

Etnološka biblioteka

Knjiga 40

Urednik
Miroslav Niškanović

Recenzenti
dr Vesna Vučinić-Nešković
dr Mladena Prelić

*Recenzentska komisija 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 Midlend, 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))

Štampanje publikacije finansirano je iz sredstava Ministarstva nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije

STRUKTURALNA ANTROPOLOGIJA DANAS

**Tematski zbornik
U čast Kloda Levi-Strosa**

**Uredila
Dr Dragana Antonijević**



**Beograd
2009**

Reč urednice

Tematski zbornik *Strukturalna antropologija danas* nastao je kao rezultat dodatnog, teorijskog i metodološkog promišljanja i analitičkog produbljivanja onih ideja, stavova i koncepata koji su se mogli čuti u usmeno izloženim referatima na međunarodnom naučnom skupu *Strukturalna antropologija danas: U čast Kloda Levi-Strosa*, održanom u novembru 2008. godine, povodom stogodišnjice rođenja ovog velikog naučnika i mislioca XX veka.

Skup je organizovalo Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, uz finansijsku i drugu pomoć Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj Srbije, Francuskog kulturnog centra u Beogradu i Filozofskog fakulteta u Beogradu, kojima se ovom prilikom zahvaljujem.

Posebno se zahvaljujem kolegi dr Danijelu Sinaniju na velikodušnoj pomoći i nesebičnom zalaganju u organizaciji ovog skupa, kao i prof. dr Nikoli Pavkoviću koji je održao uvodnu reč na skupu.

Čitalac, dakle, pred sobom ima potpuno novu knjigu, dvanaest radova koji osvetljavaju i preispituju va-

žnost i značaj strukturalne paradigme, promovisane sredinom XX veka najpre u lingvistici i antropologiji, da bi potom našla svoju primenu i u drugim humanističkim i društvenim naukama, dajući značajne analitičke rezultate.

Namera autora radova u ovom tematskom zborniku bila je da sagledaju, iz novih uglova, neke od aspekata naučnog i društvenog rada Kloda Levi-Strosa, da razmotre validnost teorijskih i metodoloških koncepata strukturalne antropološke analize iz današnje naučne perspektive, da razmotre karakteristike savremene recepcije uz objašnjenje valjanosti kritičkih poststrukturalističkih argumenata, te da ukažu na značaj i uticaj koji je strukturalna antropologija imala za modernizaciju srpske etnologije i kulturne antropologije.

Da se o ovoj teorijski značajnoj naučnoj paradigmi ima itekako šta kreativno reći, kritički promisliti ili je upotrebiti u analizama, pokazuje tematski zbornik *Strukturalna antropologija danas* koji je pred čitaocima i njihovom pažljivom, čitanju i sudu.

U Beogradu, 2009. godine

dr Dragana Antonijević

Ivan Kovačević

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
ikovacev@f.bg.ac.rs

Modernizam i strukturalizam

*Srpska etnologija/antropologija u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka**

Apstrakt: Modernizaciju srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka obeležio je strukturalizam. Preciznije rečeno, strukturalna analiza, kojom je etabliran imperativ interpretacije, generisana je iz dela Kloda Levi-Strosa, zatim preteča strukturalne analize (Van Genep i Prop) ili iz britanske recepcije strukturalizma (E. Lič, M. Dagleš), kao i ruske semiotičke škole ili Bartovske semiologije. Ovaj tekst će pokušati da odgovori na pitanje zašto je baš strukturalna analiza odigrala modernizacijsku ulogu u srpskoj etnologiji/antropologiji, dok su ideje funkcionalizma, proučavanja kulture i ličnosti, ili neoevolucionistički pravac ostali bez dubokog i prevratničkog uticaja i, još uže posmatrano, zašto funkcionalizam i funkcionalna analiza nisu predvodili modernizacijski proces srpske etnologije.

Ključne reči: antropologija, Srbija, XX vek, strukturalizam, funkcionalizam.

* Članak je prilog sa projekta "Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi" Ministarstva nauke Republike Srbije (147037).

"Strukturalizam
je dobar za mišljenje"

Razni autori, gotovo narodna izreka

Noviji pregledi etnologije/antropologije u Srbiji¹ jasno ukazuju na ulogu strukturalizma u njenoj modernizaciji. Uz širenje polja istraživanja i raskida sa seosko-pašnjačkom etnografijom, koje se takođe može povezati s uticajima strukturalne antropologije, aplikacija strukturalne analize je bila *diferentia specifica* modernog. U okviru modernizacijskog procesa, posebnu ulogu

¹ Takav razvoj je konstatovan, mada ne sasvim eksplicitno, još u vreme odvijanja procesa modernizacije (N. Pavković, D. Bandić, I. Kovačević, Težnje i pravci razvoja etnologije u SR Srbiji, *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov*, Ljubljana 1983), da bi u poslednjih desetak godina bio sasvim jasno utvrđen (С. Наумовић, Национализација националне науке? Политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века, у С. Ковач, (ур.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд, 2005; И. Ковачевић, Из етнологије у антропологију, *Зборник радова Етнографског института САНУ*, књ. 21. Београд 2005; S. Naumović, Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism, in V. Mihailescu et. oth. (eds.), *Studying People in the People-s democracies II*, Lit Verlag dr. W. Hopf, Berlin 2008).

gu je imalo proučavanje obreda prelaza postulirano još 1909. godine u Van Genepevoj knjizi "Obredi prelaza"² i ponovo "otkriveno" u britanskoj recepciji strukturalizma Edmunda Liča³. Ta proučavanja⁴ nadilaze svoj pojedinačni karakter i saznajni domet, jer su imala mo-

² А. Ван Генеп, *Обреди прелаза*, "Српска књижевна задруга", Београд 2005. Neukost autora predgovora srpskom izdanju *Obreda prelaza*, Aleksandra Lome, ogleda se u nedostatku bilo kakve informacije o 25 radova nastalih od 1978. do 2002. godine u srpskoj etnologiji/antropologiji koji počivaju na Van Genepovom shvatanju obreda prelaza. Stoga se postavlja pitanje zašto je "Srpska književna zadruga" pisane predgovora poverila nekome ko ne poznaje osnovnu literaturu na maternjem jeziku. Prema usmenom saopštenju prof. dr Nikole Pavkovića izdavač je u toku procesa izlaženja knjige bio upozoravan da antropološka knjiga kakva je *Obredi prelaza* treba da ima i antropološki predgovor ili pogovor, što nije prihvaćeno uz obrazloženje da dva prateća teksta nisu praksa edicije. Detaljan pregled i bibliografija svih radova o obredima prelaza u srpskoj etnologiji/antropologiji nalaze se u И. Ковачевић, Ван Генеп по други пут међу Србима, *Етноантрополошки проблеми*, Н. С. год. 1. св. 1. Београд 2006.

³ Е. Лић, *Култура и комуникација*, "XX век", Београд 1983.

⁴ Vidi rad А. Продановић objavljen u Гласнику Етнографског института САНУ (А. Продановић, Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије, *Гласник Етнографског института САНУ*, 54. Београд 2005.), mada pati od materijalnih grešaka i nekompletnosti relevantne literature.

dernizacijski karakter⁵ i predstavljala inicijaciju i pojedinca i discipline u svet moderne nauke.

Stoga ovaj rad neće ponavljati poznate činjenice tog procesa, niti opisivati posledice koje su izazvane primenom strukturalne analize na srpski etnografski materijal, već pokušati da odgovori na pitanje kako i zašto je do toga došlo. Odgovori na pitanja nužno iziskuju kratak osvrt na stanje koje je prethodilo prvim vaninstitucionalnim i vanetnološkim pokušajima da se interpretacija etnografskog materijala uvede kao elementarni princip naučnog rada.

Stanje etnologije u Srbiji na ulasku u poslednju četvrtinu dvadesetog veka je već ranije opisano kao stanje "hibernacije"⁶ ili "kliničke smrti"⁷ i sastojalo se iz sakupljanja etnografskog materijala koji je sam sebi svrha, jer nije postojao ni teorijski ni metodološki okvir za njegovu upotrebu, kao i iz predstave o epistemičkoj povlašćenosti etnologa seljačkog porekla koja je rezultirala sticanjem najviših naučnih zvanja pomoću "opisa moga sela". Nasuprot takvom stanju unutar

⁵ O modernizacijskom karakteru i širim implikacijama Van Generovog "boravka među srpskim antropolozima" vidi И. Ковачевић, *op.cit.* 88.

⁶ И. Ковачевић, Из етнологије у антропологију, *Зборник радова Етнографског института САНУ*, књ. 21. Београд 2005. 13.

⁷ И. Ковачевић, Српска антропологија у првој деценији двадесет првог века, *Гласник Етнографског музеја*, 72. Београд 2008, 24'40. (у штампи).

akademski konstituisane etnologije, u intelektualnom okruženju događala se ekspanzija antropoloških ideja, koju su podsticali i stvarali ljudi iz bliskih naučnih disciplina i izdavačkih kuća, osetivši potrebu za saznanjima moderne antropologije i apsolutnu nemogućnost domicilnih etnologa da ga proizvedu. U periodu od jedne decenije pojavile su se u Beogradu i Zagrebu knjige koje su prezentirale domaćoj intelektualnoj javnosti sve glavne teorijske pravce svetske antropologije dvadesetog veka. Prevod Levi-Strosovih "*Tužnih tropa*" 1960. godine⁸ može se smatrati slučajnošću, što sigurno i jeste, jer se knjiga u predgovoru urednika edicije "*Strani pisci*" smatra putopisnom literaturom.⁹ Međutim, već nekoliko godina kasnije, pojava dela Margaret Mid (1966)¹⁰, Klod Levi-Strosa (1966)¹¹, zatim dveju knjiga Bronislava Malinovskog, koje se, doduše, prekla-

⁸ C. Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zagreb 1960.

⁹ N. Simić, Bilješka o delu, u C. Levi Strauss, *Tužni tropi*, "*Zora*" Zagreb 1960: 435-6.

¹⁰ M. Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, "*Naprijed*" Zagreb 1966. Knjiga je opremljena šturim predgovorom sociologa Rudija Supeka.

¹¹ K. Levi-Stros, *Divlja misao*, "*Nolit*" Beograd, 1966. u ediciji "*Sazvežđa*". Za razliku od knjige Margaret Mid predgovor Rudija Supeka *Divljoj misli* je detaljan i instruktivan. Činjenica da je autor oba predgovora knjigama iz 1966. godine sociolog, ukazuje da urednici edicija i u Zagrebu i u Beogradu nisu imali uverenje da bilo ko od etnologa može napisati kvalitetan predgovor ključnim antropološkim knjigama dvadesetog veka.

paju (1970)¹², i knjige Lesli Vajta (1970)¹³, predstavlja početak ekspanzije namernog prevođenja svetske antropološke literature. Izdavačka delatnost u okviru edicija vodećih izdavačkih kuća, kao što su "Nolitova" edicija "Sazvežđa"¹⁴, edicija "Zodijak" preduzeća "Vuk Karadžić"¹⁵, "Prosvetina" biblioteka "Današnji svet"¹⁶, biblioteka "Misao i dileme" izdavačke kuće "Kultura" i veliki samostalni izdavački poduhvat Ivana Čolovića - stvaranje edicije "XX vek", donela je u narednih nekoliko godina knjige kao što su monografija o Levi-Strosu Edmunda Liča¹⁷, knjige Edvarda Sa-

¹² B. Malinovski, *Naučna teorija kulture*, "Vuk Karadžić", Beograd 1970, u ediciji "Zodijak" i Б. Малиновски, *Магија наука религија*, "Просвета" Београд 1970, у едицији "Каријатиде". Управо појаве двеју књига, које су, једна својом целином, а друга само једним делом, идентичне, показује да је нарасла потреба и жеља да се српској читалачкој публици презентирају водећа дела светске антропологије двадесетог века, што је у малој издavaчкој продукцији довело до преклапања.

¹³ L. Vajt, *Nauka o kulturi*, "Kultura", Beograd 1970. Knjiga je izašla u ediciji "Misao i dileme", koju ne potpisuje nijedan urednik, s detaljnim predgovorom Zagorke Pešić-Golubović. (Z. Pešić-Golubović, "Kulturologija" i marksizam, u L. Vajt, *Nauka o kulturi*, "Kultura", Beograd 1970. V-XXIII.)

¹⁴ Urednik Miloš Stambolić.

¹⁵ Urednik Mira Grujičić.

¹⁶ Ediciju je do 1975. godine uređivao Sveta Lukić, a od te godine Miodrag Pavlović.

¹⁷ E. Lič, *Klod Levi Stros*, "XX vek", Beograd, 1972.

pira¹⁸, Rut Benedikt¹⁹, Margaret Mid²⁰. Bez obzira što su ti prevodi nastali stihijno i bez celovite vizije²¹, potreba za antropološkim saznanjima je učinila da jedna decenija intenzivne prevodilačke delatnosti predstavi srpskoj čitalačkoj publici osnovna dela svetske antropologije.

Ovakva izdavačka delatnost, kojoj univerzitetski i institutski etablirani etnolozi nosi doprineli ni najmanje, postavila je osnov, dograđivan u toku narednog perioda novim prevodima, koji više nije bilo moguće ignorisati, izbeći i sakriti od novih generacija. Na toj osnovi izgrađena je modernizacija srpske etnologije koja je začeta spoljnim uticajem, a protokom vremena proširena i prijemom tih uticaja na deo mlađe etablirane generacije i generaciju početnika.

Uloga strukturalne analize, i to ne samo one bazirane na Van Genepovoj teoriji obreda prelaza, već i na Levi-

¹⁸ E. Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije, "XX veka"*, Beograd, 1974.

¹⁹ R. Benedikt, *Obrasci kulture, "Prosveta"*, Beograd 1976. Knjiga je izašla u ediciji "Današnji svet" sa šturim predgovorom psihionalitičara Vojina Matića.

²⁰ M. Mid, *Sazrevanje na Samoi, "Prosveta"*, Beograd 1978. Edicija "Današnji svet".

²¹ Izuzetak su bili uticaj Zagorke Pešić-Golubović na izdavanje nekih knjiga kao plod osmišljene promocije svetske antropologije u Srbiji ostvarene prevodima Malinovskog i Vajta, kao i Čolovićevo nastojanje da prezentira sve relevantne antropologe iz prve polovine dvadesetog veka realizovano tokom naredne dve decenije počevši od 1972. godine.

Strosovoj analizi mita iz čuvenih tekstova "Struktura mita"²² i "Priča o Azdivalu"²³, ili na idejama E. Liča i M. Douglas, uglavnom je poznata. Manje je raspravljano o jednom drugom pitanju – pitanju zašto je baš strukturalna analiza preuzela modernizacijsku ulogu, a ne, u svetskim antropološkim razmerama jedva nešto starija, široko rasprostranjena i u antropologiji i u sociologiji, a domicilnim etnologima jednako nepoznata, funkcionalna analiza.

Prvo, i to sticajem okolnosti, dvostruko upoznavanje s idejama antropološkog funkcionalizma odigralo se 1970. godine kada su se pojavile dve knjige Bronislava Malinovskog koje su, ko incidencijom ili nekoordinacijom, sadržale knjigu "Naučna teorija kulture". Jedna od njih, sačinjena isključivo od Malinovskijeve knjige "Naučna teorija kulture", bila je opremljena veoma obimnim predgovorom²⁴ i sa dva rečnika (rečnik

²² Levi-Strosov tekst "Struktura mitova" prvi put je preveden u književnom časopisu *Delo* i ponovo preštampan u zborniku istog časopisa *Mit Tradicija Savremenost* (К. Леви-Строс, Структура митова, *Мит Традиција Савременост*, "Дело", Београд 1971).

²³ Levi-Strosov rekreativni tekst "Priča o Azdivalu" objavljen je u Srbiji 1986. godine u književnom časopisu *Savremeničnik* u prevodu Dragane Antonijević (К. Леви-Строс, Прича о Аздивалу, *Савременик*, бр. 7-8. Београд 1986: 7-24. и бр. 9-10. Београд 1986: 230-249) .

²⁴ Z. Gluščević, Malinovski i antropološki pogled na kulturu, predgovor u B. Malinovski, *Naučna teorija kulture*, "Vuk Karadžić", Београд 1970: 7-54.

manje poznatih autora i rečnik pojmova i termina). Druga knjiga, "Magija nauka religija" je, pak, predstavljala veći izbor tekstova koji sadrži veliki deo knjige "Naučna teorija kulture" i takođe je opremljena obimnim predgovorom.²⁵

Ovakav nenadani, dvostruki "upad" antropološkog funkcionalizma Bronislava Malinovskog u dotadašnji tradicionalistički zabran etablirane etnologije, ima jednu disciplinarnu predistoriju i jednu okolnost koja je delovala iz "susedne" nauke, iz sociologije.

Disciplinarna predistorija se sastoji iz ideološke polemike o funkcionalizmu koja se vodila unutar etablirane etnologije, polemike koja je bila na nivou najgorih ideoloških diskvalifikacija i koja je trebalo da posluži diskreditaciji i nekoj vrsti eliminacije onih koji su "optuženi za funkcionalizam". Jedno od oružja korišćenih u

²⁵ З. Пешић-Голубовић, Антрополошки функционализам Бронислава Малиновског, предговор у Б. Малиновски, *Магија наука религија*, "Просвета", Београд 1970: 7-29. У предговору З. Пешић-Голубовић објашњава и избор који је саčinjen за едисију "Каријатиде" издавачког предузећа "Просвета": "За едисију 'Каријатиде' одабрали смо првих десет поглавља *Начне теорије културе* у којима се излаже теоријско-методолошки приступ Малиновског; I део књиге *Магија наука религија* (не укључивши и друге есеје), јер овај део представља целину и говори о предмету који је дат у наслову; и књигу *Секс и потискивање у примитивном друштву*. Овакв избор дела Малиновског омогућаје да се читаоци упознају како са карактеристикама његове теоријске концепције тако и са резултатима емпиријских истраживања ..." (28).

hajci koju je Špiro Kulišić vodio protiv Milenka Filipovića bio je i tekst sovjetskog historičara-afrikaniste Potjehina, napisan u najboljem staljinističkom maniru, objavljen u *Glasniku Etnografskog muzeja* u Beogradu,²⁶ koji je zajedno s tekstovima produkovanim u navedenoj polemici, predstavljao "teorijski osnov" za građenje stava prema funkcionalizmu u antropologiji.²⁷

Prva faza odnosa etnologije i marksizma se u Srbiji završila Kulišićevim "usamljenim i neslavnim primerom instant primene historijskog materijalizma na domaći etnografski materijal"²⁸ i, kako idejno, tako i lično, motivisanim pokušajem ideološke diskvalifikacije funkcionalizma.

Druge dve okolnosti koje su imale značaj na odnos etnologije i funkcionalizma u okvirima institucionalne etnologije u Srbiji jeste pojava funkcionalizma unutar "konkurentne" akademske discipline – socijalne antropologije, etablirane u curriculumu sociologije početkom 60-ih godina dvadesetog veka,²⁹ kao i odnos pre-

²⁶ И. И. Патјехин, Функционална етнолошка школа у служби британског империјализма, *Гласник Етнографског музеја*, 19, Београд 1956. 169-186 (У преводу Петра Ш. Влаховића).

²⁷ Detaljan prikaz polemike vidi u Г. Горуновић, Псеудо-марксизам и протофункционализам у српској етнологији. Кулишић versus Филиповић, *Етноантрополошки проблеми*, Н. С. год. 1. св.2. 2006:185-207.

²⁸ Г. Горуновић, *op. cit.* 204.

²⁹ O odnosu socijalne antropologije koju je zasnovala Zagorka Pešić-Golubović i tadašnje etnologije vidi И. Коваче-

ma funkcionalizmu u, upravo po tom pitanju antropologiji izuzetno bliskoj, sociologiji.

Sa stanovišta alternativne marksističke pozicije tzv. humanističkog marksizma, funkcionalizam Bronislava Malinovskog je bio daleko bolje ocenjen nego u staljinističkom maniru Potjehin-Kulišičevskih ideoloških diskvalifikacija. Direktnom poređenju s Malinovskim pretvodi distinkcija "neadekvatnih interpretacija i autentičnog Marksovog stanovišta", da bi se na osnovu tog razlikovanja zaključilo da funkcionalizam Malinovskog nije negacija Marksovog teorijsko-metodološkog pristupa.³⁰ Ukoliko se, za trenutak, izostavi sholastički karakter pitanja jesu li neke ideje "u skladu sa Marksovim", odgovor humanističkog marksizma je nesumnjivo tolerantniji i, što je još važnije, baziran na samom sadržaju naučnog pristupa i rezultata, pri čemu je od posebne važnosti stav da je Malinovski uspostavljanjem odnosa: ljudske potrebe – akcija – zadovoljavanje potrebe, izgradio osnovni model funkcionalne analize koja prevazilazi "sociologističku jednostranost ekonomskog determinizma".³¹

Potpuna inferiornost srpske etnologije 60-ih godina dvadesetog veka, u odnosu prema socijalnoj antropo-

viћ, Традиција модерног, Београд 2006: 63-74; I. Spasic, The Art of Mutual Neglect: Zagorka Golubovic's Socio-cultural Anthropology and Serbian Ethnology, in V. Mihailescu et. oth. (eds.), *Studying People in the People's democracies II*, Lit Verlag dr. W. Hopf, Berlin 2008: 337-351.

³⁰ З. Пешић-Голубовић, *op.cit.* 23.

³¹ З. Пешић-Голубовић, *op.cit.* 26.

logiji baziranoj na humanističkom marksizmu, rezultirala je suštinskim ignorisanjem funkcionalizma koji je prevodima "ušao kroz prozor" i postao dostupan ukućanima. Teorijski karakter prvih prevedenih knjiga Malinovskog sprečio je da dožive sudbinu knjige "Spol i temperamenta u tri primitivna društva", koja je studentima preporučivana kao etnografija Čambula ili Mundugomora, ali je već prevod kapitalnog istraživačkog dela "Argonauti Zapadnog Pacifika"³² imao sličnu sudbinu. S druge strane, usled pomenute inferiornosti nije bilo moguće sagledati inherentna ograničenja tako koncipirane socijalne antropologije, koja upravo zbog toga nije bila stvarni potencijalni supstitut hiberniranoj etnologiji.³³ Ipak, sve što bi s te strane bilo preporučeno izazivalo je dodatnu odbojnost i neprihvatanje.

Celovito opisivanje odnosa funkcionalizma i sociologije u Srbiji tokom 60-ih godina dvadesetog veka zahtevalo bi obimnu studiju. Međutim, za potrebe razumevanja odnosa tadašnje etnologije prema nepozvanom, a pristigliom funkcionalizmu dovoljno je skicirati osnovne stavove u primarnom sociološkom okruženju.³⁴ U okvirima opšte sociologije učinjena je distink-

³² B. Malinovski, *Argonauti Zapadnog Pacifika*, Biblioteka "XX vek", Serija velikih antropoloških dela, Beograd 1979.

³³ O inherentnim ograničenjima takve socijalne antropologije vidi И. Ковачевић, op.cit.

³⁴ Za potrebe ovog rada pod primarnim sociološkim okruženjem podrazumevaju se stavovi etnologiji "najbližih" sociologa, sa Filozofskog fakulteta u Beogradu, iz najopštijih

cija između "strukturalno-funkcionalne analize kao opšteg naučnog pristupa sociološkim problemima i funkcionalizma kao jednostrane teorije",³⁵ čime je u potpunosti očišćen ideološki put primeni funkcionalne analize koja je, i u marksistički utemeljenoj nauci kakva je bila sociologija, oslobođena ideološkog podozrenja ili čak osude. S druge strane, metodološka knjiga koja je obeležila period formiranja sociologije u Srbiji, "Sociološki metod" Vojina Milića, daje precizne okvire "proučavanja funkcionalnih odnosa", uključujući i čuveno Mertonovo razlikovanje manifestnih i latentnih funkcija bazirano na antropološkom primeru rituala Hopi indijanaca.³⁶ Na taj način je sociologija, srodna, skoro sasvim marksistički orijentisana nauka, prokrčila put funkcionalizma u etnologiju, u kojoj je "marksistički" pristup imao apendiksalni karakter, a napad na one prema kojima se gaji lična netrpeljivost, na silu obučene u funkcionaliste, bio isključivo primitivno sileđijstvo.³⁷

socioloških oblasti – Opšte sociologije i Metodologije socioloških istraživanja.

³⁵ M. Popović, *Problemi društvene strukture. Uvod u sociologiju*, Beograd 1967: 16.

³⁶ V. Milič, *Sociološki metod*, Beograd 1978: 664-678, i posebno 675-677 (Prvo izdanje je iz 1964).

³⁷ Posebno "laka meta" za dokazivanje pravovernosti bio je Milenko Filipović koji je za vreme II svetskog rata bio neprikriveno na strani pokreta Đenerala Draže Mihajlovića i prisustvovao poznatom skupu u selu Ba 1944. godine.

Uprkos svemu navedenom, funkcionalizam nije postao sredstvo rušenja tradicionalne i okoštale etnologije, niti put njene antropologizacije. To ne znači da nekih pokušaja te vrste nije bilo, ali će letimičan pregled nekoliko najkarakterističnijih primera, istovremeno ukazati i na deo uzroka koji su učinili da strukturalizam odigra ulogu agensa modernizacije i antropologizacije srpske etnologije.

Pokušaji rehabilitacije Milenka Filipovića kroz kreiranje tzv. socijalne etnologije³⁸ i ponavljanja razlikovanja funkcionalnog pristupa i funkcionalističke teorije, preuzeto iz opšte sociologije M. Popovića, bili su blagi nagoveštaj neostvarene modernizacije putem antropološkog funkcionalizma.

Nešto konkretniji pokušaj prezentovanja analitičkih potencijala funkcionalne analize učinio je autor ovog teksta 1976. godine, u tekstu koji je trebalo da predstavlja ogleđ iz dvadesetovekovnih antropoloških metodologija proučavanja kulture, gde je jedan običaj tumačen funkcionalnom analizom, psihoanalitičkom simbolikom i strukturalnom analizom.³⁹ Bez obzira na to što je funkcionalna interpretacija dodolske povorke u mnogome ponavljala Mertonov primer razlikovanja

³⁸ Р. Ракић, Заједничка и гранична проблематика етнологије и социологије: проучавање друштвеног живота, Радови 11. саветовања етнолога Југославије, Зеница 1970.

³⁹ И. Ковачевић, Додоле – интегративни приступ проучавању обичаја, *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. XXV, Београд 1976: 80-87.

manifestnih i latentnih funkcije, time je ukazano na njihov analitički potencijal.

Analiza verovanja u zduhačku moć pojedinca u tekstu iz 1978. godine ukazala je da je moguće utvrđivati razne funkcije i da je ukazivanje na integrativnu funkciju tek samo jedna od mnogobrojnih funkcija. Osim toga, prošireno je i metodološko utemeljenje distinkcije manifestna/latentna funkcija ukazivanjem na rad antropologa Klajda Klakona o magiji kod Navahoa, koji prethodi Mertonovoj knjizi, na osnovu koje je Merton proglašen za tvorca distinkcije.⁴⁰ Iste godine u tekstu o strižbi, Lj. Gavrilović je ukazivala na manifestne i latentne funkcije obrednog šišanja,⁴¹ a nekoliko godina kasnije funkcionalna analiza, uz upotrebu pojmova "prividna" i "stvarna" funkcija, primenjena je na tri

⁴⁰ И. Ковачевић, Здухаћ – Функционална анализа религијске заштите од града, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића*, VI, Пријеполје 1978. Sam Merton citira Klakonov rad o Navaho magiji iz 1944. godine objavljen u časopisu *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, ali ne pominje Klakonovu distinkciju manifestnih i latentnih funkcija. Vidi R Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979: 80-95. Klakonov tekst iz 1944. ponovo je objavljen u njegovoj knjizi *Navaho Witchcraft* 1962. godine, kao i u zborniku M. Marvika o vešticama i vračevima (M. Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books Ltd. 1970. 217-236).

⁴¹ Љ. Гавриловић, Шишано кумство, *Етнолошке свеске*, 1. Београд 1978: 136-139.

sukcesivna modela jednog običaja (dužijanca), od kojih poslednji pripada savremenosti,⁴² da bi 1985. metodološki prečišćena funkcionalna analiza bila primenjena na sasvim novu pojavu monumentalnih grobnica u selu iz okoline Beograda.⁴³

U tom trenutku se moglo reći da je cizeliranje funkcionalne analize u glavnim metodološkim alatima bilo završeno, ali je dalja primena na srpski etnografski materijal, bilo na "tradicionalni", tj. opise seljačke subkulture u Srbiji XIX veka, bilo na "savremene" pojave, izostala. Praćenje modernizacijskog procesa u srpskoj etnologiji s kraja XX veka nameće pitanje – zašto eksperimentalno oprobana i metodološki doterana funkcionalna analiza nije postala noseći postupak tih tokova.

Jedan od razloga manje uloge funkcionalne analize u procesu modernizacije srpske etnologije je moguća upotreba osnovnog pojma, pojma "funkcija", pa i drugog osnovnog pojma – "potreba", na kolokvijalan i uprošćen način. Drugi razlog, koji delimično proizlazi iz prvog, jeste moguće proglašavanje truizama za rezultat "naučnog" postupka, dok se kao treći razlog prepoznaje moguća preformulacija izjednačavanja etno-

⁴² Б. Ђупурдија, Фолклор и фолклоризам дужијанце, *Зборник за друштвене науке Матице српске* 70, Нови Сад 1981: 127-140. Umesto Klakon-Mertonove distinkcije manifestno-latentno, autor se priklonio distinkciji Vojina Milića prividno-stvarno.

⁴³ И. Ковачевић, Социјално емфатичка функција монументалних гробница, *Етнолошке свеске* VI, Београд 1985.

eksplikacije i rezultata naučne analize koje je bilo prisutno u tradicionalističkoj etnologiji.

1. Stav po kome je funkcija pluga – oranje, doveo bi do suštinske zamene pojmova "upotreba" i "funkcija" i ne bi bilo lako objasniti, tradicionalistima, koji bi time dobili modernističku ljušturu, da opis upotrebe nekog odevnog predmeta, neke posude ili dela nameštaja, ili, pak, neke alatke, nije nikakva funkcionalna analiza.

2. Kada je reč o truizmima, ne misli se na opšti truizam funkcionalizma na koji je ukazivao Levi-Stros,⁴⁴ već na partikularne truizme koji su slični, prethodno pomenutom, navođenju "upotrebe" predmeta. Takav truizam bi bio kada bi se za svadbeni ritual reklo da ima funkciju zasnivanja bračne zajednice, da inicijacija ima funkciju prelaza, ili da posmrtni ritual ima funkciju opraštanja od umrlog.

3. Primer izjednačavanja etnoeksplikacije i antropološkog objašnjenja ne mora biti hipotetičan, kao primeri za prva dva razloga, već se može naći u radovima etnologa predmodernog vremena. Više puta je navođen primer tumačenja razbijanja posuda u toku svadbenog i posmrtnog rituala kao "teranje zla",⁴⁵ što su prema et-

⁴⁴ "...reći da jedno društvo funkcioniра – jeste truizam; ali reći da sve u jednom društvu funkcioniра jeste besmisao." (Cl. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Zagreb S.A./1977, 24.)

⁴⁵ М. Филиповић, Мађијско разбијање судова, *Научни зборник Матице Српске, Серија друштвених наука*, 1. Нови Сад 1950.

nografskim beleškama o tome mislili sami učesnici obreda. Ovakvo "objašnjenje" bi odgovaralo situaciji u kojoj bi se Merton zaustavio na manifestnoj funkciji i u primeru Hopi ceremonije za vreme suše zaključio kako je funkcija tog rituala izazivanje nedostajuće kiše.

Navedeni primeri pokazuju da je veliki deo tradicionalističke etnografske produkcije mogao vrlo lako, preko pukog ubacivanja reči "funkcija" na početak i na kraj tekstova koji pretaču etnografski materijal iz predeonih monografija u tematske "monografije", da svom prepisivačkom proizvodu doda maglovit pojam analize, koji bi potom trebalo dekonstruisati da bi se pokazala njegova ispraznost.

U navedenim radovima, koji su promovisali funkcionalnu analizu u prvoj deceniji modernizacijskog procesa, kao brana potencijalnim vulgarizatorima, postulirano je, kao suštinsko, proučavanje latentnih funkcija. Međutim, ova Klakon-Mertonova distinkcija nije mogla da spreči neke primedbe koje su bile prisutne u važnim metodološkim knjigama u Srbiji toga doba, bilo da se radilo o opštoj primedbi o teleološkom karakteru funkcionalne analize,⁴⁶ ili o konkretnom ukazivanju na teškoće dokazivanja tačnosti pojedinih pretpostavki.⁴⁷ Uz ranije formulisane primedbe da uvođenje pojmova kao što je "disfunkcija" ruši temelje funkcional-

⁴⁶ E. Nejgel, *Struktura nauke*, Beograd 1974: 462-476.

⁴⁷ V. Milić, op.cit. 677-678.

ne analize, ili Levi-Strosova primedba da je besmisleno tvrditi da sve u jednom društvu funkcioniše, stvoren je jedan kompleks metodoloških problema koje je trebalo rešiti da bi se u većoj meri pristupilo aplikaciji funkcionalne analize na etnografski materijal. Neke od ovih primedbi su u kasnijem periodu bile metodološki otklonjene stavom da osim pojedinca i društvenog sistema nosioci potreba mogu biti i društvene grupe⁴⁸, te da zadovoljenje tih potreba može ili, u nekim slučajevima, mora biti "disfunkcionalno" za neke druge društvene grupe ili sistem u celini. Time je otklonjena i kritika sadržana u Levi-Strosovoj opasci, pogotovo, očišćenoj od malevolencije i prevedenoj u stav da "sve pojave u jednom društvu imaju funkciju".

S obzirom na to da je prostora za metodološku doradu funkcionalne analize bilo, a samim tim i za otklanjanje primedbi kroz dalju aplikaciju na konkretne fenomene i kroz sudaranje poznatog i nepoznatog, truzama i *novum-a*, može se pretpostaviti da suštinski razlog odustajanja od funkcionalne analize ne leži u metodološkoj zoni.

S druge strane, u istom periodu, strukturalna analiza je primenjena u daleko većem broju radova i od strane većeg broja autora modernizacijskog talasa. Desetak autora je u istom periodu objavilo više desetina tekstova pa i knjiga, u kojima se strukturalna analiza

⁴⁸ И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, 1. Трдиција, Београд 2001, 196.

provodi kroz Van Genep-Ličovu šemu obreda prelaza⁴⁹ ili na druge, raznovrsnije načine, prvenstveno u analizi folklornih tekstova ili rituala,⁵⁰ koji, primarno, nisu obredi prelaza.

Osnovni razlog ovakvom razvoju događaja može se sagledati u opisanoj razlici strukturalne i funkcionalne analize sa stanovišta potencijalne distinktivnosti u odnosu na hiberniranu tradicionalnu etnologiju. Ovladavanje određenim tipom analitičkog postupka, npr. Van

⁴⁹ Do 1985. godine analizirano je van genepovski, potpuno ili delimično, više desetina obreda prelaza u petnaest objavljenih radova.

⁵⁰ Do 1980. godine objavljeno je više radova koji apliciraju druge oblike strukturalne analize ili je metodološki postularaju. Vidi I. Kovačević, *Strukturalna analiza mita, Sociološki pregled*, 2-3. Beograd 1974; И. Ковачевић, Додоле – интегративни приступ проучавању обичаја, *Гласник Етнографског института*, књ. XXV, Београд 1976: 73-77; Lj. Radenković, *Leksičko-frazeološka rekonstrukcija religijsko-mitoloških predstava u vezi s kamenom, MSC*, 6. sv. 1. Beograd 1977: 445-459; Љ. Гавриловић, Шишано кумство, *Етнолошке свеске*, 1. Београд 1978. 133-136; I. Kovačević, *Semiološki pristup proučavanju obreda (na primeru obreda o sv. Andreji)*, *Etnološke sveske I*, Beograd 1978; I. Kovačević, *Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti*, *Etnološke sveske I*, Beograd. 1978; Lj. Radenković, *Semantika ponašanja na Veliki četvrtak*, *Književna kritika*, Beograd, 11/4, 1980, 29-40; Lj. Radenković, *Metodološki aspekti istraživanja semiotike teksta (na primerima tekstova tradicijske kulture)*, *Delo*, God. 26, br. 11/12, Beograd 1980, 99-118.

Genepovim tumačenjem obreda prelaza, u varijanti britanske strukturalne analize E. Liča, predstavljalo je jasno definisan "obred prelaza" ili inicijacije u modernistički pokret. Iako Van Genepova trofazna struktura obreda prelaza izgleda veoma jednostavna i laka za učenje, već je taj stepenik podrazumevao upoznavanje sa osnovnim postulatima strukturalne analize iznetim u Ličovoj knjizi "Kultura i komunikacija".⁵¹ Bez obzira na to što taj postupak nije davao novo tumačenje obreda u celini, koji je već preliminarno određen kao obred prelaza, interpretacija pojedinih delova obreda (rite-ma) davala je očekivano tumačenje koje sasvim vidno nadilazi stare priče o "teranju zla", eventualno dopunjene frejzerovskim konstatacijama o njegovom "magijskom" karakteru. To je činilo sasvim jasnu granicu između onih koji su etnoeksplikaciju izjednačavali sa objašnjenjem, što bi bilo daleko teže u slučaju kada bi funkcionalna analiza trebalo da bude prepoznatljiva karakteristika modernizacijskog procesa.

⁵¹ U modernistički pokret je ova knjiga, zahvaljujući tada postojećem uvozu i snabdevenosti nekoliko beogradskih knjižara stranim knjigama, stigla neposredno po njenom objavljivanju u Engleskoj (1976) i drugom izdanju iz iste godine. E. Leach, *Culture and Communication. The logic by wich symbols are connected. An Introduction to the use of structural analysis in social anthtropolgy*, Cambridge University Press, Cambridge 1976. Prevod na srpski je objavljen 1983 (E. Лич, *Култура и комуникација*, "XX vek", Београд, 1983.)

Ako su "životinje dobre za mišljenje", zato što omogućavaju da se transformacije jednog nivoa primenjuju na klasifikacije drugog,⁵² onda je sasvim razumljivo da je strukturalna analiza imala funkciju "bonne à penser"⁵³ jednom periodu antropologizacije etnologije u Srbiji. U vremenu u kome je bila neophodna smena paradigmi, u Kunovom smislu reči, funkcionalizam, odnosno funkcionalna analiza, nisu imali dovoljno distinktivnog potencijala. Labave i nekonstruisane granice omogućavale su da se bez suštinske edukacije i ovladavanja principima naučne analize "raspravlja" o funkcijama nekog, na primer, religijskog fenomena, zajedno sa njegovim "svrstavanjem" u spekulativne nizove kvazimarksističkih oponašatelja evolucionizma, kakvi su "animizam", "animatizam" ili "totemizam". Ovladavanje makar najjednostavnijim oblicima strukturalne analize onemogućavalo je ovakve bastarde i činilo modernizacijski proces možda dužim i težim, ali kristalno jasnim.

⁵² E. Lič, Klod Levi Stros, "XX vek", Beograd, 1972: 49-50.

⁵³ Marsel Enaf, jedan od mnogobrojnih autora knjiga o Klod Levi Strosu (M. Henaff, Claude Levi-Strauss, Ed. Belfond 1991. Engleski prevod: M. Henaff, *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998), članak u časopisu "Espri" iz 2004. godine naslovio je: "Claude Lévi-Strauss: Une anthropologie bonne à penser".

Ivan Kovačević

MODERNISME ET STRUCTURALISME

*Ethnologie/anthropologie serbe dans le dernier quart du
vingtième siècle*

La modernisation de l'ethnologie/anthropologie serbe dans le dernier quart du vingtième siècle a été marquée par le structuralisme. Plus précisément, l'analyse structurale qui a établi l'impératif de l'interprétation a sa racine dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss, puis dans celle des précurseurs de l'analyse structurale (Van Genep et Propp) ou la réception britannique du structuralisme (E. Leach, M. Douglas), ou encore l'école russe de sémiotique et la sémiologie de Barthes. Les précurseurs de l'analyse structurale mis à part, toutes les principales sources de la révolution serbe structurale et sémiologique se trouvent dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

Lorsque, autour de 1970, des milieux intellectuels environnants les études anthropologiques des principaux courants théoriques du 20e siècle arrivent dans les mains des lecteurs serbes, l'ethnologie serbe, *tabula rasa* ancree dans la tradition romantique de ses débuts vieille d'un siècle, donnait d'égales chances à tous. Le présent travail tentera de répondre à la question de savoir pourquoi c'est précisément l'analyse structurale qui a joué le rôle modernisateur dans l'ethnologie/anthropologie serbe, alors que les idées du fonctionnalisme, études de la culture et de la personnalité ou encore le courant néo-évolutionniste n'ont pas exercé d'influence profonde ni révolutionnaire.

Mots-clés: anthropologie, Serbie, XXe siècle, structuralisme, fonctionnalisme

Ivan Kovačević**MODERNISM AND STRUCTURALISM***Serbian ethnology/anthropology in the last twenty five years of the twentieth century*

Modernisation of Serbian ethnology/anthropology in the second quarter of the twentieth century was marked by structuralism. More precisely, structural analysis that became a must of the analytical interpretation was based on the work of Claude Levi-Strauss, but also on those of the predecessors of structural analysis, like Van Gennep and Propp; British followers of structuralism like E. Leach and M. Douglas, as well as on the Russian semiotic school and Barth's semiology. Taking aside predecessors of structural analysis, main sources of Serbian structural-semiotic revolution came from Levi-Strauss structural anthropology.

When in the 1970s Serbian readers faced anthropological books coming from different intellectual backgrounds and representing major theoretical trends in anthropology, Serbian ethnology, firmly based on its hundred years old romantic roots, gave equally opportunities to all theoretical approaches that fought for the intellectual domination in the discipline. This paper tries to answer the question why structural analysis played a crucial part in the modernisation of Serbian ethnology/anthropology, while the ideas coming from functionalism, culture and personality school, or neo-evolutionism did not have the same revolutionary and deep impact.

Key words: structuralism, Levi-Strauss, modernisation of Serbian ethnology/anthropology, Serbian structuralist-semiotic revolution

Miloš Milenković

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
milmil@f.bg.ac.rs

Eh, da je Derida propustio taj let...

*O procenjivanju "dometa" tzv. "američke antropologije" iz Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folklor**

Apstrakt: Imajući u vidu skorije kritike "nerazvijenosti", "metodološke nazadnosti" i drugih nedostataka pripisanih "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. Beogradska SS škola jeste razvila globalno originalnu, mada neplasiranu i zapravo nikada iskorišćenu bateriju za sinhronu analizu folklornih fenomena. 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 interdisciplinarnе/postmoderne Teorije.

Ključne reči: istorija antropologije, Levi-Stros, strukturalizam, post-strukturalizam, postmoderna, Beogradska strukturalno-semiološka škola

* Članak je prilog sa projekta Ministarstva nauke republike Srbije "Antropologija u 20. veku: Teorijski i metodološki dometi" (ev. br. 147037)

Inicijalni kontekst ovog rada predstavlja skorija rehabilitacija nekada veoma popularnih strukturalno-semioloških analiza u srpskoj antropologiji,¹ uparenih sa moralnom anti-postmodernističkom poukom,² poglavito od strane doajena srpskog strukturalizma prof. Kovačevića. U nizu tekstova, Kovačević kritikuje antro-

¹ Antonijević, D. 2007. Legende o krađi organa – moralna dilema savremenog društva. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 35-69. Antonijević, D. 2007. Merkantilne legende postindustrijskog društva. u: Nedeljković Saša (ur.) *Antropologija savremenosti*, Beograd: Srpski genealoški centar, 76-91. Antonijević D. 2008. O Crvenkapi, Dureksu i ljutnji – proizvodnja, značenje i recepcija jedne bajke i jedne reklamne poruke. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 3, (1): 11-38. Vasiljević J. 2007. Semiološka analiza reklame – metodološka razmatranja. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (1): 41-54. Hristić, L. 2007. Aligator u kanalizaciji – urbane legende kao kognitivne mape. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 71-85. Bačević, J. 2007. Studentske legende o polaganju ispita – kritika ili afirmacija obrazovnog sistema. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 87-102.

² Kovačević, I. 2006. Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi*, 1, (1): 17-34. Kovačević, I. 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, I. 2005. Iz etnologije u antropologiju – srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975-2005. u: *Etnologija i antropologija – stanje i perspektive*, Zbornik, Beograd: Etnografski institut SANU: 11-19.

pologiju 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,³ 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 nezamislive 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 levi-strosovskog tipa "sleće" u američko visoko školstvo istovremeno kada i njegove kritike. Derida čita "Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka"⁴ na konferenciji za koju je već di-

³ Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije – posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar, knj. 27.

⁴ Derida, Ž. 1988. Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka. u: Donato Eudenio, Meksi Ričard (ur.) *Strukturalistička kontroverza*, Beograd: Prosveta.

jagnostikovano 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.⁵ 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 70-ih do danas, s druge strane. Ta simultanost evropskog strukturalizma i evropskog poststrukturalizma 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*

⁵ Više o ovoj ključnoj epizodi istorije ideja u: Bertens, Hans. *The idea of the Postmodern*. 1995, London: Routledge, 50.

*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 uzбудljivoj debati o politici srpske etnologije, kasnije antropologije.*⁶

⁶ Naumović, Slobodan. 2000c. Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures*, Vol. 8, No. 2, The Politics of Anthropology at Home II: 39-128. Naumović, Slobodan. 2002. The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologia Balkanica*, Vol. 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*, (Етноантрополошки проблеми). Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 17-60. 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. У: Mihailescu, Vintilă (ur.), Iliev, Ilia (ur.), Naumović, Slobodan (ur.). *Studying peoples in the people's democracies : socialist era anthropology in South-East Europe. 2*. Berlin, Münster: Lit, 211-260. Milenković M. 2006. Šta je (bila) antropološka 'refleksivnost' – metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 1, (2): 157-184. Milenković, Miloš. 2003. Ан-

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

тропологија 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). Београд: Етнографски институт САНУ, 133-148. Ваћевић, Јана. 2007. Српска антропологија и suočavanje sa прошлoшћу. *Антропологија* 3: 110-120. Ваћевић, Јана. 2006. Honour and shame - прилог алтернативној историји српске етнологије. *Етноантрополошки проблеми*, Београд 1, (1): 95-100. Gorunović, Gordana. 2006. Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji : Kulišić vs. Filipović. *Етноантрополошки проблеми*, Београд 1, (2): 185-208. Ивановић, Зорица. 2005. Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. У: Гавриловић, Љиљана (ур.), Радојичић, Драгана (ур.). *Етнологија и антропологија : стање и перспективе*, (Зборник, 21). Београд: Етнографски институт САНУ, 123-140. Ivanović, Zorica. 2007. Антропологија на жената и проблемжт за родовите одношения в променения дискурс на антропологијата : в памет на Жарана Папич (1949-2002) и Лидија Склевицки (1952-1990). У: Dojčinović-Nešić, Biljana. *Гласове : нова хуманитаристика от балкански авторки*. Софија: СОНМ, 179-212.

američka kulturna antropologija, poput evropskih etnologija, *definisana predmetom a ne metodom*.⁷

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, jedna vrlo *moderna* tvorevina 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 etno-

⁷ Pogl. posebno "Posle problemsko-aplikativnog pogleda na metod" u: Milenković, M. 2007. *Istorija postmoderne antropologije – posle postmodernizma*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 27, 89-98.

grafskoj 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*.⁸ 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, kulturni, porodični, 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.⁹ U tom smislu, predlažem da konačno usvojimo fundamentalnu distinkciju poststrukturalizam/postmoderni-

⁸ Knjiga – postmodernizam kao koordinativni diskurs, interdisciplinarni artikulatork koji prevodi i objedinjuje transformativne teorije – pogrešno protumačene kao krizološke – *odjednom*, time stvarajući privid homogenosti. Svaka sličnost sa konceptom kulture je namerna...

