". *American Anthropologist* 95, 3: 671-686.
- Naumović, Slobodan. 2000. Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 8, 2: 39-128.
- Naumović, Slobodan. 2002. The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologia Balkanica* 6: 7-37.
- Наумовић, Слободан. 2005. "Национализација националне науке? Политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине двадесетих година двадесетог века". У: Ковач, Сенка ур. *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, 17-60. Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет.
- Naumović, Slobodan. 2008. "Brief encounters, dangerous liaisons and never-ending stories: the politics of Serbian ethnology and anthropology in the interesting times of Yugoslav socialism". U: Mihăilescu, Vintilă, Iliev, Ilia, Naumović, Slobodan eds. *Studying peoples in the people's democracies : socialist era anthropology in South-East Europe* 2, 211-260. Berlin; Münster: Lit.

- Needham, Rodney. 1963. "Introduction: On Some Primitive Forms of Classification: Contribution to the Study of Collective Representations". U: Durkheim, Elile and Marcel Mauss, *Primitive Classification* vii-xlvi. Chicago: University of Chicago Press.
- Njutn-Smit, Vilijem H. 2002. *Racionalnost nauke*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166
- Patterson, Thomas C. 2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. New York: Berg.
- Peggy R. 1979 The ethnographic paradigm(s). *Administrative Science Quarterly* 24, 4: 527-38.
- Peirano, Mariza. 1998. When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128.
- Popper, Karl. 1994(1967) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 106.
- Prodanović, Aleksandra. 2006. Prijem strukturalizma na primeru proučavanja obreda prelaza u etnologiji i antropologiji Srbije. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 54: 403-413.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology". U: Clifford and Marcus eds. 1986, 234-261.
- Rabinow, Paul. 1988. Beyond ethnography: Anthropology as Nominalism. *Cultural Anthropology* 3, 4: 355-364.
- Rajhenbah, Hans. 1964. *Rađanje naučne filozofije*. Beograd: Nolit.
- Rapport, Nigel and Joanna Overing. 2000. *Social and cultural anthropology: The key concepts*. London-New York: Routledge.

- Rollins, Peter C. 1972. The Whorf Hypothesis as a Critique of Western Science and Technology. *American Quarterly* 24, 5: 563-583.
- Rorti, Ričard. 1990. *Filozofija i ogledalo prirode*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Rorti, Ričard. 2004. Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture. *Treći program Radio Beograda*, 123-124: 139-158.
- Roth, Paul. 1987. *Meaning and Method in the Social Sciences: A case for methodological pluralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sahlins, Marshall David. 2002. *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 46
- Said, Edvard. 2000(1978). *Orijentalizam*. Beograd: XX vek
- Sanday, Peggy R. 1979. The ethnographic paradigm(s). *Administrative Science Quarterly* 24, 4: 527-538.
- Scholte, Bob. 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". U: Hymes ed. 1974, 430-457.
- Scholte, Bob. 1978. On the Ethnocentricity of Scientistic Logic. *Dialectical Anthropology* 3, 2: 177 – 189.
- Sesardić, Neven. 1984. *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko izdavački centar SSO Srbije.
- Shweder, Richard. 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, 27.
- Sindelić, Svetotar. 2005. *Relativnost naučne racionalnosti*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Sindelić, Svetozar. 2007. Filozofija nauke logičkog pozitivizma. *Theoria*, 50, 1: 29-56; Hempel, Karl G. 1997. *Filozofija prirodnih nauka*. Beograd: Plato.

- Spasić, Ivana. 1991. Etnometodologija i njeni metodi. *Sociologija* 33, 4: 561-576.
- Spiro, Melford E. 1986. Cultural relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1, 3: 259-286, 260.
- Stichweh, R. 2001 Scientific Disciplines, History of. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier.
- Stocking, George ed. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. Jr. 1968. "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences". U: *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, 1-12. New York: Free Press.
- Stocking, George W. Jr. 1986. "Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis". In *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, ed. George W. Stocking, 13-49. The University of Wisconsin Press.
- Stocking, George, 1968, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Szwed, John F. 1974. "An American Anthropological Dilemma: the Politics of Afro-American Culture". U: Hymes ed. 1974, 121-152.
- Trencher, Susan R. 2000. *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture, 1960-1980*. Westport, CT: Bergin and Garvey.
- Tyler, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". U: Clifford and Marcus eds. 1986, 122-140.