⁹ Na primer, Bošković, Aleksandar. 2005. Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia. *Anthropology Today* 21(2): 8-13.

zam, 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 postmodernizacije. Značaj te škole za modernizaciju, razavičavanje i deruralizaciju, kako beogradske katedre, tako i srpske etnologije u celini, nedvosmislen je, posebno dokumentovan i višestran 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 etnografi-

je, neoromantizma i nacionalizma tumače kao kontra-intuitivnu 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 nesa-merljive 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. 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.¹⁰ Do tog koraka, spre-

¹⁰ Pregled ovog trenda i ključne reference pogl. u: Prodanović A. 2006. Prijem strukturalizma na primeru proučavanja obreda prelaza u etnologiji i antropologiji Srbije. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* (54): 403-413; Kovačević I. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima – prilog istoriji srpske etno-

man 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 makroargument 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 u *Writing Culture* 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 antropologije, 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).¹¹ Kontekstualno opravdanje ove strategije vero-

logije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 1, (1): 81-94.

¹¹ 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 istorij-

vatno 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 preneglašavanja veze polifonija-neoromantizam-nacionalizam nauče šta antropologija u Srbiji više nije i šta nikada ne treba ponovo da postane,¹² 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

sku akademističku hipoteku – poput studija kulture – i koje su slobodno zadržale semiologiju i antropološki strukturalizam na nivou analize, a pošto je strukturalistička socijalna teorija denuncirana.

¹² Milenković, Miloš. 2008. O naučnom radu i našem Univerzitetu (sto godina kasnije). *Glasnik Etnografskog muzeja*, Beograd, 72: 41-50.

u jednoj nije imao funkcije kakve je imao u istoriji srpske etnologije-antropologije.¹³

Ka kontekstualizaciji: Ne osvrćite se u gnevu

Levi-Stros u istoriji antropoloških ideja ima dijagonalno suprotne funkcije – od "postmoderne" neoromantičarske pozitivističke kritike imperijalnog realizma (u SAD) do "prosvetiteljske" realističke anti-tribalističke kritike etnologije kao pozitivističke nacionalističke i nacionalne nauke (u Srbiji). Kada kontekstualizujemo disciplinarnu upotrebu strukturalizma u ovim tradicijama, strukturalizam je – kao zasnivajući diskurs antropologije nasuprot etnologiji kao nacionalnoj prozi – imao potpunu 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 je-

¹³ 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.

ziku 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* sa razvojem 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 od 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" poststrukturalizma zasniva se na zdravorazumskoj jukstapoziciji predmodernizma i postmodernizma u ideološkoj sferi, pa je – ironično – u pitanju pobeda poststrukturalističkih insistiranja na primarnosti eksternalističkih objašnjenja.

Kada je ideologija u strogom smislu reči u pitanju, poststrukturalizam u Americi i strukturalizam u Srbiji ipak jesu odigrali istu ulogu, ali na različitim nivoima. Liberatorni, modernizatorski karakter oba trenda za-

maskiran 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 instrumentalizacija vodi u ratove.¹⁴ 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 inspirisani marksizmom.¹⁵ "Davanje glasa" proučavanima – bile to žene,

¹⁴ Milenković, Miloš (u štampi) *Demokratija ili/je etnokratija? Multikulturalne politike i budućnost kritičke inteligencije na Zapadnom Balkanu. Forum Bosnae.*

¹⁵ Ideologiju Šoltija, Dajmonda, Dimona ili Fabijana možda je najpreciznije klasifikovati kao liberatorni istorizam – insistiranje na nelegitimnosti aistorijskih strukturalnih analiza kao maski kolonijalne moći. O "kritičkoj antropologiji" kao, uz kulturni relativizam, presudnom unutar-disciplinarnom kontekstu konfundiranja identitetskih i epistemoloških pitanja u postmodernoj teoriji etnografije pogl. Milenković, M. 2007. *Istorija postmoderne antropologije – teorija*

domoroci ili etničke, konfesionalne i seksualne manjine – naknadni je imput, "identitetska kontaminacija" (mada pre rekontaminacija) poststrukturalne kontekstualizacije strukturalizma.¹⁶

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 srpski 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 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 iscprljućim polemikama, pravi neprijatelj i dalje živ i zdrav, a da žaoke kolektivi-

etnografije. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 24.

¹⁶ O socijalnom kontekstu u kojem dijaloška etnografija, instrumentalizovana od strane političara identiteta, postaje specifična teorija kulture pogl. Milenković M. 2007. Paradoks postkulturne antropologije – postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* (3): 121-143.

zma 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 antikolektivizam*.

Kovačevićevo nastojanje ka poređenju u jednolinijskom 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".¹⁷ Razlikovanje akademskih diskursa, pa tako i antropoloških, 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

¹⁷ Za nastojanje da se definiše "jezgro antropologije" pogl. Kovačević, I. 2006. *Tradicija modernog – prilozi istoriji savremene antropologije*. Beograd: Srpski genealoški centar. Za nastojanje da se antropologija definiše prema, u imaginarijumu političara naučnog identiteta najbližim disciplinama – istoriji i sociologiji, pogl. Kovačević, Ivan. 2008. Srpska antropologija u prvoj deceniji XXI veka. *Glasnik Etnografskog muzeja* u Beogradu 72.

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 da 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* poststrukturalizam i *njihovu* postmodernu; i 2) upornoj analizi isplativosti održavanja fantazma o identitetskoj dekontaminaciji analize, imajući u vidu da u kontekstu *globalne retradicionizacije*, scijentistička mimikrija disciplini više nije ni potrebna na nivou javnog imidža.¹⁸ Možda,

¹⁸O odnosu disciplinarne slike o sebi i slike kakvu želimo da o nama imaju drugi pogl. Milenković, Miloš. 2003. Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији : "национална наука", културна политика и друштвена надања. У: *Традиционално и савремено у култури Срба*, (Посебна издања, књ. 49). Београд: Етнографски институт САНУ, 133-148. За пример антрополошке културне критике путем критике јавних политика какав извесно време предлажем, а која би услед високе специјализованости структурално-semiološkog žargona том strategijom bila nemoguća, pogl. Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogledi iz antropologije: Deo prvi: o "očuvanju identiteta". *Etnoantropoški problemi* 3, (2): 45-57.

umesto toga, za razlozima održavanja mita o dekontaminiranoj analizi treba da tragamo u intimnim projektima pripadnika Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folklora, posebno u doslednom odbijanju da razmotre mogućnost da je zapravo funkcionalizam predstavljao vrhunac/kraj paradigme klasične, seljačke srpske etnologije.¹⁹

¹⁹ U zvaničnoj verziji istorije srpske etnologije pre njene antropologizacije (Kovačević, Ivan. 2001. *Istorija srpske etnologije I*. Beograd: Etnološka biblioteka), kao i u naknadnim preispitivanjima ove specifične epizode (Gorunović, Gordana. 2006. Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji – Kulišić vs. Filipović. *Etnoantropološki problemi*, 1, (2): 185-208), funkcionalizam važi za kratkotrajnu, političkim razlozima prekinutu epizodu koja je pokušala da nadomesti cvijićevsku dominantnu paradigmu ka seljaštvu orijentisane "nacionalne nauke" kao kreatorke nacionalnog identiteta (Naumović, Slobodan. 1999. Identity creator in identity crisis: Reflections on the politics of Serbian ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures*, 8, 2: 39-128), dok se krajem te tradicionalističke paradigme smatra delo Sretena Vukosavljevića (Kovačević, Ivan. 1978. *Naučno delo Sretena Vukosavljevića*. Prijepolje: Radnički univerzitet "Sreten Vukosavljević"), inače od skora veoma popularno u srpskoj "patriotskoj" sociologiji kao novoj nacionalnoj nauci. Ipak, zvanična verzija u ovom slučaju konfundira (strateški? nesvesno? irelevantno...) kulturnu promenu sa naučnom promenom. Činjenica da je nosilac proto-funkcionalističke paradigme bio antikomunistički, ka Zapadu orijentisani intelektualac, mo-

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 potlačeni- ma), 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 historicizma jedini antibiotik protiv nacionalizma. Postoje, dakle, jaki *moralni* argumenti u prilog očuvanju strukturalizma kao modernizacijskog 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.

gla 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.

Miloš Milenković**EH, SI DERRIDA AVAIT MANQUÉ CE VOL ...**

Sur l'évaluation des "performances" de la prétendue "anthropologie américaine" vu de la perspective de l'Ecole de Belgrade structural-sémiologique de l'anthropologie du folklore

Partant des récentes critiques de "stagnation", de "positivisme", d'"arriérisme méthodologique" et d'au-tres défauts imputés à une certaine "anthropologie américaine" de la part des auteurs de l'Ecole de Belgrade structural-sémiologique, j'analyse la situation dans laquelle les collègues et les étudiants peuvent être tentés d'interpréter un lien politique de bon sens entre l'ethnographie polyphone, le néoromantisme et le nationalisme comme une histoire de la discipline contre-intuitive.

J'ai déjà laissé entendre que d'importantes différences transformatives quant au rapport envers le structuralisme dans les anthropologies européennes, notamment entre l'Ecole de Belgrade structural-sémiologique de l'anthropologie du folklore, et la prétendue anthropologie "américaine", ne sont que le résultat d'un simple hasard – du fait que le structuralisme et le post-structuralisme français ont été lancés sur la scène américaine intellectuelle interdisciplinaire ("Théorie") *simultanément*, lors d'une conférence *commune*). Cette contingence ironique ne représenterait qu'un épisode amusant pour les étudiants, pour les historiens de l'anthropologie et des idées, sans les tentatives, de plus en plus articulées et de plus en plus fréquentes, de comparer les traditions intellectuelles comme si elles étaient des éléments d'une évolution rectiligne de la discipline. L'Ecole de Belgrade structural-sémiologique (plus loin désignée comme SS), et notamment son *spiritus movens* et son représentant le plus cité I. Kovačević, critique depuis quelques

années une prétendue unité de l' "anthropologie américaine" dont les "performances" (le terme est de l'auteur) sont évaluées dans une perspective comparatiste, où, par une généralisation non-argumentée, sont prises pour unités d'analyse des unités d'une tradition sans commune mesure avec elle ("anthropologie post-moderne" d'un côté, et "anthropologie" de l'autre).

L'Ecole de Belgrade SS a en effet développé une pensée originale dans son ensemble, bien que non répandue et en réalité jamais utilisée pour une analyse synchronique des phénomènes folkloriques, mais elle l'a fait alors que Leach, Needham, Schneider, l'ethnoscience et l'anthropologie cognitive avaient déjà adapté à la phénoménologie ethnographique les idées de Lévi-Strauss sur l'esprit et sur la science. La transformation de l'analyse de Lévi-Strauss et le projet d'adaptation de celle-ci, à succès limité, à l'analyse des phénomènes traditionnellement intéressants en anthropologie, a eu lieu *parallèlement* à la naissance de la critique du structuralisme incarnée par la théorie de la culture apparue sur la scène interdisciplinaire américaine. Cette transformation représente donc plutôt la preuve de la théorie d'un "fossé atlantique" dans l'anthropologie, analogue à celui en philosophie, qu'un contexte pertinent pour l'analyse comparative des "performances" des traditions disciplinaires spécifiques et indépendantes.

Le texte démontre indirectement que Lévi-Strauss a dans l'histoire des idées anthropologiques des fonctions diametralement opposées dans la critique "postmoderne" néo-romantique positiviste du réalisme impérialiste (aux Etats-Unis) et dans la critique réaliste anti-tribaliste de l'ethnologie, "porteuse des lumières" telle qu'est la science positiviste nationaliste et nationale (en Serbie). Un accent particulier dans ce tra-

vail a été mis sur le *contexte local*, dans lequel le structuralisme en tant que discours fondateur de l'anthropologie-science face à l'ethnologie-prose nationale, avait une fonction complètement différente par rapport au structuralisme dans a) l'histoire de l'anthropologie américaine et b) l'histoire de la Théorie interdisciplinaire/ post-moderne.

Mots-clés: histoire de l'anthropologie Lévi-Strauss, structuralisme, post-structuralisme, théorie, post-modernisme, Ivan Kovačević, Ecole de Belgrade structural-sémiologique

Miloš Milenković

IF ONLY DERRIDA MISSED THAT FLIGHT...

About the assessment of the 'academic achievements' of the so-called 'American Anthropology' by Belgrade Structural-semiotic School of Folklore

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, I analyse the context in which colleagues and students may be tempted to explain common sense political connection between polyphone ethnography, neo-romanticism and nationalism as counter-intuitive history of the discipline.

I already pointed that the 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 (more and more frequent and increasingly fluently articulated) to compare different intellectual traditions as they were elements of the same unilineal evolution of the discipline. Belgrade Structural-semiotic School (further called only SS) and especially its *spiritus movens* and most prominent representative Prof. Kovačević started in recent years to criticise some 'American Anthropology' measuring its 'academic achievement' (the author's term) in comparative perspective and taking as an analytical unit uncritically generalized traditions marked with a single term of 'post-modern anthropology' on the one hand, and 'anthropology' on the other.

Belgrade SS School did develop globally original, although badly promoted and never fully used, battery for the synchronic analysis of the folklore phenomena, but this was done only after Leach, Needham, Schneider and representatives of ethnoscience and cognitive anthropology had already adapted Levi-Strauss's ideas about mind and science to ethnographic phenomenology. 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 a theory that there is at least one 'Atlantic split', analogue to that in philosophy, more

than it makes a relevant context for measuring of the comparative 'academic achievements' of the specific and unconnected disciplinary traditions.

Indirectly, this paper explains that Levi-Strauss's work has contradictory functions in the history of ideas in anthropology, serving as a starting point for 'postmodern' neo-romantic and positivistic critique of imperial realism (in USA), as well as 'enlightened', realistic and anti-tribal critique of ethnology as positivistic, nationalistic and national science (in Serbia). In this paper, special emphasis is placed on the *local context* in which structuralism as a founding discourse of anthropology is opposed to ethnology as 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.

Key words: history of anthropology, Levi-Strauss, structuralism, poststructuralism, theory, postmodernity, Ivan Kovačević, Belgrade Structural-semiotic School

Gordana Gorunović

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
ggorun@nadlanu.com

Gerc vs. Levi-Stros: latentne strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu?*

Apstrakt: Klod Levi-Stros, strukturalista, i Kliford Gerc, kulturalista, nesumnjivo spadaju među najuticajnije antropologe prošlog veka, čiji su dela utisnula trajan pečat antropološkoj teoriji i metodi, kao i društveno-naučnom mišljenju. Kulturalizam i strukturalizam obično se posmatraju kao različite i suprotstavljene paradigme. Moja namera je da rezimiram Gercov odnos prema Levi-Strosovom strukturalizmu i strategiji u antropološkom pisanju, da povučem neke paralele između njih i, da pored bitnih razlika u njihovim opštim pristupima, problematici i naglasku, ukažem na postojanje izvesnih sličnosti u njihovoj teorizaciji i interpretaciji kulture.

Ključne reči: Kliford Gerc, Klod Levi-Stros, kulturalizam, strukturalizam, strukturalna analiza, interpretativna analiza, ljudska priroda, kulturna raznovrsnost, antropološko pisanje

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

Reč je o dvojici *autora*, u fukoovskom smislu reči, koji zasigurno spadaju među najuticajnije ličnosti u sociokulturnoj antropologiji, društvenim proučavanjima i na interdisciplinarnoj sceni 20. veka. Klod Levi-Stros je postao "intelektualni junak", kako ga je nazvala Suzan Zontag (Susan Sontag), u periodu dominacije strukturalizma sredinom 20. veka i tokom 1960-ih; Kliford Gerc "ikona i ambasador" antropologije u drugoj polovini 20 veka. Obojica su osnivači diskursa: zasnovali su ne samo posebne teorijske pristupe i metode – strukturalnu, odnosno interpretativnu analizu i izgradili distinktivne stilove u antropološkom pisanju, već su svojim autoritetom i delima inspirisali paradigme i šire intelektualne pokrete, a strukturalizam i kulturni interpretativizam su mnogo više od prolaznih epizoda ili "pomodnih kultura" u istoriji društveno-naučnog mišljenja. Moja namera je da povučem neke paralele i da ukažem na neke sličnosti između njih, pored svih razlika koje su transparentnije u njihovim epistemološkim diskursima, teorijskom pristupu i metodi, kao i samom etnografskom i antropološkom pisanju.

Prva sličnost koju uočavamo u intelektualnim biografijama ovih antropoloških *autora* i majstora etnografskog pisanja jeste intelektualni bekgraund, filozofsko obrazovanje pre stupanja u antropologiju i inicijacije u etnografski terenski rad. Levi-Stros je studirao filozofiju i pravo na Sorboni i diplomirao na temi "Filozofski postulati teorijskog materijalizma" (rad o Marksu "viđenom iz filozofskog ugla"). Nakon toga, predavao je sociologiju na Univerzitetu u Sao Paulu, "bio

osvojen" američkom kulturnom antropologijom Boasa i Lovija i započeo predratna etnografska istraživanja u Mato Grosu, napisao rane radove i proveo Drugi svjetski rat u emigraciji u SAD. Tamo je sreo Romana Jakobsona i pisao svoju doktorsku disertaciju koju je po povratku u domovinu odbranio na Sorboni 1948.

Gercov bekgraund je humanistički, studirao je književnost na Koledžu Antioh u nameri da postane pisac, da bi diplomirao na filozofskoj temi koja je, po njegovim rečima, trebalo da "venča Frojda i Spinozu", a od celokupne antropologije poznavao je eventualno *Obra-sce kulture* Rut Benedikt.¹ Nakon toga je doktorske studije proveo na Harvardu, na Soc-rel odseku, sproveo prvo terensko istraživanje na Javi i doktorirao na religiji 1956.

Levi-Strosov izbor antropologije kao empirijske nauke i profesije bio je i rezultat njegovog otpora prema određenoj filozofiji, fenomenologiji i egzistencijalizmu, u kojima je video nova izdanja metafizike ili bar dva metoda njene rehabilitacije.² Gerc je osećao sličan otpor prema pozitivizmu i motivaciju za istraživanjem na terenu, kao što je i sam rekao evocirajući Vitgenštajnov filozofski aforizam – "nazad na čvrsto tle, povratak činjenicama". Relativno rano odustao je od filozofije i

¹ Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1995, 101.

² Klod Levi-Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd 1999, 40-41.

književnosti kao poziva, ali ne i od njihovih inspirativnih pouka. Studije na Harvardu bile su u znaku da sad "počinje Nauka", da parafraziram njegov aforistično-anegdotski stil pripovedanja. Našao je podršku u oksfordskoj filozofiji jezika. Čuveno Rajlovo isterivanje "duha iz mašine" u okviru njegove kritike kartezijanskog dualizma (duh/materija; um/telo) pripremiло je Gerca za "objave" kasnog Ludviga Vitgenštajna nekoliko godina kasnije, jednog od onih koje će nazvati svojim "majstorima".³ Rajl mu je ponudio, kao što će kasnije reći u čuvenom eponimičkom eseju, koncept "podroban opis".⁴

Gerc je težio da svoju misao neposrednije utemelji na "raznovrsnosti sveta" i pojedinostima društvenokulturnog života. Umoran od "klizanja po kantijanskom, hegelijanskom i kartezijanskom ledu", želeo je da izađe u svet među ljude i da se kreće od mesta do mesta, kao što je Levi-Stros, svojevremeno umoran od sholastičke "mentalne gimnastike" i "preznojavanja pod staklenim zvonom" filozofske refleksije na Sorboni, želeo da diše. Susret s antropologijom i etnografski rad doprineli su oslobađanju misli i pisanja u oba slučaja.

³ O približavanju antropologije i filozofije i, posebno, o Vitgenštajnu kao inspiraciji u njegovom antropološkom radu Gerc piše u Predgovoru za *Available Light*, ix-xiv.

⁴ U Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. U srpskom prevodu, *Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, Tumačenje kultura I*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 9-46.

U prvoj fazi Levi-Stros se bavio proučavanjem društvenih infrastrukture, struktura u standardnom području antropološkog rada – srodstvu, da bi se postepeno preorijentisao na analize superstrukture, mita, totemizma i sistema klasifikacija, "nauke konkretnog" poglavito tzv. primitivnih, pretpismenih i tradicionalnih društava. Gerc je započeo sa religijom, tj. kulturom, u složenim civilizovanim društvima "dugog trajanja", koja su se nalazila u procesu postkolonijalne tranzicije posle Drugog svetskog rata (Indonezija, kasnije Maroko). Osim ranih radova iz brazilske faze, Levi-Stros se više nije bavio terenskom etnografijom, dok je Gerc bio "od početka do kraja etnograf i pisac o etnografiji", koji ne radi sa sistemima.⁵

Postoje bitne razlike između njihovih stanovišta i pristupa, neke su toliko oštre i supstancijalne ili se bar često tako poimaju da se gotovo mogu izraziti binarnim opozicijama ili parovima ideal-tipova, iako Gerc nije verovao u čiste tipove, niti u eksplanatornu korisnost opozicija.⁶ To su: socijalna antropologija/kulturna antropo-

⁵ Geertz, Preface, u *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000, x.

⁶ Uzgred rečeno, distinkcija između *iskustveno bliskih* i *od iskustva udaljenih* koncepata koju je pozajmio od psihoanalitičara Hajnca Kohuta slična je Levi-Strosvoj distinkciji između *proživljenog* i *zamišljenog* reda. Geertz, *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, u *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Inc., 1983, 55-70.

logija, strukturalizam/kulturalizam, strukturalna analiza/intepretativna analiza, etski/emski pristup ili nomotetski/ideografski, objašnjenje/tumačenje, objektivno/subjektivno, deduktivni model/induktivni model objašnjenja, racionalistički univerzalizam/relativistički partikularizam; sistemska teorija u Levi-Strosovom slučaju, svestan otklon od rada na sistemima, u Gercovom slučaju, što, naravno, ne znači da je Gerc bio sistematično ateoretičan antropolog, teorijski anarhista ili metodološki nihilist.

Racionalistička epistemologija, naglasak na strukturalno-sistemskim aspektima društva i kulture i logički konstrukcionizam vs. hermenutičko-fenomenološki projekat kulturnog prevođenja, društvenog konstrukcionizma i tumačenja sa akcentom na fenomenima i događajima; *objašnjenje* unutrašnje logike sistema na podlozi strukturalnih načela i odnosa vs. *razumevanje* unutrašnjih motivacija fenomena/događaja i *tumačenje* njihovog značenja orijentisano na učesnike (pragmatična teorija značenja).

U genealogiji Levi-Strosovog strukturalizma postoji čvrsta dirkemovsko-mosovska osnova povezana sa dubljom tradicijom francuskog racionalizma i enciklopedizma, kao i kantizmom; u genealogiji Gercovog interpretativizma – veberovsko-parsonsovska osnova i boasisjanstvo povezani sa dubljom tradicijom nemačkog istorizma, hermeneutike i fenomenologije, i naposljetku sa hegelijanstvom i herderizmom. Uzor egzaktnosti i metodološke aplikativnosti u antropologiji za Levi-Strosa je uglavnom bila lingvistika, posebno struktu-

ralna fonologija Nikolaja Trubeckog. Njegove analogije potiču iz marksizma, psihoanalize, ekonomije, teorije igara i umetnosti, prvenstveno muzike, ali i nauka o prirodnim objektima, npr. geologije. Strukturalni modeli formalizovani su uglavnom logičko-matematičkim, algebarskim i lingvističko-semiološkim sredstvima.

Gercov najtrajniji antropološki interes bilo je redefinisavanje pojma kultura (1973). Svoj "interpretativni, humanistički pristup" formulisao je u protivstavu prema oblicima funkcionalističkog objektivizma i redukcionizma koji su dominirali u periodu četrdesetih i, osobito, pedesetih godina u antropologiji i drugim društvenim naukama. U evaluaciji tog pristupa, Šeri Ortner je bar dva puta (1984, 1999) naglasila da je njegov glavni doprinos antropologiji, kao i rekonfiguraciji društvene teorije na širem planu bila upravo teorizacija pojma "kultura", a najradikalniji potez u tom kontekstu – definisanje kulture kao javne.⁷ Gerc je formulacijom kulture kao simboličke i javne, do tad neuhvatljivom, rasplinutom, deskriptivnom i heterogenom pojmu kulture dao relativno čvrst fokus i stepen objektivnosti koji pre nije imao. Štaviše, on je smatrao da ovo određenje čini proučavanje kulture "pozitivnom naukom".

Gercov rad u antropologiji je u znaku onoga što je nazivao zamagljivanjem žanrova i, pozajmljujući sam

⁷ Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 1.(Jan., 1984): 126-166, 129; Introduction, u Ortner, ed., *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, 1999, 1-13, 6.

izraz od Pola Rikera (sintagma "refiguracija stvarnosti"),⁸ "refiguracijom mišljenja u društvenim naukama" usled svesnog približavanja humanističkim naukama i filozofiji, književnim proučavanjima i samoj umetnosti. Odsustvo formalizacije kompenzuju analoški modeli iz teorije igara, književne teorije (tzv. simbolička akcija ili dramatism Keneta Berka), filozofije, itd.

Zajedničko dvojici autora je interesovanje za značenje kao treći poredak, pored realnog i imaginarnog koji su bili glavni predmet klasičnih istraživanja. U predgovoru za "Presno i pečeno" Levi-Stros, npr., kaže kako je težio da transcendiru opoziciju između čulnog i inteligibilnog, postavljajući se od samog početka na nivo znakova. Deleći Veberovo uverenje da je "čovjek životinja zapletena u mreže značenja koje je sâm ispleo", Gerc je kulturu shvatao kao te mreže, a "analizu kulture kao *interpretativnu nauku* u potrazi za značenjem, ne kao eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom."⁹

U ovom semiotičkom kontekstu, glavna razlika između njih je u tome što je Levi-Stros akcenat na *kognitivnim* kategorijama i aspektima kulture, dok je Gercov naglasak na *etosu* – vrednosnim, etičkim, estetskim i afektivnim aspektima značenja društvenih fenomena.

⁸ Sintagma se odnosi prevashodno na temporalno preoblikovanje stvarnosti u istorijskoj naraciji. Više o ovom konceptu u Rikerovoj teoriji istine u László Tengelyi, "Redescription and Refiguration of Reality", *Research in Phenomenology*, Vol. 37, No. 2 (2007): 160-174.

⁹ Gerc, Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, 11.

Zajednička im je i sinhronijska perspektiva u analizi, koja u slučaju Levi-Strosa može biti viđena kao izraz otpora prema kontigentnosti događaja u odnosu na strukturalni poredak i pravilnost, i, konsekventno tome, prema istorizmu; dok u Gercovom slučaju, ne postoji načelan otpor prema delovanju istorije niti primeni kulturnoistorijske perspektive (o čemu svedoče njegova proučavanja privredne istorije, urbanizma, etniciteta, religije i rituala, politike i države). Signifikantno je da su oba tipa pristupa, strukturalni i interpretativni, podvrgnuta kritikama sa sličnim ili istim glavnim prigovorima na račun "idealizma", atemporalnosti perspektive, statičnosti, formalizma i hermetizma analize, nemogućnosti da se objasni društveno-kulturna promena, itd.

Levi-Stros je težio da antropologiju praktikuje kao objektivnu i strogu društvenu nauku koja teži totalizaciji i univerzalnom znanju (o tome svedoči i njegova trofazna koncepcija socijalne antropologije kao globalne društvene nauke o čoveku u društvu i kulturi); u tom pogledu on je verovatno bliži britanskoj nego američkoj tradiciji discipline. Gerc je kulturnu antropologiju shvatao i praktikovao kao relativističku društvenu i humanističku komparativnu nauku o drugima, fundiranu u terenskom radu i etnografiji kao partikularnom, lokalnom znanju.

Njihovi individualni eksplanatorni stilovi mogli bi se lapidarno označiti kao teorijska strogost i analitička elegancija nasuprot neformalnom pristupu teoriji i interpretativnoj virtuoznosti, ali postoje i bitna zajednička

svojstva – sklonost ka estetizmu i metafori, lucidnost, intertekstualnost, simbolički konstruktivizam; ukratko, kombinacija erudicije, analitičke veštine, artističkog senzibiliteta i shvatanja antropologije kao autentične vokacije. Ovi autori potvrđuju na delu da bavljenje naukom zaista može biti umetnost, umeće da se vidi "nebo u zrnu peska",¹⁰ prirodna istorija u spiralnoj šari jednog amonita i muzika sfera u kodu mita. U oba slučaja, "estetska radoznalost omogućuje da se neposredno pristupi saznavanju."¹¹

Šta su Gerc i američki antropolozi mislili o Levi-Strosovom strukturalizmu?

U 1960-im strukturalizam koji je Levi-Stros oblikovao bio je jedina nova i relativno dobro elaborirana paradigma u antropologiji, a, po nekim mišljenjima, i jedina originalna društveno-naučna paradigma u 20. veku. Šeri Ortner, međutim, tvrdi da strukturalizam nikada nije bio osobito popularan među američkim antropolozima. To, naravno, ne znači da nije bilo interesovanja za Levi-Strosov rad, niti ozbiljnih pokušaja da se njegov strukturalizam shvati. O tome svedoči Gerc iz učesničke perspektive u intervjuu Ričardu Hendleru, bar kad je

¹⁰ Gerc, Uticaj pojma kulture na pojam čoveka, u *Tumačenje kultura*, 1, 62.

¹¹ Levi-Stros, *Tužni tropi*, 40.

reč o raspoloženju na Harvardu i kasnije u Čikagu. Jedan od prvih u Gercovom okruženju koji je lično upoznao Levi-Strosa i njegov rad tokom rata bio je Klakon; posle rata Šnajder i Homans bili su "veoma zainteresovani za njega" i napisali knjigu *Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage* (1955), koja je dovela do čuvene rasprave sa Rodnijem Nidamom.¹² No, iako su skoro svi čitali Levi-Strosa, Gerc nije mogao da se seti "nijednog jakog 'levi-strosovca' na Čikagu u to vreme. Kasnije, došao je Nur Jalman i on je bio zainteresovan za Levi-Strosa i Dimona."

O svom prvom susretu sa Levi-Strosom u Čikagu Gerc je rekao:

Levi-Stros je dobio počasnu diplomu baš pre nego što sam napustio Čikago. Bio sam delegiran da napišem obrazloženje. Čekao sam ga na aerodromu s Fredom [Eganom – prim. G. G.]. (...) Seli smo i dugo vremena razgovarali. Ja sam u to vreme upravo bio napisao 'Cerebralnog divljaka' (Gertz, 1967), i bio sam prilično nervozan jer, u celini, to nije bio pohvalan članak. On je bio veoma srdačan. (...) Onda je na samom kraju našeg tročasovnog razgovora, rekao: 'Pročitao sam Vaš rad u *Inkaunteru*.' A ja sam rekao nešto kao:

¹² Vidi Rodney Needham, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago 1962, i Levi-Strosovu kritiku Nidemove interpretacije njegovih stavova o preferencijalnom i preskriptivnom braku u Levi-Strauss, Preface to the Second Edition, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston 1969, xxx-xliii.

'Da?' I on je rekao: 'Veoma zanimljivo – pomalo opako, ali zanimljivo', i ostavio se teme. Dakle, bio je veoma fin.¹³

Rezultat uticaja Levi-Strosovog strukturalizma u slučaju simboličkog antropologa Dejvida Šnajdera verovatno najviše odgovara onome što Miloš Milenković naziva "paralelnim strukturalizmom". Američka kulturna antropologija je, ako se izuzmu gore pomenuti autori, upoznala i delimično prihvatila evropski, tj. francuski strukturalizam na talasu poststrukturalizma ili, tačnije, oba *simultano*.¹⁴ Ključni događaj u tom procesu bio je interdisciplinarni simpozijum "Jezici kritike i nauke o čoveku", održan na Univerzitetu Džonz Hopkins u Baltimoru 1966, koji je okupio preko stotinu humanističkih i društvenih naučnika iz SAD i još osam zemalja. Bio je zamišljen kao dijalog između evropskih i američkih naučnika o fenomenu strukturalizma; pod ovim opštim nazivnikom podrazumevao se "pluralizam postojećih modaliteta diskursa".¹⁵ Međutim, kao što su kasnije morali da konstatuju sami priređivači naknadno objavljenog zbornika (1971), simpozijum je pružio dokaze da se mome-

¹³ Ričard Hendler, "Intervju sa Klifordom Gercom", u A. Bošković, (prir.), *Kultura*, br. 118/119 (2007): 154-182, 170.

¹⁴ Miloš Milenković, *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*, Beograd, Srpski genealoški centar, 2007, 82-83, 85.

¹⁵ Ričard Meksi i Eudenio Donato (prir.), *Strukturalistička kontroverza: Jezici kritike i nauke o čoveku*, Prosveta, Beograd 1988, 11.

nat "teorijske dekonstrukcije" približio; Fuko, Derida i Lakan distancirali su se od samog termina, dok je Rolan Bart tekstom o smrti autora (1968) najavio buduću dominaciju poststrukturalističkih preokupacija.

Tokom šezdesetih američki materijalisti, u prvom redu kulturni ekolozi smatrali su levi-strosovski strukturalizam varijantom simboličke antropologije, verovatno zbog njegovog fokusiranja na one domene koje su simbolički antropolozi "prisvojili", kao što su mit, ritual, etikecija, itd. Međutim, kao što Ortner ističe, njegove fundamentalne pretpostavke razlikuju se od pretpostavki simboličkih antropologa (sa izuzetkom šnajderovaca). Razlozi za to su, ukratko, ovi:

1. Levi-Strosov čisto kognitivni naglasak na pojmu značenja, za razliku od interesovanja Amerikanaca za etos i vrednosti;

2. Levi-Strosov naglasak na arbitrarnosti značenja (značenje se uspostavlja na osnovu suprotnosti; ništa ne poseduje značenje po sebi); dok je naglasak Amerikanaca na relacijima između *oblika* simboličkih konstrukta i *sadržaja* za koje su oni sredstva (u napomeni Ortner pojašnjava: Amerikanci, takođe, prihvataju doktrinu o proizvoljnosti simbola, ali insistiraju na tome da izbor određene simboličke forme između nekoliko mogućih i podjednako arbitrarnih simbola za istu koncepciju ne samo da nije arbitran, već ima značajne implikacije koje se moraju istražiti);

3. eksplicitno apstraktan lokus struktura, odvojen od akcija i namera učesnika, u suprotnosti prema konzi-

stentnom, premda raznoliko definisanom fokusu na učesniku (Šnajder je, ponovo, delimično izuzetak od ovog).¹⁶

Ortner zaključuje da zbog svega navedenog strukturalizam nije bio naročito prihvaćen među američkim simboličkim antropolozima kao što može izgledati na prvi pogled. Džems Bun je, doduše, nastojao da Levi-Strosov rad približi Amerikancima i da pomiri Levi-Strosa i Šnajdera, na jednoj strani, i Gerca, na drugoj,¹⁷ ali je krajnji rezultat više u duhu strukturalizma.

Levi-Stros je gajio duboko poštovanje prema američkoj disciplini, boasovskoj tradiciji i samom Boasu, kojeg je i upoznao tokom boravka u SAD i čijoj smrti je, nažalost, prisustvovao na Kolumbija univerzitetu. O presudnom uticaju američke antropologije, posebno Boasovog i Lovijevog rada u njegovom opredeljenju za etnologiju pisao je u *Tužnim tropima, Strukturalnoj antropologiji* i intervjuu Didije Eribonu, *Izbliza i izdaleka*. A o sebi kaže: "u osnovi, ja sam običan kantovac; a u isto vreme, možda, strukturalist od rođenja."¹⁸

Gerc se odredio kao "pozni modernista pod pritiskom" i "društveni konstrukcionista". Odbijao je da se svrsta među strukturaliste i poststrukturaliste zato što

¹⁶ Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", 136.

¹⁷ J. Boon, "Further Operations of 'Culture' in Anthropology: A Synthesis of and for Debate", *Social Science Quarterly*, Vol. 53, Issue 2 (Sep 1972): 221-252; J. Boon, *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss and Literary Tradition*, Oxford 1972.

¹⁸ Klod Levi-Stros, Didije Eribon, *Izbliza i izdaleka*, Sarajevo, Svjetlost, 1989, 120.

su mu oduvek bili odbojni "strukturalistički hiperracionalizam i esencijalizam".¹⁹ On nije bio "postmoderni antropolog" uprkos relativizmu koji ima značajnu ulogu u njegovom radu. Aleksandar Bošković primećuje da je koncept "postmoderna etnografija" koji prethodi Gercu, tek nakon objavljivanja njegovih dela i pod njihovim uticajem u društvenim naukama i, osobito, u antropologiji dobio pažnju i priznanje koje zaslužuje.²⁰ Opravdano je smatrati Gerca "'prvim pokretačem' ovih relativno novijih trendova"; njegov interpretativni, simbolički, tekstualni pristup utro je put postmodernoj antropologiji.

Kad je reč o odnosu prema antropološkom i strukturalizmu uopšte, Gerc je ukazao na njegov trajni i opšti intelektualni značaj, kao i doprinos promeni svesti antropologije o njoj samoj. Strukturalizam je postigao ono što verovatno nijedan od prethodnih pravaca nije uspeo, probio se u opštu kulturu i javni život i izmenio "duh doba" kao "novi jezik u kojem se o svemu može raspravljati na koristan način, od ženske odeće, kao što je slučaj u Bartovom *Le Systeme de la Mode*, do neurologije..."²¹ Iako skeptičan prema strukturalističkom pro-

¹⁹ Garry A. Olson, "Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction", *A Journal of Composition Theory /JAC*, 11.2 (1991): 245-268. http://www.jacweb.org/Archived_volumes/Text_articles/V11_I2_OlsonGeertz.htm

²⁰ Bošković, "Clifford Geertz: Writing and Interpretation", *Sociologija*, Vol. XLIV, No. 1 (2002): 41-55; 43.

²¹ Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, California, Stanford University Press, 1988, 26. -

jektu kao istraživačkom programu i čak neprijateljski raspoložen prema njemu kao intelektualističkoj filozofiji, Gerc je spremno izjavio da ovu konstrukciju područja diskursa smatra "izvanrednim ostvarenjem", a samog Levi-Strosa "jednim od istinskih 'autora' u antropologiji – ako je sve u originalnosti, možda i najautentičnijim".²²

Gercov pristup Levi-Strosovoj tekstualnoj strategiji u *Tužnim tropima*

Sam Gerc dao je doprinos "revizionističkom" tumačenju Levi-Strosovog opusa i posebno statusa *Tužnih tropa* u okviru njega – kao ključnog dela i reprezentativa.

Druga glava Gercove knjige pod naslovom "Svet u tekstu: kako čitati 'Tužne trope'" u celosti je posvećena Levi-Strosu kao bartovskom "autoru-piscu".

²² Geertz, *Op. cit.*, 27. Vidi i Brian McCormack, "Three Clowns of Ethnography: Geertz, Lévi-Strauss, and Derrida", *Dialectical Anthropology* 24 (1999): 125-139; 127, 129. Mek Kormak na primeru Gercovog pisanja o Levi-Strosu nastoji, po mom mišljenju, prilično neuverljivo da pokaže kako Gerc, i pored veštine u izvođenju, podbacuje u svojoj ulozi "etnografskog klovna". On tvrdi da je Gerc zapravo uplašen, iako to maskira "kontrolisanim skepticizmom", od Levi-Strosovog izuma, strukturalne antropologije. "Ironija" je navodno u tome što samo "pravi" antropološki majstor može da prepozna istog takvog, čime Gerc priznaje samog sebe kao "istinskog" i originalnog autora.

ativnog teksta ("središte oko kojeg se vrte celina", "pratekst" i "kosmičko jaje" strukturalizma). Glavne novine u odnosu na dosadašnje interpretacije²³ su primena "lit-krit" pristupa Levi-Strosovoj strategiji izgradnje teksta, sa akcentom na osobenoj reprezentaciji "boravka tamo", i uvođenje nove, intratekstualne perspektive u posmatranju njegovog opusa. Gercova polazna pretpostavka je da Levi-Strossov rad nije organizovan linearno, kao progres shvatanja, niti kvantumski, kao niz diskontinuiranih formulacija i preformulacija jednog čvrstog gledišta, već "centrifugalno". Smatrao je da je moguće i profitabilno videti sve ostale Levi-Strosove radove, čak i one koji prethode *Tužnim tropima*, kao njegova delimična "raspakivanja" i razrade posebnih niti, prisutnih u embrionalnom obliku a često i potpunije, u ovom "multipleks" delu.

Prethodno (1967) izneo je mišljenje da, iako *Tužni tropi* nisu velika niti osobito dobra antropološka knjiga, to je svakako jedna od "najlepših knjiga koju je ikada napisao jedan antropolog".²⁴ Njegov cilj u *Delima i životima* bio je da ispita ovu osobenu "strategiju iz-

²³ Vidi E. Nelson Hayes, Tanya Hayes, eds., *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England 1972.

²⁴ Gerc, Cerebralni divljak: O delu Kloda Levi-Strosa, u *Tumačenje kultura*, 2, 127-146, 129, prvobitno objavljen pod naslovom "The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, Vol. 28, No. 4 (April 1967): 25-32.

gradnje teksta" (izraz lingviste Altona Bekera) u antropologiji, koju odlikuje jedinstvo sadržaja i forme, onoga što se govori i načina na koji se govori, suštine i retorike. Gerc je smatrao da u celokupnoj antropologiji ne postoji delo koje je više autoreferencijalno – "delo koje češće upućuje na samo sebe kao na *artefakt* i koje čini ono o čemu govori".²⁵

Knjiga *Tužni tropi* je specifična po tome što sadrži nekoliko "manjih" knjiga u sebi, nekoliko potpuno različitih vrsta istovremeno prisutnih tekstova koji se na istom nivou nadmeću, a ponekad i prepliću. Svi zajedno oni čine "celovit obrazac, poput moarea". Gerc otkriva pet glavnih tipova teksta koji se sintaksički, metonimijski povezuju u jedinstvenu celinu: putopis, etnografiju, filozofski tekst, reformistički traktat i književni simbolistički tekst. U okviru prvog žanra, on povezuje Levi-Strosovo pisanje sa francuskom putopisnom literaturom iz doba Treće Republike 1870 –1940 (npr. Židova *Putovanja u Kongo*, romantični putopisi Pjera Lotija i Andrea Malroa iz njegove "arheološke faze" na Dalekom Istoku).

Za razliku od putopisa, etnografski tekst ima tezu: "skup običaja jednog naroda uvek poseduje svoj osobeni stil; oni sačinjavaju sisteme." Gerc pretpostavlja da su "Uvertira" i "Kod" u *Mitologikama* verovatno snažnije formulacije, "Strukturalno proučavanje mita" sistematičnija, a četvrto poglavlje *Totemizma danas*

²⁵ Geertz, *Works and Lives*, 28, kurziv moj.

najjasnija; ali smatra da "Levi-Stros nigde nije uspeo da strukturalizam s velikim početnim S formuliše na tako otmen i sažet način, kao što mu je to pošlo za rukom u *Tužnim tropima*".²⁶

Kao filozofski tekst u "školskom smislu", on se obraća središnjoj temi u zapadnom mišljenju: prirodnim osnovama ljudskog društva. Levi-Strosova etnografska praksa i refleksija su, takoreći, u službi filozofske potrage za Rusoovim društvenim ugovorom i Frojdovom teorijom o prvobitnom ocebistvu duboko u unutrašnjosti Amazonije, među Nambikvarama. To je svojevrsni *homage* neolitskom modelu *société naissante*, kao "srednjem rešenju između nepreduzumljivosti primitivnog stanja i neprestane aktivnosti na koju nas tera naše *amour propre*".²⁷ Pouka upoznavanja drugih društava je u tome što možemo da se oslobodimo sopstvenog i da eventualno izgradimo, na osnovu rusooovskog večnog i univerzalnog modela kao ideala izvan vremena i prostora, racionalan društveni poredak, "takav, kaže Levi-Stros, u kojem čovek može da živi".

Kao reformistički traktat, *Tužni tropi* su manje izliv "moralističkog gneva" nego estetske odbojnosti prema telesnom i biološkom: Levi-Strosov radikalizam je "čulan", a ne "politički." Gerc smatra da je među svim radikalnim optužbama protiv Zapada malo onih koje imaju gorčinu i snagu Levi-Strosovih *Tužnih tropa*. U odnosu

²⁶ *Ibid*, 37.

²⁷ *Ibid*, 39.

na njega Franc Fanon zvuči skoro "blago". Ovu "estet-sku odvratnost podignutu ili prenesenu na moralni ni-vo" Gerc dovodi u vezu s posebnom strujom u evrop-skom reformističkom mišljenju iz 19. i ranog 20. veka, koju reprezentuju Flober, Niče, Metju Arnold, Džon Raskin i drugi kritičari modernog doba.

Naposletku, *Tužni tropi* su promišljeno pisani kao neka vrsta simbolističkog literarnog teksta, na šta je već ukazao Džems Bun u studiji *Od simbolizma do strukturalizma* (1972), primena shvatanja nekog sim-boliste na primitivne kulture: "Malarne u Južnoj Ame-rici". U toj dimenziji, *Tužni tropi* su "dokument simboli-stičkog mentaliteta", koji je podjednako svojstven autoru i "njegovim" Indijancima u šumama i savanama Amazonije.

Po Gercovom sudu, ono što nastaje u konačnom re-zultatu jeste *mit*, teza koju je on već razradio u eseju "Cerebralni divljak", još jedan metonimijski pridodat tekst – "mit o antropologu kao tragaču za mitovima." *Tužni tropi* dominiraju u celokupnom Levi-Strosovom opusu kao "tekst-mit" ili, drugačije rečeno, kao

sintaksa sintakse, krajnja forma dovoljno apstraktna da bi mogla da reprezentuje ili, bolje, da organizuje celinu. (...) Sve se završava, u meri u kojoj se može reći da se uopšte završava, u formalističkoj metafizici bića, koja nikada nije izgovorena, ali se da naslutiti, nikad napisana, ali se uvek pokazuje.²⁸

²⁸ *Ibid*, 45, 46.

Ključni momenat, sa stanovišta Gercovog interesovanja za Levi-Strosa kao antropološkog autora i njegovu tekstualnu strategiju u *Tužnim tropima*, jeste osobena reprezentacija "boravka tamo" i podjednako osobena reprezentacija odnosa između referirajućeg teksta i referentnog sveta koji iz njega proističe. Levi-Stros, naime, tvrdi da je vrsta neposrednog, ličnog "bivanja (prisustva) tamo", koju zagovaraju novija američka i britanska antropologija, u suštini nemoguća. Gerc mu donekle daje za pravo. Na samom početku *Tužnih tropa* Levi-Stros ističe da je ideja o kontinuitetu između iskustva i stvarnosti lažna:

"ne postoji kontinuitet u prelazu s jednog na drugo... Da bismo dosegli stvarnost, moramo prvo da odbacimo iskustvo, čak i ako ih kasnije moramo reintegrirati u objektivnoj sintezi, u kojoj sentimentalnost (tj. *sentimentalité* – 'svesnost', 'senzibilnost', 'subjektivnost', 'osećanje') ne igra nikakvu ulogu... [Naš] zadatak... je da razumemo biće u relaciji sa samim sobom, a ne sa nama."²⁹

U ovom odeljku Levi-Stros zapravo formuliše svoje argumente protiv fenomenologije i egzistencijalizma u filozofiji, konkretnije, protiv pretpostavke o kontinuitetu doživljenog i stvarnog, subjektivnosti i uzdizanja "ličnih problema" na nivo "šiparičke metafizike", nasuprotno objektivnoj refleksiji. Gerc nonšalantno i nepolemiki prelazi preko ove kritike koja bi se delimično

²⁹ *Ibid.*, 46; up. *Tužni tropi*, 41.

mogla odnositi i na njegov fenomenološki pristup u antropologiji, verovatno zato što ga ovde ne zanimaju analize Levi-Strosove epistemološke doktrine, već tumačenje njegovih diskurzivnih strategija.

On smatra da je ovo duboko uverenje da se "divljači" mogu upoznati, ne približavanjem i učestvovanjem u njihovom obliku života, već tako što će se njihovi kulturni izrazi prevesti u apstraktne obrasce odnosa, predstavljeno u *Tužnim tropima* kao da proističe iz "klimaksa iskustva" samog autora: razočaravajućeg završetka njegove potrage za krajnjom tačkom divljaštva (i ujedno "prvog kontakta"). Ispostavlja se da su njegovi subjekti, "netaknuti Tupi-Kavahib" nedostupni i neprozirni (jezički i etnografski).

Sličnosti u teorizaciji i interpretaciji kulture: slučaj konvergencije ili indikacija dublje filijacije?

Gerc, koji je definisao kulturu kao simbolički sistem, nikada eksplicitno nije postavio pitanje zašto kulturni simboli u toj meri determinišu ljudsko ponašanje. Američki istoričar Vilijem Sjuel Mlađi smatra da se odgovor može naći u dva eseja napisana u 1960-im – "Religija kao kulturni sistem" i "Razvoj kulture i evolucija duha", a ja bih dodala i treći – "Uticaj pojma kulture na pojam čoveka" (1966), koji je po mom mišljenju jedan od najboljih Gercovih oglada iz rane interpretativne teorijske faze u kojoj je Gerc bio zainteresovan za "konvencionalnu društvenu nauku",

da upotrebim izraz njegovog kritičara Pola Šenkmana.³⁰

Danas to može zvučati gotovo neverovatno, ali u tim esejima Gerc zasniva načela jedne, takoreći, ontološke, systemske i opšte teorije kulture kao ekstrinzičnog sistema simbola, i to na objektivnoj, materijalističkoj i evolucionističkoj osnovi.³¹ Gercova osnovna namera bila je da povuče razliku između modela koji upravljaju biološkim ponašanjem i modela u kulturnom delovanju. Simbolička funkcija je univerzalna i ljudska bića ne bi mogla da opstanu bez ovog drugog koda koji operiše uporedo sa genetskim kodom; biti human znači biti kulturni.

Izgleda kao da se Gerc ovde najviše približio jednoj, takoreći, prostrukturalnoj simboličkoj teoriji kulture. On je, međutim, smatrao da nema svrhe tragati, kao što su to činili strukturalisti ili formalisti, za univerzalnim principima koji se nalaze u osnovi kognicije, jer je ključna činjenica da su sve kulture različite, kao što su to i pojedinci. "Biti human" (*ovde i tamo*) ne znači biti čovek

³⁰ Vidi Paul Shankman, "The Thic and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz" [and Comments and Reply], *Current Anthropology*, Vol. 25, No. 3 (June, 1984): 261-280.

³¹ William H. Sewell Jr., Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation, u Ortner, ed., *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, 35-55. Uporedi A. Michelsen, "'Ne stvaram sisteme': intervju sa Klifordom Gercem", *Kultura*, 118/119: 183-203, 191.

uopšte niti tipičan čovek; "to znači biti posebna vrsta čoveka, a ljudi se, naravno, razlikuju."³² U Gercovom poimanju, biti čovek, postojati u svetu može se samo kao neko posebno kulturno biće, biće *određene* kulture.

U eseju "Uticaj pojma kulture na pojam čoveka" on razmatra ideju o univerzalnoj (uniformnoj i konstantnoj) ljudskoj prirodi nezavisnoj od kulture, mesta i vremena.³³ Potom iznosi opšte uverenje kulturnog relativizma u modernoj antropologiji, ali u vidu negativne definicije – "Ljudi koji nisu oblikovani prema običajima pojedinih krajeva zapravo ne postoje, nisu nikada postojali i, što je još važnije, ne bi mogli po samoj prirodi stvari ni postojati."³⁴ Pozitivno rečeno, "ono što čovek jeste može biti neodvojivo povezano s tim gde je, ko je i u šta veruje". Za Gerca je "problem relativizma" bio pseudoproblem, strah od njega neosnovan, a ideja da kulturna pojava koja nije univerzalna ne može ništa da kaže o ljudskoj prirodi – nelogična i u naučnom smislu naivna; relevantnost fenomena ne ogleda

³² Gerc, *Uticaj pojma kulture na pojam čoveka*, u *Tumačenje kultura*, 1, 74.

³³ Zanimljivo je da ovaj tekst započinje referencom na Levi-Strosovu misao o naučnom objašnjenju iz *Divlje misli*: objašnjenje se sastoji ne u svođenju složenog na prosto, već u tome da se ono što je složeno i manje razumljivo zameni složenošću koja je razumljivija. Maksima koju je Gerc smatrao prikladnom za antropologiju glasi: "Tragaj za složenošću i uredi je." *Ibid*, 48.

³⁴ *Ibid*, 50.

se (ili bar ne samo niti uvek) u njihovoj empirijskoj opštosti, već u mogućnosti da ukažu na "trajne prirodne procese u njihovoj osnovi".³⁵

On zaključuje da je izuzetno teško povući liniju između kategorija prirode i kulture, između onog što je univerzalno i konstantno (priroda) i onog što je konvencionalno, lokalno i varijabilno (kultura). Za razliku od Levi-Strosa koji smatra da ova distinkcija još uvek ima, ako ne stvarnu onda instrumentalnu, metodološku vrednost,³⁶ Gerc u to ne veruje. Štaviše, svaki pokušaj povlačenja takve granice bi, po njegovom mišljenju, vodio "lažnom ili bar pogrešnom predstavljanju onoga što čovek jeste".

Gerc tvrdi da je granica između onoga što je urođeno kontrolisano i što je kulturno kontrolisano u ljudskom ponašanju nejasna, a Levi-Stros da je "često teško povući razliku", odnosno da se empirijskom analizom ne može odrediti tačka prelaza, zato što fizičko-biološki i psihosocijalni stimulansi često izazivaju slične reakcije.³⁷ Skoro svako složeno ljudsko ponašanje je "interaktivni" rezultat i jednog i drugog (Gerc); "u većini slučajeva, uzroci i nisu stvarno odvojeni, jer odgovor subjekta predstavlja integraciju bioloških i društvenih izvora njegovog ponašanja, kao što je to slučaj u pona-

³⁵ Gerc, Uticaj pojma kulture na pojam čoveka, 61, 62.

³⁶ C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 3.

³⁷ Lévi-Strauss, Introduction: Nature and Culture, *The Elementary Structures of Kinship*, 3, 8.

šanju majke prema detetu" (Levi-Stros). Kultura je uslov, sredstvo i suština ljudske egzistencije: "Mi smo, sve u svemu, nepotpune ili nedovršene životinje koje se upotpunjuju, odnosno dovršavaju kroz kulturu" (Gerc);³⁸ "Kultura nije naprosto jukstaponirana niti superponirana životu, već ona u jednom smislu služi kao supstitucija života, a u drugom, koristi ga i transformiše da bi stvorila sintezu novog reda" (Levi-Stros).³⁹

Ova pametna životinja sa razvijenim neokorteksom nije mogla nastati bez kulture niti može postojati bez nje; stoga se ni njena priroda ne može zamisliti izvan, odnosno promišljati nezavisno od kulture. Levi-Stros podseća da je Blumenbah još 1811. u studiji o "Divljem Petru" izneo značajno zapažanje da ako čovek i jeste pripitomljena životinja, onda je i jedina koja je sama sebe pripitomila. Domaća životinja će se u izolaciji vratiti prirodnom ponašanju svoje vrste koje je imala pre pripitomljavanja, ali to ne možemo očekivati od čoveka, jer "vrsta ne poseduje prirodno ponašanje na koje bi izolovana individua mogla da regresira".⁴⁰ Gerc, pak, iznosi spekulaciju da bi ljudi bez kulture bili "neupotrebljiva čudovišta i mentalni bogalji", a ne "pametni divljaci iz Goldingovog *Gospodara muva*", niti plemeniti divljaci "prosvetiteljskog primitivizma".

Ako je sposobnost za govor i učenje jezika urođena, sposobnost da govorimo određene jezike definitivno je

³⁸ Gerc, Uticaj pojam kulture na pojam čoveka, 69.

³⁹ Lévi-Strauss, *Op. cit.* 4.

⁴⁰ *Ibid.*, 5.

kulturna (Gerc); štaviše, artikulisani govor je istovremeno proizvod i uslov kulture, tj. kultura sama (Levi-Stros). Gerc, međutim, eksplicitnije i radikalnije nego Levi-Stros određuje čoveka kao "kulturni artefakt" i to artefakt određene, konkretne i specifične kulture, kao što je to i katedrala u Šartru. Ako je Levi-Strosovo traganje za strukturalnom osnovom društvene i kulturne raznovrsnosti bilo motivisano filozofskom potragom za univerzalnom suštinom Kulture i Čoveka, Gercovo traganje za značenjima ovih kulturno i istorijski određenih artefakata je striktno neesencijalističko, fenomenološko-konstruktivističko. Ne postoji nikakva suština iza ili ispod pojava, jer je ona, takoreći, već u njima. Ne postoji lice i naličje stvari, niti se iza uloga i maski koje igramo, odnosno nosimo u našim društvenim igrama kriju nekakve stvarnije ličnosti ili objektivniji vidovi stvarnosti; značenja su već u njima, a mi treba da ih pročitamo.

Ljudska priroda je ono što nam je svima zajedničko, to znači ono za šta smo intrinzično sposobni da postanemo i ono što zaista postajemo. Ako nas je kultura oblikovala kao jedinstvenu vrstu, ona nas isto tako oblikuje i kao posebne individue. "Biti čovek znači biti Javanac", kažu njegovi informanti na Javi. Gerc ni u jednom trenutku ne dolazi u iskušenje da ovaj stav označi kao vid uskogrudog primitivnog etnocentrizma koji poriče ljudskost drugima.⁴¹ Za njega je to egzistencijal-

⁴¹ U eseju "Upotrebe različitosti", *Kultura* 118/119 (2007): 87-107, Gerc će prigovoriti francuskom antropologu zbog to-

na činjenica koju treba inkorporirati u antropološko razumevanje kulturne konstrukcije ljudske prirode, ličnosti i sopstva.

* * *

Može biti zanimljivo, prosto kao zapažanje, a možda i kao simptom nečeg relevantnijeg da tako različiti pristupi kao što su Levi-Strosov i Gercov, mogu imati slične, pa i zajedničke polazne pretpostavke u teorizaciji kulture. Da li je sličnost između njih u ovom aspektu kontigentna ili rezultat dublje intelektualne filijacije, odnosno genealogije? Da li postoji recidiv "večne" opozicije priroda/kultura i u Gercovom mišljenju? Usudiću se da dodam još jedno pitanje: da li je Gerc latentni strukturalist, budući da postoje izvesne primese naivnog, stihijskog, neosvešćenog strukturalnog pristupa (mada ne levi-strosovskog tipa) u njegovoj interpretativnoj analizi? Daću i primer, egzemplarni esej "Duboka igra: bele-

lerisanja, reklo bi se, istog takvog parohijalizma/etnocentrizma u "neobičnoj" i "zabrinjavajućoj argumentaciji" na početku zbirke eseja pod "spornim" naslovom *Udaljeni pogled*. Podstaknut jednim napisom Levi-Strosa (predavanje na poziv Uneska 1971, povodom međunarodne godine borbe protiv rasizma i rasne diskriminacije), Gerc je razmišljao o "budućnosti etnocentrizma", njegovim moralnim i kognitivnim implikacijama. Vidi i C. Lévi-Strauss, *The View from Afar*, New York, Basic Books, 1985.

ške o balinežanskoj borbi petlova" (1972),⁴² koji je pretrpeo i preživeo tolike kritike i tumačenja, pa će sasvim sigurno bezbolno podneti i ovo moje benigno zapažanje.

Najsazetije rečeno, borba petlova objedinjuje u sebi kategorije *prirode* ("nesputan bes", "id", "animalizam") i kategorije *kulture* ("usavršena forma", "artikulisana forma", "sociološki entitet"; "muški superego"). Kao artikulisana igrana forma na javnoj pozornici (po Gofmanovoj terminologiji, "fokusirano okupljanje"), ona objedinjuje društvenu igru (učesnici, strategije, ciljevi, ishodi), društvenu dramu i društveni tekst.

U klasična, pretkolonijalna vremena (pre 1908), borba petlova je bila "izrazito društveno pitanje", regulisano zakonom, fiskalnim propisima i običajnim pravom, a učestvovanje u njoj "građanska dužnost" odraslih muškaraca. To znači da je ona jedna od retkih društvenih situacija i aktivnosti iz koje su u ovom "prilično 'jednopolnom'" društvu isključene žene. Uprkos pravnoj zabrani, sankcijama i moralnoj osudi od strane postkolonijalne birokratske i kulturne elite, praksa se kao društveno poželjna na lokalnim nivoima nastavila u tajnosti. No, to je i dalje bila predstava koju tradicionalno režiraju i izvode na pozornici "muškarci za muškarce", bez ikakvog učešća balinežanskih žena. Štaviše, postoje tabui koji se odnose na žene.

⁴² Prvi put objavljen u *Deadalus*, (Winter, 1972): 1-37, Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, 412-453, srpski prevod Gerc, Duboka igra: Beleške o balinežanskoj borbi petlova, 221-281.

Ko je onda "rekao" Gercu, Bejtsonu i Mid da petlovi govore o ljudima i njihovoj seksualnosti, tj. muškoj seksualnosti ("falička simbolika")? Verovatno sami Balinežani, njihovi običaji i postupci, verbalni izrazi i koncepti, a ne Sigmund Frojd. Identifikacija sa petlovima je psihološki ambivalentan proces: kao falički simbol, petao simbolizuje muški superego, idealno ja ili "ezopovski iskazan narcistički muški ego", ali i njegovu suprotnost – destruktivni id koji pripada ne-ljudskom animalnom i demonskom svetu.⁴³ Veza između petlova i krvožednih animalističkih demona donjeg sveta je eksplicitna; prinošenje krvne žrtve predstavlja ritualno-religijsku funkciju borbe petlova.⁴⁴

⁴³ Gerc navodi niz pokazatelja odvratnosti i surovosti Balinežana prema životinjama (npr. u ophođenju prema psima, u tako oštroj suprotnosti prema strastvenom interesovanju i brižnosti kad je reč o petlovima); "životinjskim" oblicima ponašanja u ljudskom kulturnom svetu, kao što su sodomija i incest ili ispoljavanju "animalne" ljudske prirode (frustracija puženja kod beba; turpijanje zuba kao glavni obred u pubertetu); fiziološkim procesima i motoričkoj nespretnosti. Kuperovo čitanje Gercove analize stavlja akcenat na psihoanalitički aspekt, tumačenje skrivene nesvesne motivacije događaja, iracionalnih vrednosti (potisnuti strahovi i želje) ispod zvaničnih vrednosti balinežanske kulture. Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1999, 108-109.

⁴⁴ Uoči opšteg balinežanskog praznika, "Dana tišine", kada demoni izlaze iz pakla, borbe petlova su bile legalne i priređivane u skoro svim selima na ostrvu.

Gerc potom primenjuje "tekstualni" pristup u interpretaciji simboličkog značenja ovog vida društvene akcije. Ono što na taj način postiže u jednoj ravni interpretacije, verovatno neintencionalno, jeste mitomorfizacija i mitopoetizacija borbe petlova. Predočavajući dramatiizam borbe ("krvava drama mržnje, surovosti, nasilja i smrti"), Gerc zapravo tumači dubinsku (usuđujem se da kažem, "mitsku") strukturu ovog balinežanskog žanra čiji su glavni elementi parovi "večnih" (bezvremenih i u tom smislu transcendentnih) opozicija – "čovjek i zver, dobro i zlo, ego i id, kreativna moć probuđene muškosti i destruktivna moć oslobođene animalnosti".⁴⁵ Na toj istoj osnovi on može da pripiše vlasniku pobjedničkog petla koji, po pravu, konzumira meso rastrgnutog petla "pomešana" ambivalentna osećanja, kao što su "socijalna nelagodnost, moralna satisfakcija, estetska odvratnost i kanibalsko zadovoljstvo".⁴⁶

Ovaj zaključak, po mom mišljenju, nije posledica "tankog" opisa niti odsustva domorodačke tačke gledišta i dijalogizma, već pre atemporalne perspektive i posledičnog hermetizma (ili možda latentnog struktu-

⁴⁵ Gerc, *Op. cit.* 233.

⁴⁶ Njegov kritičar Vinsent Krapancano to očigledno smatra neuverljivim, spekulativnim i suviše uopštenim zaključkom, koji vodi esencijalizaciji i hipostaziranju "večnog Balinežanina". V. Crapanzano, *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, u J. Clifford, G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, 51-76.

ralizma?) Gercove analize: nastojanja da se dekodira poruka borbe petlova, shvaćene kao balinežanski metanarativ – "paradigmatična priča" o etosu kulture, kolektivitetu i dimenziji subjektivnosti pojedinca ("neka vrsta sentimentalnog obrazovanja" i "metasocijalno objašnjenje" društvene stratifikacije).⁴⁷

Iz kognitivne analitičke perspektive Marka Tarnera⁴⁸ ukazuje se mogućnost da moja provizorna hipoteza o implicitnom, "latentnom strukturalizmu" koji predstavlja nesvesnu ili neintencionalnu motivaciju Gercove analize nije puka impresija bez ikakve potpore.⁴⁹ Prema Tarneru, Gercov esej je očigledno posvećen retrospektivnoj interpretaciji jednog partikularnog sociološkog entiteta, ali on postiže i nešto više od toga: ispod površine on nastoji da otkrije bazične kognitivne operacije koje borbu petlova kao izum čine mogućom.

⁴⁷ Vilijem Sjuel označava ovaj aspekt Gercove analize kao "sinegdohalnu" reprezentaciju balinežanske kulture iz sinhronijske perspektive, za razliku od Vilijema Rozberija koji je u celini tretira kao neku vrstu metafizičkog konstrukta, zato što apstrahuje borbu petlova od istorijskog i društvenog procesa proizvodnje i reprodukcije odnosa moći i dominacije. Sewell Jr., *Op. cit.*, 52, u napomeni; W. Roseberry, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Social Research*, Vol. 49, No. 4 (1982): 1013-1028.

⁴⁸ M. Turner, "Deep Play", u: *Cognitive Dimensions of Social Science: The Way We Think About Politics, Economics, Law, and Society*, Oxford University Press, 1998, 3-59.

⁴⁹ Ona je nastala potpuno nezavisno i pre bilo kojeg znanja o Tarnerovom radu.

Tarner tvrdi da su ove kognitivne operacije fundamentalne i univerzalne; one su osnov racionalnog mišljenja, imaginacije, kreativnosti i inovacije. Jedna od njih i, po Tarnerovom mišljenju, najvažnija jeste konceptualna integracija ("blending"). Ona je aktivna u svim oblastima mišljenja i delovanja, uključujući odlučivanje, procenu, zaključivanje i otkriće.

U "Dubokoj igri" Gerc pruža "briljantnu demonstraciju" složenosti konceptualnog povezivanja iako to uopšte nije bila njegova namera. Njegova deklarativna namera je bila da iz istorijske retrospektive interpretira "fabulozan, složen, partikularan" sociološki entitet, da ga približi i učini inteligibilnim za one koji nisu Balinežani. Drugim rečima, Gercova namera je bila da objasni njegovo lokalno značenje.

Tarner, međutim, sugeriše da se borba petlova može posmatrati i kao rezultat mentalne sposobnosti koja je trajna, univerzalna i uniformna, prisutna u svim kulturama, jezicima i istorijskim vremenima, iako su njeni stvarni proizvodi spektakularno različiti, raznovrsni i složeni. Balinežanska borba petlova je lokalni fenomen i istorijski događaj, ali je mentalna operacija u njenoj osnovi invarijantna, nezavisna od kulture, istorije, jezika. Ona je deo "nas", pri čemu "mi" nismo ni Balinežani iz 1958. niti naučnici iz 2009. već kognitivno moderna ljudska bića. Tarner tvrdi da je konceptualno povezivanje "bazično, a ne egzotično".

Pojam balinežanske borbe petlova je konceptualni metonimijski spoj. On potiče iz konceptualnog povezivanja dve veoma različite vrste stvari, tj. bića – ljudi i

petlova. Gerc čini razne pokušaje da označi vrstu mentalne operacije koja objašnjava tu vezu: "slika, fikcija, model, metafora...". On iznova podseća da je ona istovremeno čin prirode i čin kulture. Njegov izraz "unakrsna dvostrukost" koji opisuje suštinsko svojstvo balinežanske borbe petlova je, prema Tarneru, "savršen", najbolji mogući izraz za konceptualnu integraciju: "dvostrukost" opisuje dva polja uticaja, a "unakrsna" način na koji njihova nezavisna svojstva stupaju u interakciju da bi proizvela novi značenjski spoj. Međutim, fokalni spoj za Gerca, onaj koji je predmet njegove "after the fact" partikularne interpretacije,⁵⁰ kao kanonskog primera kako treba "raditi" interpretativnu društvenu nauku, jeste spoj *borbenog petla* i *društvenog čoveka*. On je taj koji kreira balinežansku borbu petlova kao sociološki entitet. Njegovo emergentno značenje oblikuje i predstavlja Balinežane.

Na taj način, ispostavlja se da Gercova interpretativna analiza kulture "kao teksta" zaista "radi", ali na jednom neočekivanom nivou/planu koji je veoma udaljen od autorove zamisli i namere, kao i od deklarativnog relativizma njegove kulturne teorije: u kognitivnoj dimenziji kulturne reprezentacije balinežanske borbe petlova i po osnovi bazičnih, univerzalnih i konstantnih mentalnih operacija, koje su, naravno, inherentno ljudske.

⁵⁰ Vidi Kalidasinu priču o indijskom mudracu i slonu kao metaforu Gercove "etnografske antropologije", u Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, 167.

Gordana Gorunović

**GEERTZ VS. LÉVI-STRAUSS: DES HYPOTHÈSES STRUCTURALES
SOUS-JACENTES DANS LE CULTURALISME DE GEERTZ?**

Il s'agira ici de deux *auteurs*, dans le sens foucauldien du terme, qui sans conteste peuvent être rangés parmi les personnalités les plus influentes de l'anthropologie socio-culturelle, des études sociales et de la scène interdisciplinaire du 20e siècle. Claude Lévi-Strauss est devenu "le héros intellectuel" au cours de la période de la domination du structuralisme, vers le milieu du 20e siècle et au cours des années 1960, Clifford Geertz "icône et ambassadeur" de l'anthropologie dans la seconde moitié du 20e siècle. Tous les deux ont non seulement fondé des approches et des méthodes théoriques particulières, respectivement l'analyse structurale puis interprétative, ont formé des styles distinctifs dans l'écriture anthropologique, mais ont également par leur autorité et leurs oeuvres inspiré des paradigmes et des mouvements intellectuels plus larges; c'est pourquoi le structuralisme et l'interprétativisme culturel représentent bien plus que de simples épisodes de l'histoire de la pensée socio-scientifique ou de l'histoire des "cultures à la mode".

Mon objectif ici, en dépit de toutes les différences bien perceptibles dans leurs discours épistémologiques, leurs approches théoriques et leurs méthodes, de même que dans leur écriture ethnographique et anthropologique elle-même, est de faire certains parallèles et de mettre en lumière certaines ressemblances dans leur théorisation et leur interprétation de la culture.

Mots-clés: Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, culturalisme, structuralisme, l'écriture anthropologique, la théorie de la culture, la diversité culturelle

Gordana Gorunović

GEERTZ VS. LEVI-STRAUSS: LATENT STRUCTURAL DISPOSITIONS IN GEERTZ 'THEORY OF CULTURE'?

These are two *authors*, in Foucauldian terms that certainly belong to the most influential individuals in socio-cultural anthropology, as well as in the social sciences and interdisciplinary research more broadly. Claude Levi-Strauss became some kind of an 'intellectual hero' during the domination of structuralism in the mid-twentieth century and during the 1960s, while Clifford Geertz was an 'icon and ambassador' of anthropology in the second half of the twentieth century. They are both one of the founders of the discourse theory. They not only established a distinct theoretical approaches and methods – structural (Levi-Strauss) and interpretative anthropology (Clifford Geertz), but through their intellectual authority they also inspired paradigms and intellectual movements making structuralism and 'interpretation of culture' more than some passing episodes in the history of social thought (in terms of 'trendy ideas').

My aim is to make some parallels between these two authors, who despite all the differences that are evident in their epistemological discourses, theoretical approaches and methods (as well as in their ethnographic and anthropological writings it-

self) still have some similarities in their theorisation and interpretation of culture, which I would like to stress in this paper.

Key words: Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz, structuralism, culturalism, theory of culture, cultural diversity, anthropological writing

Ivan Vuković

Odeljenje za filozofiju

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

ivukovic@eunet.rs

Transcendentalni idealizam i strukturalizam*

Apstrakt: Autor analizira Rikerovu analogiju između Kantovog transcendentalnog idealizma i Levi-Strosovog strukturalizma. Autor pokazuje da oba učenja govore o postojanju apriornog formalnog okvira, ali da se razilaze u načinu na koji ga opisuju i u funkciji koju mu dodeljuju. Autor otud zaključuje da se strukturalizam može posmatrati kao jedna od mogućih upotreba opšte Kantove ideje o postojanju takvog okvira. Takođe, autor tvrdi da treba odbaciti Rikerov stav da je strukturalizam kantovstvo bez transcendentalnog subjekta zato što se nijedno učenje koje ne postulira postojanje takvog subjekta ne može nazvati kantovskim. Najzad, autor ukazuje na to da Levi-Strosovo učenje u sebi nosi osudu moderne evropske misli čijem je artikulisanju Kant u mnogo čemu doprineo.

Ključne reči: Kant, Levi-Stros, forma, struktura, strukturalizam, transcendentalno.

* Tekst je rezultat rada na projektu "Problem eksplanatorskog jaza u filozofiji i nauci" koji u celini finansira MNTR RS.

U svom tekstu "Struktura i hermeneutika", francuski filozof Pol Riker opisao je strukturalizam kao kantovski transcendentalizam bez transcendentalnog subjekta,¹ i kao "kategorijalni sistem bez reference na misleći subjekt".² U predgovoru za *Presno i pečeno*, Levi-Stros se složio sa ovim poređenjem i napomenuo da je strukturalizam u antropologiji sličan Kantovoj filozofiji po tome što traga za unutrašnjim pretpostavkama mišljenja, ali da se od njega razlikuje utoliko što ne analizira i ne pokušava da univerzalizuje misao svog kraja sveta, već ispituje "kolektivne razume" drugih kultura.³ Takođe, on će napomenuti da strukturalizam "celinu uslova" kolektivnog mišljenja tretira kao objekat koji ima "vlastitu stvarnost, nezavisnu od bilo kog subjekta".⁴ Govoreći o strukturalnoj analizi mitova, on će taj stav izraziti u sledećoj britkoj formuli: "Mi ne pokušavamo da pokažemo kako ljudi misle u mitovima, već kako se mitovi misle u ljudima, bez njihovog znanja."⁵

U ovom ćemo članku pokušati da procenimo vrednost Rikerove teze, pa ćemo ukratko razmotriti istorijske veze i formalne sličnosti između antropološkog strukturalizma i transcendentalnog idealizma. Čineći

¹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, les Éditions du Seuil, Paris 1969 : 55-56.

² Ibid, 37.

³ Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964: 18.

⁴ Ibid, 19.

⁵ Ibid, str. 20.

to, usredsredićemo se na tri stvari: na odnos apriornih formi i struktura, na status subjekta i na istoričnost dveju teorija.

Apriorne forme i strukture

Kant je bio prvi mislilac koji je artikulisao ideju o postojanju apriornih okvira opažanja i mišljenja pomoću kojih ljudi organizuju svoje predstave o svetu, i od nekoliko doktrina koje će ga učiniti slavnim, ova je verovatno najznačajnija. Svoj veliki značaj, Kantova doktrina ne duguje inventivnoj artikulaciji samih formi, već drugačijem stavu o njihovom ontološkom statusu. Do pojave triju *Kritika*, naime, mnogi su filozofi smatrali da se forme u kojima čovek opaža i misli podudaraju sa formama prirode zato što i jedne i druge potiču od formi božjeg duha koji ih je stvorio. Oni su zbog toga verovali da ljudi opažaju i misle samu prirodu, i da preko nje proniču u tajne božjih misli. Kant je tu sliku izmenio tako što je iz tročlane tvoračko-saznajne relacije isključio boga i rekao da forme u prirodi zatičemo zato što joj ih sami pridodajemo. Pravičnosti u svetu, napisao je on na početku *Kritike čistog uma*, možemo otkriti samo ako sami postavimo okvire u kojima će one moći da se ispolje.⁶

⁶ Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1976: 17.

U XIX i XX veku, ta će se ideja naći u središtu čitavog niza veoma različitih učenja kakve su Hegelova filozofija smene duhovnih formi, Kunova teorija revolucionarnih preobražaja naučnih paradigmi, Fukoova pluralistička teza o istoriji diskurzivnih epistema, ili Čomskijeva zamisao o univerzalnim i vanvremenim jezičkim strukturama koje se ispoljavaju u različitim prirodnim jezicima.

Na ovaj jasan, ali prilično uopšten način, Kant se može smatrati začetnikom ideje koja je imala dugu i plodnu istoriju, a u kojoj i Levi-Strosove strukture mogu pronaći svoje mesto. Jer, i one su zamišljene kao univerzalni apriorni obrasci kojima ljudi nesvesno oblikuju svoje svesno iskustvo,⁷ i mogu se shvatiti kao jedna od interpretacija apriorističke ideje.

Sam apriorni aparat, međutim, Kant je zamislio drugačije nego Levi-Stros. Dok je francuski antropolog ispitivao nesvesne strukture kolektivnog mišljenja koje obuhvataju tako različite stvari kao što su krave, žene, bogovi i po neko, okom opažljivo nebesko telo, Kant se in-

⁷ "Ako se, kao što verujemo, nesvesna aktivnost duha sastoji u nametanju formi sadržaju, i ako su te forme u osnovi iste za sve duhove, stare i moderne, primitivne i civilizovane, potrebno je i dovoljno dosegnuti nesvesnu strukturu koja leži ispod svake ustanove ili svakog običaja, kako bismo dobili načelo tumačenja koje važi i za druge ustanove i druge običaje, pod uslovom, naravno, da odemo dovoljno duboko u analizi." Claude Lévi-Strauss, *Histoire et Ethnologie*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, 54 (3-4) : 365. Preveo I.V.

teresovao za prirodne nauke svog doba, i za sposobnost ljudskog duha da uspostavi geometrijske i logičke veze između percepcija fizičkih objekata. On je hteo da otkrije zašto Njutnova matematička fizika valjano objašnjava predmete ljudskog iskustva, pa je pretpostavio da ona ima osnove u ljudskom duhu, i da ljudski duh oblikuje predmete koje ona proučava. Razvijajući svoju pretpostavku, on je među apriorne forme ljudskog duha uvrstio osnovna prostorna, vremenska i pojmovna određenja kojima barata Njutnova fizika, i time naučnu paradigmu svog vremena i svoje kulture prikazao kao proisteklu iz nadistorijske i univerzalne ljudske prirode.

Primera radi, Njutn je smatrao da je prostor jedinstveni i sveobuhvatni okvir svetskih zbivanja, koji je u svom postojanju i odlikama nezavistan od materije koja ga ispunjava, a zavistan od božanskog duha koji pomoću njega tu materiju opaža. U antropomorfizovanoj Kantovoj verziji, prostor će postati jedinstveni i sveobuhvatni referentni okvir koji ljudski duh projektuje kako bi organizovao svoje percepcije i kretanje tela koje nastanjuje.

Kad je o misaonim formama reč, Kant je pretpostavio da se one sastoje od niza kategorija koje je prema tradicionalnom obrascu podelio na kategorije kvantiteta, kvaliteta, relacije i modaliteta. Prilikom utvrđivanja njihovih međusobnih odnosa, pak, on je u ograničenoj meri upotrebio semantičke ideje kojima se služio i Levi-Stros: opštu fonološku ideju o značenju na osnovu mesta u strukturi, ideju o tročlanim strukturama sasta-

vljenim od dva suprotna i jednog posredničkog člana, i ideju o binarnom karakteru tih suprotnosti. U svaku kategorijalnu grupu, naime, Kant je svrstao po tri kategorije i onda dokazivao da treća nastaje spajanjem prve dve, pri čemu je u tri od četiri slučaja izabrao kategorije koje se nalaze u odnosu suprotnosti ("jedinica i množina", "realitet i negacija", "mogućnost-nemogućnost" i "biće-nebiće"), ali tim suprotnostima nije dao binarni karakter. Binarne opozicije ćemo u Kantovoj tabeli kategorija pronaći na dva mesta, ali oba puta u okviru jedinstvenih kategorija ("supstancija-akcidencija", "uzrok-posledica"), zbog čega one ne proizvode novu, treću kategoriju, pa ne predstavljaju ni konkretizaciju opštijih semantičkih ideja.

Mesto transcendentnog subjekta

Levi-Strosove strukture nastaju iz interakcije koja se među jednoobrazno ustrojenim ljudskim duhovima odvija u zatečenim geografskim i istorijskim okolnostima, a omogućavaju da se predmeti iskustva razvrstaju i dobiju značenje na osnovu mesta koje će zauzeti u klasifikacionoj shemi. Te strukture mogu postojati nezavisno od subjekta u tom smislu da nijedan individualni subjekt ne određuje ni kontrarno-relacioni obrazac prema kojem operiše, niti se može smatrati tvorcem bilo koje konkretne misaone strukture koja je proistekla iz operacija većeg broja subjekata.

Individualni subjekt ne utiče na karakter svojih formi ni u Kantovoj koncepciji, ali predstavlja uslov njihovog postojanja zato što bez njega ne može postojati predmet na koji bi se one mogle primeniti. Kant je, naime, smatrao da nam opažaji dolaze u delovima koje mora da poveže jedinstveni subjekt kako bi se u njegovom iskustvenom polju ukazali fizički predmeti. U njegovoj zamisli, objekat ne može postojati bez subjekta, niti subjekat bez objekta, a transcendentalne forme predstavljaju obrasce prema kojima subjekat sastavlja objekat.

U transcendentalnom idealizmu, mogli bismo otud reći, individualni subjekt *konstruiše* objekt tako što ga uklapa u vlastitu strukturu, dok u strukturalizmu već gotovi, zatečeni predmet dobija svoje egzistencijalno *značenje* tako što biva uklopljen u strukturu. U tom smislu, za Rikerovu tezu bismo mogli reći da ima uporište na strukturalističkoj, ali ne i na idealističkoj strani analogije: strukture koje Levi-Stros otkriva zaista mogu postojati nezavisno od bilo kog posebnog subjekta, ali se zato ne bi mogle nazvati transcendentalnim na način na koji je Kant koristio tu reč.

Istoričnost dveju teorija

I Kantu i Levi-Strosu je prebacivano da zanemaruju dijahroniju i da strukture ili forme, koje mogu biti plod istorijskog razvoja, pogrešno prikazuju kao vanvremene. Iako je izvesno da u tim kritikama ima istine, ne

treba ispustiti iz vida da je istorija na različite načine prisutna u shvatanjima obojice teoretičara.

Kad je o Kantu reč, istorija se u njegovim učenjima javlja u tri vida. U svojoj prvoj knjizi, u *Opštoj istoriji prirode i teoriji neba*, on je zamislio za svoje vreme revolucionarnu i kasnije potvrđenu teoriju po kojoj kosmos nema oblik sfere, kako se do tada mislilo, već oblik položenog diska, i teoriju o evoluciji putem koje kosmos postepeno dobija svoj oblik — teoriju o istoriji prirode u skladu sa zakonima Njutnove fizike. U svojim poznim spisima o istoriji čovečanstva, pak, on je izneo socio-biološku hipotezu po kojoj je čovekova telesna priroda tako ustrojena da on nužnim načinom evoluira u kulturnom, pravnom i političkom smislu, kako bi čitavu planetu na kraju prekrrio sistemom republikanskih ustanova, koji po svojoj homogenosti nalikuje kosmičkom, planetarnom poretku. Tom istorijom, dodaće on, upravlja providenje koje je tako podesilo mehanizam koji je pokreće, da ona na kraju dovede do stvaranja racionalnog poretka u kojem u potpunosti može da se ispolji ljudska sloboda. Najzad, Kant će pretpostaviti da glavnu ulogu u razvoju čovečanstva igraju evropski narodi, a neevropski samo "epizodnu".⁸

Između ove dve teorije o istoriji, odigrala se istorija same Kantove filozofije. U svojoj ranoj fazi, naime, on

⁸ Imanuel Kant, "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd 1974, str. 39.

je smatrao da će ljudi svoje najviše ispunjenje postići ako, pomoću nauke o prirodi, budu shvatili da je Tvorac prirode dobar i pravedan. U tom deističkom periodu, on je verovao da je čovek suštinski pasivan, i da svet može samo da razume, ali da ne može da ga menja. U svojoj "kritičkoj" fazi, pak, on će ograničiti čovekove saznajne moći ali će, pod uticajem Rusoovog *Emila*, uzdići njegove praktične potencijale i razviti teoriju o slobodnom i racionalnom delanju koje svoj vrhunac dostiže u stvaranju republikanskih ustanova. U tom, najslavnijem razdoblju svog filozofiranja, on će zaključiti da čovekovo pozvanje nije da razume kosmički porijek, već da dovrši njegovu izgradnju na Zemlji.

Poslednja i najvažnija poruka njegove filozofije jeste da je čovek demijurg koji je predodređen da dovrši posao stvaranja što ga je bog ostavio nezavršenim pre nego što se, poteran epistemološkom kritikom, povukao u tamu međuzvezdanih prostora. Ispod svog kosmo-teološkog ruha, ta je poruka nosila prosvetiteljski i modernistički zahtev za samoosvešćivanjem, za preuzimanjem odgovornosti za vlastitu sudbinu, i za prevazilaženjem iracionalnosti tradicionalne evropske kulture.

Levi-Stros, s druge strane, nije verovao da istorije različitih kultura čine jedinstvenu istoriju ljudskog roda koja ima zajednički pokretački mehanizam i zajednički cilj koji ispunjava poslednja i najviša, evropska kultura. Umesto toga, on je smatrao da različite istorije predstavljaju međusobno nesvodive i ireverzibilne načine na koje se, usled dejstva slučajnih i spoljašnjih či-

nilaca, ispoljava jedinstvena ljudska priroda, i izneo je niz razloga zbog kojih se ne može tvrditi da je evropska kultura u svemu superiorna u odnosu na druge.⁹

Levi-Strosovo učenje stoga nosi snažnu istorijsku poruku — poruku koja se odnosi na jednu istoriju, i koja se može razumeti samo u konkretnom istorijskom trenutku u kome je poslata. Reč je o moralnoj osudi moderne zapadne civilizacije koja je svoju istoriju započela radikalnim prosvetiteljskim zahtevima, a završila sa kolonijalizmom, dva svetska rata i holokaustom. Reč je o osudi civilizacije koja je, u ime vere u racionalnost, izazvala najveća i najiracionalnija stradanja u celokupnoj istoriji čovečanstva. Najzad, reč je o rusovskoj osudi koja istoriju moderne evrope vidi kao pad, kao lošu upotrebu izvornih čovekovih mogućnosti koje možemo videti ako se osvrnemo na arhaični život dobrog divljaka kakav se očuvao na brazilskim visoravnima. Toj istoriji, Imanuel Kant je doprineo tako što je, u ime iste rusovske vere u čoveka, svojim knjigama podsticao ljude da je stvaraju, i tako što je dao jedan od ključnih doprinosa mitskom tumačenju njihovih postupaka.

Literatura:

Kant, Imanuel. 1976. *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ.

Kant, Imanuel. 1974. *Um i sloboda*. Beograd: Ideje.

⁹ Videti već citirani članak, rasprave sadržane u kratkoj knjizi *Rasa i istorija*, ili sam početak *Divlje misli*.

- Lévi-Strauss, Claude. 1958, 1973. *Anthropologie structurale I et II*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Folio, Paris 1987.
- Lévi-Strauss, Claude. 1950. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. U: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. Histoire et ethnologie. *Revue de métaphysique et de morale*, 54 (3-4) : 363-391.
- Levi-Stros, Klod. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Levi-Stros, Klod. 1999. *Tužni tropi*. Beograd: Zepter.
- Ricoeur, Paul. 1969. Structure et hermeneutique. U: *Le conflit des interprétations*, Paris: Éditions du Seuil.
- Vuković, Ivan. 2006. *Oponašanje boga, Intimna istorija Kantove filozofije*, Sremski Karlovci - Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ivan Vuković

L'IDÉALISME TRANSCENDENTAL ET LE STRUCTURALISME

L'auteur analyse les analogies possibles entre l'idéalisme transcendantal de Kant et le structuralisme de Saussure et de Lévi-Strauss pour établir si et dans quelle mesure la première doctrine peut être considérée comme devancière des deux autres. L'auteur démontre que ces doctrines témoignent de l'existence d'un cadre formel apriorique, mais qu'elles diffèrent par la manière dont elles le décrivent et la fonction qu'elles lui attribuent. L'auteur en conclut que le structuralisme peut être considéré comme une des utilisations possibles de l'idée générale de Kant sur l'existence d'un tel

cadre. Aussi, l'auteur soutient qu'il faut rejeter la position de Ricoeur selon laquelle le structuralisme est "un kantisme sans sujet transcendantal" parce qu'il considère qu'aucune doctrine qui ne postule l'existence d'un tel sujet ne peut être qualifiée de kantienne.

Mots-clés: Kant, Lévi-Strauss, l'idéalisme transcendantal et le structuralisme, le cadre formel a priori

Ivan Vuković

TRANSCENDENTAL IDEALISM AND STRUCTURALISM

The author examines possible analogies between Kant's transcendental idealism and de Saussure's and Levi-Strauss's structuralism, in order to analyse if the former can be understood as a predecessor for the later. The author shows that both teachings assume a priori formal framework, but they diverge in the ways they describe it, as well as in understanding of its function. Consequently, the author concludes that structuralism can be seen as one possible use of Kant's idea about the existence of such a frame. Furthermore, the author claims that Ricker's understanding of structuralism as 'Kantianism without transcendental subject' should be rejected, since a teaching which does not assume existence of such subject cannot be understood as Kantian.

Key words: Kant, Levi-Strauss, transcendental idealism and structuralism, a priori formal framework

Ljiljana Gavrilović

Etnografski institut SANU, Beograd

fifana@gmail.com

Levi-Stros: UNESCO = antropologija : politika*

Apstrakt: U tekstu se razmatra angažovanje Kloda Levi-Strosa u okviru UNESCO-a. S jedne strane Levi-Strosovo angažovanje bitno je uticalo na neke njegove kasnije radove, kao i na njegov ukupan pogled na svet i kulturu/kulture, dok je, s druge strane, Levi-Strosovo definisanje odnosa rase/nacije i kulture u velikoj meri oblikovalo koncept UNESCO-vog angažovanja u okviru globalne strategije delovanja u/prema kulturi. U tom smislu, Levi-Strosovo angažovanje bitno je uticalo ne samo na antropologiju, nego i na formiranje onoga što se danas – na svetskom nivou – smatra politički korektnim odnosom prema Drugima.

Ključne reči: Levi-Stros, UNESCO, politika, rasa, kultura, zaštita baštine

* Rad je rezultat istraživanja na projektu br. 147021: *Antropološka ispitivanja komunikacije u savremenoj Srbiji*, koji u celini finansira MN RS.

Od samog svog nastanka, antropologija kao nauka lavira između dve suprotnosti:

- čiste nauke, koja postoji *samo i jedino* radi povećanje fonda znanja o različitim ljudskim društvima i
- (nauke kao) tehnologije upravljanja - ponovo različitim - ljudskim društvima.

Tokom više od dva veka razvoja discipline svaki se pojedinačni etnolog/antropolog - bez obzira na aktuelno opredeljenje u okviru disciplinarnog *mainstream* mišljenja - nalazio u procepu samostalnog odlučivanja o tome da li se, i u kojoj meri, treba angažovati unutar ispitivanih društava, ili još više unutar sopstvenog društva, da bi se ona/ono učinila/učinilo drugačijim, odnosno pretpostavljeno "boljim". U tom smislu je antropologija tokom čitavog svog razvoja, uz potragu za znanjem i/ili nastojanjem da se upoznaju i "razumeju" društva Drugih kao drugačijih (često, mada ne obavezno, u smislu lošijih/nerazvijenijih od našeg/istraživačevog/zapadnog društva), bila i potraga za Utopijom: pronalaženje "plemenitih divljaka" kao Drugih, koji pokazuju da se naše društvo (društvo antropologa-istraživača) otuđilo od "ljudskosti", te da se ta - antropologijom stečena - znanja mogu (ili čak moraju) upotrebiti u cilju promene *tog* (istraživačevog = zapadnog) društva.

Neki od najpoznatijih antropologa (u smislu uticaja na društvenu stvarnost u zemljama u kojima su radili) bili su angažovani ne samo u sticanju znanja i tumačenju informacija o društvima Drugih, nego i kao aktivni

učesnici u transformaciji bilo tuđih,¹ bilo sopstvenog društva,² iako se to u opisima disciplinarnog razvoja obično previđa. Jedan od njih je i Klod Levi-Stros. O njemu govorimo kao o "ocu strukturalizma", disciplinarnog pravca koji je promenio način mišljenja ne samo o primitivnim, nego i o zapadnim društvima, ali se retko pominje koliko je – primenjujući stavove proistekle iz tog teorijskog pravca – aktivnim delovanjem unutar prevashodno političkih organizacija uticao na promenu kako zapadnih društava, tako i celokupnog sveta. Uprkos svim dilemama *da li, koliko* i *zašto*, Levi-Stros se jasno i nedvosmisleno izjašnjavao za rad na promeni *svog* društva, na osnovu znanja stečenih istraživanjem stranih/drugačijih društava:

¹ U Velikoj Britaniji: Malinowski (*Malinowski*), svojim zalaganjem za obaveznu obuku budućih kolonijalnih administratora u antropološkom metodu, kao i za razumevanje praktičnog, a ne samo teorijskog značaja discipline među samim antropolozima. Šire o zalaganju Malinovskog za primenjenu antropologiju u: Bastide, Morton (1973: 17-23).

² U Sjedinjenim Američkim Državama: Boas u istraživanju imigranata za Komisiju za imigraciju (*USA Immigration Commission*), čiji su rezultati objavljeni 1910. godine (Van Willigen 2002: 24), Margaret Mid (*Margaret Meed*) i Rut Benedikt (*Ruth Benedict*) u Komitetu za ispitivanje navika u ishrani (*Committee on Food Habits*), i ponovo Margaret Mid u Komitetu za nacionalni moral (*Committee for National Morale*) (Van Willigen 2002: 28).

Na taj način ćemo moći da pređemo u drugu etapu, u kojoj koristimo sva društva, ne uzimajući ništa ni iz jednog, da bismo izdvojili načela društvenog života koja bismo kasnije mogli da primenimo na menjanje sopstvenih, a ne tuđih običaja: (...) samo ono društvo kojem pripadamo možemo da menjamo bez opasnosti da ga uništimo, jer te uvedene promene takođe dolaze iz njega (Levi-Stros 1999 [1955]: 310).

Istovremeno, on se jasno izjašnjavao i za politički angažman, verujući da je njegov zadatak kao etnologa/antropologa (kao i zadatak čitave discipline) istinski i duboko povezan sa političkim delovanjem UNESCO-a i Ujedinjenih nacija – da radi na upoznavanju i očuvanju raznovrsnosti kultura širom sveta, kao različitih izraza opšte-ljudskog postojanja (Lévi-Strauss 2007: 31).

Prostorno-temporalni okvir

Svet u kome se prošle godine slavila stota godišnjica Levi-Strosovog rođenja definitivno je, na svim mogućim planovima, drugačiji od onog u kome se Levi-Stros rodio. Samo kao podsećanje: 1908. godine (godine njegovog rođenja) poslata je prvi put – s Ajfelovog tornja – radio poruka na veliko rastojanje, dogodila se prva avionska nesreća, otkrivena su prva nalazišta nafte na Bliskom Istoku. Penicilin je pronađen tek 20 godina kasnije, a još kasnije televizija, računari, laseri, mikro-talasne pećnice, digitalni satovi, Internet i sve

ono što danas čini svakidašnje realno okruženje svakog savremenog čoveka, bar u okvirima Zapadne civilizacije.