- Tythacott, Louise. 2003. *Surrealism and the exotic*. London, New York: Routledge.
- Vasiljević, Jelena. 2007. Semiološka analiza reklame: Metodološka razmatranja. *Etnoantropološki problemi* 2, 1: 41-54.
- Vitgenštajn, Ludvig (1969) Filozofska istraživanja. Beograd: Nolit
- Vorf, Bendžamin Li. 1979 (1956). *Jezik, misao i stvarnost*. Beograd: BIGZ (XX vek 41)., 143-144)
- White, Hayden. 1973. Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore and London: Johns Hopkins University.
- White, Leslie A. 1938. Science is sciencing. *Philosophy of Science* 5, 4: 369-389.
- Willis, William S. Jr. 1974. Skeletons in the Anthropological Closet, U: Hymes ed., 153-181.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Wolf, Eric R. 1974 American Anthropologists and American Society. U: Hymes, Dell ed. *Reinventing Anthropology*, 251-263. New York: Vintage Books.
- Wolf, Eric R. 1980. They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology. *The New York Times*, Nov. 30, E: 9
- Young, Michael Willis. 1988. "Bronislaw Malinowski". In *The Social Science Encyclopedia*, eds. Adam and Jessica Kuper, 492-493. London: Routledge.
- Ženet, Žerar. 1985. *Figure*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Ženet, Žerar. 2002. *Figure V*. Novi Sad: Svetovi.

Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija

Sažetak

U trećoj u seriji monografija posvećenoj istoriji postmoderne antropologije, autor nudi model istorije discipline koji kombinuje epistemološku analizu i antropologiju antropologije. Ključni argument iznet u knjizi strukturisan je oko rešavanja problema naučnog statusa discipline u vezi sa raznovrsnim interdisciplinarnim i unutardisciplinarnim "afinitetima" autora-zasnivača postmoderne antropologije.

U uvodnom poglavlju objašnjava se potencijalni značaj pojmovi intertemporalnosti i heterarhije, preuzetih iz književne teorije, za razumevanje istorije antropologije. *Intertemporalnost* je pojam uveden da ukaže na neprimenljivost standardnih kritičkih temporalnih modela procene relevancije na postmoderne fikciju. Intertemporalnost postmoderne omogućava nam da koristimo sve stilove kada jednom odlučimo da ih ne dovodimo u vezu sa hronološki raspoređenim periodima. Primenjena na metodologiju, ova ideja raskida temporalne veze između predmeta, teorije, metoda, paradigme, institucije i perioda u koji su smešteni, i omogućava nam da razmišljamo npr. o "uticaju Džejmsa Kliforda na Bronislava Malinovskog".

Metalepsa ili *heterarhija* je pojam koji autor pozajmljuje od analize diskursa, s ciljem da uvede mogućnost da se i u istoriju antropologije strateški uvede naracija prelaska sa jednog nara-

tivnog nivoa na drugi. Kada postmoderni pisac prekorači konvencionalnu narativnu logiku, on nas sa pozicije "primarne" stvarnosti pripovedanja izmesta u sve dublje, drugostepene, trećestepene itd. Iluzije. Heterarhija je ekstremni pripovedni postupak kojim nas autor uvodi u odnose bez hijerarhije između nivoa koji oblikuju različiti naratori (čime se granica između stvarnosti i iluzije konačno i briše). U takvoj strukturi, nijedan nivo ne može da bude najviši ili osnovni. Držim da uvođenjem intertemporalnosti i heterarhičnosti u istoriju antropološke metodologije, sada konačno možemo ne samo da konstatujemo da je istorija WCTE determinisala njene uloge (i probleme) u promeni slike nauke i slike obrazovanja tokom poslednje četvrtine XX veka, već i *kako* se to dogodilo u reverzibilnom procesu preoznačavanja i reinterpretacija. *Istorija antropološke metodologije ne može da ima "kraj"*. Ne može da se završi funkcionalnom, strukturalnom, semiološkom ili WCTE analizom. "Kraj" i "domet", kao i "cilj", fluktuitivno su raspoređeni po intertemporalnoj heterarhičnoj genealogiji po modelu po kojem su raspoređeni i hibridni identiteti naših proučavanih (uključujući tu antropološke metodologe).