Te 1908. godine bila je aneksiona kriza, a Mlado-Turci su pokrenuli pobunu tražeći ustav: obe velike imperije koje su vekovima definisale istoriju na evropskom tlu (Austro-Ugarska i Turska) još uvek su postojale. S druge strane okeana, u Sjedinjenim Američkim Državama još uvek su trajali "Indijanski ratovi",³ rasna segregacija bila je u punom jeku,⁴ a u Boliviji su ubijeni Butch Cassidy i Sundance Kid, što je trebalo da bude tačka na mitologizaciju banditizma, iako se ona (bar u medijima) zadržala još decenijama kasnije.

Od tada do danas bila su dva velika svetska rata (za svaki od njih se mislilo da je najveći i – poslednji) i gotovo bezbroj malih/lokalnih.

Od Levi-Strosovog rođenja do danas svet se promenio gotovo do neprepoznatljivosti, a on je jedna od osoba koja je bitno, iako se na to obično zaboravlja i mada to na prvi pogled deluje savršeno nenamerno, uticala na njegov sadašnji izgled.

³ Iako se smatra da su "Indijanski ratovi" završeni masakrom nad Sijuksima 1890, sukobi su trajali sve do 1917. godine.

⁴ *Jim Crow laws*, koji su definisali pravni status "odvojeni ali jednaki" i praktično omogućavali rasnu nejednakost u Sjedinjenim Američkim Državama, važili su od 1876. do 1965. godine.

Lična iskustva neravnopravnosti

Levi-Stros kaže da deli Prustov koncept anti-biografskog stvaranja, odnosno da veruje da je autor/on samo neka vrsta transmisije za tekst koji se piše *kroz* njega (Augé 1990: 86; Bucher and Lévi-Strauss 1985: 360). Ipak, prilično je očigledno da su njegova lična iskustva odražena ne samo u njegovim tekstovima, nego i u čitavom dijapazonu njegovog socijalnog angažovanja, koje je u velikoj meri povezano s onim što je pisao.

Veoma rano je stekao osećanje izdvojenosti iz sredine kojoj je verovao da pripada,⁵ a za koje je kasnije tvrdio da je neophodno za poziv etnologa (Levi-Stros 1999 [1955]: 303). Rani susret sa Marksovim delom⁶

⁵ U intervjuu za nedeljnik *Le Nouvel Observateur*, Levi-Stros objašnjava iskustva iz osnovne škole ("nazivali su me 'prljavim Jevrejinom'") kao presudna za uspostavljanje distance prema socijalnoj stvarnosti (Ivry 2008).

⁶ "Kad mi je bilo oko sedamnaest godina, u marksizam me je uputio jedan mladi belgijski socijalista koga sam sreo na letovanju; danas je on ambasador svoje zemlje u inostranstvu. Čitanje Marksa je za mene bilo veoma uzdudljivo, pogotovo zato što sam kroz tu veliku misao prvi put došao u dodir s filozofskom strujom koja ide od Kanta do Hegela: otkrio mi se čitav jedan svet. Taj zanos nikad nije prestao i retko prionem na rasplitanje nekog sociološkog ili etnološkog problema a da prethodno ne podstaknem svoju moć razmišljanja čitanjem nekoliko stranica *Osamnaestog brimera Luja Bonaparte* ili *Kritike političke ekonomije*. Nije važno da li je Marks tačno predvideo ovaj ili onaj istorijski tok. Idući za

prouzrokovao je njegovo angažovanje na levisi tokom dvadesetih godina,⁷ i, istovremeno, oblikovao njegovo viđenje sveta ("Taj zanos nikada nije prestao"), koje je odstupalo od uobičajenog za njegov socijalni sloj. Početkom II svetskog rata bio je – zbog svoje "rasne"/etničke pripadnosti⁸ – prinuđen da ode iz sveta koji se, dovodenjem velikih teorija iz 18. i 19. veka do krajnjih konsekvenci, beznadežno pretvarao u poništavanje svih sopstvenih vrednosti. Po dolasku u Njujork bio je prinuđen da skрати ime,⁹ ne bi li studenti prestali da mu se smeju, jer ga mešaju sa (i danas) čuvenim proizvođačem farmerki (Ivry 2008). Sva ta iskustva dala su mu specifičnu vizuru, kakvu bez njih nikako ne bi mo-

Rusoom, on je, u obliku koji mi se čini presudnim, učio da se društvena nauka ne gradi u ravni događaja, baš kao što ni fizika ne polazi od čulnih datosti: njihov cilj je izgradnja modela, proučavanje njegovih svojstava i različitih načina reagovanja u laboratoriji, a zatim primena tih posmatranja na tumačenje empirijskih događaja, koji mogu uveliko odstupati od predviđanja." (Levi-Stros 1999: 40)

⁷ Kao student, Levi-Stros je bio uključen u politički pokret "konstruktivna revolucija", u okviru Socijalističke partije, tada *Section Française de l'Internationale Ouvrière* (Bucher and Lévi-Strauss 1985: 360).

⁸ O odlasku iz Francuske za Sjedinjene Američke Države 1941. godine Levi-Stros je govorio više puta, kako u *Tužnim tropima*, tako i u nizu intervjuva (Eribon 1988: 3; Bucher and Lévi-Strauss 1985: 367-368).

⁹ Claude Lévi- Strauss

gao da ima. Upravo ta izdvojenost (u potpunosti prepoznata) omogućila mu je da postavi pitanje:

"kako etnograf može da se izvuče iz protivrečnosti koje proizvode okolnosti njegovog izbora?"

I da na njega da nedvosmislen odgovor:

On pred očima, i na raspolaganju, ima jedno društvo: svoje; zašto odlučuje da ga prezre i da drugim društvima – koje bira među najudaljenijim i najrazličitijim – pokloni strpljenje i predanost koje uskraćuje sopstvenim sunarodnicima? Etnograf retko ima neutralan stav prema sopstvenoj grupi i to nije slučajno. Da je posredi misionar ili službenik, zaključili bismo da se do te mere poistovetio s poretkom da mu preostaje samo da se posveti njegovom propagiranju; a kad svoj posao obavlja na naučnom i univerzitetskom planu, postoji velika verovatnoća da ćemo u njegovoj prošlosti otkriti objektivne činioce koji će pokazati da je on slabo prilagođen ili sasvim neprilagođen društvu u kojem se rodio. Za njega je prihvatanje te uloge značilo ili praktičan način da pomiri osećanje pripadnosti grupi sa rezervisanošću prema njoj, ili, naprosto, način da iskoristi početno stanje distance prema svom društvu, koje mu omogućuje da se lakše približi drukčijim društvima jer se već nalazi na pola puta. (Levi-Stros 1999 [1955]: 303)

I, upravo to – spolja nametnuto – osećanje izdvojenosti *uprkos* pripadanju zajednici u ranom detinjstvu, kao i promena pozicije – iz uvaženog profesora u osobu koja je prinuđena da spasava živu glavu samo zbog svog etničkog (u nacističkom konceptu "rasnog") porekla, odnosno nevoljni/nasilni prelazak iz pripadnika građanske i inte-

lektualne elite u nepoželjnog, i samim tim fizički ugroženog Drugog, moralo je da izoštri osećanje za sve koji se nalaze u poziciji Drugih – čak i onda kada nisu životno, nego "samo" kulturno ugroženi. Ono se sasvim jasno pojavljuje u gotovo svim Levi-Strosovim knjigama, pisanim *upravo* zahvaljujući tome što je uspeo da izbegne sudbinu ljudi koji su imali poreklo slično njegovom. Izgleda da ga je to dugogodišnje kontinuirano osećanje izdvojenosti (ugroženosti?) dovelo ne samo do bavljenja etnologijom kao posmatranjem kultura razno-definisanih Drugih (što se smatralo glavnim zadatkom antropologije), nego i do paralelnog preispitivanja svoje kulture i njenih mehanizama zaštite sopstvenog *Weltanschauung*-a, maskiranih u formu pozitivističke nauke. Tako Levi-Stros kaže:

Reklo bi se da su ... naučnici, pod velom naučne objektivnosti, nesvesno nastojali da druge – bilo da je reč o mentalnim bolesnicima ili o tobožnjim 'primitivnim ljudima' – učine u većoj meri *drukčijima* nego što doista jesu. (Levi Stros 1979 [1962]: 7)

čime se postiže unutrašnja sigurnost sopstvene/evropske kulture:

[p]raveći od histerične osobe ili od slikara novatora nenormalnog čoveka, dozvoljavamo sebi luksuz da verujemo kako oni nemaju ništa zajedničko s nama i da to što oni postoje ne dovodi u pitanje prihvaćeni društveni, moralni ili intelektualni poredak (Levi Stros 1979 [1962]: 8).

Zapravo: naučno definisana

... 'prirodnost' nudila je probni kamen koji je dozvoljavao da se, u samom krilu kulture, divljak odvoji od civilizovanog čoveka (Levi Stros 1979 [1962]: 9),

i upravo to može da objasni zajedničku težnju

više naučnih grana krajem XIX veka da konstituišu posebno – i to, prema tada omiljenom izrazu, u obliku 'prirode' – ljudske fenomene koje su naučnici voleli da drže izvan svog moralnog sveta, da bi zaštitili svoju mirnu savest u odnosu na njega (Levi Stros 1979 [1962]: 8).

Kako je nauka, u skladu sa pozitivističkim nasleđem Prosvetiteljstva, shvatana kao konačan i jedini "istinski" opis sveta, na ovaj način je evropska, "civilizovana" kultura povlačila granicu između sebe i svih ostalih – onih koji su bliži prirodi i time manje razvijeni (u evolucionističkom smislu napredovanja na lestvici razvoja kulture), te su postojale sve predispozicije da "isporučivanje" svog pogleda na svet širom zemaljske kugle bude ne samo posledica težnje za boljim upravljanjem kolonijama, nego da bude i moralno opravdano: kao način za dovođenje svih tih nerazvijenijih (na naš način) Drugih, do nivoa razvoja Zapadne/evropske civilizacije.

Pod velom nauke, Zapad je, zapravo, štitio svoju poziciju:

Da bi se sačuvao integritet oblika mišljenja normalnog, belog i odraslog čoveka, i da bi se istovremeno ti oblici mišljenja postavili na čvrstu osnovu, najzgodnije je bilo sakupiti podalje od njega običaje i verovanja – uistinu veoma raznorodne i teško izdvojive – oko kojih će se kristalizovati, kao neka inertna masa, ideje koje ne bi bile tako bezalene da je bilo prihvaćeno da one postoje i da deluju u svim civilizacijama, pa i u našoj (Levi Stros 1979 [1962]: 9).

Levi-Stros smatra da je upravo poziv etnologa/antropologa da se angažuje na promeni takve slike sveta:

Zapad je proizveo etnografe zato što ga griža savesti nagoni da suoči svoju sliku sa slikom drukčijih društava u nadi da će se na njima pojaviti iste mrlje ili da će mu ona pomoći da objasni kako su se te mrlje na njemu pojavile. (...) Etnograf utoliko manje može da digne ruke od svoje civilizacije i da se distancira od njenih grešaka što je i samo njegovo postojanje razumljivo jedino kao pokušaj iskupljenja: on je njegov simbol (Levi-Stros 1999 [1955]: 308-309).

Iz ovakvog shvatanja discipline koju je izabrao za svoj životni poziv, jasno je proisteklo i njegovo angažovanje u borbi protiv predrasuda koje su oblikovale svetsku politiku – onu koja je dovela do holokausta, ali i do uništenja ogromnog broja društava čija je "kričica" bila samo u tome što se razlikuju od Zapada. Tako je Levi-Strosovo angažovanje u okviru UNESCO-a bilo logična posledica njegovog ukupnog života i dotadašnjeg rada.

UNESCO: kultura i svetska politika

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) je agencija Ujedinjenih nacija, osnovana 16. novembra 1945. sa sedištem u Parizu, čiji je osnovni cilj da doprinosi miru i sigurnosti, promocijom internacionalne saradnje u oblasti obrazovanja, nauke i kulture, a da bi se postiglo univerzalno poštovanje pravde, vladavine zakona, ljudskih prava i osnovnih sloboda, koje proklamuje Povelja Ujedinjenih nacija.¹⁰ Ona je naslednica Internacionalne komisije za intelektualnu saradnju (International Commission on Intellectual Cooperation) Lige naroda.

Tokom decenija, UNESCO se bavio širokim spektrom tema – od održivog razvoja unutar društava/država Trećeg sveta, preko ekoloških problema, do zaštite spomenika kulture i prirode. Danas, kako se kaže na oficijelnoj prezentaciji delatnosti UNESCO-a (<http://portal.unesco.org/>), organizacija funkcioniše kao laboratorija ideja i centar za uspostavljanje univerzalnih saglasnosti o značajnim etičkim pitanjima, kao i centar raspodele znanja. Pored toga, ona pomaže državama članicama da izgrade ljudske i institucionalne kapacitete u različitim oblastima. Ukratko, UNESCO danas, kao i u vreme svog osnivanja, promoviše internacionalnu saradnju između država (članica Organizacije), pre svega u oblasti obrazovanja, nauke,

¹⁰ <http://www.un.org/aboutun/charter/chapter1.shtml>

kulture i komunikacija sa jasnim političkim ciljem: održati mir u svetu (cilj koji – sasvim jasno – nije ostvaren). UNESCO, kada je kultura u pitanju, kao svoje ciljeve definiše: stimulisanje kreativnosti u oblasti kulture, zaštitu kulturnih prava i borbu protiv rasne/etničke diskriminacije. Jedan od vidljivih rezultata tih nastojanja jeste i lista svetske kulturne baštine, kasnije proširena uključivanjem zaštite prirodne i nematerijalne baštine.

Koncept kulture za koji se UNESCO zalaže zasnovan je na nereformisanoj prosvetiteljskoj, kosmopolitskoj tački gledišta (Eriksen 2001),¹¹ i istovremeno se zalaže za "pravo na kulturu". Iako nesumnjivo konceptualizovan u najboljoj nameri, što se vidi iz ciljeva, ovaj koncept kulture ima niz unutrašnjih nesuglasica – od zbrkanog shvatanja kulture: delimično kao umetničke produkcije definisane estetskim kriterijumom, a delimično kao načina života, ali u oba slučaja shvaćene kao granice između "nas" i "njih" ("nas" i "njih" koje razdvaja kultura, ali i "nas" koji štitimo i "njih" koji su šticeći), preko jasno problematičnih (iako ne i problematizovanih) konceptata zaštite baštine kao samosvojnog odraza porekla/korena država/grupa – pre svega etničkih, do neprepoznate suprotstavljenosti prava na

¹¹ On se potpuno jasno vidi u svim dokumentima, od kojih je izveštaj Svetske komisije za kulturu i razvoj iz 1995. godine – *Our Creative Diversity*, koji je Eriksen podvrgao analizi, samo jedan očigledan primer u moru drugih.

kulturu i drugog bitnog koncepta za koji se UNESCO zalaže – zaštite ljudskih prava.¹²

Od samog nastanka UNESCO-a njegova delatnost je direktno bila povezana sa rezultatima antropoloških istraživanja, pre svega su to bile studije osnovnog obrazovanja, tenzija i drugih odnosa između kultura, kao i pitanja povezana s konceptom rase. Upravo zbog toga su generalni sekretari, kao i drugi funkcioneri UNESCO-a, shvatali praktičnu vrednost antropologije kao primenjene nauke (Metraux 1951: 294), i angažovali antropologe u okviru svojih radnih tela. Već tada je izgledalo nesumnjivo da će

u godinama koje dolaze biti neophodno da se aktivnosti UNESCO-a još više približe antropologiji. Jedan od glavnih ciljeva Organizacije je da promoviše razumevanje među ljudima, a to nije moguće ako se zanemare kulture koje oblikuju ljudska verovanja i ličnosti. Zadatak antropologije, kao nauke o kulturi, jeste da odgovori na poziv prve međunarodne organizacije koja nastoji da upotrebi sve naučne pristupe u obezbeđivanju uzajamnog razumevanja među narodima (Metraux 1951: 300).

Levi-Stros je bio jedan od mnogih etnologa/antropologa koji su bili uključeni u delatnost UNESCO-a od samog početka njegovog rada. On je niz godina (pa i

¹² O širokom spektru literature koji se bavi analizom/problematizacijom UNESCO-vog koncepta kulture vidi u: Eriksen (2001).

decenija) učestvovao u radu UNESCO-a – u Komisiji za praćenje stanja društvenih nauka¹³ i u projektu ukidanja rasne diskriminacije.

Nauka i politika u službi humanosti

Na zahtev UNESCO-a Levi-Stros je 1949. godine putovao u Istočni Pakistan (danas Bangladeš), sa ciljem da ispita tamošnje stanje društvenih nauka, i tako je stigao na mesta koja je kasnije opisivao – kako u *Tužnim tropima*, tako i u više malih radova objavljenih u časopisu *The UNESCO Courier*.¹⁴ Iako to nije bio klasi-

¹³ 1951. godine Levi-Stros je bio u ekspertsom komitetu zaduženom za osnivanje Komisije za praćenje društvenih nauka, čiji je generalni sekretar bio od 1952. do 1961. godine.

¹⁴ Neki od ovih radova štampani su ponovo u *Claude Lévi-Strauss: The View From Afar* (The UNESCO Curier 5) – svesci štampanoj povodom Levi-Strosovog jubileja jula 2008. godine. Tu se našli: *Pakistan – spiritual home and national reality*, njegov prvi tekst napisan za *The UNESCO Courier* i "Primitives"? iz maja 1951, *The West has much to learn from Asia* iz juna 1952, *Giving: making a wish*, iz avgusta-septembra 1956, *Witch-doctors and psychoanalysis* iz jula-avgusta 1956, *These cooks did not spoil the broth* iz aprila 1957, *Today's crisis in anthropology* iz novembra 1961. Pored toga, tu su se našli i tekstovi: *Human Mathematics*, prvobitno objavljen u *Social Science Bulletin* 1954, *How the social sciences have humanised technical civilisation* – arhivski do-

čan terenski put (u smislu kako se teren shvatao u britanskoj, američkoj, pa čak i u francuskoj etnologiji/antropologiji), bio je sasvim dovoljan da Levi-Strosu pruži uvid u kulturu – pre svega u razlike i sličnosti između "nas" i "njih", ili bar da mu omogući da stekne opštu sliku, koju je kasnije mogao da razmatra, upoređujući je sa slikama drugih naroda, u drugačijim krajevima. U ovim tekstovima, koji su bili dostupni ne samo uskostručnom krugu antropologa, nego i znatno široj publici kojoj je namenjen časopis UNESCO-a, a koju čine – između ostalih – i aktivni učesnici u kreiranju svetske (ne samo kulturne) politike, Levi-Stros dosledno govori o dostignućima Trećeg sveta, koja u mnogim segmentima prevazilaze ono što je na tom polju postignuto na Zapadu, o njihovom pravu na različitost i neophodnost uvažavanja njihovog drugačijeg viđenja sveta. Kako kaže Lila, govoreći doduše o francuskoj publici, Levi-Strosovi su tekstovi uticali na transformaciju njihovih čitalaca, jer su ih dovodili u situaciju:

da osećaju stid što su Evropljani. Koristeći retoričke darove naučene od Rusoa, on prenosi lepotu, dostojanstvo i neumanjenu neobičnost kultura Trećeg sveta, koje samo pokušavaju da očuvaju svoju različitost. I, iako Levi-Stros možda nije

kument od 8. avgusta 1956. i *A difficult survey* – izvod iz neobjavljenog teksta od 13. marta 1964. godine, čiji su delovi objavljeni pod naslovom *Criteria of science in the social and human disciplines*, u: *International Social Science Journal*, XVI, 4, 1964.

imao tu nameru, njegovi tekstovi su postali seme podozrenja (...) da su sve univerzalne ideje kojima je Evropa proklamovala vernost – razum, nauka, progres, liberalna demokratija – kulturno specifična oružja oblikovana da liše ne-evropske Druge njihove različitosti (Lilla 1998).

Upravo insistirajući na tome, Levi-Stros – kada govori o tome šta su ili šta bi trebalo da budu društvene i humanističke nauke – postavlja pitanje o čemu se tu uopšte govori (šta bi trebalo da bude predmet istraživanja za izveštaj), odnosno: da li u izveštaj o stanju društvenih i humanističkih disciplina treba uključiti samo trendove savremene Zapadne nauke, ili on treba da obuhvati sva ljudska razmišljanja, uključujući ona koja su nastajala u drugim vremenima i u drugim krajevima sveta (Lévi-Strauss Claude 2007 [1964]: 48), ponavljajući da postoje izuzetna dostignuća u izgradnji političkih i/ili socijalnih institucija kod mnogih naroda koji su, inače, po Zapadnim/evropskim merilima na veoma niskom tehnološkom i ekonomskom nivou i/ili bez pismenosti.

Pitanje rasne diskriminacije

Jedno od najznačajnijih pitanja u prvim godinama rada UNESCO-a, bilo je naučno objašnjenje (= demistifikovanje) pojma rase, koje je logično proisteklo iz užasa nacističke industrijalizacije smrti kao načina "rešavanja" rasnog pitanja tokom Drugog svetskog rata. Ta-

ko je, oko naučnog razobličavanja pojma rase, tokom 1950. godine angažovan širok krug antropologa (fizičkih, socijalnih i kulturnih) iz različitih zemalja, koje je rezultiralo objavljivanjem ekspertskeg izveštaja o problemu rase (*U.N.E.S.C.O. on Race*), i kasnije deklaracije (*Declaration on Race*, 1950) u kojima se jasno izražava stav o jedinstvenosti ljudskog roda kao biološke vrste, razlike među ljudima se po prvi put jasno definišu kao kulturne, a ne biološke, i ističe se činjenica da je popularno shvatanje rase u potpunosti nedosledno ("Za većinu ljudi rasa je bilo koja grupa ljudi koju su oni izabrali da opišu kao rasu" – *U.N.E.S.C.O. on Race*: 219), odnosno da je to nešto što apsolutno ne odgovara stvarnosti.

O rasnom pitanju je Levi-Stros imao dva rada, oba napisana na zahtev UNESCO-a. Prvi, pod nazivom *Rasa i istorija*, napisao je 1950. godine i on je, tokom godina, postao manifest borbe protiv rasizma. Taj tekst, za koji Levi-Stros tvrdi da ga nikada ne bi napisao da ga UNESCO nije od njega naručio (Eribon Oct., 1988: 6), u Francuskoj je i danas obavezna literatura za srednjoškolske učenike.¹⁵ Drugi je njegov govor, koji je Levi-Stros održao na otvaranju "Međunarodne godine borbe protiv rasizma i rasne diskriminacije" 1971. godine, a koji je kasnije objavljen pod nazivom *Rasa i kultura* (Levi-Strauss 1999 [1971]).

¹⁵ Levi-Stros kaže da ga svake školske godine po neko dete zove, sa molbom da mu razjasni pojedine delove teksta o kome treba da napiše esej, a ne može da ga razume.

U oba teksta Levi-Stros se dosledno zalaže za koncept prava na samosvojnost svake kulture, iako je drugi tekst – u kome je istakao da ljudi imaju pravo da vole *svoju* (= onu koju *smatraju* svojom) kulturu i da ne vole *tuđe* (= one koje *smatraju* tuđim) kulture – veoma naljutio Gerca (Geertz),¹⁶ kao i funkcionere UNESCO-a prisutne na svečanom skupu.¹⁷ No, s jedne strane, pažljivo čitanje Levi-Strosovog teksta (čak i samo ovog, o ostalima da ne govorimo) otkriva nam da on i Gerc zapravo veoma slično misle – jedino što Levi-Stros dopušta, i čak *daje pravo* ljudima da nešto vole, a nešto ne vole – sve dok, kako je na drugom mestu objasnio (Eribon Oct., 1988: 8), aktivno ne ugrožavaju ono što ne vole. Zapravo, prvi (onaj hvaljeni) i drugi (onaj napa-

¹⁶ Gercov tekst *Upotrebe različitosti* (*The Uses of Diversity*, objavljen u zborniku Tanner Lectures on Human Values 7, University of Utah, Salt Lake City 1986, 253-275), a u prevodu na srpski: Gerc (2008).

¹⁷ To je, čak, bila neka vrsta skandala – generalni sekretar UNESCO-a pokušao je da skрати Levi-Strosu vreme za izlaganje i tako ga natera da izbací delove teksta, a Levi-Stros je nepokolebljivo pročitao govor u celini (Gerc 2008: 88-89). Levi-Stros o tome kaže:

"on (govor) jeste izazvao skandal, u svakom slučaju u UNESCO-u. Dvadeset godina posle *Rase i istorije*, pozvali su me da ponovo govorim o rasizmu, verovatno očekujući da ponovim ono što sam već rekao. Ja ne volim da se ponavljam i, iznad svega, mnogo toga se dogodilo za tih dvadeset godina..." (Eribon Oct., 1988: 7).

dani) tekst ni malo ne protivureče jedan drugom: u oba se insistira na činjenici da su razlike među ljudima uslovljene kulturom a ne biologijom, kao što se u oba teksta ističe dragocenost kulturnih različitosti, samo što je – dvadeset godina kasnije – akcenat pomeren sa donekle idealizovane saradnje između kultura (potpuno primerene posleratnom periodu), u pravcu održavanja distance između njih, da bi mogle da se očuvaju različitosti. Kako sam Levi-Stros kaže – svi oni koji su bili zaprepašćeni njegovim govorom iz 1971. godine, zapravo nisu pažljivo čitali njegov raniji tekst, ili su ga čitali samo polovično (Eribon Oct., 1988: 7), iako su se na njega često pozivali.

Ipak, u svom govoru povodom proslave šezdesete godišnjice UNESCO-a, Levi-Stros ponavlja:

Probuđeni Drugim svetskim ratom i užasom inspirisanim rasističkom doktrinom koja je dovela do masakra čitavih populacija i koncentracionih logora, normalno je da UNESCO dâ vrhunski prioritet naučnoj kritici i moralnoj osudi ideji rase... (Lévi-Strauss 2007: 32)

U svakom slučaju, upravo koncept samosvojnosti i neophodne razdvojenosti kultura postao je osnov za savremenu konceptualizaciju kulture i njene zaštite na svetskom nivou u okviru UNESCO-a. Kako kaže jedan od funkcionera UNESCO-a u publikaciji povodom Levi-Strosovog stotog rođendana – "nije se promenio Levi-Stros, promenio se UNESCO".

Idealistički koncept *svetske* kulture, koji je UNESCO promovisao u ranim godinama svog rada, značio je – zapravo – da se evropska kultura, shvatana kao vrhunac u razvoju kulture (u evolucionističkom smislu), imala isporučiti svima koji je nemaju. Levi-Strosov govor, koji je sedamdesetih godina dvadesetog veka za većinu "prosvećenih" političara bio skandalozan, bio je zapravo uvod u postkolonijalno i postmoderno preispitivanje odnosa "naše"/evropske kulture prema svim ostalim kulturama. Još tada je Levi-Stros nedvosmisleno pokazao da veruje da svako ima pravo na svoju kulturu, pa da čak ima pravo da ne voli ono što ne poznaje i ne razume (= stranu/tuđu kulturu). Upravo takvo gledište osnov je sadašnjeg UNESCO-voeg koncepta kulture.

Naravno, taj koncept, sada prihvaćen i primenjen, u priličnoj je meri vulgarizovan – najčešće sveden na esencijalizam povezan s etničkim konceptom. Mogu samo da pretpostavim da Levi-Strosa ova vulgarizacija nervira, bar isto koliko i prethodna idealizacija "svetske" kulture. Zapravo – insistiranje na pravima *država* na *njihove* kulture¹⁸ i na očuvanju onoga što se procenjuje kao (materijalno i nematerijalno) kulturno dobro/kulturna baština koju UNESCO štiti (pod uslovom da nije u suprotnosti s opštim pravima čoveka – pita-

¹⁸ Zaštita manjinskih kultura unutar nacionalnih država takođe je izrazito etnički definisana – i dalje se govori samo o zaštiti *nacionalnih* manjina.

njima položaja žena, generacijskih pozicija, manjinskih prava, itd.), samo je malo manje evrocentrično.

Ključna je činjenica da se u fokus smeštaju prava država. Nacionalna država je izmišljena i prvi put primenjena u Evropi, i *upravo* prenošenje tog koncepta u druge delove sveta izazivalo je, a izaziva i danas, ne samo urušavanje velikog broja kultura u vanevropskim prostorima (činjenica nad kojom se Levi-Stros zgražavao u gotovo svakom svom delu, izjednačavajući uništavanje kultura s nestankom živih vrsta), nego i krvo-prolića za koja postoji malo nade da će se uskoro zaustaviti. S druge strane – koncept ljudskih prava, za koje mnogi autori smatraju da je primereniji kao polazna osnova za ostvarenje jednakih kulturnih (i svih drugih) prava za sve ljude (cf. Eriksen 2001), takođe je zasnovan na judeo-hrišćanskom konceptu sveta,¹⁹ pa njegova primena na stalne izbore šta treba štiti (što istovremeno znači i šta ne), ostavlja zaštitu kulture u okvirima evropske civilizacije.

* * *

Na Levi-Strosov rođendan, 28. novemba 2008, generalni direktor UNESCO-a *Koichiro Matsuura* nazvao

¹⁹ O hrišćanstvu kao jednom od ključnih izvora koncepta ljudskih prava postoji veoma široka literatura. Vidi npr: Adeney, Sharma (2007),

ga je "jednim od najvećih mislilaca 20. veka", čije je delo "radikalno promenilo naše razumevanje sveta".²⁰ Ipak, ma koliko se svet promenio, usvajajući upravo Levi-Strosovo shvatanje da svako ima pravo na svoju kulturu i da se to *naročito* odnosi na one koji se dijametralno razlikuju od nas i koji nama izgledaju beznađežno primitivni i ukalupljeni u nasleđeni način života i nepromenljivo viđenje sveta, sam Levi-Stros je ostao uveren da se svet nije promenio dovoljno, ili da se nije promenio na način koji bi se njemu dopadao:

Ono što vidim je razaranje koje činimo, užasno nestajanje živih vrsta, biljnih i životinjskih... Razmišljam o sadašnjosti i svetu u kome se primičem kraju svog postojanja. To nije svet koji volim.

Upravo taj segment Levi-Strosove životne priče pokazuje da su ideje protiv kojih se on borio tokom čitavog svog dugog života i decenija izuzetno uspešnog rada, mnogo žilavije nego što to na prvi pogled izgleda. To znači i da nove generacije antropologa imaju obavezu da disciplinu kojom se bave takođe shvate ne samo kao način proširivanja ukupnog korpusa znanja, nego i kao alat za građenje sveta koji bi zaista bio bolje mesto za življenje.

²⁰ <http://jta.org/news/article/2008/11/30/1001241/anthropologist-levi-strauss-honored>

Izvori

Anthropologist Levi-Strauss celebrated on his 100th, JTA, November 30 2008, <http://jta.org/news/article/2008/11/30/1001241/anthropologist-levi-strauss-honored>
Our Creative Diversity (1996), Report of the World Commission on Culture and Development, UNESCO, Paris
UNESCO, <http://portal.unesco.org/>
U.N.E.S.C.O. on Race, *Man* 50 (Oct., 1950), 138-139.

Literatura

- Adeney, Frances & Arvind, Sharma. 2007. *Christianity and Human Rights: Influences and Issues*, SUNY Press, Albany, NY.
- Augé, Marc. 1990. Ten Questions Put to Claude Lévi-Strauss, *Current Anthropology* 31 (1): 85-90.
- Bastide, Roger & Alice Morton. 1973. *Applied Anthropology*, Taylor & Francis, London.
- Bucher, Bernadette and Claude Lévi-Strauss. 1985. An Interview with Claude Lévi-Strauss, 30 June 1982, *American Ethnologist* 12 (2): 360-368.
- Eribon, Didier. 1988. Levi-Strauss Interviewed, Part 1, *Anthropology Today* 4 (5): 5-8.
- Eribon, Didier. 1988. Levi-Strauss Interviewed, Part 2, *Anthropology Today* 4 (6): 3-5.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture. In: Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, 127-148. (<http://folk.uio.no/geirthe/UNESCO.html>).

- Gerc, Kliford. 2008. Upotrebe različitosti, *Kultura – Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* 118/119, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd: 87-107.
- Ivry, Benjamin. 2008. Claude of the Jungle, *Forward*, Nov 06, <http://www.forward.com/articles/14517/>.
- Lentin, Alana. 2004. 'Human Rights', Racial States, Anti-Racist Responses: Picking Holes in 'Culture' and 'Human Rights', *European Journal of Social Theory* 7: 427-443.
- Lévi-Strauss, Claude. 1999. [1971]. Rase and Culture. In: *The View from Afar*, University of Chicago Press: 3-24.
- Lévi-Strauss, Claude. 2007. [1964]. A difficult survey. In: *Claude Lévi-Strauss: The View From Afar*, The UNESCO Courier 5: 47-49.
- Lévi-Strauss, Claude. 2007. Reflexion. In: *60 ans d'histoire de l'UNESCO, Colloque international*, 16-18 november 2005, UNESCO, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude and Georges Kutukdjian. 2008. [2006]. *Lévi-Strauss remembers...* In: *Claude Lévi-Strauss: The View From Afar*, The UNESCO Courier 5: 51-52.
- Levi-Stros, Klod. 1979. [1962]. *Totemizam danas* [Le Totémisme aujourd'hui], (prevod: Ivan Čolović, Boško Čolak-Antić), Biblioteka XX vek 37, BIGZ, Beograd.
- Levi-Stros, Klod. 1999. [1955]. *Tužni tropi* [Tristes Tropiques], (prevod Slavica Miletić), Zora, Zagreb.
- Lilla, Mark. 1998. The Politics of Jacques Derrida, *The New York Review of Books* 45 (11), 36-41, <http://jya.com/lilla-derrida.htm>.
- Metraux, Alfred. 1951. UNESCO and Anthropology, *American Anthropologist*, New Series 53 (2): 294-300.
- Van Willigen, John. 2002. *Applied Anthropology: An Introduction*, Greenwood Publishing Group, Westport, CT.

Visweswaran, Kamala. 2003. The Interventions of Culture. In: Robert Bernasconi, Sybol Cook (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press: 227-248.

Ljiljana Gavrilović

LÉVI-STRAUSS : UNESCO = ANTHROPOLOGIE : POLITIQUE

Dans le texte est discuté l'engagement de Claude Lévi-Strauss dans le cadre de l'UNESCO. D'une part, l'engagement de Lévi-Strauss au Pakistan a profondément influencé certains de ses travaux tardifs, aussi bien que sa conception générale du monde et de la culture/cultures, alors que – d'autre part – la définition faite par Lévi-Strauss du rapport race/nation et culture a dans une grande mesure façonné le concept de l'engagement de l'UNESCO dans le cadre de la stratégie globale d'action dans/en direction de la culture: partant de la transmission du concept européen de la vision du monde (en tant que supérieure) à tous ceux qui ne la possèdent pas, en passant par la protection des vestiges matériels de différentes cultures de par le monde, jusqu'à la protection du patrimoine non matériel et/comme de l'Altérité tout entière, où qu'elle soit et – du moins en théorie – quelle qu'elle soit. En ce sens, l'engagement de Lévi-Strauss a exercé une influence essentielle non seulement sur l'anthropologie, en tant que discipline à laquelle il a consacré toute sa vie, mais aussi sur le façonnement du monde contemporain, ou autrement dit sur la formation de ce qui est aujourd'hui – à l'échelle mondiale – considéré comme rapport politiquement correct envers les Autres.

Mots-clés: Lévi-Strauss, UNESCO, politique, race, culture, protection du patrimoine

Ljiljana Gavrilović

LEVI-STRAUSS : UNESCO = ANTHROPOLOGY : POLITICS

This paper discusses Levi-Strauss engagement in UNESCO activities. On the one hand, Levi-Strauss engagement in Pakistan had an important impact on his later work, as well as on his overall view about the world and culture(s); while on the other, Levi-Strauss's definitions of the relationship between race/nation and culture had an important influence on the ways in which UNESCO dealt with the ideas about culture and on the ways these ideas were implemented in its global strategies of action in/towards culture. On the one hand, this engagement included a delivery of the European world view (as a superior one) to everyone who does not have it; while on the other, it also meant a protection of material remains of different cultures world-wide and protection of non-material heritage and/as entire 'Otherness', whenever it is located, and (at least in theory) however it looks like. In that sense, Levi-Strauss public engagement had an important impact not only on anthropology, as a discipline that he dedicated his life to, but also to the formation of contemporary understanding of politically correct relationship towards the 'Other'.

Key words: Levi-Strauss, UNESCO, politics, race, culture, heritage protection

Vlado Kotnik

Znanstveno-raziskovalno središče
Fakulteta za humanistične študije
Univerza na Primorskem, Koper, Slovenija
Vlado.Kotnik@zrs.upr.si

Lévi-Strauss and the Opera

Abstract: This paper is dedicated to Claude Lévi-Strauss and his structural reading of opera as metaphorical 'composing' of an anthropological grand opera, materialized in the four-volume study of *Mythologiques*, which refers to Wagner's tetralogy of *The Ring*. He created a type of comparative view of the function and structure of myth schemes in Amerindian culture and the orchestral scores of Wagner's operas, and implicitly signalled that European music, with its eminent representation – opera – has had the same value or similar symbolic position in the mind and life of a contemporary European that myth has had in 'the savage mind'. Through this, he can lead us to the understanding of opera as myth and metaphor. However, the paper extends the discussion on Lévi-Strauss to a broader historical picture of the relationship between opera and mythology as two symbolic systems of European culture.

Key words: Lévi-Strauss, structural reading of opera, metaphorical "composing", *Mythologiques*, opera as myth and metaphor.

If we accept that opera is able to create an extravagant mythical community by constantly recreating the aura of a lost past, it is perhaps no coincidence that French anthropologist Claude Lévi-Strauss found Wagnerian opera an interesting topic for his "initiation" into the *mythologiques* of non-Europeans. Or, as he says: "*The Mythology series brought me back to Wagner, whose cult surrounded me when I was a child and who, when I was an adolescent, I thought I had outgrown*" (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 93). In the four volumes of *Mythologiques* (1964, 1967, 1968, 1971), his comprehensive survey, a kind of Wagnerian grand opera of Native American mythology¹, Lévi-Strauss goes on to analyze myths in relation to other myths.

The titles of this Mythology series have become famous: *The Raw and the Cooked* (Le cru et le cuit), *From Honey to Ashes* (Du miel aux cendres), *The Origin of Table Manners* (L'origine des manières de table) and *The Naked Man* (L'Homme nu) reflect the nature of the whole enterprise, to show the passage from nature to culture and then back to the beginning. And mythology appears to be, to him, an excellent material for showing this cycle. Accordingly, myths provide a guide or

¹ His study of North- and South-American myths *La Potière jalouse* [The Jealous Potter] (1985) can be seen as a kind of supplement to the "tetralogy" or as kind of sequel to the Mythology series: "Compared to the Mythology series, *The Jealous Potter* can be seen as having the role of the ballet in the grand operas" (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 137).

template, but only to other myths, only to other forms of classification. He stressed that mythology does not have an obvious practical function, and that myths function as systems of transformations. He sees myth as similar to music: it shares superficial syntactic and contrapuntal similarities with language but is essentially non-linguistic in form and effect. It could then be said that a myth must stand outside language if it is to represent something other than itself. There are various approaches to "musical" reality of myth but it can be argued that it is primarily Lévi-Strauss's theory about the nature of mythical thought which allows a transfer to the special level of aesthetics of myth and its musical interpretation.

According to Lévi-Strauss, music is the strongest above-time element that can turn into a transmundane world, to a place of transcendent enchantment. Therefore he paid much attention to this supra-temporal aspect of music, and opera. Music, the most time-bound of all arts, is at the same time "*a machine to suppress time*", as he wrote, just like myth (Lévi-Strauss 1964: 24). If we take Lévi-Strauss's remarks on the link between myth and music, then it is not difficult to see that the opera, as probably the most exemplary bond between the two, is indeed not only a myth-referred but myth-recreated phenomenon too. From the very beginning, opera embarked upon a project of performing mythology by taking, predominantly, its themes from ancient Greek myths. Having a prestigious

position in the production of European culture for centuries, opera was in the position to put upon its own mythology as well. The invention of opera and its past and present business illustrate that the myth is not something that belongs only to ancient Greeks or Romans², or to non-European tribal societies, but is unavoidable part of our own societies.³

Let us see why the author of famous *Structural Anthropology* (1963) claimed that music in "our" operatic contemporary societies can be considered as it is in function of mythology. In his work, art and music, especially opera, play a manifold, compelling role. Lévi-Strauss and his relationship to music, and opera, was for almost a quarter of century, in France in particular, a matter of well known debates, polemics, semi-musicological and musicological disputes.⁴ Musicologists tried to

² For the social status of myth in ancient times see Paul Veyne's study *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: Essai sur l'imagination constituante* (Paris, Seuil, 1983) and Jean-Pierre Vernant's article "Frontières du mythe" (1996).

³ The re-appropriation of numerous myths for the operatic purposes supports Lévi-Strauss's claim that myths function in relation of other myths. Tenth of operatic versions of Jason, Medea, Eurydice, Ariadne, Orpheus, and other mythical characters create the complex net which generates myths, if using famous structuralist *novum*, in synchronic variations as well as in diachronic continuities.

⁴ See Deliège (1965: 45-52), Nattiez (1973b: 3-9, 1973a : 59-79), Clément (1979: 395-423).

apply his structural analysis of myths to the structural analysis of musical works. The review *Musique en jeu* (No. 12, October 1973) dedicated the entire thematic number to this topic. The review *Critique* (No. 620–621, January–February 1999) which dedicated the entire thematic number to the project of rethinking Claude Lévi-Strauss opus through more recent optics, took his professional inclinations and personal attitudes to music, and opera, under critical review.

In the beginning of the 1970s, Lévi-Strauss celebrated in his own way the completely musical outcome of his fundamental four-volume work *Mythologiques*. He only mentioned this episode in an interview for *Nouvel Observateur* in 1980. "I think I've never been more amused than ten years ago, at the occasion of drawing an opera decoration, constructing the model and mounting it with operators onto the stage. And a little later, when I started to do a similar work for an Italian lyric scene which actually gave up producing the work I had been hired to co-operate on"⁵ – it is about, firstly, Maurice Ravel's one-act opera *L'Heure espagnole* (The Spanish Hour), described as a *comédie musicale*, mounted in Grenoble, and on the other hand, a piece of work by René Leibowitz. Painting, sculpture, architecture and music, combined with joinery and various "do-it-yourself" tasks: opera, the whole spectacle, is also a complete

⁵ "Ce que je suis, par Claude Lévi-Strauss", I, *Le Nouvel Observateur*, June 28, 1980.

craft. Lévi-Strauss underlined the pleasure he took in this experience. "*There exists a manual side in me, which has never had occasion to be fulfilled unless when doing some domestic 'do-it-yourself' tasks and on these two occasions.*"⁶ An old dream came true. A dream that was clearly told by him in *Myth and Meaning* as follows:

I have always dreamed since childhood about being a composer or, at least, an orchestra leader. I tried very hard when I was a child to compose the music for an opera for which I had written the libretto and painted the sets, but I was utterly unable to do so because there is something lacking in my brain. [...] ... if I wasn't able to compose with sounds, perhaps I would be able to do it with meanings. (Lévi-Strauss 2001: 47)

In the interview with Didier Eribon, he is even clearer about his dream to become a conductor if not a composer:

Musical creativity has always fascinated me. That the vast majority of men and women are sensitive to music and moved by it and believe they understand it, and yet only a tiny minority are able to create it, haunts me. (This situation doesn't exist in other arts. As children or teenagers we've all tried our hand at writing poetry, and as for the visual arts, remember the ad, "If you can write, you can draw"?) As a child I dreamed of belonging to this minority. I took violin lessons from a violinist at the Opéra who fancied he could

⁶ *Idem.*

teach and whose wife was a pianist. I composed pieces for our little trio, which they had the kindness to play. I believe, heaven forgive me, that at that time I began composing an opera. I got no further than the prelude. (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 178)

Despite his occasional fantasy about changing his activity and living a life applied to palpable objects, he would need more than that to be diverted from his profession. Yet in his early work *Tristes Tropiques* (1955) he quickly comes to his passion for music revealing his personal inclination to conducting and musical composition. His phantasm being a composer or conductor was no doubt an important stimulant for his reflection of music, and particularly, for "composing" his megalomaniacal work *Mythologiques*.

In October 1973, an edition of the magazine *Musique en jeu* was dedicated to him. There can be found an interview dedicated to Bali ceremonies he attended with some of his colleagues, in which he expressed active curiosity regarding ethnomusicology. Nevertheless, he admitted one day, in front of a mike, that he was not particularly attracted by so-called ethnological musics: "*I was not supposed to say that, but it makes me feel very bored.*"⁷ After his course about "The Grail in America", he elaborated a text for a programme accompanying the representation of *Parsifal* at the 1975 Bayreuth festival. Wagner's genius consisted of staging

⁷ *Le Bon Plaisir*, France Culture, October 1986.

this work by placing his drama into the Kingdom of the Grail. Parsifal relives the drama which is at the origin of the mystery of the Grail. Lévi-Strauss presented all of his theses about *Parsifal* on the 23rd October the same year at the French Institute in London. But this was not the end of his Wagnerian studies. Two years later, in a series of interviews for a Canadian radio, he came back to the idea from his *Mythologiques*, i.e. that music has restored in the West, since the seventeenth century, the function and procedures of myth.

The leading proponent of structuralism, which took him from linguistics to structural reading of art, music and architecture as systems of signs, analyzed in his "paramusical" *Mythologiques* the complex multitude and diversity of myths from North and South America through "deep-structured" logical and linguistic rules. But the most interesting thing is that he literally "composed" this comprehensive scientific work in the manner of a musical work. Through this, a theoretical "overture" leads him to a vast set of chapters organized in musical terms, as narrative variations, fugues, arias, recitatives, cantatas, toccatas, sonatas, harmonies, symphonies, and scherzos. These formal musical metaphors of *Mythologiques* are surely more than just a literary effect but maybe less than a profound analogy programmed by the author. The more so because his Wagnerian megalomania as well as melomania is part of his certain overestimation of Wagner's intellectual engagement and achievement. At the end of the fo-

ur-volume symphonic edifice, a reprise and coda crown the argument. Like almost every thinker in the contemporary French pantheon, Lévi-Strauss has been influenced by Wagnerian music. He does not repudiate the analogies often proposed between his own "tetralogy" of *mythologiques* and that of the *Ring*. In the *finale* of *The Naked man* he wrote:

I myself ... see more clearly that this tetralogy of mine, now that it has been composed, must, like Wagner's, end with a twilight of the gods; or, to be more accurate, that having been completed a century later and in harsher times, it foresees the twilight of man, after that of the gods which was supposed to ensure the advent of a happy and liberated humanity. (Lévi-Strauss 1990: 693)

The reason why Lévi-Strauss "composed" the *Mythologiques* in a musical way can be explained by his general statement that only music can be adhered to myth as there is a strong connection and profound affinity between these two systems. French social anthropologist Jean Jamin wrote that Lévi-Strauss was always particularly fond of music (Jamin 1999: 34). Music has been, as he says himself, enormously important in his life. In the interview with Didier Eribon, Lévi-Strauss confessed that he listens to music all the time (1991: 179). He listened to the music, as he says in *The Raw and the Cooked* (1983) and repeats this statement in the interview with Eribon, during his work too. Music inspired him to work better. He even says

that he thinks better while listening to music. According to Jamin, he acted in music like melomane transforming himself into a kind of musicologist, as this can be seen in the "Finale" of *The Naked Man* where he proposes a structural analysis of Maurice Ravel's *Boléro* by which he shows how mythicism appears in the very structure of a composition, and how a musical work, the same as a myth, attempts to resolve the contradiction between nature and culture (Lévi-Strauss 1990: 660–667).

Music can mobilize time and space at the same time. Even more, music is able to operate at two levels, at the level of nature (by exploiting the organic rhythms of the listener and the musician, such as the respiration) and at the level of culture (by exploiting the instruments, musical scales, etc.). And Lévi-Strauss was fascinated by the fact that only some rare people are able to compose music and therefore experience the moment when space and time, nature and culture come together to the common ground. Furthermore, it seems that music can restore to nature what it previously deducted from it, and this is, according to Lévi-Strauss, what was so well understood by Michel-Paul-Guy de Chabanon, the most profound musicologist of the eighteenth century (1993: 91–113).