Drugo poglavlje posvećeno je razmatranju posledica objedinjavanja etičkih, političkih i metodoloških dilema u diskursu kritičkih antropologa 1960-ih godina. Ono predstavlja i alternativnu interpretaciju geneze literarnog zaokreta u antropologiji, kao "prelaznog rešenja" u kontekstu ideološke nekorektnosti radikalnih anti-kolonijalnih teorija u liberalnoj demokratiji. Značajnu inspiraciju kritička antropologija 1960-ih i 1970-ih godina crpla je iz reformatorskih struja u neomarksističkoj sociologiji i socijalnoj filozofiji, što je među brojnim učesnicima metodoloških polemika u disciplini izazvalo ideološke otpore, ispostaviće se, ključne za njihov dalji oskudan razvoj. Ovaj aktivistički, dnevno-politički ideološki balast zapravo je usporio razvoj po-

tentnih eksternalističkih analiza društvene determinisanosti antropologije i nauke uopšte, redukujući time debatu na proučavanja etnografskog pisanja. Tematski i trendovski anticipirajući "nemetodološka" rešenja metodoloških problema, direktno je uticao na zamenu metodološke regulacije poetikom i kontekstualnom refleksijom. Tako su, paradoksalno, ekstremno eksternalistički orijentisane analize, kao pokušaj objedinjavanja etičkih, političkih i metodoloških debata, redukovale metodološki fokus disciplinarnе zajednice sa problema objektivnosti istraživanja i pouzdanosti etnografske evidencije na probleme stila odnosno pisanja antropologije. U tom kontekstu, debate o relativizmu, realizmu, reprezentaciji, autoritetu i refleksivnost, tipične za postmodernu antropologiju 1980-ih, postaju društveno prihvatljiva alternativa kritičkoj i neo-marksističkoj antropologiji Afro-Amerikanaca, feminista ili na drugi način potlačenih/proučavanih kada i sami postaju nativni antropolozi.

U trećem poglavlju, kao primeru intertemporalne analize, objašnjava se "uticaj" koji je Džejms Kliford izvršio na Bronisalva Malinovskog, jednom kada u istoriji discipline dozvolimo heterarhiju kao model koji legitimnije objašnjava šta, kada i zašto znamo. U poglavlju se analiziraju moralne implikacije rešavanja problema karakterističnih za filozofiju nauke upotrebom književno-teorijskih sredstava. Transdisciplinarna migracija "realizma" iz književne teorije u metodologiju društvenih nauka proizvela je čitavu novu istoriju antropologije. Tako konstruisana istorija pred-postmoderne antropologije, pre ispunjava registar nekakve komparativno-kulturne teorije naknadnog moralnog odlučivanja, dopunjujući postmodernu antropologiju kao opštu teoriju pisanja političkih subjekata, pa teorijsko-metodološke dileme postmoderne antropologije ne predstavljaju dokaz legitimnosti holističke interpretacije intencija disciplinarnih predaka, već provociraju neopironistička, formalistička nastojanja

da se poštovanjem akademskog folkloru održi akademski autoritet discipline čiji predmet, metod i svrhu iz niza razloga po pravilu ne razumeju ni kolege sa susjednog departmana. U tekstu se dokaz izvodi na primeru Klifordovog pisanja Malinovskog i izvode moralne implikacije nesrećne analogije između pisanja političkih subjekata i pisanja disciplinarnih predaka. Zatim se objašnjava da kritika zloupotrebljivosti, posebno putem političke instrumentalizacije, antropoloških fikcija kao evidencije o Drugima, nije morala kao cenu da podrazumeva i žrtvovanje privida kontinuiteta zasnivanja antropologije kao normalne akademske nauke.

Četvrto poglavlje posvećeno je interdisciplinarnim afinitetima autora-zasnivača postmoderne antropologije kao razlozima i za ubrzavanje i za usporavanje razvoja opšte antropološke teorije i metodologije u "postmodernom" žanru. Zbrka o realizmu, kao jednom od tri ključna elementa polemike o postmodernizmu u antropologiji (uz reprezentaciju i reflektivnost), generisana je naivnim – i zato popularnim – pokušajem da se metodološki problemi rešavaju književno-teorijskim sredstvima. U ovom poglavlju se problem konfundiranja realizma književne teorije sa realizmom filozofije nauke objašnjava kao implikacija slučajnog/strateškog ignorisanja debate o razlici realnosti teorija i realnosti entiteta od strane autora-zasnivača moderne antropologije. Post-pozitivistička filozofija nauke, taj navodni, promovisani interdisciplinarni afinitet postmoderne antropologije, nije nudila konačni model kritike mogućnosti otkrivanja kriterijuma objektivnog saznanja kakvom su se autori-zasnivači moderne antropologije naivno nadali. Oni su sa interdisciplinarnе scene preuzeli samo neka od specifičnih skeptičkih čitanja ove promene naglaska u mišljenju o nauci. "Otkriće" da se stvarna naučna praksa manje rukovodi formalnim pravilima a više kontekstom ili referentnim okvirom jeste teza koja prija antropologiji, ali

put koji je u filozofiji nauke pređen da bi se do nje došlo nije isključivao standardno metodološko nastojanje da se istraživanje normira i reguliše. Normativno-regulativna dimenzija opšte metodologije se nekako "izgubila usput". U zbrci političke kritike (eksternog pritiska) i epistemološke naivnosti (internog, disciplinarnog nasleđa), neorelativističke koncepcije jesu preuzele dominaciju citatnom scenom, ali redukcija koncepta paradigme na kulturu u antropologiji, što je jedno sasvim specifično disciplinarno čitanje, kreiralo je novi referentni okvir u kojem su antropološki metodološki reformatori pobrkali kritiku realističke koncepcije stvarnosti sa kritikom realističke koncepcije nauke.

Poslednje poglavlje ukazuje na zabune do kojih posmatranje istorije antropologije kao celine može da dovede. Imajući u vidu skorije kritike "nerazvijenosti", "pozitivizma", "metodološke nazadnosti" i drugih nedostataka pripisanih nekakvoj postmodernoj antropologiji od strane autora iz Beogradske strukturalno-semiološke škole, analiziram situaciju u kojoj kolege i studenti mogu da dođu u iskušenje da zdravorazumsku političku vezu polifone etnografije, neoromantizma i nacionalizma tumače kao kontraintuitivnu istoriju discipline. Već sam nagovestio da su značajne transformativne razlike po pitanju odnosa prema strukturalizmu između evropskih antropologija, posebno Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folkloru, i tzv. "američke" antropologije, rezultat puke slučajnosti – činjenice da su francuski strukturalizam i francuski poststrukturalizam na američku interdisciplinarnu intelektualnu scenu ("Teorija") lansirani *istovremeno*, na *zajedničkoj* konferenciji). Ova ironična kontigencija ne bi bila mnogo više do još jedna zabavna epizoda za studente, istoričare antropologije i istoričare ideja, da ne postoje pokušaji, sve artikulisaniji i sve frekventiji, da se intelektualne tradicije porede kao da su elementi jednolinijske evolucije discipline. Transformacija levi-strosovske analize i