The *Mythologiques* are entirely dedicated to music, better to say, to his "music" that he never composed by notes but by words. His scientific work *Le cru et le cuit* [*The Raw and the Cooked*] (1964[1983]) was in the se-

ries of *Mythologiques* of which this work forms the first volume that his abiding involvement with music, and his frustration at not being able to compose it himself, first erupted into his professional work as an anthropologist. In this series, the problem of presenting an enormously complex universe of structural relations between the myths of different tribal groupings of South American Indians in easily comprehensible form is tackled by forging groups of those myths into structures analogous to those of Western Classical music. What at first seemed a purely intuitive necessity had, by book four of *Mythologiques, L'Homme nu [The Naked Man]* (1971[1990]), clarified itself into the hypothesis that music and myth have played complementary roles in the history of humanity and that as the functions of myth fade away in post-Renaissance Europe, so their role is taken over by music. If this hypothesis is to be given any weight at all, then Luciano Berio's juxtaposition in *Sinfonia* of commentaries upon a set of South American myths and upon a late nineteenth century symphonic structure is, according to David Osmond-Smith, the arbitrary gesture that it may at first appear. Whereas Lévi-Strauss must reduce apparently arbitrary data to some kind of order, in order to create his own mythical morphology of the human spirit. If one is willing to accept Lévi-Strauss's hypothesis concerning the "paramusical" status of his *Mythologiques*, then the first movement of *Sinfonia* represents an extraordinary synthesis between the techniques of

verbal manipulation and the commentary techniques that constitute another of Berio's most enduring compositional devices. Berio used *The Raw and the Cooked* in his *Sinfonia*. A part of the text is recited, accompanied by the music. However, Berio was not the only one who used passages from *The Raw and the Cooked*. Another composer who tested the "paramusical" structure of Lévi-Strauss's text was René Leibowitz who, as it is told by Lévi-Strauss himself, in the conversation with French musicologist Jean-Jacques Nattiez, had once amused himself by writing a work based on the structure of the Toccata section from *The Raw and the Cooked* (Nattiez 1973b: 5–6; David Osmond-Smith 1981: 236, 247, 256).

However, the systematic association of myth to a particular musical form, which Lévi-Strauss pushed through the entire *The Raw and the Cooked*, attracted certain criticism. His ambition to compose his major scientific project as a musical work has, of course, the roots in his personal history. His admiration of Richard Wagner, almost as god, and as "the" criterion of music not only powerfully influenced Lévi-Strauss' recognition of opera in general but reminds of something what anthropologists describe as ancestor worship. Moreover, among contemporary Wagnerites and followers of his ideas, the "worship" of Wagner is marked by almost confessional manners. It is reasonable to speak of Wagnerism in terms of a cult which provided an attachment, sometimes fanatical, to Wagner's ideals and mythicized

figure. In the "Overture" to the *Mythologiques* he refers to Wagner and qualifies him as "*père irrécusable de l'analyse structurale des mythes*" (Lévi-Strauss 1964: 23), as the founding father of the analysis of myths. In the interview with Didier Eribon, he explicates his fatal attachment to the phantasmal figure of Wagner:

Wagner played a capital role in my intellectual development and in my taste for myths, even if I only became aware of that fact after my childhood, during which my parents used to take me to the Opéra. Not only did Wagner build his operas on myths, but he proposed a way of analyzing them that can be clearly seen in the use of the leitmotiv. The leitmotiv prefigures the mytheme. Moreover, the counterpoint of leitmotivs and poetry achieves a kind of structural analysis, since it works by shifts or displacements to superimpose moments of the plot that otherwise would follow each other in a linear sequence. Sometimes the leitmotiv, which is musical, coincides with the poem, which is literary; sometimes the leitmotiv recalls an episode that has a structural relationship to the one happening at the time, either by analogy or contrast. I only understood that later on, well after I began my analysis of myths, and at a time when I believed myself completely cut off from the spell of Wagnerism. Let's say that I was brooding on Wagner for several decades. (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 176)

Due to this, his *Mythology* series can be seen not only as a kind of "anthropological" homage to the music of Wagner by alluding to a closer relationship between anthropologist's and composer's work, but is al-

so as a kind of homage to music as an art; the four volumes are namely dedicated to music. However, this homage is not only a reminder of his many-years personal and phantasmagorical company with the German composer. It also calls for the prescience of Wagner: The Wagnerian leitmotiv prefigures the mytheme, as Lévi-Strauss points out. The Wagnerian music – in the way in which it superimposes and opposes, alternatively, the discourse of leitmotiv to the one of singing – coincides with different moments of the plot. In this sense, it constitutes *en lui-même* a form of structural analysis. From the sixteenth to the end of the nineteenth century operatic music had perpetuated certain form of myth of musical form, but with Wagner, Lévi-Strauss claims, music became aware of its mythological burden. In the interview with Didier Eribon he says that the role he attributes to myth corresponds to the role Baudelaire gave to music⁸:

Writing about the prelude to *Lohengrin*, he [Baudelaire] shows, using examples, that each individual perceives a different content in the work; and nonetheless all these contents can be reduced to a small number of invariant traits. (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 142)

Lévi-Strauss's vision of music as "le suprême mystère des sciences de l'homme" (the supreme

⁸ Charles Baudelaire, "Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris", in *Œuvres complètes*, pp. 1211–1214.

mystery of the humanities) is often stressed (Lévi-Strauss 1964: 26). When he became the first time confronted with the music of Indian people from Amazonia, he showed, according to François-Bernard Mâche, only a little curiosity and professional conscience. Symptomatically, he listened to this music through an ethnocentric perspective (Mâche 1999: 155). When he heard the flageolets of Nambikwara people, certain variations of rhythm reminded him on certain passages of *Sacre*; in the *Tristes tropiques* he noted that the melodies of Tupi-Kawahib sounded to him very much near to the Gregorian singing, while the nambikwara flutes sounded like "une version exotique de *Noces*" (Lévi-Strauss 1955, chapter 34; also see Nattiez 1973b: 6), an exotic version of Stravinsky's piece of art.

The Western phantasm of music is, according to him, greatly enhanced by the notion of music as "a machine to suppress time", just like myths among American Indian tribes (*Le cru et le cuit*, 1964: 24). Due to this, he described the relationship between myth and music, as two principal enactments of human consciousness, on which he insisted so much, in the initial section of *The Raw and the Cooked* (1983) and in the final section of *L'Homme nu* [*The Naked Man*], as logical, due to similarity and contiguity, and not as arbitrary.

In the *Mythologiques* the myths of native North and South Americans are set side by side to show their transformative power. In passing from person to per-

son and place to place, a myth can change its content and yet retain its structural principles. A single myth, for instance the Bororo myth, is a transformation, to a greater or lesser extent, of other myths originating either in the same society or in neighbouring or remote societies (Lévi-Strauss 1983: 2). His structural analysis of myths indicates that myths, like rites and music, are "interminable". In other words, each and every myth is a part of broader mythical system, like arias, variations or sonatas are a part of a broader musical structure. This observation had lead him to the conclusion that the mythology ensures the reciprocal translatability of several myths, as in the case of a musical work, for instance an opera, different elements, such as arias and recitatives, are musically interrelated and create a coherent and homogenous melodic structure of musical work (Lévi-Strauss 1990: 646).

When Lévi-Strauss refers to music, he usually avoids using the term 'opera' in his texts, but in most cases it is obvious that, when he makes the statement on music, he mostly refers to operatic music or comes out as influenced fundamentally by it:

But at the same time I could not avoid another problem – that of the fundamental causes of the initially surprising affinity between music and myths (structural analysis of the latter does no more than emphasize their properties, while taking them over and transposing them onto another plane). And undoubtedly a great step forward had been made in the direction of finding a reply when I realized a constant of my

own personal history which had remained unaffected through all vicissitudes, even withstanding during adolescence those two shattering revelations *Pelléas et Mélisande* and Stravinsky's *Les Noces* ("The Wedding"): I mean my reverence, from childhood on, for "that God, Richard Wagner." If Wagner is accepted as the undeniable originator of the structural analysis of myths (and even of folk tales, as in *Die Meistersinger*), it is a profoundly significant fact that the analysis was made, in the first instance, *in music*. Therefore, when I suggested that the analysis of myths was comparable with that of a major musical score (L.-S. 5, p. 234), I was only drawing the logical conclusion from Wagner's discovery that the structure of myths can be revealed through a musical score. (Lévi-Strauss 1983: 15)

In this paragraph Lévi-Strauss not only clearly expresses his undoubted admiration of Wagner but goes further by labelling him as the father of structural analysis of mythology. However, the comparison just suggested remains valid only if we see Wagner's scores as musical embodiment of mythology. Let us see on which basis Lévi-Strauss labels Wagner as composer of myth. First, he states that only by recognizing that there are several kinds of music we can explain the fact that people like very different composers and musical works. However, composers usually fall into separate categories according to the nature of the information they convey through music. In this respect composers can be divided up into three groups: in this Lévi-Strauss' classification, Bach, Stravinsky and Webern appear as musicians concerned with a "code", Beethoven,

Ravel and Schönberg as concerned with a "message", and Wagner, Debussy and Berg as concerned with "myth". The first use their messages to expound the rules of a particular musical discourse, the second group of composers tells a tale; the third group codes their messages by means of elements that already partake of the nature of narrative. (Lévi-Strauss 1983: 29–30).

Lévi-Strauss in the *Mythologiques* showed that myth, which has articulate language as its vehicle, remains bound to language, while only instrumental music, defined as a system of sounds, breaks completely free. Vocal music and opera as the most extravagant art of singing are more comparable in this respect to myth. Namely, opera also has articulate language as its vehicle. From this point of view, opera and myth can intersect, while the affinity between myth and music disappears in the case of pure instrumental music, which is outside language (Lévi-Strauss 1990: 670–671).

Obviously, Lévi-Strauss was the man of music, as it seems that he constantly prefers musical element in the operatic work over other elements. He approaches opera as he would be an inheritor of the dominant eighteenth century operatic tradition known under the slogan *prima la musica e poi le parole*. In the Lévi-Straussian perspective, both opera, as essential representation of Western music, and myth are able to suspend or suppress time. They both have the power to represent a kind of temporal snare. This means that both

phenomena play, in a social context, a supra-temporal structure, which is able to stop time or to ensnare it. When Lévi-Strauss compared orchestral scores of Wagner's *Ring* and myth schemes of Amerindians, he assumed that if we try to understand myth, we have to read it as *"we would read an orchestral score, not stave after stave, but understanding that we should apprehend the whole page and understand that something which was written on the first stave at the top of the page acquires meaning only if one considers that it is part and parcel of what is written below on the second stave, the third stave, and so on. [...] And it is only by treating the myth as if it were an orchestral score, written stave after stave, that we can understand it as a totality, that we can extract the meaning out of it."* (Lévi-Strauss 2001: 40, also see 1955b: 428–44). So Lévi-Strauss implicitly signalized that both systems, European music and non-European myth, traditionally perceived as totally different and alien to each other, actually exploit otherwise-different cultural machinery – opera by musical instruments and voice, myth by mythic schemata and patterns – to attain similar social effects in parallel (Lévi-Strauss 1964). According to him, music, like opera, can be read contextually, that means through the synchronic perspective. When Lévi-Strauss creates a kind of comparative view on the function and structure of myth schemes in Amerindians and musical scores of Wagner's operas he actually builds the symbolic

bridge where the cultural diversity meets structural mutuality.

For Lévi-Strauss, both music and myth are basic human universalities. But what kind of element connects these two phenomena that were once, according to him, united but had been drawn apart, each going in a different direction? Lévi-Strauss' answer is that language is the correct point of departure, as both music on the one hand and mythology on the other stem from languages *"but grow apart in different directions, that music emphasizes the sound aspect already embedded in language, while mythology emphasizes the sense aspect, the meaning aspect, which is also embedded in language"* (2001: 46–47). Somewhere in *The Raw and the Cooked* he says that the myth has similar position among the genres of discourse as music has among the arts. Myth and music have certain common mental structures which enable to read myths and their transformations due to models which are comparable to different musical forms. Precisely this analogy was the key point which enabled Lévi-Strauss to create the titles of the chapters in the *Mythologiques* in terms of musical composition.

According to the structuralist dichotomy between nature and culture⁹, he argued that if music reminds

⁹ For more about this dichotomy between nature and culture, see Lévi-Strauss (1981: 365–372), Ortigues (1963: 142–157).

the man of his physiological rootedness, mythology makes him aware of his roots in society (Lévi-Strauss 1983: 28). If we try to paraphrase this logic, then opera could be seen as an eminent cultural extension of nature. Even more, music is able not only to unify both, nature and culture, but can transgress this dichotomy. To simplify the argument, let us restrict ourselves to opera. We can say that opera operates, in the Lévi-Straussian terminology, according to two grids. One is physiological – that is, natural: its existence arises from the fact that opera exploits organic rhythms through a singing voice which gives constitutive relevance to the phenomenon. The other grid is cultural: it consists of a set of musical notes and sounds, of which the number, hierarchy and style vary from one opera to another, from one composer to another, from one national tradition to another, in the last instance, from one culture to another.

By inserting opera as an eminent representation of European musical tradition into the structural distinction *natura vs cultura*, opera can be seen as an irreducible cultural mirror of Western human nature and life which is maybe not entirely compatible to the nature and life of "savage mind" but are not as alien and distant from each other as classical colonial anthropology would have it. When comparing eminent European musical phenomenon and non-European mythical phenomenon, Lévi-Strauss actually established a specific reading which I would call "civilizational reading". It

seems Lévi-Strauss wanted to tell us that European music, with its eminent representation – opera – had the same value or similar position in the mind and life of a contemporary European that myth had in "the savage mind".¹⁰ Why is that? Maybe here is one of his implicit answers: "*With the death of myth, music becomes mythical in the same way as works of art, with the death of religion, are no longer merely beautiful but become sacred*" (Lévi-Strauss 1990: 653).

After losing the ancient myths, opera might be the only *mythisme* of Renaissance people that still remains at the disposal of the contemporaries of the "civilized mind". Opera was the most eminent mythology of Europeans of the nineteenth century that has survived till today. However, we learned from Lévi-Strauss that it is not possible to reflect opera in its entirety without adopting a symbolically external point of view. As he showed, European cultural phenomena cannot be considered only from inside, that is from the viewpoint of Western culture. If we read opera from a "non-European" perspective, as he tried but maybe not succeeded entirely, then we see that opera is not only *a part of society*, as many Western academic traditions debated previously, but it actually *constitutes society*. In other words, it constitutes, using Lévi-Straussian dichotomy, the very nature of Western culture, thus, mythology.

¹⁰ The paraphrase of his book *The Savage Mind* (Chicago, 1966).

Opera that took over the traditional function of mythology was not just any kind of music or just any kind of art, but a type of cultural machinery that appeared in the late sixteenth century within the literary and musical circle of the Florentine *camerata*, continued in the early seventeenth century with Monteverdi, and later with Lully, Handel and Gluck; music which reached its full development with Mozart in the eighteenth century, and with Verdi, Wagner and Puccini in the nineteenth and twentieth century. As Slovenian sociologist Rastko Močnik provocatively pointed out, opera may be a phantasmagorical way that European societies tried to retrieve the problem which all societies usually try to resolve with incest¹¹ taboo, namely the problem of the relationship between nature and culture. The societies which "failed" to separate nature

¹¹ Catherine Clément noticed that Lévi-Strauss manifested a specific relation to opera, but particularly to operas dealing with incest, such as Wagner's *Tetralogy*, *Tristan* or Debussy's *Pelléas et Mélisande*. These incests would actually have no consequences if women were not so talkative and if they did not misuse the language by exchanging too many words when they should remain silent: but Brunhilde talks to Hagen and thus causes Siegfried's death. An opera is often a story of unsuccessful transgression: at least the music restores the original taste. This disorder sometimes results in putting in order: thus Wagner resolves his contradictions by writing *Die Meistersinger von Nürnberg*, an opera in opera and about opera (Nattiez 1973b: 5).

and culture, entertain opera (Močnik 1992: 22). An interesting coincidence which may prove this provocative thesis is that Lévi-Strauss's remarkable autobiographical book *Tristes Tropiques* (1955a) needed to be transformed into an opera (Steiner 1996: 50–51).

When approaching, structurally, to Wagner's operas, Lévi-Strauss acted, I would say, like musician, or musicologist and less as anthropologist. When he entered the opera, he manifested very little or even no interest in the social organization of performance. As some French authors note, he was entirely concentrated on music and to what was coming from the orchestra pit. His rigorous concentration only to orchestral or musical part of performance tells about his personality. He has been described as sensitive, dignified and reserved, someone who has always privileged rigorously in his professional life, and to maintain a certain distance from events, people and facts. He showed certain aspects of his work to his life and personality in his own testimonies (Charbonnier [1961] 1969; Lévi-Strauss 1983; Lévi-Strauss and Eribon 1991). Those close to him all agree on his distinctive sensibility, which leads him sometimes to prefer the company of nature, rocks, plants, and animals, to that of people, myths, or opera. Undoubtedly, this is, to Bernard Saladin d'Anglure, the key to his aesthetic sensitivity, whether in relation to painting, poetry, music, more precisely opera, or simply a beautiful ethnographic object (Lévi-Strauss 1993; *Le Magazine littéraire* 1985:

16–64, 1993: 14–65; Wiseman 2007; Passetti 2008). This sensual refinement for different things seems to be part of his family heritage. His great-grandfather Isaac Strauss was, for instance, "a violinist and had started a small orchestra. [...] In Paris he worked with Berlioz ... and also with Offenbach. [...] In my family everyone knew Offenbach by heart. I heard his music throughout my childhood" (Lévi-Strauss and Eribon 1991: 3–4). Two of his uncles were painters, as was his father Raymond Lévi-Strauss who was specialized in the portrait and also passionately interested in both music and literature. It is told by Lévi-Strauss himself that his family was living in a rich artistic and intellectual milieu even though there were struggles with material difficulties (Lévi-Strauss and Eribon 1991: 5). This artistic and aesthetic sense can be found in most of Lévi-Strauss's books; it is expressed in the choice of titles, in the choice of images (on the covers of the French editions of *Mythologiques*) and the organization of the contents (e. g. the musical arrangement of *Mythologiques* beginning with *The Raw and the Cooked*, which is devoted to music, and concluding with the 'finale' of *The Naked Man*). We can add to his youthful fascination a close reading of Freud (Saladin d'Anglure 1996: 333), regular attendance at the *Opéra*, and his admiration of Richard Wagner's vision of music, and opera.

Again, Lévi-Strauss was a passionate devotee to Wagner on both levels, on the musical as well as intel-

lectual. However, I think that the problem Lévi-Strauss had in his advocacy of Wagner is that he took Wagner too unconditionally or too passionately as a composer and not completely enough as a thinker and a social actor. Lévi-Strauss's reaction to criticisms that people can compare his remarks on Wagner to those made by Nazis, is correct when wondering: "must I repudiate Beethoven and Wagner because Hitler liked them?" (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 174). But it is also true that he could be more explicit, for instance, regarding certain Wagner's ideas which flirt with anti-Semitic or nationalistic ideology. Therefore a kind of discrepancy can be seen here: on the one side, we deal with the figure so greatly admired as a composer, an aesthete or as an artist, but on the other so meaningfully neglected as a social actor, a "progenitor" or only a transmitter of ideas related to German nationalism¹², anti-Semitism¹³ or androgyny¹⁴. In the case of Wagner,

¹² See Stephen McClatchie, *Analyzing Wagner's Operas: Alfred Lorenz and German Nationalist Ideology* (Rochester, 1998); George G. Windell, "Hegel, Feuerbach, and Wagner's Ring", *Central European History*, 9 (1): 27–57.

¹³ See Marc A. Weiner, *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination* (Lincoln, 1995); David J. Levin, "Reading Beckmesser Reading: Antisemitism and Aesthetic Practice in *The Mastersingers of Nuremberg*", *New German Critique*, 69: 127–146.

¹⁴ See Jean-Jacques Nattiez, *Wagner Androgyne* (Princeton, 1993).

Lévi-Strauss is partial or one-sided. The centre of anthropologist's appreciation of Wagner is focused strictly to his musical and dramatic skills, while his social engagements or ideas remained placed in the rear. Of course, thanks in large part to Adolf Hitler, Wagner the anti-Semite and rabid German nationalist became the dominant image of the interwar years, despite the existence of a sophisticated left-wing, indeed socialist, interpretation of the operas, notably in George Bernard Shaw's *The Perfect Wagnerite* of 1898. Since the Second World War, Wagner has come to be perceived more and more simply as a great composer, indeed as one of the three greatest, along with Mozart and Verdi, in the history of opera. We can probably read Lévi-Strauss's attitude to Wagner's musical and intellectual legacy, outlined by Robinson, in this context too. Wagner's enormous intellectual prestige in the nineteenth century now seems almost incomprehensible. Yet many of its seminal figures, among them Nietzsche¹⁵ and Baudelaire¹⁶ in particular, took him very seriously as a philosopher and poet too (Robinson 2002: 134–136).

In the interview with Eribon, Lévi-Strauss gives us some amazing explicit remarks to his love for opera. It

¹⁵ Among several Nietzsche's works revealing his critique of Richard Wagner I refer here particularly to *Der Fall Wagner* (Leipzig, 1888). See also Weiss 2002: 223–230.

¹⁶ See Margaret Miner, *Resonant Gasps: Between Baudelaire & Wagner* (Athens, 1995).

seems that never before he has spoken so freely on operatic aspects of his life, on his deep identification with Wagner, on his interest in Stravinsky, or on his dislike for rock music. There, he says that the voices and "even more the combining of voices" is something that moves him at the opera: "There are some opera ensembles that overwhelm me with delight: the quartet from the first act of *Fidelio*, the sextet from *Lucia di Lammermoor*, the quintet from *Die Meistersinger*, the final trio from *Der Rosenkavalier*." He freely answers the question whether he has some particular favorites among opera singers: "Of course. I kneel in adoration before Elisabeth Schwarzkopf ... [and] Callas too. Especially when she did Bellini, Donizetti, and Puccini." He also gives some interesting remarks on some composers: "While I was growing up, my family scorned Puccini: for his verismo, his turgidity, his vulgarity, etc. I only later came to understand his melodic originality (like Richard Strauss, you hear three bars and you know who it is) and the finesse and subtlety of his orchestration. On the other hand, Verdi bores me. I find him pompous and overly ornamental" (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 179–180).

Even though we could read, in the last instance, his structural analysis of music, or, more precisely, Wagnerian opera, like a version of Western reincarnation of mythical mind of the contemporaries, it is difficult not to recognize that his vision of music within the

structural analysis of myths has some deficiencies as well. One among them is that he construed the relationship between European music and non-European myths predominantly on the basis of his phantasm on "that God, Richard Wagner". Furthermore, his attendance habit is also very telling. When he attended opera, he listened to music with closed eyes in order to be transported to a magical world which is far away, as he says, from *choses terrestres*, earthly things. Interestingly, here Lévi-Strauss brings us to the point where we could label his attitude to opera world as anti-anthropological. This is maybe a provocative label for one of the most important anthropologist of the twentieth century but it can be supported by the following remark: when he speaks about Wagner in his texts, he usually becomes entirely absorbed in the musical world of German composer; he glorifies his musical work and does not even try to retain a degree of analytic marginality or social reserve which would be necessary for some ideological implications of Wagner's opus. However, Lévi-Strauss was indulgent to Wagner in all respects. In other words, when he enters the Paris Opéra, his sacred world of *choses magiques*, he goes "native". At the opera, he tries to become one with a musical event he is experiencing and participating in. However, his deepening into the operatic diegetic world has its mythical analogy too. Similarly he describes his attitude toward myths:

They are magnificent stories, often very moving ones. Assuming the informant is also a good storyteller, which isn't always the case. I began to lean toward mythology in 1950 and I completed my Mythology series in 1970. For twenty years, I would get up at dawn, drunk with myths – truly I lived in another world. (Lévi-Strauss & Eribon 1991: 133)

Obviously, the myths filled him up similarly as the listening to an opera could transport him to another world. He lived with all these Amerindian peoples and their myths, and he lived with all these Wagner's operas and their leitmotifs, both if he was in a fairy tale. And both offered him a specific aesthetic and emotional experience.

References

- Baudelaire, Charles. 1954. "Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris", in *Œuvres complètes*, pp. 1211-1214. Paris: Pléiade.
- Charbonnier, Georges. 1969. *Conversations with Claude Lévi-Strauss*. London: Cape [orgi. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon-Julliard, 1961].
- Clément, Catherine. 1979. "Le lieu de la musique", in Raymond Bellour and Catherine Clément (eds.), *Lévi-Strauss*, pp. 395–423. Paris: Gallimard.
- Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, thematic issue "Claude Lévi-Strauss", vol. LV, no. 620–621, January–February 1999. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Deliège, Célestin. 1965. "La musicologie devant le structuralisme", *L'Arc*, 26: 45–52.
- Jamin, Jean. 1999. "Sous-entendu. Leiris, Lévi-Strauss et l'opéra", *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères – Claude Lévi-Strauss*, 620–621: 26–41.
- Levin, David J. 1996. "Reading Beckmesser Reading: Antisemitism and Aesthetic Practice in *The Mastersingers of Nuremberg*", *New German Critique*, 69: 127–146.
- Lévi-Strauss, Claude .1955a. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- 1955b. "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, thematic issue on "Myth: A Symposium", 78(270): 428–444.
- 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic [orig. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958].
- 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press [orig. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962].
- 1981. "Culture et nature: La condition humaine à la lumière de l'anthropologie", *Commentaire*, 15: 365–372.
- 1983. *The Raw and the Cooked. Mythologiques I*. Chicago: University of Chicago Press [orig. *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*. Paris, Plon, 1964].
- 1985. *La Potière jalouse*. Paris: Plon.
- 1990. *The Naked Man. Mythologiques IV*. Chicago: University of Chicago Press [orig. *Mythologiques IV: L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971].
- 1993. *Regarder, Ecouter, Lire*. Paris: Plon.
- 2001. *Myth and Meaning*. London and New York: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude and Eribon, Didier. 1991. *Conversations with Claude Lévi-Strauss*. Chicago: University of Chicago

- Press [trans. Paula Wissing, orig. *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988].
- Mâche, François-Bernard. 1999. "Lévi-Strauss et la musique", *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères – Claude Lévi-Strauss*, January – February 1999, no. 620–621, pp. 154–168. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Magazine littéraire (Le)*, no. 223, October 1985, thematic issue 'Claude Lévi-Strauss', pp. 16–64.
- Magazine littéraire (Le)*, no. 311, June 1993, thematic issue 'Claude Lévi-Strauss, Esthétique et structuralisme', pp. 14–65.
- McClatchie, Stephen. 1998. *Analyzing Wagner's Operas: Alfred Lorenz and German Nationalist Ideology*. Rochester: University of Rochester Press.
- Miner, Margaret. 1995. *Resonant Gaps: Between Baudelaire & Wagner*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Močnik, Rastko. 1992. "Misliti opero" [To Think Opera], *Maska – Revija za gledališče, ples, opero (Mask – Review for Theater, Dance, Opera)*, 2(3): 17–23.
- Musique en jeu*, no. 12, October 1973, thematic issue "Autour de Lévi-Strauss". Paris: Seuil.
- Nattiez, Jean-Jacques. 1973a. "Analyse musicale et sémiologie: Le structuralisme de Lévi-Strauss", *Musique en jeu*, 12: 59–79.
- 1973b. "Rencontre avec Lévi-Strauss: Le plaisir et la structure", *Musique en jeu*, 12: 3–9.
- 1990. *Wagner androgyne: Essai sur l'interprétation*. Paris: Christian Bourgois Éditeur [trans. Stewart Spencer, *Wagner Androgyne: A Study in Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1993].

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1888. *Der Fall Wagner: Ein Musikanten-problem*. Leipzig: C. G. Naumann.
- Ortigue, Edmond. 1963. "Nature et culture dans l'œuvre de Lévi-Strauss", *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, 189: 142–157.
- Osmond-Smith, David. 1981. "From Myth to Music: Lévi-Strauss's *Mythologiques* and Berio's *Sinfonia*", *The Musical Quarterly*, 67(2): 230–260.
- Passetti, Dorothea Voegeli. 2008. *Lévi-Strauss, antropologia e arte: Minúsculo – Incomensurável*. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.
- Robinson, Paul. 2002. *Opera, Sex, and Other Vital Matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Saladin d'Anglure, Bernard. 1996. "Lévi-Strauss, Claude", in Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 333–336. London and New York: Routledge.
- Shaw, George Bernard. 1967. *The Perfect Wagnerite: A Commentary on the Niblung's Ring*. New York: Dover Publications.
- Steiner, George. 1996. "Lévi-Strauss with Music", *Opera News*, 28/12/1996, 61(7): 50–51. New York: Metropolitan Opera Guild Inc.
- Vernant, Jean-Pierre. 1996. "Frontières du mythe", in Stella Georgoudi & Jean-Pierre Vernant (eds.), *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque*. Paris: Gallimard.
- Veyne, Paul. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.
- Weiner, Marc A. 1995. *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Weiss, Pierro. 2002. *Opera: A History in Documents*. Oxford, US: Oxford University Press.

- Windell, George G. 1976. "Hegel, Feuerbach, and Wagner's *Ring*", *Central European History*, 9(1): 27–57.
- Wiseman, Boris. 2007. *Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vlado Kotnik

LÉVI-STRAUSS ET L'OPÉRA

Le présent travail est consacré à Claude Lévi-Strauss et à son interprétation structurale de l'opéra comme une 'composition' métaphorique d'un grand opéra anthropologique, matérialisé dans son étude *Mythologiques* en quatre volumes, en référence à *L'Anneau de Nibelung*, la tétralogie de Wagner. Il a créé le type d'étude comparative de la fonction et de la structure des schèmes mythiques dans la culture amérindienne et les partitions d'orchestre des opéras de Wagner, et a implicitement indiqué que la musique européenne, avec sa représentation éminente – l'opéra – avait la même valeur ou la même position symbolique dans l'esprit et la vie de l'Européen de l'époque que le mythe dans 'la pensée sauvage'. C'est ainsi qu'il peut nous mener à une interprétation de l'opéra comme mythe et métaphore. Le travail portant sur Lévi-Strauss élargit néanmoins la discussion à une peinture historique plus large du rapport entre l'opéra et la mythologie comme deux systèmes symboliques de la culture européenne.

Mots-clés: Claude Lévi-Strauss, interprétation structurale de l'opéra, une 'composition' métaphorique, l'opéra comme mythe et métaphore

Vlado Kotnik

LEVI-STROS I OPERA

Ovaj rad je posvećen Klodu Levi-Strosu i njegovoj strukturalnoj interpretaciji opere kao metaforične "kompozicije" jedne velike antropološke opere, otelotvorene u četiri toma njegove studije *Mitologike*, koje se referišu na Vagnerovu tetralogiju *Prsten Nibelunga*. On je stvorio tip komparativnog proučavanja funkcije i strukture mitskih šema u kulturi američkih Indijanaca i orkestarskih partitura Vagnerove opere, implicitno naznačujući da je evropska muzika, sa svojom eminentnom reprezentacijom – operom – imala istu vrednost i isti simbolički značaj u duhu Evropljana kao i mitovi u "divljoj misli". Na taj način je i uspeo da nas provede kroz interpretaciju opere kao mita i metafore. Ovaj rad, štaviše, proširuje odnos između opere i mitologije kao dva simbolička sistema u evropskoj kulturi.

Ključne reči: Klod Levi-Stros, strukturalna interpretacija opere, metaforička "kompozicija", opera kao mit i metafora

Senka Kovač

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
skovac@f.bg.ac.rs

Klod Levi-Stros: maska i mit *

Apstrakt: Rad se bavi odnosom maske i mita i koliko odgovarajuća analiza koju je sproveo Klod Levi-Stros može da pojasni složeno semantičko polje maski u jednom delu Severne Amerike. Klod Levi-Stros je analizirao mitove nastojeći da objasni put maski kod sličnih po jeziku, ili susednih naroda bliskih po oblasti koju naseljavaju. Mitologija Cimšijan, Tlinkit i Hajda sadrži izvesne motive koji upućuju na susedne grupe (Sališ). Uprkos razlikama koje postoje na nivou značenja maski postoji zajednička "mitološka baština" naroda koji naseljavaju severnu obalu Pacifika. Klod Levi-Stros je i ovim istraživanjem pokazao da nema stvarnog ishodišta u mitskoj analizi, niti se može razlaganjem problema dopreti do nekakvog skrivenog jedinstva.

Ključne reči: Levi-Stros, maska, mit, Indijanci Severne Amerike

* Tekst je prilog sa projekta "Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi" koji u celosti finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije (br. 147037).

Uvod

U knjizi *Put maski*¹ Klod Levi-Stros je na originalan nači pristupio etnografskom materijalu koji je sakupio Franc Boas sa saradnicima. Analizirao je mitove nastojeći da objasni put maski kod sličnih po jeziku, ili susjednih naroda bliskih po oblasti koju naseljavaju (severozapadna obala Severne Amerike). Mitologija Cimšijan, Tlingit i Hajda sadrži izvesne motive koji upućuju na susedne grupe (Sališ)².

Levi-Strosov *Put maski* ne sadrži elemente teorijskog pristupa autora o složenom odnosu između maske i mita. Kada je reč o mitu, Levi-Stros se ne bavi teorijskim i metodološkim objašnjenjima, možda stoga što je sve već napisao u *Mitologikama*³. Metodološki po-

¹ Claude Lévi-Strauss. *La voie des masques*. Paris. Plon. 1988:7-214. Osam godina nakon izdanja na francuskom jeziku, *Put maski* prevela je na engleski Silvija Modelski (*The Way of the Masks*, University of Washington Press, Seattle 1982 / Jonathan Cape, London 1983). Izdavačima u Srbiji ova knjiga nije bila predmet interesovanja.

² Ovdje možemo Sališ masku i mitove uzeti kao "referentnu masku" ili "referentni mit". U analizi maski severozapadne obale Klod Levi-Stros ne uzima udaljeni Bororo mit kao "referentni". Ukazao je da značaj referentnog mita ne potiče toliko od njegove tipičnosti koliko od nepravilnog položaja koji ovaj zauzima u okviru grupe.

³ Prvi tom *Mitologika* objavljen je 1964. godine u Parizu, a preveden u Srbiji 1980 (Klod Levi-Stros. *Mitologike I. Pre-*

stupak u analizi mita, koji je relevantan za *Put maske*, eksplicitnije je objašnjen u prvom tomu *Mitologika*⁴. Klod Levi-Stros navodi da "polazna hipoteza zahteva da se smesta postavimo na najkonkretniji nivo tj. da prodremo u srž određene populacije ili grupe populacija, dovoljno bliskih po načinu stanovanja, po istoriji i kulturi".

Levi-Stros polazi od jednog mita, analizira ga sa stanovišta etnografskog konteksta i ostalih mitova datog društva. On zatim istražuje mitove koji potiču iz susednih društava, prethodno ih postavljajući u njihov kontekst⁵, težeći da uspostavi semantičko polje oko

sno i pečeno. Beograd. Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). Drugi tom izašao je 1966, a preveden 1982. (*Mitologike II. Od meda do pepela*. Beograd. Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). Treći tom objavljen je 1968. godine u Parizu. Preveden je 1983.godine (*Mitologike III. Poreklo ponašanja za trpezom*. Beograd. Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). *Mithologiques IV. L'homme nu* (Goli čovek) objavio je isti izdavač Plon u Parizu 1971. U Srbiji nije preveden četvrti tom Mitologika.

⁴ Klod Levi-Stros. *Mitologike I. Presno i pečeno*. Beograd. Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1980:5.

⁵ Poređenje može ići do vrlo udaljenih društava, pod uslovom da se među njima mogu utvrditi ili dokazati stvarne veze istorijskog ili geografskog porekla. Levi-Stros se u *Putu maski* ne bavi udaljenim društvima. On pominje, samo na jednom mestu, astečki kulturni prostor poredeći narative iz ove dve oblasti.

mita uz pomoć etnografije i drugih mitova. Taj postupak ponavlja za svaki mit.

Na taj način proizvoljno odabrano središnje polje mogu da seku brojne putanje, dok se učestalost preklapanja smanjuje srazmerno udaljenosti od centra. Da bismo dobili svuda istu gustinu pokrivenosti, trebalo bi da se postupak ponavlja više puta, opisivanjem krugova oko perifernih tačaka.⁶

Za svaku sekvencu ustanovljujemo grupu njenih preobražaja, bilo unutar samog mita bilo rasvetljavanjem odnosa izomorfizama među sekvencama dobijenim iz različitih mitova jedne te iste populacije.

Tako postepeno prelazimo sa razmatranja posebnih mitova na nivo izvesnih shema vodilja koje se organizuju oko zajedničke osovine.

U svakoj tački te osovine, kojoj odgovara po jedna shema, na neki način izvodimo po vertikali druge osovine koje su rezultat istog postupka obavljenog, ne više koristeći naizgled različite mitove jedne populacije, već koristeći mitove koji, mada potiču iz susednih populacija, pokazuju izvesne analogije sa prethodnim mitovima. Sheme vodilje se tako pojednostavljaju, obogaćuju ili preobražavaju.

Svaka shema postaje izvor novih osovina koje nastaju u različitim ravninama upravno postavljenih na prethodne, a na koje će se ubrzo, dvostrukim prospektivnim i retrospektivnim kretanjem, nadovezati sekvence izvedene bilo iz mitova namah zapostavljenih zbog prividne izlišnosti ili nemogućnosti njihovog tumačenja, iako su to mitovi naroda koje smo već razmatrali. Kako se, dakle, maglina širi tako se njeno jezgro zgušnjava i organizuje. Rasute niti se spajaju, praznine se po-

⁶ Levi-Stros, *Mitologike* I, 8.

punjavaju, veze se uspostavljaju i najzad nešto što liči na neki red počinje da se nazire iz haosa.⁷

Klod Levi-Stros u *Putu maski*⁸ ističe da bi svaki mit ili sekvenca mita ostao nerazumljiv ukoliko mit nije suprotstavljiv drugim verzijama istog mita ili mitovima koji su naizgled različiti; ukoliko svaka sekvenca nije suprotstavljiva drugim sekvencama istog ili drugih mitova, a naročito onim mitovima ili sekvencama mitova čija logička struktura i konkretni sadržaj, posmatrani u najsitnijim detaljima, izgledaju kao da imaju suprotno značenje.

Levi-Stros se pita da li je moguće primeniti tu metodu i na plastiku. Da bi se ona primenila, potrebno je da se svaki predmet po svom obliku, okruženju i bojama suprotstavi drugim predmetima čiji isti elementi, drugačije posmatrani, osporavaju elemente onog prvog, kako bi poslužili kao osnova za slanje određene poruke. Upoređujući masku i jezik, Klod Levi-Stros navodi da:

(..) kao i reči određenog jezika, svaka maska ne sadrži u sebi sva svoja značenja. Ta značenja rezultat su u isto vreme smisla koji određeni pojam uključuje i svih ostalih koji su isključeni samim tim izborom, iz drugih pojmova kojima bismo mogli da ih zamenimo.⁹

⁷ Ibid, 6.

⁸ Claude Lévi-Strauss. *La voie des masques*. 1988:51.

⁹ Ibid, 51.

Semantičko polje maski i mitova

Klod Levi-Stros je na primeru studije slučaja mitova i maski Severozapadne obale Amerike pošao od pretpostavke da mitovi i maske ne mogu "da se tumače sami za sebe i same po sebi kao odvojeni predmeti".

Posmatran sa semantičkog stanovišta, mit dobija smisao tek kada se ponovo postavi u sklop svojih transformacija; isto tako određeni tip maske, ako se posmatra samo sa plastičnog stanovišta, replicira drugim tipovima čiji oblik i boje transformiše noseći svoju individualnost. Da bi se ta individualnost razlikovala od individualnosti druge maske potrebno je i dovoljno je da jedna ista veza dominira između poruke koju prva maska ima da prenese ili da asocira, i poruke koju u istoj kulturi ili susednoj kulturi druga maska ima za zadatak da prenese. Prema tome, u toj perspektivi treba konstatovati da društvene i religijske funkcije koje pripadaju različitim tipovima maski, koje razdvajamo kako bismo ih upoređivali, među sobom su u odnosu transformacije, kao i plastika, prikazi i boja samih maski posmatrani kao materijalni predmeti.¹⁰

Klod Levi-Stros iznosi pretpostavku da se na umetnička dela (ali koja nisu samo to) primeni metod koji se pokazao uspešnim pri izučavanju mitova. Ta Levi-Strosova hipoteza će naći svoju potvrdu ukoliko u krajnjoj analizi možemo da otkrijemo među mitovima koji određuju svaki tip maske slične odnose transformacije,

¹⁰ Ibid,15.

kao i one odnose, koji posmatrano samo sa plastičnog stanovišta, dominiraju među maskama kao takvim.

Levi-Stros ističe da se za svaki tip maski vezuju mitovi koji imaju za cilj da objasne mitsko ili natprirodno poreklo i da utemelje njihovu ulogu u ritualu, u ekonomiji, u društvu.¹¹

- *Maska swaihwé kao "referentna maska"*

Lice *swaihwé* maske je trapezasto sa karakterističnim očima u obliku cilindra. Nos je predstavljen na različite načine, shematski ili ga uopšte nema. Ponekad se on predstavlja glavom ptice. Na nekim maskama mogu se videti glave ptice i na mestu gde se nalaze rogovi. Čitava maska oivičena je dijademom od perja labuda ili orla. Perje se posebno tretira, pa se maska *swaihwé* zove *bela maska*. Donji deo ove maske postavljen je na veliki obod oivičen krutim perjem ili platnom od perja. Ekspresivnost *swaihwé* naglašena je na starijim primercima širom otvorenim ustima i dugačkim jezikom.¹²

Indijanci na ostrvu Vankuver (sedam vlasnika) prave *swaihwé* maske. Klod Levi-Stros navodi da svako ko želi da organizuje potlač ili neki drugi profani praznik plaća vlasniku maske da bi osigurao njihovo učešće. One se ne pojavljuju u zimskim ritualima. S druge strane, na ušću reke Frejzer u Pacifik maske se nose u ceremoniji potlača, venčanja, u posmrtnim ceremonija-

¹¹ Ibid,15.

¹² Ibid, 13-14.

ma i profanim plesovima koji prate inicijacije. Ove maske se malo razlikuju od *swaihwé*.¹³

Maske *swaihwé* i pravo da ih nose pripada rodovima visokog ranga. Privilegije se prenose naslednim putem ili putem braka. Žena, član roda vlasnika maske, predaje to pravo deci koju je dala svom mužu. Time se objašnjava prisustvo ove maske u rasponu od 200 km od severa ka jugu, od ostrva Vankuver do ušća reke Frejzer. One simbolizuju sreću i bogatstvo. Pored ova dva načina prenošenja maski *swaihwé*, ima i onih koje su ukradene tokom ratova, ali bez većih posledica, zato što, kako navodi Klod Levi-Stros, stranci ne znaju pesme i igre koje vraćaju maski efikasnost.¹⁴

Analizirajući mitove o poreklu maski, Levi-Stros navodi da su se preci maski spustili s neba. Njihovo lice bilo je slično savremenim maskama. Bilo ih je šestoro i svaki od njih je doneo neko dobro: oruđe za lov, oružje, posuđe za domaćinstvo, magične lekove.¹⁵ Pored mitova koji ukazuju na vazdušno poreklo ove maske, Sališ sa ostrva Vankuver imaju i skulpturu koja podseća na masku *swaihwé*. Na licu ove skulpture nalazi se *swaihwé* maska. Interesantno je da ona ima na jeziku predstavu ribe, što asocira na duhove vode.

¹³ Ibid, 20.

¹⁴ Ibid, 21-25.

¹⁵ Ibid, 21

Drugi aspekt mitova o poreklu *swaihwé* maske povezan je kod nekih grupa s poreklom bakra. Bakar i maske šire se putem brakova sklopljenih među različitim grupama, s tom razlikom što pravac kretanja nije isti. Maska *swaihwé* ide od žene ka mužu i njihovim potomcima, dok bakar ide od muža do ženinog oca.¹⁶

- *Maska xwéxwé* ili *kwékwé*

Na ostrvu Vankuver grupa Sališ se graniči sa Nutkama na zapadu i Kvakijutlima na severu. Upravo ta blizina uticala je da dve grupe prime od Sališ masku *swaihwé*. Na jeziku Kvakijutl to je *xwéxwé* ili *kwékwé*. Ovaj tip maski kod Nutka i Kvakijutl ima zastrašujući izraz, ali pored toga ima i karakteristike *swaihwé* maski.

Maska *xwéxwé* ili *kwékwé* oivičena je paperjem divlje guske. Neki primerci maske Kvakijutl obojene su belo i imaju u gornjem delu motive koji su stilizovani i podsećaju na pera kod Sališ. I Nutka i Kvakijutl maske imaju isplažen jezik i ispupčene oči. Plesači nose isti muzički instrument koji nose Sališ. Kvakijutl povezuju ovu masku sa posvećenikom inicijantom i njegovim uvođenjem u viši rang.

Klod Levi-Stros navodi, oslanjajući na Boasova istraživanja, da kod Kvakijutl postoje dve vrste narativa o poreklu maski: mitski i legendarni. Značajnu ulogu u tome imali su i njihovi susedi na ostrvu Vankuver. Između Sališ i Kvakijutl na ostrvu i kontinetu postojala je

¹⁶ Ibid, 33-35.

mreža dvostrukih veza: od bračnih veza do ratova. I maske *swaihwé* ili *xwéxwé* prenose se od Sališ ka Kvakijutl posredstvom ratova ili bračnih veza.¹⁷

Analizirajući različite narative, Klod Levi-Stros navodi da su Indijanci na pacifičkoj obali dobili bakar u trakama (pločama) preko moreplovaca i trgovaca. Kada je reč o radu sa bakrom, on navodi niz opozicija i podudarnosti u mitovima. Razvrstavajući te likove deli ih na nebeske i vodene. U mitovima uočava i druge opozicije: između princa i njegovog roba, lepe princeze i njene hendikepirane sestre, "mrtvog bakra sa planina" i "živog bakra u vodi".¹⁸

Ako prihvatimo kao radnu hipotezu Levi-Strosa¹⁹ da forma, boja i ostali aspekti koji su nam se učinili karakterističnim za *swaihwé* maske nemaju određeno značenje, ili pak, da je to značenje, ukoliko je izdvojeno, nepotpuno, onda bi svaki napor da se one, svaka za sebe tumače, bio uzaludan. Prihvatimo zatim da su ta forma, te boje i ti aspekti nerazdvojivi od drugih kojima su suprotstavljeni, budući da su odabrani da bi okarakterisali jedan tip maski, čiji je jedan od razloga postojanja da bude kontradiktorna prvoj. Po ovoj hipotezi Kloda Levi-Strosa, jedino poređenje dva tipa maski omogućilo bi da se definiše semantičko polje u okviru kojeg će se funkcije svakog tipa maski međusobno do-

¹⁷ Ibid, 39-43.

¹⁸ Ibid, 47.

¹⁹ Ibid, 51-52.

punjavati. Potrebno je, navodi Klod Levi-Stros, da pokušamo da se postavimo na "globalni semantički nivo". Pretpostavljajući da jedan tip maske postoji u poređenju ili opoziciji ili korelaciji sa *swaihwé*, moraćemo onda, poznaajući taj odnos, da izvedemo određene aspekte na osnovu onih koje su nam poslužili da opišemo prvu masku. Potrebno je uvesti ove različite aspekte, počev od onih koji su služili da se opiše prva. Maska *swaihwé* se vezuje za belu boju. Druga maska će biti crna ili će ispoljiti afinitete prema crnoj boji. Levi-Stros upoređuje izraze dva tipa maski Sališ i Kvakijutl ukazujući na sličnosti i razlike navodeći mitološke, društvene i religijske funkcije.

- *Maska Dzonokwa*

Kvakijutl imaju i *crnu* masku *dzonokwa*. Dlaka crne boje pokriva kosu, bradu i brkove (tako ukrašavaju i primerke ženskih maski). Maskirane osobe uvijene su u crne ogrtače ili u medveđe krzno tamne boje. Oči su poluzatvorene i taj poluudubljeni konkavni izraz nije karakterističan samo za oči. Usta maske nisu širom otvorena. Nameštena su tako da ispuštaju karakterističan zvuk kao da izgovaraju "uh, uh". Taj položaj usana, navodi Klod Levi-Stros, ne dozvoljava da jezik izađe ili da bude vidljiv. On navodi da sve statue koje predstavljaju *Dzonokwu* imaju grudi gotovo do zemlje.

Mitovi povezuju *Dzonokwu* sa klasom natprirodnih bića, najčešće ženskih. Pol je naglašen jakim grudima. *Dzonokwa* žive u šumi. Po predanju, to su okrutni divo-

vi, ljudožderi koji otimaju decu Indijanaca da bi ih pojeli, zbog čega sa ljudima imaju neodređene, često neprijateljske odnose.²⁰

U daljoj analizi možemo izdvojiti sledeće opozicije:

blizu : daleko; odozgo : odozdo; društveni red : društveni nered.

Po mitu, prvobitne *swaihwé* maske dolazile su s neba ili iz dubokih voda, dakle odozgo i odozdo. Mitovi povezuju *Dzonokwu* sa planinom ili šumom, one dolaze izdaleka. Klod Levi-Stros navodi da maske *swaihwé* predstavljaju pretke osnivača veoma visokog ranga. One simbolizuju društveni red u suprotnosti sa *Dzonokwom* koja simbolizuje asocijalne duhove.

Kvakijutl dele godinu na dve polovine. Sistem klanova dominira tokom perioda *bakus*, koji obuhvata proleće i leto. Nakon karnevala (*klasila*) koji traje četiri dana tokom kojih se prave maske predaka, počinje period *tsetseka* koji obuhvata jesen i zimu. Od jednog perioda do drugog, lična imena, pesme i muzički stil se menjaju. Organizacija klanova ustupa mesto religijskim zajednicama. Selo se deli na dve grupe: oni koji nisu posvećeni čine publiku, a posvećeni im priređuju spektakl. Inicijanti se dele u dve grupe: *foke* i *kanibale*, a svaka se deli na tri stupnja. U paralelne zajednice grupisane su i žene.

Klod Levi-Stros podseća da maska *swaihwé* ima svoje društvene, ekonomske i ritualne funkcije. Poku-

²⁰ Ibid, 53-54.

šao je da odgovori na pitanje da li je mreža opozicija i mitoloških veza povezana sa svakim tipom maski. Analizirao je istorijsko-legendarne i mitološke narative o poreklu maski i utvrdio da se mit o poreklu maske *xwéxwé* dovodi u vezu sa pravcem sever-jug. Mitovi gde figurira *Dzonokwa* vezuju se za Kvakijutl koji su raspoređeni na osi istok-zapad (obuhvatajući i ostrvo Vankuver i obalski pojas). Mitovi o *Dzonokwi* su rasprostranjeni u planinskom okruženju na visini od 3000-4000 metara nadmorske visine. Mitovi *xwéxwé* cirkulišu između dva pola zemlje Komoks, odnosno sveta stranaca i neprijatelja i transferzalnog polja unutar kojeg, između mora i zatvorene zemlje, cirkulišu mitovi *Dzonokwa*. Klod Levi-Stros navodi da je mitologija koja je povezana sa maskama *xwéxwé* siromašna, dok je ona povezana sa *Dzonokwama* bogata.²¹

Upoređujući različite verzije mitova, Klod Levi-Stros piše da, kada je reč o *Dzonokwama*, postoji jedan arhaičan sloj u Novom svetu. Uočio je, ali nije ni na koji način komentarisao, da među mitovima koje je sakupio Boas postoje dve verzije mita od istog informatora u rasponu od 32 godine. Naveo je promene na, u to vreme, savremenim predstavama *Dzonokwe*. Umesto poluzatvorenih očiju njihov strašan izgled naglašen je širom otvorenim očima.²²

²¹ Ibid, 54-60.

²² Ibid, 68-69.

Kod južnih Kvakijutl *Dzonokwe* se koriste u *potlaču*. Motiv *Dzonokwe* pojavljuje se na ceremonijalnim posudama koje se tada upotrebljavaju. U njima se može služiti kitovo i fokino meso, mast, voće i biljni proizvodi. Kopnene životinje, ribe i školjke su izuzete. Od njih se hrana pripema tokom malih praznika i služi u posudama namenjenim za svakodnevnu upotrebu.²³

Klod Levi-Stros navodi Boasovo mišljenje da je kod Kvakijutl brak jedna vrsta trgovine koja se odvija po istim pravilima kao i kupovina bakra. Tokom *venčanja* žena se upoređuje sa *Dzonokwom*. Ona poklanja bakar budućem suprugu, a ona ga, opet prisvaja, prisvajanjem dece koja se rađaju iz njihove veze. Posmatrano iz ugla muževljeve porodice, sve se odvija tako da deca pripadaju više ženinoj grupi nego muževljevoj. Klod Levi-Stros smatra da su dva principa – matrilinearni i patrilinarni – u aktivnom nadmetanju na svim nivoima. Žena se ponaša kao *Dzonokwa*: otima od svog supruga decu dajući mu materijalna i nematerijalna dobra. Bakar je supstanca i simbol.²⁴ Značajno je pomenuti da grupe Sališ praktikuju egzogamiju čiji je glavni cilj da se preko tih veza garantuje sigurnost njihovim članovima u stranoj zemlji. Ovim bračnim vezama dolazi do transformacije realnih ili virtuelnih neprijatelja u saveznike (rođake).²⁵

²³ Ibid, 71-74.

²⁴ Ibid, 75-78.

²⁵ Ibid, 98-99.

Analizirajući različite tipove maski na severozapadnoj obali Severne Amerike, Klod Levi-Stros je zaključio da "kada se od jedne grupe do druge plastična forma održava, semantička funkcija se obrće; s druge strane, kada se semantička funkcija održava, tada se plastična forma obrće."²⁶

Levi-Stros navodi da se karakteristike maske *swaihwé* mogu naći na maskama Kvakijutl *xwéxwé*, ali one funkcionišu suprotno jedna drugoj. Nasuprot ovoj, maska *Dzonokwa* je davalac bogatstva, kao i *swaihwé*. *Dzonokwa* prenosi bogatstvo od porodice žene u porodicu muža, čuvajući plastične karakteristike i čineći jednu sistematsku inverziju sa maskom *swaihwé*.²⁷ Levi-Stros naglašava da, uprkos razlikama, maske se ne mogu interpretirati svaka za sebe i izolovano.

Upoređujući masku i mit Klod Levi-Stros navodi da:

Maska nije na prvi pogled samo ono što prikazuje, već i ono što transformiše, tj. što odlučuje da ne prikaže i da, kao i u slučaju mita, maska negira onoliko koliko i potvrđuje; nije sačinjena samo od onoga što kaže, ili veruje da kaže, već i od onog što isključuje. Pre bi se reklo da se ta originalnost objašnjava svesnom ili nesvesnom željom, da se drugačije iskaže, da izabere među svim mogućim pozajmicama one koje je umetnost susednih naroda odbila da prihvati.²⁸

²⁶ Ibid, 78.

²⁷ Ibid, 78.

²⁸ Ibid, 125.

Kritički osvrt

Od značajnijih komentara na Levi-Strosov *Put maski* pomenuću osvrt Izara i Pejtmana.²⁹ Izar³⁰ je dao sadržajno-informativni prikaz *Put maski*. Pejtman³¹ je otišao korak dalje dajući kritički osvrt na Levi-Strosov pristup. On piše o *dijakritičkom nasuprot inherentnom značenju; strukturi nasuprot istoriji i terminu koji nedostaje*.

- *Dijakritičko nasuprot inherentnom značenju*

²⁹ Pejtman je, kao dobitnik stipendije Leverhulme European Studentship, prisustvovao seriji predavanja Kloda Levi-Strosa na Collège de France 1971–1972. Bavila su se istim predmetom kao i *Put maski* (*La voie des masques*). Pejtman je ovaj osvrt objavio pod naslovom *The Dialogue of the Masks, Aletheia* (University of Sussex, England), number 4, autumn 1984: 16-22. Delimično ga je redigovao za internet verziju 2003: Trevor Pateman, *Claude Lévi-Strauss, The Way of the Masks* (La voie des masques), <http://www.selectedworks.co.uk/levistrausmasks.html>

Predavanja Kloda Levi-Strosa u Parizu je slušao školske 1966/67. prof. Nikola Pavković s Odeljenja za etnologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Bila je to serija predavanja iz Mitologika. Po rečima profesora Pavkovića predavači su pripremali novi kurs za svaku školsku godinu. Praksa institucije je bila da ta predavanja budu objavljena kao knjiga.

³⁰ Michel Izard, C.Lévi-Strauss, *La voie des masques, L'Homme*, 1976, Vol.16, Is. 4, 143-145.

³¹ Trevor Pateman, *Claude Lévi-Strauss, The Way of the Masks* (La voie des masques), <http://www.selectedworks.co.uk/levistrausmasks.html>

Pejtman podseća da je izvor za Levi-Strosov pristup strukturalna fonologija čiji su pioniri Trubecki i Jakobson. Levi-Stros je želeo da preuzme iz strukturalne fonologije kako ideju sistema međusobno povezanih delova, koji se moraju rekonstituisati u analizi, tako i ideju o beznačajnosti svakog elementa sistema kada je u izolaciji.

Međutim, on ne može sebe da prisili da kaže da plastične osobine svake maske nemaju značenje unutar sebe i same po sebi, već samo da one "znače manje" suštinski nego dijakritički. Zaista, on ne može čak da prisili sebe da ovo kaže za smisao u jeziku: stoga, on piše o rečima nekog jezika da njihovo značenje (*signifikacija*) "jeste rezultat dve stvari: smisla (*sens*) uključenog u taj konkretni odabrani termin, i smislova (koji su isključeni upravo ovim izborom) svih ostalih termina koji ga mogu zameniti". U slučaju maski, svakako je moguće postaviti plastične elemente maski u odnos jedan na jedan prema mitovima porekla koji motivišu te elemente, i ovo Levi-Stros čini u *Putu maski*, dajući objašnjenje svake plastične osobine u odnosu na njeno mitsko objašnjenje ili motivaciju: one imaju perje *zbog* svog vazdušnog porekla, i imaju jezike koji su ili koji liče na ribe *zbog* svog vodenog porekla.

Pejtman smatra da, ako su maske u dijakritičkim odnosima, onda one to nisu samo međusobno već i sa ljudskim licem koje pokrivaju. Levi-Stros nigde ne govori o ovom odnosu, možda zbog toga što ne veruje da on postoji.

Priznati postojanje ovog odnosa znači upućivati kulturu na prirodu, a ne jednostavno na drugu kulturu. Ipak, opisivati da maske imaju "izbuljene" ili "upale" oči znači opisivati ih implicitno (dijakritički) sa referencom na svojstva ljudskog lica: upravo to sačinjava standard izbuljenosti i upalosti, i za kulturu koja poseduje samo jednu masku mora pružiti referentnu tačku interpretacije gledaocima na ceremonijama u kojima maska ima ulogu. Međutim, u prilog Levi-Strosu, može se videti u slučaju *Dzonokwa* maske koliko bi referenca samo na ljudsko lice mogla obmanuti u interpretaciji te maske. *Dzonokwa* je iznad svega mrtvačkog izgleda – prava pravcata maska smrti. Ipak, *Dzonokwa* je dobročinitelj za ljudski rod: ona je izvor bakra. Ovo dobročinstvo, ja mislim, ne bi moglo da se pročita samo iz njenog izgleda, čak ni iz kontrasta između njenog izgleda i izgleda *Xwexwe* maski.

- *Struktura nasuprot istoriji*

Pejtman ističe da je Levi-Stros, u svojim radovima o mitovima, nastojao da tretira mitove kao sinhronijski³² konstituisani sistem među kojima postoje određeni transformacioni odnosi koji su indikatori neistorijskih svojstava načina na koji funkcioniše ljudski mozak. Transformacija jednog mita u drugi treba da se shvati kao vanvremenska "logička" operacija, a ne kao istorij-

³² Edmund Lič navodi da je Levi-Stros izbegao ovo sporno pitanje odnosa između mita i istorije usredsredivši svoju pažnju na "društva bez istorije". Te zajednice svoje društvo smatraju nepromenljivim, a vreme sadašnje shvataju kao neposredno nastavljanje vremena prošlog (E. Lič, *Klod Levi-Stros*. Beograd. Novinsko izdavačko preduzeće Duga. 1972: 68).

ska. Za mnoge kritičare, ovaj pristup je nezadovoljavajuću samo utoliko što apstinira od bilo kakvog pokušaja istorijske rekonstrukcije.³³

Pejtman navodi da u *Putu maski*, suprotno tome, ima puno istorije, realne i zasnovane na pretpostavkama, koja naginje ka gledištu da se te vanvremenske transformacije i odnosi između mitova i maski, koje strukturalna analiza rekonstruiše i interpretira kao indikatore jednog redosleda mentalnih struktura, vremenski realizuju kroz realni dijalog kultura.

Levi-Stros koristi "dijalog" da napravi razliku između onoga što se dogodilo među Indijancima sa severozapadne obale Pacifika i, s jedne strane, kulturnog imperijalizma (pripadnici plemena Sališ ne nameću *Swaihwe* pripadnicima plemena Kvakiutl) i, s druge strane, kulturne autarhije (značenje maske *Swaihwe* se razrađuje u odnosu na razradu značenja maske *Dzonokwa*, i obrnuto). Ovaj drugi kontrast je više relevantan za Levi-Strosa, pošto mu omogućava da se suprotstavi jednoj tradiciji u funkcionalističkoj socijalnoj antropologiji: "jedna od najpogubnijih ideja koju nam je u amanet ostavio funkcionalizam, i koja jos uvek gospodari nad tako mnogo etnologa, jeste ona o izolovanim plemenima, ograđenim unutar samih sebe, gde svako doživljava samo za se-

³³ Klod Levi-Stros je napisao da se ni mitovi ni etnografije određenih populacija ne mogu saznati na iscrpan način. "Takva ambicija bi, štaviše, bila lišena svakog smisla, jer je reč o stvarnosti u kretanju, neprestano podvrgnutoj delovanju prošlosti koja tu stvarnost razara i budućnosti koja je menja" (K. Levi-Stros, *Mitologike* I, 7).

be neko određeno iskustvo estetskog, mitskog ili ritualnog reda. Tako, nije prepoznato da su pre kolonijalnog doba ove populacije, kada su bile brojnije, takođe živele rame uz rame. Uz mali broj izuzetaka, ništa što se dešavalo u jednom plemenu nije bilo nepoznato njegovim susedima, i modaliteti na osnovu kojih je svako sebi objašnjavao i prikazivao univerzum su razrađivani u neprekidnom i živom dijalogu".

Pejtman smatra da *dijalog* na planu istorije, odgovara *dijakritičkom* na planu strukture, i naše razumevanje ovog drugog može biti obogaćeno boljim razumevanjem prvog. Zamislite, na primer, navodi Pejtman, da su u nekom trenutku Kvakijutl imali *Dzonokwa*, a Sališ *swaihwe* maske, i da su onda Kvakijutl dobili *swaihwe* maske međusobnim sklapanjem braka (maske mlada predaje mladoženji u vidu miraza). On smatra da:

"Problem" s kojim se sada sreću Kvakijutl jeste inkorporacija ovih novih maski u njihov mit i ritual. U tolikoj meri u koliko je njihova *Dzonokwa* povezana s istim ili sličnim mitom i ritualom kao *Swaihwe* među pripadnicima Sališ, onda postoji problem da se nađe mesto za *Swaihwe* koje koristi ovaj novi resurs kreativno, umesto da ga ostavi kao suvišnog. U uvođenju trećeg termina između dijaloga i dijakritičkog postoji problem *diferencijacije* ili *distinkcije* (u smislu, recimo, Pjera Burdijea) koji uključuje proširivanje sistema mitskih i ritualnih značenja da bi se dalo *Swaihwe* maskama, koje su pod teretom svog Sališ nasleđa, novo mesto (kao *Xwexwe*) među plemenom Kvakijutl. Tako je dijalog takođe način kulturnog obogaćivanja. U ovom slučaju, dijalog deluje kao da je u biti miran, ali to nije obavezno.

- *Termin koji nedostaje*

Pejtman podsća da u Levi-Strosovoj kanonskoj formuli, odnos između dva pojma često može biti određen kao odgovarajući odnosu između druga dva pojma. Tako je

A : B :: C : D (A je za B isto što je C za D).

U ovom slučaju Levi-Stros sugerše da postoji odnos ovog tipa između maski i mitova porekla s kojima se dovode u vezu i to na sledeći način:

Dzonokwa : Xwexwe :: Swaihwe : Sasquatch/Tsanaq

Pejtman ističe da se figura *Sasquatch* ili *Tsanaq* samo usputno spominje i da nema njene ilustracije. Možda je razlog tome nedostatak etnografskih podataka. Svakako, navodi Pejtman, prikaz toga da *Sasquatch* plastično nalikuje maski *Dzonokwa* ali ima karakteristike *Xwéxwé* bi pojačalo argument za Levi-Strosovu centralnu tvrdnju:

*Kada se od jedne grupe do druge plastična forma održava, semantička funkcija se obrće; s druge strane, kada se semantička funkcija održava, tada se plastična forma obrće.*³⁴

³⁴ C. Lévi-Strauss, *La Voie...*,78.

Umesto zaključka

Levi-Strosova studija slučaja *Put maski* nije dala, kada je reč o mitovima, sliku jedne jasno određene strukture. Od toga se više puta i Levi-Stros ogradio navodeći da je nemoguće dostići stadijum u kome će se "mitska materija, prethodno rastvorena analizom, kristalisati u masi i pružati nam svuda sliku stabilne i jasno određene strukture".³⁵ Jasno je da je reč o novoj upotrebi istog materijala (onog koji je Franc Boas ostavio) i žele da se drugačije sagledaju ona svojstva koja su u prethodnom periodu ostala neprimećena. Tu, pre svega, mislim na društvene i bračne veze, koje su u ovoj knjizi otvorene, ali ne i do kraja analizirane.

U prvom tomu *Mitologika* Klod Levi-Stros je napisao da je osobitost te knjige u tome:

(..) što nema predmeta, rad se na početku ograničava na proučavanje jednog mita, isto tako nema ni kraja jer su brojni problemi koje razmatra samo ovlaš dotaknuti, dok su neki drugi samo postavljeni, a njihovo je rešavanje ostavljeno za neki bolji trenutak.³⁶

Sličan problem postoji i u Levi-Strosovom pokušaju da pojasni složeni odnos između maske i mita u ovoj studiji slučaja.

³⁵ K. Levi-Stros, *Mitologike* I, 7.

³⁶ K. Levi-Stros, op. cit, 8.

Senka Kovač

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: LE MASQUE ET LE MYTHE

Le travail étudie le rapport du masque et du mythe en s'interrogeant dans quelle mesure l'analyse correspondante de Claude Lévi-Strauss peut nous éclairer sur le champ sémantique complexe des masques dans une partie de l'Amérique du Nord. Claude Lévi-Strauss a dans ses travaux mis en relief la structure complexe du mythe. La complexité peut être suivie aussi bien sur le plan de l'expression que sur celui du contenu et de la signification des masques Salish, Kwakiutl et d'autres masques uniques de cette partie de l'Amérique du Nord. Claude Lévi-Strauss a analysé les mythes en s'efforçant d'expliquer la voie des masques chez des peuples proches par leur langue, ou des peuples avoisinants. La mythologie Tsimshian, Tlingit et Haïda contient certains motifs qui renvoient à des groupes voisins (Salish). En dépit des différences concernant la signification des masques, il existe un "patrimoine mythologique" commun aux peuples de la côte Nord du Pacifique. Claude Lévi-Strauss a une fois de plus démontré que l'étude des mythes ne représente pas le véritable point de départ de l'analyse, et que l'on ne peut par la décomposition des problèmes percevoir une quelconque unité cachée. "Comme la pensée mythique ne tient pas à fixer clairement son point de départ ni son point d'arrivée, elle ne parcourt jamais toute sa trajectoire: il lui reste toujours quelque chose à accomplir. Comme les rites, les mythes sont infinis". Il semble que l'explication de *La Voie des masques* faite par Lévi-Strauss va également dans ce sens-là.

Mots-clés: Lévi-Strauss, le masque, le mythe, les Indiens de l'Amérique du Nord

Senka Kovač**CLAUDE LEVI-STRAUSS: MASK AND MYTH**

This paper discuss a relationship between mask and myth and how the appropriate analysis by Claude Levi-Strauss may make clearer a complex field of masks in the part of North America. Claude Levi-Strauss stressed the multi-layered character of myth structure. Similar multi-layered character can be seen at the level of expression, content and meaning of Sališ, Kwakiutl and other unique masks of this part of North America. Claude Levi-Strauss analysed certain myths trying to explain 'the path' of the masks that belong to the people with similar languages, or those who lived nearby. The mythology of Tsimshian, Tlingit and Haïda people have certain common characteristics that point to the similarities with the nearby groups (Kwakiutl). Despite differences that exist at the level of meanings of the masks, there is also common 'mythological heritage' of the people who used to live in the Northern Pacific Coast. Claude Levi-Strauss showed that there is no final solution in the myth analysis, and that there is no possibility that the dissection of the problem will reveal some hidden unity. "As mythical though does not want to start clearly somewhere and come somewhere, it never goes through its whole trajectory: there is always something waiting to be fullfield. The same way as rituals, myths are infinite." It seems that Levi-Strauss explanation of the *Path of masks* goes in that direction.

Key words: Levi-Strauss, mask, myth, North American Indians

Aleksandar Palavestra

Odeljenje za arheologiju

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

apalaves@eunet.rs

Strukturalizam u arheologiji*

Apstrakt: Iako je Edmud Lič još sedamdesetih godina XX veka pre-
tio arheologiji da će se zaraziti strukturalizmom, strukturalizam u
delu Levi-Strosa nije direktno i prelomno uticao na promene pa-
radigme arheoloških interpretacija. S jedne strane razlog tome je
strukturalistička nezainteresovanost za dijahroniju, a s druge
strane je koncept univerzalnih struktura uma za koji nadolazeći
postmodernizam u arheologiji nije imao sluha. Doduše, postoje
(čak i u srpskoj arheologiji) neke veoma zanimljive strukturalistič-
ke interpretacije arheoloških nalaza, zasnovane uglavnom na bi-
narnim opozicijama. Međutim, strukturalizam i delo Levi–Strosa,
a pogotovo De Sosirova semiotika, omogućili su arheolozima da
materijalnu kulturu sagledaju u semiotičkom polju – kao studiju
znakova i konteksta značenja. Ipak, na arheologiju, posebno
postprocesnu, mnogo više je uticao poststrukturalizam, teorije
prakse, kao i poststrukturalističke kritike naučnog objektivizma.

Ključne reči: strukturalizam u arheologiji, poststrukturalistička
kritika, postprocesna arheologija, materijalna kultura u semiotič-
kom polju

* Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu *Interkulturna komunikacija u paleobalkanskim društvima*, finansiranom od Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije, pod brojem 147040.

Edmund Lič je, još 1971, kritikujući "novu", procesnu arheologiju pretio arheologiji da će se "zaraziti" strukturalizmom i da je to nova moda (E. Leach 1973: 761-771). Međutim, samo delimično je bio u pravu. Pre svega, u arheologiji je već tada bilo usamljenih strukturalističkih pristupa (analize pećinskog slikarstva Andre Leroa-Gurana), a s druge strane, na arheologiju će mnogo više uticati poststrukturalistička škola mišljenja, nego sam strukturalizam. Osamdesetih godina XX veka nezadovoljni, tada već prevaziđenim kulturno-istorijskim pristupom, ali i eko-funkcionalizmom i sistemskim pristupom procesne arheologije, neki arheolozi – među kojima se isticao Ian Hoder – potražili su interpretativno obogaćivanje arheologije, između ostalog strukturalističkom paradigmom.

Kao što je rečeno, jedan od prvih koji je upotrebljavao strukturalistički pristup u arheologiji bio je francuski etnolog i arheolog paleolitičar Andre Leroa-Guran, koji je strukturalistički protumačio raspored paleolitskih slika u pećinama (C. Renfrew, P. Bahn 1996: 345, 426; A. Leroi-Gourhan 1968: 91-114). Leroa-Guran je analizirao preko 2000 crteža u 60 pećina. Pećine je podelio na različite delove stvarajući "idealnu pećinu" koja se sastoji od "galerije", "periferije" i "dna i ulaza pećine". Slike životinja je razvrstao na klase, pri čemu je konstatovao da su konj, bizon i pragoveče predstavljeni na preko 60% slika, dok su one medveda, nosoroga i lava ređe. Geometrijske crteže je opet podelio na "široke" – ženske, i "uske" muške (uglavnom na osno-

vu prilično površne analogije sa ženskim i muškim polnim organom, kojih – naravno – u pećinama ima i naturalistički predstavljenih). Ženskoj grupi, po Leroa-Guranu, pripadaju i predstave koje on tumači kao rane, odnosno povrede ljudi i umirućih životinja, dok u mušku grupu spadaju simboli oružja.

Strukturalistički koncept Leroa-Guranovog tumačenja pećinskog slikarstva je očit: u pitanju je mitografski pokušaj da se prevaziđu temeljne suprotnosti života i smrti koje su međusobno zavisne (da bi se živelo mora se ubijati). S jedne strane je muški princip, grabljive životinje, oružje i nanošenje rana, bola i smrti, a s druge ženski princip, ubijene i ranjene životinje i ljudi, podnošenje bola i smrti.

Upravo je Leroa-Guranova analiza pećinskog slikarstva najavila i najveće probleme koji će se ispoljiti u strukturalističkoj arheološkoj interpretaciji. Iako dosledno i logično sprovedena, ona ilustruje princip strukturalizma u kome "nijedna stvar ne može da bude proverena, u kome je sve moguće i ništa nije sigurno", kako je to rekao Edmund Lič (Lič 1972). (Na primer, konstatacija da široke geometrijske forme označavaju ženski princip, a uske muški.) S druge strane, Leroa-Guran prenebregava dijahronijsko sagledvanje pećinskog slikarstva, koje nije nastalo u jednom trenutku, već hiljadama godina, te da se značenje pećinskog slikarstva – čak i ako bismo uzeli u obzir univerzalne strukture i slike ljudskog uma – sigurno moglo menjati kroz milenijume. Zanemarivanje dijahronije, koje do-

brim delom proističe iz samog suštinskog koncepta strukturalizma, može biti jedan od razloga što ovaj teorijski pristup nije imao preterano srećan suživot s arheologijom (B. Olsen 2002: 184-187). Strukturalistička arheologija, naime, posvećuje najviše pažnje idejnim konceptima i "stalnim strukturama" pa ne obraća mnogo pažnje na dijahronični pristup, hronologiju, kulturni proces i dinamiku, zbog čega je ovaj pristup često bio kritikovan u arheologiji, koja je po definiciji dijahrona (C. Renfrew, P. Bahn 1996: 427).

Ian Hoder je u svom etnoarheološkom istraživanju plemena Nuba, u Sudanu, takođe koristio strukturalistički metod i utvrdio da se svi aspekti njihovog života i kulture mogu sagledati u svetlu binarnih opozicija (čisto – prljavo, život – smrt, muško – žensko). Time je potvrdio svoje pretpostavke o važnosti simbolizma i sveta ideja koji direktno ostavlja tragove i na arheološki zapis. Na primer, u nekim selima pronašao je veliki broj svuda razbacanih svinjskih kostiju, dok su u drugim selima odbačene svinjske kosti bile koncentrisane samo u određenim zonama. Istraživanjem je otkrio da su u pitanju različiti kulturni kodovi. U jednoj oblasti i žene i svinje bile su smatrane nečistim bićima, te su se žene brinule o svinjama, a svinjski ostaci kao nečisti uklanjani su sa svih zajedničkih i "muških" mesta u selu. To je rezultiralo pojavom kostiju u ograničenim zonama. U drugim zajednicama, gde svinje nisu smatrane nečistim, svinjske kosti su tretirane kao i ostalo đubre i razbacivane su svuda po selu. Takođe je pretpostavio

da se u mnogim oblicima materijalne kulture mogu utvrditi tragovi ovih simboličnih opozicija. Recimo opozicija muško – žensko prenosi se na druge aspekte života: govedo/muško/čisto/život, nasuprot svinja/žensko/nečisto/smrt, što se odražava u materijalnoj kulturi, pošto se kosti goveda nalaze u naselju i grobovima, a kosti svinja ne, itd (I. Hodder 1982; 1982a: 56-67; 1986: 34-54; 1992: 101-121).

Međutim, u pitanju je bilo etnoarheolško istraživanje (s naglaskom na etno, tj. na direktno proučavanje žive zajednice). Najbolje što je – u arheološkom smislu proučavanja formiranja arheološkog zapisa – Hoder mogao da ponudi je sasvim opravdan zaključak da je nepohodno znati kulturni kontekst, sistem vrednosti i verovanja Nuba naroda, odnosno njihov **svet ideja** da bi se razumela evidentna razlika u arheološkom zapisu u ova dva slučaja. I sam će, međutim, docnije priznati da strukturalizam ne nudi za to prikladan alat (I. Hodder 1982; 1986: 47).

Kao i ostali strukturalisti, i arheolozi strukturalisti smatrali su da ljudskom delatnošću upravljaju stalne strukture ljudskog uma, te da arheološko istraživanje treba upraviti ka otkrivanju simboličnog izražavanja sadržanog u artefaktima koje je odraz tih struktura (C. Renfrew, P. Bahn 1996: 426). Strukturalističkoj arheologiji se, međutim, često prebacuje to da je veoma malo ubedljivih arheoloških istraživanja koje su uspešno utvrdile vezu između kulturnih "kodova", binarnih opozicija i društvene, ili ekološke organizacije u pro-

šlosti (B. Fagan 2001: 483). Prednosti i mane strukturalističkog metoda u arheologiji mogu se grubo sagledati na nekoliko izloženih primera.

Američki arheolog Din Arnold, recimo, pokušao je da ustanovi strukturne odnose između ukrašavanja keramike i društvene organizacije prostora, odnosno lokalne percepcije pejzaža u selu Kvinua (Quniua) u Peruu (D. Arnold 1983; I. Hodder 1986: 42; C. Renfrew, P. Bahn 1996: 426-427). Horizontalne zone ukrašavanja keramike, tako, odgovarale bi horizontalnim prirodnim i geografskim pojasevima oko sela (nizija – visija), koje je potrebno obraditi da bi zajednica bila ekonomski uspešna i samodovoljna. Presecanje pejzaža i prirodnih zona irigacioniom sistemom, našlo je – po Arnoldu – izraza u vertikalnoj podeli i bilateralnoj simetriji dekoracije grnčarije. Arnold je, kao i Leroa-Guran, kritikovan, zato što je pružio veoma malo kontekstualnih podataka koji bi dozvoljavali povezivanje keramičke dekoracije i pejzaža. Drugim rečima: ima li ikakve veze između zona u pejzažu i onih na keramici, ili je u pitanju naslino uklapanje arheološkog materijala u unapred zadate strukturalne obrasce?

Mnogo uspešnija je strukturalna analiza koštanog materijala tulske kulture u severnoj Kanadi (*Thule culture*, 900 – 1700 n.e.), koju je sproveo kanadski arheolog Robert Makgi (R. McGhee 1977: 141-159; B. Olsen 2002: 182; I. Hodder 1986: 45). Makgi je analizom artefakata sa većeg broja lokaliteta, ustanovio da su zubi morža i morskih sisara bili korišćeni za oruđa koja su

se upotrebljavala u zimskom lovu na moru i ledu (har-puni), za vrhove strela za lov na ptice, za ženski pribor (igle i češljevi), kao i za figure žena i ptica. S druge strane, karibuovi rogovi korišćeni su za vrhove strela koje su muškarci leti koristili u lovu na karibue, na kopnu. Na osnovu kontekstualnih veza uspostavio je binarne opozicije: zemlja – more, leto – zima, muškarac – žena, zub morža – karibuov rog. Makgi je utvrdio da ne postoje funkcionalni razlozi zbog kojih bi se za određenu vrstu oruđa koristio isključivo karibuov rog ili moržev zub, te da mora biti da je u pitanju neki drugi razlog. Štaviše, etnografska i istorijska građa o Inuitima iz istog područja, koju je naveo Makgi, ukazuje na temeljnu dihotomiju između dva sveta: kopna i mora, izraženu strogim tabuima. Meso karibua i morskih sisara nije se smelo kuvati u istim posudama, niti jesti istog dana, karibuova koža nije se smela obrađivati na (morskom) ledu, nošenje odeće od tuljanovog krzna bilo je zabranjeno prilikom lova na karibue itd. U inuitiskoj mitologiji, takođe, postoji mnoštvo simboličnih asocijacija između žena, morskih sisara, ptica i samog mora s jedne strane, kao i muškaraca, karibua i kopna s druge. Makgijeva analiza, pokazuje da, uz rigorozno korišćenje etnoarheoloških "relacionih" analogija, nije nemoguće primeniti strukturalnu analizu na arheološki materijal, i da je čak pragmatični izbor sirovine za oruđe zavisio od suprotstavljenih simboličnih svetova (B. Olsen 2002: 1842; I. Hodder 1986: 46). Baš zbog ovog je Makgi docnije bio kritikovan, pošto je uspostavio pro-

blematičnu dihotomiju između funkcije i simboličnog značenja artefakata (I. Hodder 1986: 42).

Jedna od najpoznatijih binarnih opozicija u arheologiji, bez sumnje je opozicija *domus/agrios* odnosno domaće, kućno, pripitomljeno, nasuprot spoljašnjem, divljem – na kojoj je Ian Hoder izgradio svoju koncepciju neolitizacije – ili kako kaže – "pripitomljavanja" Evrope (I. Hodder 1990). Ovo važno delo, međutim, uprkos dobro upotrebljenoj opoziciji ključnih pojmova, ne može se okarakterisati kao "strukturalističko".

U našoj arheologiji jedan od retkih strukturalističkih pristupa izložen je u izvanrednom radu Ivane Radovanović koja je analizirala ideološke aspekte kulture Lepenskog Vira, a posebno odnos figuralne umetnosti prema reci i morunama (I. Radovanović 1997). Ona reku dovodi u vezu s grobovima, tj. pokojnicima i idejom smrti, ali i pretpostavlja da je Dunav mogao imati i savim suprotno značenje opstanka (putem ribolova), te da je simbolisao i ideju života. Ivana Radovanović ističe da je ta dihotomija izražena na više nivoa struktura:

REKA
UZVODNO NIZVODNO
(RIBA) POKOJNICI
ŽIVOT SMRT

Polazeći od paleozooloških pokazatelja da opstanak derdapske mezolitske zajednice nije zavisio isključivo od ribolova, iako je on bio važan aspekt ekonomije, Radovanovićeva pretpostavlja da je riba imala važnu ulo-

gu u simboli i ideologiji, na šta ukazuju i ribolike skulpture Lepenskog Vira, te da je riba simbolizovala život u apstraktnijem smislu nego kao prosta životna namirnica. I to ne bilo koja riba! Ivana Radovanović ističe da je upadljivo da među ostacima ribe sa Lepenskog Vira nedostaju tragovi krupne anadromne ribe (morune). Moruna je, međutim upravo riba koja se može dovesti u vezu sa uzvodnim smerom, pošto su se svakog kasnog proleća (do podizanja brane) ove džinovske ribe vraćale iz Crnog mora uzvodno, radi mrešćenja. Ovaj periodični redovni povratak, sasvim sigurno nije bio nepoznat mezolitskim zajednicama Đerdapa, pa Ivana Radovanović pretpostavlja da moruna nije bila lovljena i konzumirana pošto je verovatno simbolizovala pretke i ideju neprestanog povratka. Na nekim skulpturama mogu se zaista lako prepoznati karakteristične odlike moruna. Tako predloženu strukturu autorka dalje razvija i tumači:

REKA

UZVODNO NIZVODNO

MORUNA/PRECI POKOJNICI

ŽIVOT SMRT

Ivana Radovanović je svoju pretpostavku zasnivala na starijim arheozoološkim podacima kojima nisu utvrđene morunine kosti u arheološkom zapisu. Novija istraživanja, međutim, pokazuju da je na Lepenskom Viru, na Vlascu, kao i na nekim drugim đerdapskim naseljima iz mezolita i ranog neolita, moruna bila lovlje-

na u znatnoj meri (D. Borić 2005: 57). Ovi novi arheozoološki podaci ne osporavaju pretpostavku Ivane Radovanović o skulpturama koje istovremeno predstavljaju morune i pretke. Naprotiv, Dušan Borić smatra da je upravo veza praistorijskog ribolovca i ulovljene morune mogla da osnaži pretpostavljenu simboliku i drugi nivo realnosti u kojoj su životinje, preci, živi i mrtvi članovi zajednice imali složene međusobne društvene odnose koji su izvan okvira svakodnevne stvarnosti (D. Borić 2005: 56-65).

Interesantno je da je, pored ove veoma uspešne strukturalističke interpretacije Ivane Radovanović, mezolitska zajednica Lepenskog Vira nedavno poslužila u našoj arheologiji za još jednu, nazovi-strukturalističku analizu. U pitanju je neka vrsta prilično nerazumljive arheo-astronomske interpretacije arhitekture na Lepenskom Viru, koja počiva na opoziciji dan/noć odnosno *zona dana* naspram *zone noći*. Autorka Ljubinka Babović, bez mnogo argumenata (osim "otkrića" da su ljudi na Lepenskom Viru znali da se uveče smrkava, a da ujutru sviće), iz te dihotomije izvodi dalekosežne zaključke o solarnom kultu i "Bogu sunca" u mezolitu Đerdapa (Lj. Babović 2006).

Kritika strukturalizma u arheologiji došla je iz dva sasvim suprotna, gotovo binarno opoziciona pravca, (u čemu možda ima neke poetske pravde). Jedno je pozitivistička kritika usmerena na problem verifikacije strukturalističkih postavki. Drugim rečima: kako se strukturalističke hipoteze proveravaju rigoroznom na-

učnom metodom? Ili, ostavljajući logički pozitivizam po strani, da li one makar podležu sistemu opovrgljivosti, kako ga je definisao Poper (I. Hodder: 1992: 106; P. Pettit 1975)? Ova kritika se, naravno ne odnosi samo na strukturalizam u arheologiji, već i u drugim disciplinama. Treba se samo podsetiti kritike Marvina Harisa upućene Rodniju Nidamu i njegovoj strukturalnoj analizi braka i razmene kod Puruma. Od Nidamove interpretacije se na svojevrsan način ogradio i sam Levi-Stros, tvrdeći da ga Nidam nije razumeo. Marvin Haris, prilično jetko, zaključuje da se ne može očekivati da Nidam shvati šta se dešava u glavama Puruma, ako ne razume čak ni šta se dešava u glavi Levi-Strosa (M. Harris 2001: 511). Čak i, za arheologe veoma primamljive, strukturalističke prostorne analize zasnovane na kartiranju i preklapanju društvenog i materijalnog – kao u klasičnom Levi-Strosovom slučaju sela Bororo – pokazale su da se dualizam društvene grupe ne može čitati iz samog plana naselja, pošto se društvena akcija i svakodnevni život menja brže nego samo naselje (R. Fletcher 2006: 120-123).

Najdetaljniju kritičku analizu strukturalizma u arheologiji pružila je Alison Vajli, koja je ukazala na opasnost od proizvoljnog uspostavljanja obrazaca (najčešće suprotstavljenih – sever/ jug, muško/ žensko, kopno/ more), i potom od traženja tih struktura u trošnim ostacima materijalne kulture (koja je, da podsetim, glavni, često i jedini izvor arheoloških podataka). Tako su strukturalistički arheolozi mogli maštovito da bira-

ju arbitrarne aspekte podataka iz arheološkog zapisa i da predlažu nizove njihovih neproverljivih transformacija, kao eventualnih manifestacija temeljne dubinske strukture. Vajlijeva navodi da neka strukturalistička tumačenja zaista izgledaju ubedljivo i rigorozno sprovedena (u našim primerima recimo ona Makgijeva ili Ivane Radovanović), nasuprot drugim koja izgledaju nategnuto, izmaštano i neubedljivo (recimo Arnoldova ili ona Ljubinke Babović). Vajlijeva navodi da je epistemološki problem strukturalizma u arheologiji sadržan u Ličovom isticanju nesposobnosti arheologa da zavire u "crnu kutiju", tj. da sagledaju unutrašnje kognitivne sisteme društava u prošlosti. Izlaz iz takvog epistemološkog ćorsokaka Alison Vajli vidi u mogućnosti da se strukturalistički pristup u arheologiji prihvati kao procedura za konstruisanje proverljivih modela, koji bi uneli red u raznorodne kulturne fenomene i pružili okvire za različite kognitivne i idejne faktore koji su te fenomene stvorili (A. Wylie 2002: 130).

Druga, mnogo dalekosežnija kritika, došla je upravo iz krugova potonjih postprocesnih arheologa, koji su isprva prihvatili strukturalizam, ali su ubrzo shvatili njegova ograničenja u arheološkoj interpretaciji. Semiotički odnos označitelja (signifier), označenog (signified) i objekta, pokazao se prilično problematičnim kada je arheološka interpretacija u pitanju, na šta je ukazao sam Ian Hoder. Naime, analiza odnosa između označitelja (reč "lonac") i označenog lonca, ne govori mnogo o samom loncu kao o materijalnom predmetu.

Materijalna kultura, čak ni i za postprocesne arheologe kakav je Hoder, ne može se potpuno izjednačavati sa izgovorenom rečju, napisanim tekstom, ili apstraktnim simbolom. Dok su odnosi između označitelja i označenog, po Ferdinandu de Sossiru, proizvoljni, značenje materijalne kulture u određenom kontekstu retko je arbitrarno. Možemo da kažemo *lonac*, ili *pot*, ali sam iskopani lonac za arheologe predstavlja i nešto više. U proizvoljni odnos između označitelja i označenog, dakle, upliće se sam predmet, stvarni, iskopani lonac. Značenja lonca povezana su i s njegovom praktičnom ulogom u svakodnevnom životu određene zajednice. Kako Hoder ističe, arheolozi iskopavaju ostatke materijalne kulture, i pokušavaju da sagledaju svaki predmet, istovremeno i kao predmet, odnosno rezultat određene akcije, ali i kao znak pošto lonac može biti označitelj određenih koncepata (recimo ženskih aktivnosti, stila određene zajednice, kulta, itd). "Proučavanje materijalne kulture poziva nas da premostimo jaz između idejnog i materijalnog", zaključuje Hoder (1986), "ali nam strukturalizam u tom pogledu malo pomaže" (I. Hodder 1986: 47; 2005: 256).

Jedan od razloga za razočaranost u strukturalizam ranih postprocesnih arheologa bio je upravo izostavljanje pojedinca, što su već kritikovali u eko-funkcionalističkoj, ili sistemsko-procesnoj arheologiji. U Levi-Strosovom strukturalizmu, kako su ga pročitati postprocesni arheolozi, individua je potčinjena nesvesnim strukturama uma, slično kako je potčinjena "sistemi-

ma" u procesnoj paradigmi, ili čak "normama" u kulturno-istorijskoj arheologiji. Zbog toga je nova interpretativna paradigma potražena u poststrukturalističkoj kritičkoj misli, naročito u Burdijeovoj "teoriji prakse" i Gidensovoj teoriji strukturacije (*structuration theory*), koje uvažavaju koncept individualne društvene akcije. Da ponovo citiram Hodera: "Sve navedene kritike strukturalizma usmerene su ka potrebi preispitivanja stvaranja struktura u značenjskim, aktivnim i promenljivim kontekstima. Kritika funkcionalizma i strukturalizma koncentrisane su na nesposobnost ovih pristupa da objasne određene istorijske kontekste i značenjsku akciju individualno konstruisane društvene promene u tim kontekstima. Arheologija se pomerila od istorijskih objašnjenja i pokušala da ustanovi međukulturne opštosti koje se tiču ekoloških sistema, ili, ređe, ljudske podsvesti. Postoji potreba da se razvije i kontekstualna arheologija koja može razrešiti dihotomije između kulturnih normi i društvene adaptacije, očigledne u funkcionalizmu i strukturalizmu" (I. Hodder 1992: 106-107).

Od ove programske postavke postprocesna arheologija, ozračena poststrukturalizmom i postmodernim konceptima, napustila je strukturalizam i zaplovila novim vodama. Navedeni Hoderov citat je iz jedne od rekreativnih knjiga koja (pomalo ironično) nosi naslov "Simbolična i strukturalna arheologija" (I. Hodder (ed.) 1982). U trenutku objavljivanja knjige strukturalizam je arheologiji već bio prevaziđena paradigma (I.

Hodder et al. 2007). Značaj strukturalizma u arheologiji, međutim, upravo je u tome što je otvorio novo polje i šire analize značenja materijalne kulture. Koliko god da je strukturalizam u arheologiji bio ograničenog dometa, poslužio je kao izuzetno važan most ka postprocesnim i postmodernim paradigmama interpretativne arheologije. Da li je to za arheologiju bilo dobro ili ne, pitanje je za neku drugu priliku. Sigurno je, međutim, da je bilo neizbežno.

LITERATURA

- Arnold, D. 1983. *Design Structure and Community Organization in Quinoa, Peru*, Structure and Cognition in Art (D. Washburn ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Babović, Lj. 2006. *Svetilišta Lepenskog Vira. Mesto, položaj i funkcija*, Narodni muzej, Beograd.
- Borić, D. 2005. *Body Metamorphosis and Animality. Volatile Bodies and Boulder Artworks from Lepenski Vir*, Cambridge Archaeological Journal 15.
- Fagan, B. 2001. *In the Beginning*, New Jersey.
- Fletcher, R. 2006. *Materiality, Space, Time and Outcome*, A Companion to Archaeology, (J. Bintliff ed.), Blackwell, London, 110-140.
- Harris, M. 2001. *The Rise of Anthropological Theory*, Altamira Press, Walnut Creek.
- Hodder, I. 1982. *Symbols in Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I. 1982a. *The Present Past. An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Batsford, London.

- Hodder, I. (ed.) 1982. *Symbolic and Structural Archaeology* Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I. 1986. *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I. 1990. *The Domestication of Europe*, Oxford.
- Hodder, I. 1992. *Theoretical archaeology: a reactionary view*, Theory and Practice in Archaeology, Routledge, London. 101-121.
- Hodder, I. 2005. *Symbolic and structuralist archaeology*, Archaeology, The Key Concepts, (C. Renfrew and P. Bahn eds.), Routledge, London, 254-259.
- Hodder, I. et al. 2007. *Revolution Fulfilled? Symbolic and Structural Archaeology a Generation On*, Cambridge Archaeological Journal 17:2, 199-228.
- Leach, E. 1973. Concluding Address, *The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory*, (C. Renfrew ed.), Duckworth, London, 761-771.
- Leroi-Gourhan, A. 1968. *Religije prehistorije*, Naprijed, Zagreb.
- Lič, E. 1972. *Klod Levi-Stros*, NIP Duga, Beograd.
- McGhee, R. 1977. Ivory for the Sea Woman: the Symbolic Attributes of Prehistoric technology, *Canadian Journal of Archaeology* 1, 141-159.
- Olsen, B. 2002. *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*, Geopoetika, Beograd. 184-187.
- Pettit, P. 1975. *The Concept of Structuralism. A critical Analysis*, Gill and Macmillan, Dublin.
- Radovanović, I. 1997. *The Lepenski Vir Culture: a contribution to interpretation of its ideological aspects*, Antidoron Dragoslav Srežović, (A. Jovanović ed.) Centar za arheološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 87-93.