njen ograničeno uspješan projekat prilagođavanja analizi fenomena od uobičajenog interesa za antropologiju dogodila se *uporedo* razvoju kritike strukturalizma kao teorije kulture na američkoj interdisciplinarnoj sceni, pa predstavlja pre dokaz teorije po kojoj i u antropologiji postoji makar jedan "atlantski jaz" analogan onom u filozofiji, nego relevantan kontekst za uporednu analizu "dometa" specifičnih i međusobno nezavisnih disciplinarnih tradicija. U poglavlju se indirektno dokazuje i da Levi-Stros u istoriji antropoloških ideja ima i dijametralno suprotne funkcije – od "postmoderne" neo-romantičarske pozitivističke kritike imperijalnog realizma (u SAD) do "prosvetiteljske" realističke anti-tribalističke kritike etnologije kao pozitivističke nacionalističke i nacionalne nauke (u Srbiji). Poseban naglasak u radu stavlja se na *lokalni kontekst*, u kojem je strukturalizam kao zasnivajući diskurs antropologije kao nauke nasuprot etnologiji kao nacionalnoj prozi, imao potpunu drugačiju funkciju u odnosu na strukturalizam u a) istoriji američke antropologije i b) istoriji interdisciplinarne/postmoderne "Teorije".

U zaključnom poglavlju iznosi se argumentacija u prilog očuvanju predloga kako rešiti problem naučnog statusa discipline kakve su sugerisali autori-zasnivači postmoderne antropologije. Uz to, objašnjava se i da su brojni unutarisciplinarni i interdisciplinarni afiniteti kakve su nam postmoderni antropolozi ostavili, predstavljaju mostove koje treba održavati, pošto nam omogućavaju da brikoliramo istoriju discipline nezavisno od paradigmi, istraživačkih programa, agendi i dr. poštapalica koje koristimo kada nastojimo da obuhvatimo raznovrsnu istoriju discipline.

The History of Postmodern Anthropology: The Intertemporal Heterarchy

Summary

Third in a series on the history of postmodern anthropology by the author, the book introduces the model for a historian of anthropology to combine epistemological analyses with that of anthropology of anthropology. The main argument is structured around the problem of the scientific status of anthropology, analyzed through various interdisciplinary and intra-disciplinary "affinities" of postmodern anthropologists during the last decades of the twentieth century.

The first chapter introduces atemporal and nonhierarchical reading of history of the discipline in general. Intertemporality is introduced as a means of proving the inapplicability of standard models history of anthropology uses as explanatory means. Intertemporality of the postmodern condition allows for a freedom in the selection of styles, once they are divorced from their chronological contexts. In the context of methodology, this serves to dispel the ties between the subject, theory, method, paradigms, institutions and historical periods, allowing us to reflect on "Clifford's influence on Bronislaw Malinowski", for instance. Metalepsy or heterarchy are borrowed from discourse analysis, in order to introduce the possibility of narrative transgression of levels. Heterarchy is a radical narrative approach which introduces antihierarchical relation-

ships between different sorts of narratees, ultimately dispelling the border between reality and illusion. Introduction of intertemporality and heterarchy to the history of anthropological methodology allows us to claim that postmodern theory of ethnography, through a reversible process of re-signification and re-interpretation, determined the notion of anthropology in the social transformation of the roles of research and education. As history of anthropological methodology does not have an "end", the "end" itself exists in an intertemporal heterarchical genealogy that implies the hybrid identities of our subjects and ourselves.

The second chapter is dedicated to the inquiry into the consequences of the merging of ethics, politics and methodology in the Critical anthropology of the 1960s. It offers an alternative interpretation of the genesis of the literary turn in anthropology, interpreting it as an "interim solution" in the context of the ideological incorrectness of radical anti-colonial theories in a liberal democracy. Critical anthropology in the 1960s and 1970s drew considerable inspiration from reformist currents in neo-Marxist sociology and social philosophy, arousing ideological opposition among the numerous participants in methodological debates in anthropology. This opposition proved crucial for the subsequent modest development of potentially fruitful debates. This activist ideological ballast actually slowed down the development of potent externalist analyses of the social determination of both anthropology and academia in general, clearing up the space for the studies of ethnographic writing. Anticipating, in terms of themes and trends, "unmethodological" solutions to methodological problems, it had a direct effect on the substitution of poetics and contextual reflection for methodological regulation. As a consequence, paradoxically, very externalist analyses that attempted to merge ethical, political and methodological debates ended up reducing the methodological focus of the disciplinary community from such