- Renfrew C. and P. Bahn, 1996. *Archaeology, Theories, Methods and Practice*, second edition, Thames and Hudson, London.
- Wylie, A. 2002. *Thinking from Things. Essays in the Philosophy of Archaeology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Aleksandar Palavestra

STRUCTURALISME EN ARHEOLOGIE

Même si déjà Edmund Leach dans les années soixante-dix du 20^e siècle menaçait l'archéologie d'être contaminée par le structuralisme, le structuralisme dans l'oeuvre de Lévi-Strauss n'a pas influencé de façon directe et décisive les changements de paradigmes dans les interprétations archéologiques. D'une part la raison est à chercher dans le manque d'intérêt structuraliste pour la diachronie, et de l'autre, dans le concept des structures universelles de l'entendement, auquel le post-modernisme en archéologie n'allait pas être sensible. Il existe néanmoins (même dans l'archéologie serbe) certaines interprétations structuralistes très intéressantes des fouilles archéologiques, basées principalement sur des oppositions binaires. Toutefois, dans un contexte plus large, le structuralisme et l'oeuvre de Lévi-Strauss, et surtout la sémiotique de Saussure, ont permis aux archéologues de considérer la culture matérielle dans le champ sémiotique – comme une étude des signes et des contextes de significations. Autrement dit, les objets en archéologie sont, sous l'influence du structuralisme, considérés organisés en systèmes plus larges de signes (binaires ou non),

avec une signification précise. L'un des problèmes que pose cette approche sémiotique et structuraliste en archéologie est qu'il est impossible de faire correspondre automatiquement la culture matérielle à la parole, étant donné que les significations de la culture matérielle sont rarement arbitraires, à la différence des rapports entre le *signifiant* et le *signifié* en linguistique. Ce sont finalement le post-structuralisme, les théories de la pratique et les critiques post-structuralistes de l'objectivisme scientifique qui ont exercé une influence bien plus grande sur l'archéologie, notamment l'archéologie du post-processualisme.

Mots-clés: le structuralisme en archéologie, la critique post-structuraliste, l'archéologie du post-processualisme, la culture matérielle dans le champ sémantique

Aleksandar Palavestra

STRUCTURALISM IN ARCHAEOLOGY

Although, back in the 1970s, Edmund Leach threatened archaeology that he will 'poison' it with structuralism, his structuralist work did not have that far reaching impact on the changes of archaeological interpretative paradigms. The reason for that is – on the one hand, structuralists' lack of interest in diachronic interpretation, and on the other, the concept of the universal structures of mind for which upcoming poststructuralism did not have much interest. To be fair, there are some rather interesting structuralist interpretations in archaeology (even in the Serbian one) mostly based on the application of binary oppositions. However, in

the broader context, structuralism, work of Levi-Strauss, and de Saussure linguistics in particular, enabled archaeologists to understand material culture in a semiotic field – as a study of signs and contexts of meanings. In other words, objects in archaeology, under the influence of structuralism, have been seen as organised in the wider systems of signs (organised in binary oppositions, but not necessarily) with particular meanings. One of the problems of this semiotic, structural approach in archaeology is that it automatically equates material culture and language, which is highly problematic, since meanings in material culture are rarely arbitrary in the way that it is the case in a linguistic relation between *signifier* and *signified*. Poststructuralism, theory of practices and poststructuralist critique of scientific positivism had much higher impact to archaeology, especially postprocessual one.

Key words: structuralism in archaeology, poststructural critique, postprocessual archaeology, material culture in a semantic field

Ines Prica

Institut za etnologiju i folkloristiku

Zagreb, Hrvatska

ines@ief.hr

"Pobuna označitelja": suvremena radijacija pojma *bricolage*

Apstrakt: U izlaganju se koncept *bricolagea*, svojevrsnim prijevodom općih teorijskih pojmova na one politički prepoznatljive, dovodi u kontekst paradoksa tranzicijskih društava. Dok veze s pojmovima intersubjektivnosti, improvizacije i samoorganizacije upućuju na socijalno funkcioniranje temeljeno na principima slobodnog tržišta, poduzetništva i samoupravljanja, dotle opće shvaćanje tranzicije kao "modelske aplikacije demokracije" uvodi radikalno različitu pozadinu "brikoliranja" kao neinventivnosti, oponašanja, fragmentarnog priključenja i "iracionalnog mentaliteta".

Ključne reči: Levi-Stros, *bricolage*, paradoks tranzicijskih društava, "iracionalni mentalitet"

Uvod

Teorijski interes za *bricolage* i *domaćeg majstora* potječe, kako je dobro znano, iz sada već "kultne" *Divlje misli* (1966), gdje Levi-Strauss predlaže pojam za opis procesa i karaktera mitskog (konkretnog) mišljenja u pred-industrijskim društvima. Izazivajući uvriježene predstave o rasuđivanju *primitivaca* kao materijalnim svijetom zarobljenog mišljenja od kojeg se čovječanstvo "penje" prema onom apstraktno oslobođenom i znanstvenom, on dokazuje ne samo da su svi postupci racionalnog spoznavanja i djelovanja ukorijenjeni u *divljoj misli* nego da je riječ o njezinoj tolikoj kompleksnosti da su nam, za razumijevanje semantičke operacije (*bricolage*) koja joj je u središtu, potrebni upravo dodatni naponi, strukturalnoanalitički "pomaci" zapadnog racija.

Jedan od tih pomaka svakako je i napuštanje podjele između *mišljenja* i *djelovanja*, zbog čega konceptualni potencijal *bricolagea* kao djelatnoga mišljenja, ili praktičnog rasuđivanja zauzima visoko, ako ne i ključno mjesto u suvremenim paradigmatima performativnosti¹. No također, nakon gotovo pola stoljeća od svoje "pojave", pojam se, *izvađen iz konteksta* cjelokupnosti jednoga autorskog djela i jedne napuštene paradigme, nezaustavljivo i gotovo osvetnički proširio poljem su-

¹ O usponu i padu "režima" performativnosti vidi McKenzie, 2006.

vremene teorije i djelatne prakse, prepuštajući ga nepredvidivim konsekvencama, pa i "propadanju smisla", koje je i sam najavio.

Stoga ćemo se na ovom mjestu zapitati kako stoje stvari s ovim pojmom u svakodnevlju koje bije glas nasmučnosti, fragmentiranosti i krparenja, kakav je status *bricolagea* u *doba bricolagea*? Je li u stanju sada odoljeti uvjetima kojima je prkosio u doba svoga ustoličenja, postparadigmatskim stanjima redundancije, anticipiranih, "izreklamiranih", unaprijed uračunatih učinaka – između ostalog i svojoj novostečenoj *robnoj prirodi*, onoj multipraktičnoj kvaliteti koja ga je učinila jednako amblemom teorijske i znanstvene, humanističke i prirodoslovne, filozofske i umjetničke djelatnosti, ali također i svjetonazora *new-agea*, poduzetničke, modne, internetske, supkulture, obrazovne, religijske i druge svakodnevne ljudske prakse? Je li, kao tako "handy" koncept neograničene uporabe, "po svakom vremenu", na bilo kojem mjestu i neovisno od heteroklitnih komada eklektičnih stilova teoretiziranja i djelovanja, očuvao svoju, starinski rečeno, autonomnu bit? Je li dakle danas *bricolage* konačno (ili ponovno) u svojoj *prirodnoj okolini*, duhu vremena koji je najavljivao iz još nedozrele paradigme iz koje je iznikao; ili naprotiv, ugrožen nagrizaćom, dekadentnom prirodom mišljenja i djelovanja s prijeloma tisućljeća, i nadalje brani svoju "modernističku tradiciju", nekim dosad neuračunatim inherentnim ograničenjima, nekim samo-regulirajućim sistemom iskapčanja "u sumnjivim okol-

nostima"? Tako nas sudbina ovoga kraljevskog pojma zatječe pred nužnošću promišljanja njegova "prvobitnog sadržaja", dakle na polazištu ozbiljno kontraindiciranom spram onog značenja zbog kojeg se činio tako oslobađajućim, ravnodušnim prema krajnjim ishodi-ma, prema trajanju i važnosti svojih učinaka. Pitanje je uostalom je li uopće legitimno ili u krajnjoj liniji, pravedno, na taj način historizirati koncept koji je, budući strukturalno odnosno "transhumano" determiniran, gotovo bezostatno prenosiv u druge mehanizme i sisteme značenja, rugajući se odatle brizi za povijest, kontekst, autorstvo i identitet.

Proširen na planu metodološko teorijske artikulacije sve do opće teorije nastanka i funkcioniranja biološkog i društvenog života, konceptu je donekle određena njegova inherentna "poteškoća", da *vrijedi za sve sadržaje* ali ne i pod svakim uvjetima. Prema Levi-Strausovim instrukcijama, konceptualnim i spoznajnim "profitom" brikoliranja ne može se, naime, nastupati naknadno, izvan pojedinačnosti svakog posebnog slučaja i izvan generalno nesvjesnog funkcioniranja značenjskog sistema. Takav bi ograničavajući okvir načelno doveo u pitanje strukturalnu vjerodostojnost različitih oblika suvremene prakse "posezanja" za bricola-geom kao sredstvom postizanja uračunatih *semantičkih efekata*, i to ne samo kada je riječ o njegovu otkriću u novim oblicima kapitalističkog poduzetništva, reklamiranja i strategija javnog komuniciranja, nego i u humanistički visoko senzibiliziranoj umjetničkoj praksi.

Kao što mu je i u okolišu divlje misli određen jasno dohvatljivi etički predznak, tako i danas ne olakšava promišljanje svojih socijalnih dometa, niti daje naznake o tome koliko i u kojem smjeru se mogu anticipirati granice značenjskog sistema u koji je "ubačen".

Pogotovo u nekonvencionalnom teoretiziranju on djeluje poput virusa, brišući postojeće granice i ciljeve ljudskog znanja. Kao "most između književnih metafora i proteinskih struktura", koncept se ovdje orijentira na način proteza, ili ekstenzija, oslanjajući se na još složenije operabilne koncepte – poput rekurzivnosti ili autopoieze, te se voluminoznošću i ambicijom područja doista približava onom konačnom znanju strukturalističke antropologije koje je evocirao Levi-Strauss.

No i u uvjetima koje s jedne strane određuje enormno apstraktno proširenje, a s druge *konkretnost* postkapitalističke pragme, moguće je makar i zdravorazumski odmah odvojiti prakse krparenja čiji nehوتيčni ishodi se ocjenjuju kao promašeni, neefikasni, zloćudni, krivotvoreći, prazni, lažni, odbojni, od "uglednoga" brikoliranja elitno-teorijskih i umjetničko-subverzivnih koncepata, uradaka dizajniranoga pomaka, programiranoga otpadništva, akademske autorefleksivnosti i poništenja identiteta, ali i sva ona mjesta na kojima tzv. nomadski ili decentrirani subjekt suvremene teorije i prakse ipak ostavlja trag svoga podrijetla, povijesti, identiteta, namjere, kalkulacije ili aktivizma. Ne bi li, ako je akter priručnoga kombiniranja, nasumičnog stvaralaštva i nadalje bliži razini nesvjesnog u struktu-

ralističkome smislu, oni prvi, uradci domaćega majstora s periferija svijeta, kakvi god da jesu, bili čak bliži prirodi brikoliranja?² Nije li, dapače, samo *osvještavanje autorstva* – pa čak i ona primarna Levi-Straussova teoretizacija – sve te učinke automatski izbacilo iz polja radijacije bricolagea kao neke vrste "transhumane", nesračunate orijentacije u zadanom polju djelovanja?

No svakvoj olakšavajućoj podjeli na "osviještene" i "neosviještene" postupke, suprotstavlja se, međutim, prevladavajuće mnoštvo hibridnih praksi neutvrdivih, nesmjestivih i nedovršenih premisa i ciljeva.

Djelotvornost bricolagea

Nakon što je u svojoj *Praksi svakodnevnog života* (1980) Michel de Certeau brikolerom (bricoleur) općenito označio kulturni subjekt današnjice, način na koji se angažira u najobičnijim djelatnostima, uključujući kupovinu, šetanje ili kuhanje, pojam zadobija ambivalentno i teorijski relativno nediferencirano značenje u svom renoviranom statusu. S jedne strane, izložen je gotovo neograničenoj diseminaciji, nužnosti da pokrije cjelokupnost življenih praksi u okolnostima globalizirane "ekonomije označitelja", dakle uvjetima "jako velikog ali

² Filozofski aspekt nekonvencionalnog mišljenja kao mogućnosti "prebacivanja" zapadnog akademskog znanja u "treći svijet" (usp. Brandon, 2004).

ne i neograničenog broja" performativa koji ga donekle približavaju primarnom okviru funkcioniranja. S druge strane, ovakvim se prevratom u vrednovanju svakodnevnih praksi kao semantički apriori nabijenih "operacija" instalira i posebno ambivalentan kulturni subjekt, karakterističan za pomak u teoretizaciji masovne, kao prevladavajuće kulture pred kraj dvadesetog stoljeća. Do tada pasivni i manipulativni potrošač postaje akterom "nesvjesne", odnosno iznuđene, ili jednostavno pragmatične intervencije u kapitalističku (bez)ideologiju. Kroz svakodnevne životne aktivnosti ljudi "krpare" unutar i izvan dominantne kulturne ekonomije, prilagođavaju njezina pravila u bezbrojnom mnoštvu sitnih promjena koje im idu u korist, narušavajući dominantni *scenarij* razvoja postindustrijske proizvodnje stvaranjem labilnih i privremenih životnih stilova i identiteta, čime ga nagone na neprestano prilagođavanje, bjesomučno ubrzanu "industriju smisla" kojom mora opskrbljivati uvjete svoje reprodukcije³. U ovakvoj neprestanoj izmjeni subordinacije između imaginarnih aktera "proizvodnje" i "potrošnje" uloga potrošača kao kulturnog kritika ostaje, međutim, do danas poprištem rasprava. Pogotovo u domeni kulturnih studija, optimistična ideja o karnevaleskosti i subverzivnom potencijalu potrošnje sudara se s ozbiljnom sumnjama da je "izdizanje banalno-

³ O aporijama "antropologije potrošnje" vidi iscrpno u Erdei, 2008. O ubrzanju "proizvodnje (be)smisla" kao modusu "kraja povijesti" u Roško 2002.

sti na razinu subverzije" postalo tek oblikom teoretičarske fantazije (usp. Moriss), te da su "konzumenti/potrošači zapravo pogonska snaga aktualnog postindustrijskog ili postfordističkog neoliberalnog kapitalizma pozicionirani na mjestu nekadašnjih industrijskih radnika ili socijalističkih proletera " (Hromadžić, 2007)⁴.

No relativno neovisno od teorijskih aporija konsumerističkoga društva, raste konceptualna vrijednost *bricolagea* kao modusa premašivanja dosadašnjih, ideologiziranih podjela djelatnih praksi, pa i "starinski"

⁴ "Iako je već teoretičar engleske političke ekonomije i *spiritus movens* savremenog kapitalizma, Adam Smith, još 1776. godine u svojoj znamenitoj studiji *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* zapisao da je 'konzumerizam jedini cilj i svrha proizvodnje', te uzimajući u obzir relevantnost historijske analize Colina Campbella, koji je genezu razvoja elemenata savremenih potrošačkih praksi pronašao već potkraj 18. vijeka (duh savremene potrošnje proizašao je iz etike romantizma kao antipod Weberovoj tezi o vezi između protestantske etike i savremenog kapitalizma), činjenica je da su tek konsumeristički oblici u vremenu kasnog kapitalizma postmodernističkog društva današnjice uobličili dominantnu potrošačku kulturno-socijalnu paradigmu svakodnevnog života. Taj kompleksan fenomen prije svega odlikuje jasna transformacija potrošačkih praksi na način da one već odavno nisu samo i primarno rukovođene elementarnim egzistencijalnim potrebama i upotrebnim vrijednostima proizvoda i usluga, već i pukom potrošačkom željom, pri čemu potrošačka kultura i konsumerističke navike direktno učestvuju u kreiranju identiteta i životnog stila pojedinca, odnosno potrošača" (isto).

rečeno, oblika i podjele rada, zajedno s hijerarhijskim vrednovanjem društvenoga značaja, statusa i utjecaja pojedinačnoga *stanovnika svijeta* kao prototipa suvremenog domaćeg majstora. Na tome tragu su ponajviše performativne prakse koje idu na temeljnu redefiniciju granica umjetnosti i svakodnevlja, te ispituju jednu od određujućih karakteristika *bricolagea* – tenziju između ograničenja i mogućnosti⁵. U najrazličitijim prostorima, od relacije estetike do intervencionističke umjetnosti, suvremene prakse brikoliranja teže se fokusirati na nekoliko tema: *bricolage* kao studijska praksa samopromišljanja umjetnika "koji preispituju propale utopije avangarde", ali i *bricolage* kao svakodnevni model aktivizma, angažiran širim društvenim i političkim ciljevima te "često usko vezan za preživljavanje u razvijenim ekonomijama" (Dezeuze, 2008: 3)⁶. Najbolji

⁵ U umjetnosti šezdesetih *bricolage* funkcionira kao "oslobađajući diskurs koji slavi spontanost", dok se od devedesetih godina "sami život počinje doživljavati kao praksa analogna *bricolageu*" (Dezeuze, 2008:2).

⁶ "Kada je William Seitz ponudio definiciju cijelog niza umjetničkih djela kao 'assemblage' 1961. otvorio je kategoriju umjetnosti istodobno uzbudljivo prodornu i zabrinjavajuće nejasnu. Podrazumijevao je umjetnost gdje su, potpuno ili djelomično, konstitutivni elementi prerađeni prirodni ili umjetni materijali, stvari, ili fragmenti koji nisu bili predviđeni kao umjetnički. Riječ je također i o potrebi nekih umjetnika da poreknu prihvaćene kategorije, izmisle agresivne predmete, predstave tabuirane teme prihvaćenim sredstvima, uma-

radovi pak objedinjuju propitivanje ontološkog statusa umjetnosti s društvenopolitičkim pitanjima vrijednosti i djelovanja, "promovirajući nomadske umjetnike koji kreiraju od ostataka nađenih na cesti, 'podsjetnika modernosti' u nelinearnom, repetitivnom procesu nadodavanja, proširivanja i zamjene, karakterističnom za *bricolage* – zbog čega ovaj postaje važno mjesto ispitivanja pitanja materijalnosti, komodifikacije i konzumerizma u suvremenom glokapitalizmu" (isto). Na taj način *bricolage* funkcionira kao ključ propitivanja odnosa između rada i dokolice, proširujući Levi-Straussov ustrukturu o isključivo hobističkom karakteru *bricolagea* u industrijskim društvima. Razlog ambivalentnog položaja *bricoleura* jest smještenost između proizvodnje i

nje težnju za postojanošću uporabom slabih, bezvrijednih, materijala. (...) Ta koncepcija *bricolagea* ostvarila se u ranodvadesetostoljetnim umjetničkim praksama, pogotovo kubističkog kolaža i konstrukcija, i nadrealističkih objekata. Evocirao ju je nadrealistički pisac Lous Aragon 1930 diskusijom o kolažu, pogotovo Picassovog uključivanja u umjetnost ljudskog smeća, prezrenog, pokvarenog, bijednog. Nadrealistički koncept spajanja neočekivanog također je prefiguracija principa *assemblagea*. Uporaba 'bijednih', neumjetničkih materijala ima veze i s revizijom koncepta umjetnosti ranog 20.st, koja je derivirana djelomično iz promjene percepcije ne-zapadnih objekata. To da materijali mogu biti odbačeni, zamjenjivi, propadljivi, heterogeni, neestetski, i podređeni naoko hazardnoj, krhkoj ili prolaznoj postavci značajka je jednako nadrealističkih objekata i *assemblagea*, obje pod utjecajem antropološke perspektive" (usp Kelly, 2008: 1).

potrošnje, što ga čini prostorom premašivanja rodni radnih stereotipova, ali i razvijanja kompletnih novih prostora "neotuđene egzistencije", mimo podjela na rad i dokolicu, profesionalizam i amaterstvo, otpor i pristajanje, itd⁷. Time odlučujuća važnost montaže postaje njezina mogućnost da operira izvan binarnih modela, kao glavnog totalizirajućeg mehanizma suvremenog kapitalizma, u ime nerazlučivih učinaka slobodne igre koja odolijeva ideologiji produktivnosti ne samo "lukavošću" nego inercijom, bezidejnošću i neinventivnošću, dakle upravo onom pasivnošću koja je ranije panično najavljivana kao odsutnost otpora konzumerističkoj ideologiji⁸. "To je vrsta otpora koja se ne oslanja ni na utopije budućnosti niti na nostalgični primitivizam. Smještena je u posebno prije nego opće, u akumuliranu masu kolektivnih djelatnosti više nego u individualno djelovanje. *Bricolage* objedinjuje ove tenzije kroz montažu, proces i konkretno" (Dezeuze, isto:7)⁹.

⁷ Budući "amater nije investiran u institucionalne sustave proizvodnje znanja" (Dezeuze, 3).

⁸ O otporu modernizaciji kroz stvaranje "privremenih autonomnih zona" i drugim postrevolucionarnim modelima vidi Bey 2003.

⁹ Sličan oblik strateškoga djelovanja, ali kroz subverziju, predstavlja umjetničko-aktivistička praksa Culture jamming-a koja je, prema ekonomičnoj definiciji, u povijesnome smislu dio neprekinutog lanca koji uključuje ruske samizdate, antifašističke fotomontaže, détournement situacionista (određen kao 'krađa estetičkih predmeta iz njihova kontek-

S obzirom na svoje "mitsko" utemeljenje možda najne očekivanije mjesto *bricolage* zauzima u tzv. poduzetničkim studijima, praktičnim izvedenicama organizacijskih teorija, usmjerenim na post-fordističku razdrobljenu ekonomsku praksu samozapošljavanja, tržišnog djelovanja ili jednostavno preživljavanja po jedinaca, ili malih poduzeća, vezanih promidžbenih strategija te posebnih oblika svrsishodne edukacije koji sežu sve do nama već poznatog bolonjskog modela univerziteta kao tzv. "business generating model". U strategijama javnog komuniciranja, *bricolage* se pojavljuje kao odgovor na sve složenije poslovno okruženje koje početkom stoljeća karakterizira nestabilnost i nepredvidivost pa poduzetnik za rješenjima poseže u područja koja su se početkom 90-ih smatrala izrazito "neposlovnima". Ovdje označava slobodno preuzimanje pojmova i koncepcija iz svih aspekata društvenog života (sporta, biologije, borilačkih vještina, psihoterapije, tehnologije itd.), "budući da se poslovno vođenje više ne doživljava kao racionalna, po-

sta i njihovo ubacivanje u kontekste što smo ih stvorili sami'); podzemno novinarstvo radikala iz '60tih godina, jipijevski ulični teatar, vjerske parodije, tzv. 'poetski terorizam', uporabu kolažne tehnike cut-up za nadzor nad masovnim medijima te subkulturni bricolage (postupak kojim društveni outsidersi prepravljaju simbole povezane s vladajućom kulturom – poput, na primjer, usvajanja ukupnog stava i držanja Vogueovih modela od strane siromašnih, homoseksualnih i pretežito tamnoputih transvestita).

litički i moralno neutralna disciplina u kojoj lideri ostvaruju ciljeve na način objektivne i hladne ekspertize. Naglasak je sada na improvizaciji i artikulaciji iskustava u novim situacijama, te nekim gotovo metafizičkim vještinama i pojmovima kao što su integritet, refleksivnost, introspekcija, emocije, duh i duša, otvorenost novim iskustvima i izgradnja vrijednosnog sustava" (usp. www.pra.hr). Tako je u suvremenim, jednako ekonomskopoduzetničkim kao i umjetničkim inicijativama koje se izričito pozivaju na *bricolage*, subjektivitet novoga domaćeg majstora bliska pojmu *metis*, lukave inteligencije kao složenog skupa mentalnih predispozicija i načina intelektualnog ponašanja koji podrazumijeva "pronicanost, mudrost, slutnju, gipkost duha, varku, snalažljivost, oprez, oportunitizam, različite vještine i dugo vremena skupljano iskustvo, a do izražaja dolazi u prolaznim, nestalnim, zbunjujućim i dvosmislenim stvarnostima koje niti se daju točno izmjeriti ili izračunati, niti su podložne strogoj logici".¹⁰

¹⁰ "Područje suvremene umjetnosti, određeno nestalnošću vlastite definicije odnosno prepoznatljivog kôda, dvosmislenošću stalno oscilirajuće granice prema svijetu života te zbunjujućim pluralizmom oblika i umjetničkih praksi, od umjetnika traži upravo takav oblik inteligencije: suočen s višestrukom, promjenjivom, neuhvatljivom stvarnošću kakva jest stvarnost suvremene umjetnosti, subjekt njome može ovladati samo ako se pokaže još pokretniji, još promjenjiviji odnosno prepredeniji od nje". Riječ je o taktikama umnožavanja,

Preklapanje između prakse "egzistencijalnog kolažiranja" i opće kritike dominantne kulture dovodi u središte pitanje svjesnosti subjekta postupka, smještene negdje između nasumičnoga otpora i "slobodne igre".¹¹ Rekonstrukcija prvobitne zamisli ukazuje se tako nužnom za iznalaženje uvjeta njegove suvremene društvene kontekstualizacije – koja luta između idealističkih projekcija posvemašnje socijalne pravednosti i slobode, preko instrumentalizacije sadržaja unutar umjetničkih, subverzivnih, aktivističkih ali i pragmatičnih poslovnih i poduzetničkih inicijativa, sve do neuglednih uradaka "majstora kvariše", lokalnog bricoleura koji djeluje sa svoga periferijskog, postkolonijalnog, postsocijalističkog, ili pak konkretno *balkanskog*, rezervnog položaja. Je li onda predstavnik suvremene divlje misli u službi

prerušavanja, miješanja ili jednostavno pravljenja zbrke u poretku stvarnosti, pervertiranja umjetničkih disciplina, žanrova i poetika, reprezentacijskih sustava i izvedbenih procedura (usp. Mance 2007).

¹¹ Potencijalna kritičnost svake prakse koja postavlja bricolage unutar kapitala, naime, u isto vrijeme implicira da ona mora napustiti slobodnu igru i neproduktivnost kao svoje ciljeve (del Real, 2008:3). (...) Taj novi oblik djelatnosti prodro je u arhitektonski diskurs s postmodernom kulturom – figura umjetnika sposobnog da djeluju unutar 'divljih', ad hoc uvjeta jednako kao i širokih znanstvenih postavki. Ali sumnja u "brikolažnost" arhitekture pojavila se u svjetlu težnje da arhitekt mora stvari "činiti boljim" a ne ostavljati ih takvima kakve jesu (usp. isto, 4).

performativnosti kao temeljnog režima kasnoga kapitalizma ili je upravo na mjestu njemu jedinog zamislivog otpora i antagonista?

Subjekt *bricolagea*

Vraćanje Levi-Struassovom predlošku nudi ambivalentne upute o prosudbi vjerodostojnosti "domaćeg meštrijanja" u doba globalnog kapitalizma. Ako se i složimo oko sličnosti temeljnoga postupka; kombiniranja iz heteroklitnog materijala, stvaranja s neadekvatnim ili neprofesionalnim sredstvima, konzumerske selekcije iz mnoštva robnih označitelja ili pak krparenja u oskudnim situacijama, ostaje pitanje subjekta suvremenog, hibridnog "inžinjerskog" brikoliranja, one "nesvjesne" ili nad-individualne namjere koja je u postizanju konkretnih operacija i ciljeva bila inherentna mitskoj misli predindustrijskih društava.

Velikome misliocu, kao što je poznato, nije bio problem "priznati" srodnost znanstvene i divlje misli. Dapače, upravo je ukazivanjem na prikrivenu *mitomorfičnost znanosti* razotkrio koristoljubivu ambiciju njezine civilizacijske misije: neosviještenu činjenicu da se, poput konkretne misli, dokazuje kroz empirijsko (konkretno, kontingentno), a da istodobno nastupa kao diskurs koji vrijedi za *apstraktni subjekt čovječanstva*. Na taj način, uvodi se pretpostavka zajedničkog (iako različito motiviranog) nesvjesnog plana mišljenja koja vri-

jedi "za sve duhove, negdašnje i moderne, primitivne i civilizirane" (usp. Levi-Strauss 1977: 33-35).¹²

Ta nesvjesnost djelatnosti duha nije primarno ne-svijest psihološkog potiskivanja¹³, niti ne-svijest neznanja ili ideološke obnevidjelosti, nego, ne-svijest proizašla iz same Strukture, njezine privremene i sinkronične smještenosti između prirode i kulture¹⁴, i nje-

¹² "Zar se ne bi moglo poći i dalje i smatrati da strogost i preciznost kojima se odlikuju magijska misao i obredne radnje izražavaju nesvesno shvaćanje istinitosti determinizma kao načina postojanja fenomena koje znanost proučava, tako da bi determinizam bio globalno naslućen i odglumljen pre nego što je otkriven i poštovan. Magijski obredi i verovanja bili bi u tom slučaju izraz čina vere u nauku koja tek treba da se rodi. (...) Ali to nije sve. Zbog svoje prirode, te anticipacije mogu ponekad da bude ne samo okrunjene uspehom, već mogu i dvostruko prednjačiti; u odnosu na samu nauku, i u odnosu na metode ili rezultate koje će znanost usvojiti tek u nekom kasnijem stadiju svoga razvitka, ako je tačno da se čovek najprije uhvatio u koštac s onim što ja najteže: sistematizacijom na nivou čulnih datosti, kojima je nauka dugo okretala leđa i koje ona tek počinje uklapati u svoju perspektivu" (Levi-Stros 1966: 51-51).

¹³ I L. Goldman upozorava na razlikovanje psihoanalitičkog nesvjesnog od strukturalističkog, implicitnog ne-svjesnog; jer to nije potisnuto nego »nedosegnuto značenje« (Goldman, 1988: 124).

¹⁴ Podvlačimo da struktura kod Lévi-Straussa nije jednostavno sustav elemenata u nekom odnosu: da bi se govorilo o strukturi, između elemenata i odnosa više skupova moraju

zine ljudske odnosno *temeljno jezičke* prirode. Tim, moglo bi se reći, *ekstra-humanim* elementom, "presječen" je plan individualne svijesti¹⁵ na univerzalnoj razini djelatnoga mišljenja, pa se konstituiranje subjekta pune prisutnosti pokazuje tipično zapadnjačkom, europocentričnom specijalnošću.

Ne čudi da će na kontroverzni status takve humanističke znanosti koja "oduzima svijest" svome predmetu, odnosno subjektu, Lévi-Strauss biti upozoren i odmah – problemima ustanovljenim već šezdesetih godina kao "strukturalistička kontroverza", a pogotovo "poslije" – raznorodnim sklopovima tzv. postmodernističke misli i postkolonijalne kritike, kada slijedi rasprava o "strašnom paradoksu" tvrdih metoda u proizvodnji humanističkoga znanja.

S druge pak strane, koncept *bricolagea* zapravo ne podrazumijeva pitanje subjektivnosti kao individualne svijesti, nego prije kao neke matemačke preraspodjele sume trans-individualne svijesti unutar cjelokupnog sistema značenja koji je angažiran. Ako je divlja misao nerefleksivna, misao koja sebe ne misli, jer "društvo se spoznaje na simboličan način, a ne putem refleksije o sebi" (Levi-Stros 1966: 295), njezino baratanje znakom

se pojaviti naizmjenični odnosi, tako da se može prijeći od jednog skupa u drugi pomoću transformacije (usp. Eribon, 1989: 126).

¹⁵ Strukturalistički subjekti su oni »koji nisu baš toliko izolirani ali nisu ni kolektivni«, Lacanova »inmikstura« (usp. Girard, 1988:124).

dosljedno *ekonomizira* značenje, prebacujući ga u cjelokupni raspored strukture. Subjekt je njome određen na neki statistički način, brojem kombinacija koji je "velik ali ne i neograničen"¹⁶.

Privremenost elemenata mitske misli čini ih uvijek "na pola puta između opažaja i pojmova" (Levi-Stros 1966:58). Domaći majstor ispituje mogućnosti označavanja svih tih heteroklitnih predmeta, a te mogućnosti su uvijek ograničene zbog osobne povijesti svakoga dijela, tako da prethodna namjena pridonosi definiranju buduće. Na takvoj prenapregnutosti sastavnih dijelova temelji se i tvorenje mita, uvijek ograničeno prethod-

¹⁶ Mitska misao nema »konstitutivni manjak znanosti«, ona nije samo rob događaja i iskustava koje neumorno raspoređuje i preuređuje da bi im otkrila neki smisao, ona je i osloboditeljska, jer ustaje protiv odsustva smisla, što je nešto s čim se znanost bila spremna nagoditi (usp. Levi-Stros 1966: 63). Svaki smisao ovisi o nekom užem smislu koji mu daje njegov najviši smisao, a ukoliko to vraćanje unazad na kraju dovodi do priznavanja jednog slučajnog zakona o kojem se može reći samo: stvari stoje tako, a ne drukčije (Sartre), u toj perspektivi nema ničega uznemirujućeg za misao koju ne muči potreba ni za kakvom transcencijom, pa makar i u skrivenom vidu (usp. 1966: 323). Lévi-Strauss je odnos dviju misli stoga vidio i kao obrnuto proporcionalan, jer one dodjeljuju obrnute funkcije događaju i strukturi: znanost proizvodi događaje polazeći od strukture, dok mitska misao rastavlja i prepravlja skupine događaja i služi se njima kao nerazorivim dijelovima za stvaranje strukturalnih rasporeda (usp. isto, 75).

nošću jezika u kojem su ovi već imali jedan smisao¹⁷. Razlika između domaćeg majstora i inženjera jest u stanju civilizacije koje posljednjem nalaže da "prokrči put" od znaka prema pojmu: pojam teži potpunoj otvorenosti prema stvarnosti, dok znak prihvaća, i čak zahtijeva, da se u tu stvarnost unese i nešto ljudsko, "znak se uvijek nekom obraća"¹⁸.

Takva je *ekonomija označitelja* – ekonomija mitskog znaka kao znaka koji se *već nekom obraća* onda primjerenija, reklo bi se "ugodnija" subjektu nego uvjeti njegove supstitucije apstraktnim pojmom koji vrijedi za *čovječanstvo*. Hipotetični subjekti obje misli "tragaju za porukama", no domaći majstor "skuplja u neku ruku već prenesene poruke", dok čovjek znanosti uvodi onaj višak koji "uvijek računa s onom drugom porukom koja bi se mogla iznuditi od sugovornika" (1966: 61).

Ako dakle divlju misao provodi svijest koja je nezainteresirana za mišljenje sebe, to ne podrazumijeva "neovisnost" subjekta u suvremenom smislu, nego dife-

¹⁷ Iako se služi uopćavanjima, analogijama i usporedbama, divlja se misao stoga ipak »ne može osloboditi slika«, odnosno onog nepromjenjivog dijela svojih elemenata koji čine da se njene tvorevine uvek svode na novi raspored dijelova čija priroda ostaje nepromijenjena – takve, osim u pogledu unutaranijeg rasporeda, uvek obrazuju isti predmet, osim što »raniji ciljevi igraju ulogu sredstava, ono što je bilo označeno pretvara se u označitelja, i obratno« (1966: 61).

¹⁸ »Po snažnim i teško prevodljivim Persovim rečima: It addresses somebody« (1966: 60).

rencijalnost njegova položaja u sistemu – prebačenost i raspodijeljenost u cjelokupnost strukture značenja u kojoj se ostvaruje. No tako zamišljena dosegljivost cjeline sustava, relativna ograničenost uvjeta koja omogućava relativnu neograničenost brikoliranja ujedno je i mjesto poststrukturalističkog prigovora, konkretno, poznatog Derridaovog upućivanja na prikrivenu teleologiju navodno bezsubjektnog i apovjesnog strukturalističkog projekta. Želja strukturalne antropologije da prati mitsku misao do "ograničenog ali jako velikog" broja veza između konkretnih stvari i opažaja, privremeno je izlaže *teroru označitelja* pa onda posljedično i instalaciji središta, suplementu koji prvobitnom brikoliranju dodaje pseudopovijesnu naraciju: ono preuzima iz povijesti smisla ponavljanja, supstitucije, transformacije i permutacije kojima se na osnovi date forme uvijek može otkriti porijeklo, odnosno anticipirati kraj (usp. Derrida, 1988: 298-307). I u težnji da izbjegne totalizaciju, strukturalni antropolog, prema Derridinoj kritici, teži "uzaludno i bez daha za beskonačnim bogatstvom kojim nikada ne može ovladati. To što postoji mnogo je više nego što se može izreći" (isto, 303). Polju značenja strukture čiji karakter je u "beskrajnim supstitucijama u okviru ograničenog skupa" nedostaje središte koje bi jedino moglo ograničavati odnosno utemeljivati igru supstitucija. Tako ispada da je ograničenje iznimnosti označitelja upravo nedostatak koji se mora nadomjestiti (suplement), i to prazno mjesto viška oslobođeno je prepo-

znavanju i upisivanju novoga subjekta – ujedno i post-paradigmatskoj eroziji strukturalizma.

Strukturalni analitičar, naime, nije anticipirao, nije htio ili uspio eliminirati onaj tip interpretacije koji se bavi tim "jazom koji nastaje prilikom uvođenje subjekta" (usp. Donato 1988: 122). Problemi nastaju kada subjekti "jedinstvenoga mita prijelaza od prirode prema kulturi" zaposjednu svoje kontingentno mjesto i progovore kroz svojevrsnu "pobunu označitelja".

Nakon što su, primjerice, *Elementarne strukture srodstva* proglašene "antifeminističkom knjigom", zahvaljujući svrstavanju *žena* na razinu elementarnih simboličkih poruka, Levi-Strauss priznaje, ne toliko da se, kako je glasio argument, *žene ondje tretiraju kao predmeti*, nego jednu još skandalozniju "teoretsku poteškoću" (1989:67) koja se sastoji u mogućnosti da označitelji jednom "doista progovore". Nije problem u tomu što ovdje žene sačinjavaju poruku – svaki je znak jednom imao vrijednost koju je izgubio (usp. isto, 66). No budući da "protivno negoli žene, riječi ne govore", evolucija vrijednosti u znak ovdje se ne može u potpunosti ponoviti: u isto vrijeme kada su znakovi, žene su "proizvoditeljice znakova; kao takve one se ne mogu svesti na stanje simbola i žetona" (isto, 67). Ipak, u završnom cilju, strukturalnoj antropologiji u kojoj bi bio iznađen univerzalni kod između prirode i kulture, morali bismo računati na to "ekstrahumano" svojstvo koje se odnosi na subjekt divlje misli, a ne individualni i kontingenti ljudski subjekt. Ono što je nesvjesna priro-

da svih kulturnih fenomena dohvatljivo je analizi jedino kroz korak jedne "naturalističke intervencije" iza koje se tek pomalja tražena struktura simboličkog mišljenja. No od toga trenutka (kada se simboličko objašnjenje jednom dano), svaki ustupak naturalizmu mogao bi označiti korak natrag "prema jednom neinspirativnom i neplodnom empiricizmu" (1989: 60).

Homologan bricolageu, totemizam je, dokazuje Levi-Strauss doživio sličnu sudbinu izvanjske interpretacije koja ga je tretirala na različitoj razini – kao *instituciju* a ne *modus operandi*, kao što je totemsku životinju uzela primarno kao biološki entitet a ne kao pojmovno oruđe, znak u sistemu¹⁹. A totemizam, s istim diferencijalnim, "brikolažnim mišljenjem", neveziv je trajno za određeni sadržaj: budući upravo "metoda za asimilaciju svih vrsta sadržaja" dio je jednog formalnog sistema čija se funkcija sastoji u osiguranju idealne konvertibilnosti različitih planova društvene stvarnosti (usp. 1966:120-121).

Zašto onda svaki naknadni upis označitelja (subjekta) iznese neku, mahom poraznu, socijalnu činjenicu, umjesto da se uklopi u tu metodu univerzalnog ozna-

¹⁹ "Životinja se, 'totem' ili njegova vrsta ni u kom slučaju ne može shvatiti kao biološki entitet; zato što je ona u istih mah i organizam (to jest sistem) i emanacija jedne vrste (koja predstavlja jedan član u jednom sistemu), životinja se ukazuje kao pojmovno oruđe s mnogobrojnim mogućnostima pomoću koga se može raščlaniti i ponovo složiti u celinu bilo koja oblast sinhronije ili dijahronije, konkretnog ili apstraktnog, prirode ili kulture" (1966:202).

čavanja? Prema Levi-Straussu, činom humanizacije, "padom" označitelja u neku kontingentnu, pojedinačnu svijest, prestaje univerzalnost diferencijalnog mišljenja stoga što "u našoj civilizaciji totem svakog pojedinca predstavlja njegova vlastita ličnost: ona je označitelj njegovog označenog bića" (isto, 277). Od tada nadalje, "nikada nisu ljudska shvaćanja mogla, ni približno onom stupnju, ponovo steći ono bitno obilježje metodskog jedinstva i doktrinarne homogenosti koje je vezano za potpuno normalno stanje našeg uma, i koje je on tada spontano bio stekao" (ibid, 281).

Postkolonijalni bricoleur: Majstor kvariša ili spasitelj svijeta?

Ako se vratimo na diseminaciju pojma *bricolage*, jasno je da su kroz pitanje o svijesti ili namjeri samoga "izvođača" uvedene nerazrješive dileme u kvalifikaciji njegovih performansi u doba vođeno konkurentnim, neravnopravnim, paralelnim pa i nesumjerljivim glasovima i interesima. Dok je namjera Levi-Straussove projekcije bila da "čeka" konačno znanje strukturalne antropologije kao sume svih ljudskih znanja, porečeni subjekt mita izranja u međuvremenu u svojoj apstraktnoj punini u post-paradigmama doba koje slijedi, evocirajući svoju upisanost u konkretno kroz mnoštvo tragova svojih historiziranih, klasno-rasno-rodno-spolno-nacionalno-etničkih određenja.

No iz ovakve sheme moguće je barem naslutiti okolnosti u kojima se tvori na početku naznačeni problem efikasnosti i "kvarljivosti" koncepta, one njegove devijacije bogato naznačene orijentalističkim metaforama i (ne uvijek netočnim) stereotipima, koja nas se i direktno tiče prozване s ovih prostora. Tip situacijske, taktičke, lukave majstorske inteligencije smatra se "fušerskom" robom kada je odlikom liminalnih prostora na kojima se kombinira unutar kontaminiranog povijesnog i kulturnog nasljeđa, vječito reproducirajući falsifikate sustava u kojima se prinudno ostvaruje. Ipak ju je vjerojatno najživopisnije predstavio postkolonijalni diskurs, pogotovo Bhabhina *Lokacija kulture*, kroz ironični karakter "majstora kvariše", iskvarenog domoroca, nesažaljivo podređenog, lažno uljuđenog i sklonog mimikrijskim strategijama. Taj nes(p)retni susret majstora i inženjera Bhabha izuzima iz neselektivnog "slavljenja" fragmentacije, bricolagea, pastiša ili 'simulakruma' teorijske avangarde. Riječ je o perspektivi, odnosno uvodnju postkolonijalnog *vremenskog jaza* koji neprestano reproducira razliku *divljeg* i *civiliziranog* mišljenja, ali je sada isporučuje u obliku otpadaka, "smeća", falsifikata – u neuglednim *montažama* koje nisu naknadni efekt sofisticiranih teorija nego se temelje na konkretnome tlu označitelja socijalnih kontradikcija i razlika kao "disjunktivnom prostoru modernosti". U takvom je, hibridnom, iznuđenom brikolerskom položaju, a ne u nekoj veličanstvenoj humanističkoj gesti, ili folklornom patchworku kulturne raznolikosti, poanta montažnog

preskakanja utemeljenih vrijednosti i značenja, način komuniciranja unutar binarističkih okolnosti. Ondje se, u zbrci označitelja, namjera i promašaja, utilizacijom dostupnih izvora za sinkretizam, jukstapozicioniranje i integracijom omogućuje da *novost uđe u svijet*, jednako kao što se način teoretiziranja vođen afirmacijom porećenog i otuđenog subjekta odavde može činiti kao još jedan "luksuz dominantnog poretka koji si može priuštiti da potkopava ono što sigurno posjeduje" (Hutcheon, 1995:131). Prisivajanjem i krivotvorenjem koncepata dominantne ideologije, mimikrijom, oponašanjem, "hinjenom uljudbom", pervertiranjem značenja i poruka nametnutih konstrukata, "domoroci" postaju sposobni da im odole, jer je to jedini način koji "čini apsolutnu provedbu moći nemogućom" (usp. Parry, 1995:40-42).

Postkolonijalni *bricolage* tako se pojavljuje u obliku hibridne artikulacije svijesti, ujedno i djelotvorne intervencije na mjestu gdje su se razdvojili strukturalistički i poststrukturalistički diskursi. "Pobuna označitelja" nužna je da se intervenira u načelnost, primarno poststrukturalističke teorije koja ustraje na neograničenosti značenja i transparentnom razotkrivanju *lažne pojavnosti prisutnoga*. "Mi", misli Bhabha, nemamo posla s neograničenosću nego sa strukturiranim nadgledništvom moći čiji cilj je autoritet, čiji 'subjekti' su povijesni" (1994, 109). Ali "nasuprot tekućoj avangardnoj ortodoksiji transparentno nije ni puki trijumf 'imaginarnog' nad plijenom subjekta u realističkoj priči niti konačno ideološko uključivanje individualnog subjek-

ta. Očiglednost/prozirnost je akcija podjele i uređenja odvojenih mjesta, položaja, znanja u odnosu jednih prema drugima a u vezi s diskriminatornim, ne inherentnim osjećajem reda. To se tiče uredbe prostora i mjesta koja su autoritativno određena; to stavlja adresata u propisani okvir ili stanje za neku djelatnost ili rezultat" (ibid, 109). Ili drugim, Levi-Straussovim riječima – u "normalno stanje uma".

Na slično ambivalentan način danas se orijentira interpretacija postsocijalističkih društava: s jedne strane tranzicija je "čudovišna montaža" elemenata kojima je porečeno, promašeno i iskrivljeno prvobitno značenje, s druge, to stanje kombinacije naizgled diskrepantnih elemenata još je jedino koje danas barem "slični na inovativne strategije" (usp. Pickvance, 1994). Umjesto dominantnog okvira prosudbe tranzicije prema stupnju adaptacije odnosno udaljavanja od "otisaka" i modela postojećih kapitalističkih sistema, "divlja", ali još nedovoljno artikulirana analitička misao ovdje pronalazi novost rođenu iz potrebe, redefiniranja i rekombiniranja dostupnih izvora.

"Greška" suvremenog bricolagea, možda bismo mogli priručno zaključiti, onda nastupa na već ionako neuralgičnim, neudobnim mjestima kulture i povijesti, a njegova interventnost i urgentnost, naknadno konkretizirana i svjesna namjera javlja se kao neki oblik privremene ekstenzije, rekurzivne petlje za koju možemo ili ne moramo vjerovati da će raditi na skoraj samoregulaciji današnjega stanja svijeta.

Literatura

- Bhabha, Homi. 1994. *Location of culture*. Routledge.
- Brandon. E. P. 2004. Philosophy As *Bricolage*. In: *What philosophy is: contemporary philosophy in action* (Havi Carel, David Gamez, eds.). Continuum International Publishing Group.
- Bey, Hakim. 2003. *Privremene autonomne zone i drugi tekstovi*. Priredila Katarina Peović Vuković (preveli Larisa Petrić, et al.). Zagreb: Jesenski i Turk.
- de Certeau Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley.
- Del Real, Patricio. 2008. Slums do stink: artists, bricolage, and our need for doses of "real" life. *Art Journal*. www.collegeart.org/artjournal/spring2008
- Derrida, Jacques. 1988. Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka. U: *Strukturalistička kontroverza*. Beograd: Prosveta. s. 289-309.
- Detienne, Marcel; Vernant, Jean-Piere Vernant. 2000. *Lukava inteligencija u starih Grka*. Zagreb: Maklada MD. Martina Fryda Kaurimsky (Prevoditelj)
- Dezeuze, Anna. 2008. "Assemblage, bricolage, and the practice of everyday life". *Art Journal*. www.collegeart.org/artjournal/spring2008
- Donato, Eugenio. 1988. Dva jezika kritike. U: *Strukturalistička kontroverza*. Beograd: Prosveta. s. 113-122.
- Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje*. Beograd: XX vek.
- Eribon, Didier. 1989. *Izbliza i izdaleka*. Sarajevo: Svjetlost.
- Goldmann, Lucien. 1988 Struktura: ljudska stvarnost i metodološki concept. U: *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd.