issues as research objectivity and reliability of ethnographic records to issues concerning style and the writing of anthropology. In this context, debates on relativism, realism, representation, authority and reflexivity, typical of the 1980s postmodern anthropology, have become a socially acceptable alternative to the critical, neo-Marxist or native anthropologists. The "literary turn" in postmodern anthropology is generally interpreted as an externalist critique of traditional ethnographic realism, offering an ethical and political interpretation of reflexivity as *per se* more correct than traditional positivist ethnography.

The third chapter, which stands as a primer on intertemporal analysis, explains how James Clifford influenced Bronislaw Malinowski, leaving us with no room but to imply intrinsically realist features of classical ethnography during the postmodern debates, accepting the notion of realism that stems from literature studies, as opposite to the realism as it is normally defined in philosophy of science. These developments have had serious moral consequences. The transdisciplinary migration of "realism" from literary theory to the methodology of the social sciences produced a new history of anthropology. The history of pre-postmodern anthropology constructed in this manner can be said to fit the register of comparative cultural theory of retroactive moral judgement, complementing postmodern anthropology as a general theory of "writing political subjects". In this context, theoretical dilemmas of postmodern anthropology do not constitute the proof of legitimacy in a holistic interpretation of the discipline's founders' intentions, but rather lead to neo-pyrrhonic, formalistic endeavors to uphold, by respecting academic trappings, the academic authority of the discipline whose subject, method and purpose, as a rule, even colleagues from proximate disciplines fail to understand. The evidence for such a bold argument is derived from Clifford's writing of Malinowski.

Further, the moral implications of the unfortunate analogy between the writing of political subjects and the writing of disciplinary founders are followed. The author then goes on to explain that the critique of the possibilities of misuse, particularly through political instrumentalization, of anthropological fictions as evidence of Others did not have to come at the cost of sacrificing the illusion of continuity in the establishment of anthropology as a "proper" academic discipline.

This very tension between affinity to literature studies and the philosophy of science is explained in the fourth chapter, where paradigmatic slowdowns and interdisciplinary commonplaces are revealed both as accelerators and obstacles to the development of a comprehensive theory in anthropology. Deep confusion regarding "realism", as one of three basic elements of postmodern crisis in anthropology, has been generated by naïve (and therefore popular) attempts to solve methodological problems by using means typical for literary criticism. The problem of confounding "realism" of literary theory with "realism" of philosophy of science is explained as an implication of postmodern anthropology's founding authors' accidental/strategic ignoring of the debate on difference between reality of theories and reality of entities. Post-positivist philosophy of science (that allegedly promoted "key interdisciplinary affinity" of postmodern anthropology) did not offer a final model of the critique of possibility for discovering the criteria of objective knowledge,. The founding authors of postmodern anthropology adopted only specific skeptical readings of this shift in focus in the thinking on science from the interdisciplinary scene. "Revelation" that real scientific practice is less guided by formal rules, and more by context or frame of reference, is an argument that pleases anthropology, but the path that was crossed in philosophy of science so as to get to this revelation did not exclude standard methodological endeavor

to set norms and regulate the research. Normative regulatory dimension of general methodology somehow got "dropped" along the way. In the mess of political critique (of the external pressure) and epistemological naivety (of the internal discipline's heritage), neo-relativist concepts did dominantly take over the quotation scene, but the reduction of the concept of the paradigm to the concept of culture in anthropology (a completely specific disciplinary reading, which will only come back from anthropology to meta-scientific disciplines some years later) created a new frame of reference, in which reformers of anthropological methodology confused critique of realist conception of reality with the critique of realist conception of science.

The last chapter focuses on the certain view of structural anthropology as opposed to the re-ethnographization of anthropology deemed unscientific, which is the way Belgrade Structural semiotic School of Folklore has perceived postmodern theory of ethnography. Taking into account recent critiques of "underdevelopment", "positivism", "methodological backwardness" and other failings attributed to so-called "American anthropology" by some of the authors from the Belgrade Structural-semiotic School of Anthropology of Folklore, the author analyzes the context in which colleagues and students may be tempted to explain away the commonsense political connection between polyphonic ethnography, neo-romanticism and nationalism, as counter-intuitive history of the discipline. Important transformative differences in the attitudes towards structuralism between European anthropologists, especially Belgrade Structural-semiotic School of Anthropology of Folklore and so called "American Anthropology", are the consequence of a pure coincidence – the fact that French structuralism and French poststructuralism were launched *simultaneously* at the American interdisciplinary intellectual scene ("Theory") at the *same* conference. This ironic concurrence

would not be much more than one entertaining episode for students, historians of anthropology and historians of ideas, if there were no attempts (increasingly frequent and increasingly fluently articulated) to compare different intellectual traditions as they were elements of the same unilineal evolution of the discipline. Transformation of Levi-Strauss's analysis and limited success of its adaptation to the analysis of phenomena that usually concern anthropology happened *simultaneously* with the development of the critique of structuralism as a theory of culture in the American academic scene. This proves that there is at least one "Atlantic split", analogous to that in philosophy, making the measurement of comparative 'academic achievements' of the specific and unconnected disciplinary traditions impossible. Indirectly, this chapter explains that Levi-Strauss's work had contradictory functions in the history of ideas in anthropology, serving as a starting point for the 'postmodern' neo-romantic and positivist critique of imperial realism (in USA), as well as an 'enlightened', realistic and antitribal critique of ethnology as positivist, nationalist and national science (in Serbia). Special emphasis is placed on the *local context* in which structuralism as a founding discourse of the science of anthropology is opposed to ethnology as a form of national prose. As such it had completely different role in comparison to structuralism in a) the history of American anthropology and b) in the history of interdisciplinary/postmodern Theory.

The concluding chapter offers an argument for preserving the postmodern suggestions on how to solve the problem of the scientific status of the discipline, with the disciplinary core open to various interdisciplinary and intra-disciplinary concerns, allowing us to bricolage the history of anthropology regardless of paradigms, research programs, agendas or any other common denominator of various disciplinary traditions.

Sadržaj

KA INTERTEMPORALNOJ HETERARHIJI	5
TRAJNI OPŠTI METODOLOŠKI ZNAČAJ KULTURNOG I LINGVISTIČKOG RELATIVIZMA	29
KRITIČKA ANTROPOLOGIJA	
<i>Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih</i>	53
UTICAJ DŽEJMSA KLIFORDA NA BRONISLAVA MALINOVSKOG	
<i>Moralne implikacije intertemporalne heterarhije</i>	73
INTERDISCIPLINARNI AFINITETI POSTMODERNE ANTROPOLOGIJE	
<i>Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarne redukcije</i>	93
EH, DA JE DERIDA PROPUSTIO TAJ LET... ..	135
ZAŠTO NAM JE (I DALJE) POTREBNA TEORIJA ETNOGRAFIJE?	155
Literatura	167
Sažetak	185
Summmary	191

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20, Beograd. Za izdavače: Filip Niškanović i Ivan Kovačević. Urednik: Miroslav Niškanović. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd.

Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2010.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7:141.78

МИЛЕНКОВИЋ, Милош, 1975-
Istorija postmoderne antropologije. Intertemporalna heterarhija / Miloš Milenković. – Beograd : Srpski genealoški centar : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2010 (Beograd : Srpski genealoški centar). – 196 str. ; 17 cm. – (Etnološka biblioteka / [Srpski genealoški centar] ; knj. 45)

Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst.
– Bibliografija: str. 167-183. – Summary: The History of Postmodern Anthropology. Intertemporal Heterarchy.

ISBN 978-86-83679-60-7 (SGC)

а) Културна антропологија – Постмодерна
COBISS.SR-ID 173361420