- Grabher, Gernot; Stark, David. 1997. *Restructuring networks in post-socialism: legacies, linkages, and localities*. Oxford University Press.
- Hebdidge, Dick. 1979. *Subculture: the Meaning of the Style*. London: Methuen.
- Hromadžić, Hajrudin. 2007. Konzumerizam kao oblik postsocijalističkog tranzicijskog imaginarija. *Zeničke sveske* n. 5.
- Hutcheon, Linda. 1995. Circling the Downspout of Empire. In: *Post-colonial studies Reader* (Achcroft, Griffiths, Tiffin, ur.). London: Routledge. s. 130-135.
- Kelly, Julia. 2008. *The anthropology of assemblage*. Art Journal, Spring.
- Levi-Stros, Claude. 1966. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Levi-Strauss, Claude. 1977 (1989). *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Strauss, Claude. 1979. *Totemizam danas*. Beograd: Nolit.
- Mance, Ivana. 2007. "Skupna izložba: ABS Svetom Tomi".
- Morris, Meaghan. 1990. 'Banality in cultural studies', in Patricia Mellencamp (ed.), *Logics of Television: Essays in Cultural Criticism*, Bloomington and Indianapolis. Indiana Un. Press.
- Parry, Benita. 1995. Problems in Current Theories of Colonial Discourse. In: *Post-colonial studies Reader* (Achcroft, Griffiths, Tiffin, ur.). London: Routledge. s. 36-45.
- Pickvance, C.G. 1994. 'System, Transition, legacy and Bricolage: Thinking about Change in Eastern Europe', Paper presented to the 13th World Congress of Sociology.
- Roško, Zoran. 2002. *Paranoidnije od ljubavi, zabavnije od zla: reklame postojanja i halucinogene istine – rekreacijska teorija za unutarnja tijela*. Zagreb: Naklada MD.

Ines Prica

**"REBELLION DU SIGNIFIANT": LE RAYONNEMENT
CONTEMPORAIN DU CONCEPT DE *BRICOLAGE***

Dans le présent travail le concept de *bricolage*, au moyen d'une transposition des notions théoriques générales à des notions politiquement reconnaissables, est utilisé dans le contexte du paradoxe des sociétés en transition. Alors que les rapports avec les notions d'intersubjectivité, d'improvisation et d'auto-organisation renvoient au fonctionnement social basé sur les principes du marché libre, d'entrepreneuriat et d'auto-gestion, la conception générale de la transition comme "application-modèle de la démocratie" introduit un fond radicalement différent de "bricolage" interprété comme non-inventivité, imitation, connexion partielle et "mentalité irrationnelle".

Mots-clés: Lévi-Strauss, *bricolage*, paradoxe des sociétés en transition, "mentalité irrationnelle"

Ines Prica

**"REBELLION OF THE SIGNIFIER": CONTEMPORARY
EFFECTS OF THE CONCEPT *BRICOLAGE***

In this paper the concept of *bricolage* is applied to the paradoxical contexts of transitory societies using the translation of general theoretical concepts to those politically recognizable. On the one hand, notions of intersubjectivity, improvisation and self-organisation suggest social

functioning based on the principles of free market, management and self-government; while on the other, common understanding of transition as the 'application of democracy - according to a model', introduces radically different background of '*bricolage*' as non-inventiveness, imitation, fragmentary connection and 'irrational mentality'.

Key words: Levi-Strauss, *bricolage*, paradoxes of transitory societies, 'irrational mentality'

Dragana Antonijević

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
daa@eunet.rs

Povodom Levi-Strosovog koncepta "motiva zaborava"

*Struktura poremećene komunikacije i stilovi
mišljenja u tranzicijskoj Srbiji**

Apstrakt: U izlaganju se polazi od Levi-Strosovog koncepta *semantike zaborava* koju čine zaborav, nesporazum, indiskrecija i nostalgija. Analizirajući indijanske i grčke mitove, Levi-Stros dolazi do zaključka da "semantičko polje zaborava" ima važno značenje koje se, pre svega, tiče uspostavljanja određenih društvenih pravila ponašanja i rituala. Kroz uvođenje nove sintagme *poremećena komunikacija* i termina *nedorečenost*, autorka nudi korekciju Levi-Strosovog koncepta i razmatra semantičke i kognitivne implikacije pojmova uključenih u sistem "poremećene komunikacije". U radu se, dalje, na primeru Srbije razmatra period tranzicije koji predstavlja nestabilno vreme u kome se nadmeću različiti *stilovi mišljenja* u nameri da utiču na kolektivne procese zaborava i sećanja.

Ključne reči: Levi-Strosov motiv zaborava, koncept "poremećene komunikacije", stilovi i zajednice mišljenja, tranzicija, društveno-normativna funkcija semantike zaborava

* Tekst je rezultat rada na projektu *Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi* koji u celosti finansira MNTR RS (br. 147037).

Klod Levi-Stros i semantika zaborava

O "motivu zaborava" Klod Levi-Stros je prvi put pisao u post scriptumu analizi mita o Asdivalu (*La geste d'Asdiwal*) u *Strukturalnoj antropologiji II* (Lévi-Strauss 1973: 229-231).¹ Tada uočava da motiv zaborava ne predstavlja puki narativni element koji služi za pokretanje zapleta, već važnu mitsku kategoriju s preciznim značenjem – propusta u komunikaciji. Upoređujući četiri verzije cimšijanskog mita o Asdivalu iz 1895, 1902, 1912 i 1916. godine,² dolazi do zaključka da je smrt junaka – Asdiwala, Asiwe ili Wauxa (u zavisnosti od verzije) objašnjena jednom od mogućnosti koje se javljaju kao transformacije unutar jedinstvenog semantičkog polja "zaborava". U nemogućnosti da pomiri različite oblike života koje sukcesivno živi, junak mita umire kao žrtva nostalgije koju oceća i zbog koje pravi grešku zaborava ili indiskrecije.

Levi-Stros tada pravi tabelu transformacija komunikacijskih semantema: *zaborava*, *indiskrecije* i *nesporazuma* koji se formiraju na osama suprotnosti koje čine

¹ Prevod na hrvatski: "Asdiwalova junačka djela" u: *Strukturalna antropologija 2*, Zagreb: Školska knjiga, 1988, pp. 132-183 (prev. D. Bučan i V. Mimica). Na srpskom jeziku "Mit o Asdivalu" je objavljen u časopisu *Savremenik* 7-8, 1986: 7-24 (I deo) i *Savremenik* 9-10, 1986: 230-249 (II deo) ali bez post scriptuma (prev. D. Antonijević).

² F. Boas je zabeležio verzije iz 1895, 1912 i 1916. sa reke Skeene, a 1902. zabeležio je mit na reci Nass.

parovi "ja : drugi" i "preterivanje : pomanjkanje u komunikaciji". Mada mu mitovi jasno govore o *nostalgiji* koju Asdival oseća i koja ga pokreće na ponašanje koje će rezultovati tragedijom, Levi-Stros ne unosi ovaj četvrti element u šemu. U fusnoti, međutim, priznaje svoj propust (Lévi-Strauss 1973: 230).

Da bih lakše i preciznije imenovala semantičko polje koje formiraju termini koji učestvuju u preterivanju / pomanjkanju u komunikaciji, uvela sam izraz *poremećena komunikacija*, uverena da je on dovoljno dobar i operativan za koncept koji se razmatra. Važno je da napomenem da je ova sintagma, koju u radu upotrebljavam, moja i da je Levi-Stros ne koristi.³

Levi-Stros je predložio šemu transformacija *semantičkog polja zaborava* (tabela 1), koju ću ja ovde dopuniti *nostalgijom* koja nedostaje u njegovoj originalnoj tabeli:

Tabela 1:

	Indiskrecija	Nesporazum	Zaborav	Nostalgija
Preterivanje/ Pomanjkanje	+	-	-	+
Drugi / Ja	+	+	-	-

³ Levi-Stros koristi samo jednom termin "patologija u komunikaciji" (Lévi-Strauss 1983: 254), stoga zaključujem da ga nije smatrao previše bitnim za fenomen koji je razmatrao. Meni se, pak, taj izraz nije svideo, smatram da reč "patološki" opterećuje ove kognitivne kategorije koje se često javljaju u svakodnevnoj komunikaciji.

Na osnovu tabele vidi se da se *indiskrecija* sastoji u tome da smo drugima rekli više nego što smo smeli ili što je bilo poželjno (preterivanje u komunikaciji s drugima); da je *nesporazum* nastao kao posledica razumevanja da je rečeno nešto što se nije reklo ili želelo reći (pomanjkanje u komunikaciji s drugima); da *zaborav* predstavlja pomanjkanje u komunikaciji sa samim sobom – zaboravili smo nešto/nekog; a da *nostalgija* znači da smo preterali u komunikaciji sa sobom budući da sebi govorimo više nego što je potrebno ili poželjno reći.

Levi-Stros ističe izuzetnu semantičku važnost "zaborava" kao kategorije mitske misli, ali u *Strukturalnoj antropologiji II* ne razrađuje dalje svoje zanimljivo i originalno zapažanje.

Problemu će se vratiti desetak godina kasnije u knjizi *Udaljeni pogled* (Lévi-Strauss 1983) gde je ponovo raspravljao o značenju motiva zaborava u dva svoja rada.

U tekstu *Od mitske mogućnosti do društvene egzistencije* (*De la possibilité mythique à l'existence sociale*) (Lévi-Strauss 1983: 215-240) Levi-Stros upoređuje cimšijanske verzije mita o Asdivalu s odgovarajućom verzijom plemena Kvakijutl koji žive na obali reke Nes. Kvakijutli, odnosno, jedno njihovo pleme Koeksotenok pozajmili su mit od suseda Cimšijana, invertovali strukturu cimšijanske verzije prilagodivši je svom načinu života, i tako bitno promenili poruku mita. U čemu je bila ta razlika?

Prvobitne mitske suprotnosti sastoje se iz nemogućnosti Cimšijana da nađu dobar odgovor za bazične premise svog društvenog i ekonomskog ustrojstva. S jedne

strane postoje njihova stalna sezonska kretanja i s njima povezani oblici privređivanja – između lova na medvede i divokoze u planinama, i letnjeg ribolova na svećnju ribu i losose u dolinama reka (Skeena i Nass), odnosno na tuljane i druge ribe u priobalju Pacifika. Asdival, stoga, stalno oseća nostalgiju u pogrešno vreme i na pogrešnom mestu – kada živi na moru pati za planinama, kada lovi na planinama tuguje za morem. Ova kretanja između planina i mora, te posebno između dvaju reka povezan je s važnom činjenicom njihovog života – periodom velike gladi koju trpe na kraju zime, kada Cimšijani s nestrpljenjem iščekuju početak sezone ribolova (ta glad i tera junaka u lovačke i ribolovačke ekspedicije). Kao druga suprotnost javljaju se bračna pravila koja nameću ženidbu između rivalskih klanova, i potrebu da se istovremeno bude šef i majčinog i ženinog klana, što je izvor socijalne nestabilnosti u matrilinearnom cimšijanskom društvu (junak je u stalnom sukobu sa ženinom braćom). Stoga, Levi-Stros ističe da ovaj mit verno prenosi krize i teškoće društvenog života koje za Cimšijane predstavljaju nerešiv problem, i iz koga izlaz pronalaze u stanju inercije. Međutim, proučavajući verziju mita koju priča deo naroda Kvakijutl, Levi-Stros zaključuje da junak njihove verzije o Asdivalu uspeva da prevaziđe suprotnosti tako što ih miri i sjedinjuje, čime izbegava smrt kao kaznu za poremećenu komunikaciju. Ova verzija odražava uspeh Kvakijutla da, s jedne strane, nađu socijalno rešenje (junak mita uspeva da sukcesivno bude šef i majčinog i ženinog klana, otarasivši se nezgodnih šura-

ka, i tako prevaziđe antinomiju između filijacije i bračnih veza), a s druge strane da odaberu kao stalno borište dolinu reke, na pola puta između planina i mora, loveći na obe strane po potrebi (junak mita u svom imenu odražava uspeh prevazilaženja ove suprotnosti – "Najlepši od svih lovaca" i "Gospodar otvorenog mora"). Pleme Koeksotenok sebe vidi kao rečni narod koji nema nikakav mentalni problem s antinomijom "planina : more", budući da njihov način života, bez sezonskih kretanja, to uspešno objedinjuje. Na taj način negativne vrednosti poremećene komunikacije, u cimšijanskim verzijama, bivaju kod Kvakijutla pretvorene u pozitivne.

Važan nam je zaključak koji Levi-Stros otuda izvodi: društvo je to koje će dotične semanteme i njihove transformacije uobličiti kao pozitivne ili negativne faktore. Mitska misao je prema njima indiferentna, ona nam pokazuje kombinacije pojmova, "nikada se ne zadovoljavajući da ponudi samo jedan odgovor na problem: čim biva formulisan, taj odgovor se uključuje u igru transformacija odakle proizlaze svi drugi mogući odgovori, zajedno ili sukcesivno" (Lévi-Strauss 1983: 232). Međutim, kakav će biti odgovor zavisi od tumačenja konkretnih ljudskih zajednica i njihove konkretne društvene, ekonomske, istorijske i političke sudbine.

U drugom tekstu pod nazivom *Mit i zaborav (Myth et oubli)* (Lévi-Strauss 1983: 253-260), Levi-Stros će se, konačno, zapitati kakva je funkcija poremećene komunikacije. U ovom tekstu je uporedio Cimšijan i Kvakijutl verzije o Asdivalu, potom mitove plemena Hidatsa o nji-

hovom poreklu, kao i tri grčka mita na koja mu je pažnju skrenuo Žan-Pjer Vernan. U njima Plutarh objašnjava kako je došlo do zabrane sviračima flaute da ulaze u Tenejev hram na ostrvu Tenedos, kao i o zabrani da se u tom hramu izgovara ime Ahilejevo; dok Pindar tumači poreklo obreda žrtvovanja bez vatre na Rodosu, i poreklo ritualnih prava vladara na posvećenoj teritoriji što je vezano za mit o Argonautima i Medeji. U svim pomenu tim mitovima značajnu ulogu ima polje "poremećene komunikacije" čija je funkcija normativna: da uvedu određena bračna pravila u društvu (Cimšijan i Kvakijutl); da objasne poreklo i identitet plemena, te razloge njihovog razdvajanja na dva naroda – Krou-Hidatse i Avaksave; a u grčkim mitovima da uspostave rituale i kalendarški ciklus običaja i s njima povezane oblike obrednog ponašanja, kako zabrana tako i preskripcija. Drugim rečima, da obezbede sećanje i kontinuitet pravila nasuprot zaboravu koji je doveo do poremećaja u komunikaciji, a samim tim i u društvu kao celini.

Treći važan Levi-Strosov zaključak predstavljalo bi uočavanje normativne funkcije semantike zaborava: motiv služi, po mišljenju Levi-Strosa, uspostavljanju ritualnih praksi koje će obezbediti kontinuitet koji će, sa svoje strane, poništiti zaborav na mentalnom planu koji obično zovemo "rupa u sećanju".⁴

⁴ "Car c'est bien cette continuité que vient de briser l'oubli dans l'ordre mental : nous le reconnaissons nous-mêmes en parlant de 'trous de mémoire'" (Lévi-Strauss 1983: 259).

Osim u mitovima, motiv zaborava predstavlja omiljeno mesto i u bajkama, naročito u onim o bračnim partnerima. Reč je o tipu bajke popularno poznate kao "Lepotica i zver", u grčkim mitovima njen je prototip "Amor i Psiha", dok u Arne – Tompsonovom katalogu nose naziv *Potraga za izgubljenim mužem* (AT 425), odnosno *Muž životinja* (AT 425 C). U srpskim bajkama koje sam analizirala (Antonijević 1991), ovaj tip je zastupljen u najpoznatijoj verziji *Zmija mladoženja*.⁵

Motiv zaborava se u ovim bajkama javlja u sklopu sistema poremećene komunikacije. Naime, u pitanju je veza između *indiskrecije* žene što izaziva *zaborav* muža. Osnovni siže tipa 425C je u sledećem: devojka se udaje za zmiju, ali noću, u postelji, životinja se pretvara u lepog muškarca. To je, međutim, tajna koju žena ne sme nikome da otkrije pre isteka određenog vremena, dokle traje začaranost njenog supruga. U srpskoj verziji, žena otkriva tajnu svojoj ljubopitljivoj svekrvi (indiskrecija), radoznaloj da sazna kako to žena živi sa zmijom, odnosno, šta se dešava noću u njihovoj bračnoj odaji. U dogovoru sa svekrvom, žena ukrade usnulom mužu zmijsku košuljicu da bi je spalile i tako mu obezbedile trajan ljudski lik. Tog momenta muž se budi, shvata da ga je žena izneverila prekršivši zabranu odavanja tajne, i napušta je uz

⁵ U zbirci Vuka St. Karadžića *Srpske narodne pripovetke*, Beograd: Državna štamparija kraljevine Jugoslavije, 1937, postoje dve verzije ove bajke.

upozorenje da će ga tražiti "sve dok ne polomi gvozdenu štap i ne podere gvozdene opanke" što je, drugim rečima, nemoguć zadatak. Napustivši je, muž je istog momenta zaboravlja. Da bi ga pronašla i povratila mu sećanje na sebe i njihov bračni život, žena započinje dugo i mukotrpno traganje za izgubljenim mužem. Pronalazi ga u dalekom, zapravo – onostranom carstvu, čime nam bajka sugerše da je junak, zbog greha indiskrecije žene i majke, u suštini – umro. Njegov zaborav predašnjeg života jednak je stvarnoj smrti.

U mitovima i bajkama, dakle, junaci umiru ili bivaju na neki drugi način kažnjeni zbog propusta u komunikaciji, upozoravajući nas na ozbiljnost ovog problema. Može se razumeti zašto je kazna tako teška: ako je kultura zasnovana na složenom sistemu komunikacija na različitim nivoima, onda poremećaj u komunikaciji uistinu predstavlja društveni problem i prekršaj.

Zaborav i sećanje: koncepti vremena i kulturnog trajanja

Fundamentalno izjednačavanje smrti i zaborava predstavlja okosnicu skoro svih religijskih i mitskih sistema – oni su važni graničnici između ovog i onog sveta, prošlosti i sadašnjosti. Zaborav je suštinski po-

vezan s protokom vremena i ljudskom smrtnošću.⁶ U grčkim mitovima *Leto* je bila reka u Hadu iz koje su umrli pili da bi zaboravili svoj zemaljski život. Duša koja je umela da izbegne da pije s reke Zaborava, na raskrsnici života i smrti, okretala se ka *Mnemosini*, da se napoji vode iz jezera Sećanja, iz fontane Besmrtnosti (Vernant 1982, 1: 88, 92).

Tako dolazimo do para neraskidivog u svojoj suprotnosti i komplementarnosti, do *zaborava* i *sećanja*. U mitovima *sećanje* služi tome da premosti jaz između ovog i onog sveta, da poništi zaborav prisećanjem na prošlost. U starijem sistemu grčkih verovanja, to prisećanje nije podrazumevalo samo vreme koje pretihodi nekom tekućem, već više od toga – to je bilo znanje o samim počecima stvari i primordijalnom vremenu, ali takođe i znanje o budućim događajima. Tako shvaćena prošlost "javlja se kao dimenzija onostranog" (ibid, 87) U kasnijim filozofskim i eshatološkim tumačenjima, sećanje i zaborav svešće se na dimenzi-

⁶ U mističnim tumačenjima i doktrinama o reinkarnaciji, svaka faza ljudske duše povezana je sa zaboravom prethodnog bivstvovanja. U ranijim sistemima verovanja, tuga zaborava umrlih ticala se gubitka ovozemaljskih radosti i života, kasnije se veruje da se ta tuga odnosi na zaborav divota onostranog života duše koja je, reinkarnacijom, osuđena na patnje zemaljskog bivstvovanja, samim tim i na zaborav većitih istina o kojima je mogla da kontemplira pre nego što se ponovo otelotvorila.

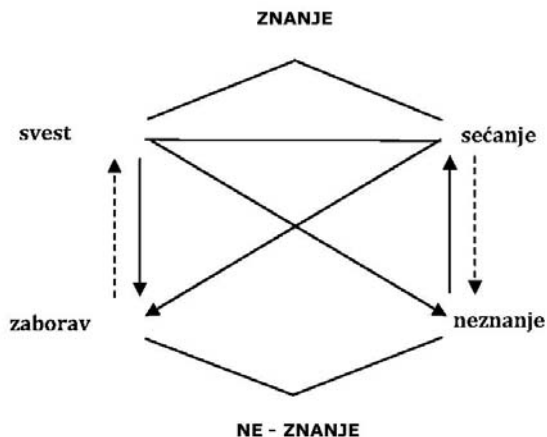
ju istorijskog i pojedinačnog ljudskog života i njegovu merljivu temporalnost.

Da bi se odredili i osmislili u istoriji, društva i pojedinci na različite načine stvaraju i koriste koncept vremena, boreći se protiv zaborava i straha od biološkog i simboličnog nestanka. Koncepti socijalno konstruisanog vremena mogu biti ciklični, linearni i liminalni (snoliki, epohalni), pri čemu će, iako naporedni i međusobno povezani, u svakom društvu preovladati jedan od njih u zavisnosti od društvene orijentacija ka prošlosti, sadašnjosti ili ka budućnosti (Rot 2000: 163). Jasno je, stoga, i zašto sećanje ima normativnu funkciju: ono daje repere društvu i uporišta identiteta unutar ciklične, linearne ili snolike temporalnosti. U tom smislu, zaborav i sećanje predstavljaju zaista važan psihološki i kognitivni par. Sada ćemo videti kako su oni uključeni u proces značajan za opstanak društva i kulture.

*

Francuski semiotičari A. J. Greimas i Žozef Kurte predložili su semantičko polje *spoznaje* (Courtés 1976: 81). Mada im nije bila primarna namera da se bave motivom zaborava već semiološkim modalitetom "znanja", opoziciju "zaborav : sećanje" smestili su unutar obuhvatnije kognitivne strukture koja razrešava njihov odnos, stvarajući nov nadređen antitetički par: "znanje : ne-znanje" (*savoir et non-savoir*)(šema 1).

Šema 1: Modalitet znanja



Posmatran na planu kulture i društvenog ponašanja, protumačiću ovaj semiotički model⁷ na sledeći način.

Svest i *sećanje* čine kategoriju *znanja* koje svojom ponovljivošću i kreativnošću obezbeđuje kontinuitet mentalnih predstava i odgovarajućih praksi doprinoseći stvaranju, održavanju i trajanju ljudske kulture.

⁷ A. J. Greimas je smatrao, s dobrim razlogom, da se njegovi semiotički modeli mogu preneti sa nivoa proučavanja jezika i teksta na šire diskurzivno polje, u oblast sociologije i društvenog ponašanja (Greimas 1989a: 543).

Svest nam priziva sećanje i poništava zaborav,⁸ omogućava znanju da se akumulira u vremenu i očuva u memoriji koja je, kako Mišel de Serto kaže, "skrivena, jer nigde nema svoje mesto, sve dok se ne pojavi 'u pravom trenutku'... supstituišući vreme za prostor" (de Certeau 1988: 82,83), dakle, za mesto u kome će moći da se iskažu i da delaju stečeno iskustvo, znanje i veštine. S druge strane opozicije, na poziciji *ne-znanja*, nalaze se *zaborav* i *neznanje*, mentalni bauci koji kidaju tananu i složenu komunikacijsku mrežu. Ali, zaborav i neznanje i sami su u opoziciji. Neznanje je praznina, kognitivno ništa (ne možemo se ni sećati nečeg što ne znamo) koje je moguće popuniti određenim sadržajem (znanjem); dok zaborav prazni aktuelno znanje, kvantitativno ga umanjuje, uništava ga, stvara "rupu u sećanju", pretvarajući ga u virtuelno znanje koje se pak, prisećanjem, može opet aktualizovati. U tom smislu zaborav možemo tretirati kao aktivan i destruktivan proces, dok je neznanje pasivno stanje, mogućnost (imantentnost postojeća u granicama svesti) koja se može promeniti i pokrenuti procesom učenja i spoznaje.

Ako ljudska kultura počiva na prenošenju stečenog znanja, ponavljanju naučenog i povećanju postojećeg znanja putem novih otkrića i saznanja, onda pamćenje i sećanje presudno utiču na taj proces. Otuda je zaborav

⁸ U jeziku to formulišemo rečima "osvesti se", "priseti se", "prisaberi se", "opomeni se", "prizovi se".

greh u mitskom sistemu, odnosno greška, nevolja i problem u svakodnevnoj komunikaciji. Koliko je to važno pokazuje nam istorija gubljenja različitih znanja i veština koje su ljudi tokom svog postojanja smišljali i otkrivali pa zaboravljali, zauvek ili privremeno. Koliko je to tačno za kulture koje poznaju pismo i različite tehnologije arhiviranja znanja koje je, pak, moguće izgubiti i uništiti, koliko je tek tačno za usmene kulture koje su, sve donedavno, činile veliku većinu ljudskih zajednica i čije je mentalno arhiviranje, održavano uz pomoć različitih mnemotehnika i prenošeno putem usmene tradicije, tako lako razoriti budući da se oslanja na krhko ljudsko pamćenje.

Sistem poremećene komunikacije: nešto bolje temperirana struktura

Semantika zaborava, tako, učestvuje u dve strukture: u komunikacijskom i kognitivnom sistemu. Postavlja se pitanje kako dovesti u vezu razmotrenu kognitivnu strukturu sa sistemom *poremećene komunikacije*. Da bih to učinila, ima dobrih razloga, najpre, da Levi-Strosovu šemu u nekim važnim elementima izmenim, dopunim i razjasnim.

Osnovni problem se javlja kod Levi-Strosove upotrebe termina *nesporazum*. Da li je taj nedostatak u komunikaciji s drugima kvantitativan – nedovoljnost, manjak reči; ili kvalitativan – pogrešno razumevanje reči?

*

Levi-Stros koristi oba pojma ne praveći razliku. U jednom trenutku kaže "manjak u komunikaciji s drugima" ("défaut de communication avec autrui"), a odmah zatim objašnjava da nesporazum čini "razumevanje nečeg drugog od onog što je neko želeo da kaže" ("le malentendu consiste à comprendre, dans ce que quelqu'un a dit, autre chose que ce qu'il a voulu dire") (Lévi-Strauss 1973: 230). Moju nedoumicu je, dodatno, izazvao i hrvatski prevod Asdivala, u kome je antinomija prevedena kao "preterivanje : pogreška" (Lévi-Strauss 1988: 180,181). Međutim, nije reč samo o lingvističkoj zbrci. Rečeno jezikom logike, suprotnost "preterivanju" ili "višku nečega" jeste "pomanjkanje" ili "manjak nečega". S druge strane, suprotnost "pogrešnom" ili "netačnom" jeste "tačno", "ispravno", a ne "preterivanje".⁹

Cela stvar je, međutim, lako razrešiva ako se vratimo osnovnom komunikacijskom nizu. Reč je o pošiljaocu i primaocu poruke. Levi-Stros je u svom objašnjenju pobrkao ove dve grupe osoba, pored toga što je pomešao kvantitativni i kvalitativni nedostatak u komu-

⁹ Zahvaljujem se prof dr. Ivanu Kovačeviću čije su mi sugestije pomogle da razjasnim semantičke i logičke nedoumice vezane za Levi-Strosovu upotrebu termina "nesporazum". Zahvaljujem se i prevodiocu gđi Tamari Valčić koja mi je pomogla da razumem nijanse u značenju francuskih termina koje Levi-Stros koristi.

nikaciji!¹⁰ Napravio je elegantnu i jednostavnu šemu, ali ipak delimično pogrešnu.

Najpre je govorio o pošiljaocu koji primaocu poruke može reći manje od potrebnog/željenog. U tom slučaju, budući da se radi o kvantitativnom manjku reči, o uskraćivanju ili nedovoljnosti informacije, ja ću tu kategoriju označiti kao *nedorečenost*. S druge strane komunikacije je primalac poruke na kome je interpretativni zadatak – da tačno ili netačno protumači reči pošiljaoca, i u tom slučaju se može javiti kvalitativna greška, tj. pogrešno razumevanje rečenog, za šta ću ostaviti pojam *nesporazum*, budući da se on tiče ravni interpretacije.

Postoji, svakako, i slučaj kvalitativne greške od strane pošiljaoca poruke kada on namerno daje pogrešnu informaciju primaocu, na primer, laže ga ili obmanjuje. *Laž* je važan kognitivni i moralni fenomen koji takođe izaziva ozbiljne nesporazume i sukobe. *Neznanje* ili ignoranciju možemo tretirati bilo kao kvalitativnu grešku u komunikaciji sa samim sobom, što za posledicu može imati sa-

¹⁰ Doduše, mogao je to lako i sam da uoči. Levi-Stros jasno kaže da je u verziji mita o Asdivalu iz 1916. godine, smrt njegovog sina Wauxa prouzrokovana zaboravnošću, ali da je smrt Wauxove žene rezultat nesporazuma s njene strane – ona nije dobro protumačila reči koje joj je Waux uputio, odnosno, "nije dobro shvatila njegovu naredbu", prejela se loja pa se raspukla i pretvorila u šareni belutak! (Levi-Strauss 1988: 178) [Lévi-Strauss 1973: 228]. Zaista je čudno da Levi-Stros nije uočio razliku, mada je i sam napisao da je reč o pogrešnoj interpretaciji od strane Wauxove žene (dakle, primaoca poruke).

moobmanu (uverenost da znamo nešto što ne znamo), bilo prema drugome u smislu nehotičnog dezinformisanja iz neznanja. Međutim, ove slučajeve kvalitativnih grešaka od strane pošiljaoca poruke Levi-Stros nije razmatrao.

Mislim da je sada jasno da sve četiri kvantitavine kategorije poremećene komunikacije – zaborav, indiskrecija, nedorečenost i nostalgija mogu, kod primaoca poruke, u procesu interpretacije proizvesti nesporezum, bez obzira da li je primalac poruke ista osoba kao i pošiljalac ili različita. Komunikaciju usmerenu ka sebi tretiraću kao "refleksivnu" radnju, a onu usmerenu ka drugome kao "tranzitivnu". Uvešću i segment kvalitativnog nedostatka/greške u komunikaciji od strane pošiljaoca, da bismo naznačili kombinacije i varijante različitih mogućnosti poremećene komunikacije. Stoga bi se mogla uspostaviti sledeća kognitivno-komunikacijska šema (tabela 2) koja bi, po mom mišljenju, preciznije odredila semantičke odnose datih pojmova.

Tabela 2: Kognitivno-komunikacijska šema poremećene komunikacije

POŠILJALAC S1			PRIMALAC S1	
REFLEKSIVNO			INTERPRETATIVNO	
Kvantitativan nedostatak		Kvalitativan nedostatak	Posledično tumačenje	
JA	JA	JA		
pomanjkanje	preterivanje	pogrešno	pogrešno	tačno
Zaborav	Nostalgija	Neznanje /Ignorancija/	Nesporazum sa sobom Samoobzaborav Samoobmana	Spoznaja Sećanje Osvešćivanje

POŠILJALAC S1			PRIMALAC S2	
TRANZITIVNO			INTERPRETATIVNO	
<u>Kvantitativan nedostatak</u>		<u>Kvalitativan nedostatak</u>	Posledično tumačenje	
DRUGI	DRUGI	DRUGI		
pomanjkanje	preterivanje	pogrešno	pogrešno	tačno
Nedorečenost /Tajnovitost/	Indiskrecija /Odavanje tajne /	Laž /Obmana /Dezinformacija/	Nesporazum s drugima Nerazumevanje Tužakanje Zabuna	Spoznaja Razumevanje Raskrinkavanje

Pitanje verodostojnosti diskursa i različitih tačaka gledišta

Pitanje *različitih tačaka gledišta* pošiljaoca i primaoca poruke ulazi u okvir problema koji se tiče nesporazuma, odnosno, mogućih konotativnih značenja, ali i problema istinitosti i verodostojnosti diskursa.

Ne bi trebalo da nas zavara privid da su učesnici komunikacijskog lanca "zatvoreni" u jednoglasnoj razmeni znanja/informacija, iako se pretpostavlja njihova makar implicitna saglasnost o tome šta je istinito ili, barem, šta ima izgled istinitog. Tu prećutnu saglasnost Gremas je označio izrazom "ugovor o istinitosti" (*veridiction contract*) koji je u osnovi individualnih i društvenih diskursa. Do tog "ugovora" u homogenim, arhaičnim zajednicama stiže se tradicijom utvrđenom istinom i normama, dok se u savremenim složenim i heterogenim društvima stiže kroz proces pregovaranja o aksiološkim i kognitivnim postulatima koji će proizvesti ono što je Gremas na-

zvaao *efekat istinitog značenja* (budući da "konačnih" istina, kako je primetio, u postindustrijskim društvima više nema) (Greimas 1989b: 657). Ipak, dok je pošiljalac odgovoran za uspeh ili neuspeh svog diskursa kojim može da manipuliše, "krajnje pitanje potvrde *istinitosti* leži na primaocu poruke i njegovom poverenju u ono što mu se govori", a što mora odgovarati njegovim očekivanjima (ibid, 657, 658). Jasno je da su mogući brojni nespোরазumi na tom putu manipulacije diskursima i njihovom verodostojnošću, proizašli bilo iz kvantitativne bilo iz kvalitativne greške.

Uzmimo kao primer kvalitativnu grešku – laž. Pošiljalac može svesno da laže primaoca koji će, pak, tu informaciju uzeti za tačnu (nesporazum) sve dok ne raskrinka pošiljaoca. Ukoliko je u prilici da reaguje, primalac poruke može pošiljaoca da optuži za namerno zavaravanje i davanje lažnih informacija. Takva komunikacija će izazvati različite nevolje, te povući za sobom i određene sankcije. Ili, recimo, slučaj indiskrecije. Reći više od dozvoljenog / poželjnog / potrebnog obično se shvata, od strane primaoca poruke, kao odavanje tajne / tužakanje / brbljivost. Mada pomenute kategorije pripadaju poremećenoj komunikaciji, nisu jednake u značenju i posledicama. Štaviše, može se javiti i treća osoba u komunikacijskom lancu koje se, recimo, tiče tajna i koja je stavila zabranu na njeno odavanje (slučaj bajke "Zmija mladoženja" koju smo gore opisali, ali i verzije mita o Asdivalu iz 1895). Konačno, vratimo se slučaju zaborava. Šta se dešava kada zaborav iz reflek-

sivne kategorije pređe u persuazivnu¹¹ i tranzitivnu, drugim rečima, kada nam se institucionalno nameće zaborav nečega i/ili nekoga? Očigledno je da u tim slučajevima pošiljalac i primalac nisu ravnopravni. Njihova komunikacija se, tada, odvija u hijerarhijskom odnosu dominacije i subordinacije, što za posledicu može imati ili prihvatanje nametnutog mišljenja ili sučeljavanje gledišta, nepoverenje pa i mogući sukob.

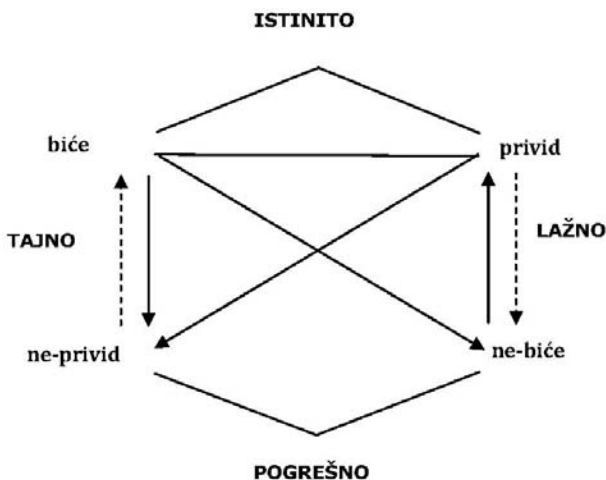
Iz ovoga jasno proizlazi da se problemi poremećene komunikacije mogu iskomplikovati različitim tačkama gledišta učesnika, hijerarhijom njihovih pozicija i odnosa, ličnim motivima i moralnim implikacijama uključenim u razmenu informacija, te pitanjem poverenja u verodostojnost iskazanog.

Postulirajući *modalitet istinitosti* (šema 2) u kome svaki diskurs može biti označen kao *istinit*, *lažan*, *pogrešan* i *tajan*, Greimas je "ugovor o istinitosti" vezao za pitanje učitavanja i interpretacije značenja na kognitivnoj dimenziji, odnosno, na učešću pošiljaoca i primaoca u komunikaciji u kojoj osu verodostojnosti čini tzv. *prepoznavanje*, odnosno, prelazak iz pogrešnog u tačno znanje, što je put čime se otklanja postojeći nesporazum u poremećenoj komunikaciji (Greimas and Courtés 1976:440-

¹¹ Pod *persuazivnom komunikacijom* podrazumeva se "emocionalna komunikacija društvenih pravila", odnosno, tip kulturne komunikacije koja ima za cilj da motiviše akciju provocirajući emocije, a obično služi za prenošenje društvenih vrednosti i pravila u vidu *normi* i primera primene tih normi (Ferrara 1974: 245, 246).

441). Ako je blagovremeno, "prepoznavanje" će omogućiti da se izbegne sukob i tragičan kraj, pogotovo je to važno kao poenta u komičnim diskursima, ali to nije uvek slučaj. U mnogim narativima do prepoznavanja dolazi kasno što njihov siže pretvara u tragediju, a u priči o Asdivalu do njega uopšte ni ne dolazi, što je navelo Levi-Strosa na zaključak o dubokoj pesimističnosti tog mita.

Šema 2: Modalitet istinitosti



Problem se, međutim, uvećava u savremenim, multivokalnim društvima o kojima je Greimas imao pesimističnu viziju novih "Vavilonskih kula", budući da u njima postoji rivalitet glasova, gde se svaki od mnogobrojnih diskursa meša i bori s drugima za svoje pravo glasa, za

"svoju istinu", postajući sredstvo za "terorišuće konotacije u novonastaloj eri neverovanja" (Greimas 1989b: 656).¹² Na kraju je zaključio, s izvesnom dozom ironije, da izgleda treba invertovati dosadašnje shvatanje o odnosu diskursa i kulturnog konteksta, u smislu toga da su "kulturni konteksti ti koji su definisani konotativnom interpretacijom diskursa", a ne obrnuto (ibid, 655).

Ovo nas vodi ka razmatranju primene semantičkog polja *poremećene komunikacije i ugovora verodostojnosti* u različitim stilovima mišljenja u tranzicijskoj Srbiji, koja predstavlja tipičnu sliku multidiskurzivnog društva koje se kroz tranziciju bori za uspostavljanje novih/starih kognitivnih i aksioloških postulata.

Stilovi mišljenja i odnos prema prošlosti u tranzicijskim društvima

Izraze *stilovi mišljenja i zajednice mišljenja* prihvatila sam od Meri Daglas (Daglas 2001) za potrebe ovog rada,

¹² Greimas je smatrao da je u savremenim postindustrijskim društvima jaz između istinitog i sigurnog, znanja i verovaljanja očigledan, i da pošiljalac poruke ne oseća više obavezu da govori istinu već ono što ima izgled istine. Stoga je zaključio da socijalna kohezija u modernim društvima počiva na komunikaciji koja liči na folklorne priče o nadlagivanju (*conte de fripons*), gde sagovornici naizmenično varaju jedan drugog, dopuštajući da budu prevareni nakon što su i sami prevarili/slagali sagovornika (Greimas 1989b: 657, 659).

zato što mi se čine celishodnim za razmatranje načina na koji određene zajednice, sastavljene iz različitih društvenih grupa, mogu u svom javnom diskursu zastupati slična ili istovetna mišljenja. Daglasova je pojam, pak, preuzela od filozofa Ludvika Fleka koji je smatrao da stil mišljenja neke zajednice "postavlja preduslov svakoj kogniciji i određuje šta će se smatrati razumnim pitanjem i istinitim ili lažnim odgovorom. On obezbeđuje kontekst i postavlja granice svakom sudu o objektivnoj stvarnosti" (Daglas 2001:23). Budući da su u radu do sada razmatrani kognitivni problemi zaborava i sećanja, te istinitog i pogrešnog, smatrala sam zgodnim da, upravo zbog toga, obuhvatnije kategorije mišljenja nekih zajednica, širih od pojma "društvena grupa" (čije sam precizno određenje želela da izbegnem), nazovem "stilovima". Fluidnost i multidiskurzivnost različitih stilova mišljenja posebno mi se čini značajnim za zemlje u tranziciji, u koje spada i Srbija, budući da se one suočavaju s promenom socioekonomskog sistema i ideologije, boreći se da uspostave nove kulturne, vrednosne i kognitivne obrasce. Zapravo, one imaju težak zadatak da stvore novi stil mišljenja odgovarajući društvenom poretku koji nastaje kroz proces postsocijalističke transformacije. Taj proces nije jednostavan pa se u njima, kao uostalom u svakom društvu u previranju, javlja sukob različitih pogleda na svet.

Bivša socijalistička društva u tranziciji poseban problem imaju s određenjem stava prema prošlosti, odnosno s onim što će biti vredno društvenog pamćenja i predstavljati osnovu za stvaranje novog kolektivnog svetonazora. Budući da "društveno pamćenje ozakonju-

je društveni poredak" (Konerton 2002: 11), jasno je da društva u tranziciji tragaju za onim sadržajima koji će dati smisao novouspostavljenim političkim i društvenim odnosima, selektivno birajući iz prošlosti one elemente koji će podupreti novi sistem, "...jer je na pamćenju, odnosno na državi koja je vlasnica pamćenja, da stvori iluziju jedinstvene prošlosti i u njoj nađe zajedničke oslonce: da ujedini generacije, pretke i savremenike, da anticipira njihovu vrednost u novom vremenu i *da za potrebe tog novog vremena stilizuje prošlost, odnosno neku od njenih verzija*" (Đerić 2009: 67, kurziv D. A.).

Budući, dakle, da "naš doživljaj sadašnjosti u velikoj meri počiva na našem znanju o prošlosti", kako piše Pol Konerton, evo gde se javlja problem: "sadašnjost se može doživljavati na različite načine, u zavisnosti od različitih prošlosti s kojima možemo da je povežemo" (Konerton 2002: 10). Otud i teškoće tranzicijskih društava: s kojom prošlošću da se povežu? Bežeći od nedavne komunističke prošlosti i dirigovanog istorijskog pamćenja, još uvek veoma prisutnih u sećanju i iskustvu svojih građana, okretala su se različitim segmentima prošlosti u hodu kroz istoriju, počev od Drugog svetskog rata, kao prvog sigurnog vremenskog graničnika, pa idući unazad do vekovnih i milenijumskih korena. Oslonac se tražio u različitim identitetima – nacionalnom, regionalnom, evropskom, verskom, u tradicijskoj, autohtonoj ili tuđoj, seljačkoj i/ili građanskoj kulturi itd.

Srbija, poput drugih zemalja u tranziciji, traga za novim/starim identitetom, za onom "stilizovanom ver-

zijom prošlosti" koja će dati smisao događajima koji su obeležili njenu specifičnu situaciju postsocijalističke transformacije. Problem Srbije se usložnjava zbog činjenice da je "njen" dvadesetovekovni državotvorni projekat, nazvan Jugoslavija, propao početkom 90-ih godina u plamenu građanskog rata za čije "izazivanje" je, štaviše, bila optužena, što je iniciralo mnoga preispitivanja društvene i nacionalne uloge, značaja i uspešnosti u novovekovnoj istoriji. Svako ko je u poslednjih dvadesetak godina pratio u Srbiji javne diskusije i polemike na temu nacionalne prošlosti, uloge u stvaranju i raspadu Jugoslavije, te onog što je vredno društvenog pamćenja, zna da su se povremeno vodile "žestoke bitke" čiji je rezultat, još uvek, ne sasvim jasna slika o sadašnjem i budućem položaju i identitetu. Ta višeznačna i višestruka gledišta, međusobno ponekad sasvim oprečna, navela su me na pomisao o postojanju *poremećene komunikacije*. Ipak, na taj proces ne gledam s pesimizmom.

Stilovi mišljenja u sistemu *poremećene komunikacije: slučaj Srbije*

*Svako razdoblje obeleženo je sopstvenim stilom mišljenja
skrojenim prema interesima vladajuće klase.*

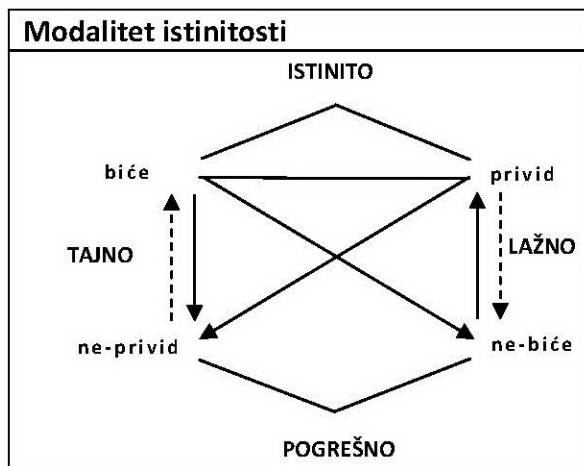
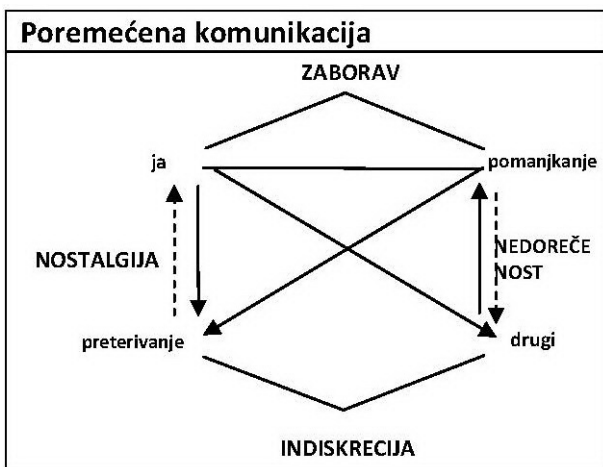
Meri Daglas (2001: 99)

Polazim od pretpostavke, dakle, da je tranzicija doba u kome dolaze do izražaja procesi preispitivanja i

prevrednovanja, u kome se ukrštaju različita mišljenja koja u nestabilno vreme mogu izazvati nesporazume i sukobe u društvu, ali koji, u krajnjoj instanci, vode ka uobličavanju stavova i formiranju stabilnijih kolektivnih ideja i predstava.

Da bih predstavila sliku *poremećene komunikacije* u Srbiji pomenuću, ilustracije radi, samo neke primere sukobljenih stilova mišljenja i odgovarajućih pozivanja na različite segmente prošlosti, bez namere da ih detaljno analiziram niti razmotrim sve moguće diskusije koje su se vodile između različitih stilova mišljenja u poslednjih dvadeset godina. Želim da pokažem način i mesto na koje se pozicioniraju u šemi "poremećene komunikacije" i "modaliteta istinitosti", tačke gledišta koje se prema njima formiraju i da sagledam šanse koje imaju da postanu deo normiranog i zvaničnog "stila mišljenja". Uzimam u obzir fluidnost koncepata i ideja, mentalnu kolebljivost, te promenljivost konteksta i interesa, posebno političkih, koje pojedine zajednice mišljenja mogu imati, stoga predloženom analizom ne zagovaram nikakav zatvoren kognitivni sklop, već samo želju da ukažem na kapacitet i sposobnost nekih stilova mišljenja da se (ne)uspešno uključe u proces izgradnje društveno-nacionalnog pamćenja i identiteta u postsocijalističkoj transformaciji.

U analizi ću ukrstiti šeme "poremećene komunikacije" i "modaliteta istinitosti" na način kongruentnosti pozicija predloženih semantema:



Najpre ću razmotriti termine na horizontalnim, anti-tetičkim osama koje su strukturalno stabilne i međusobno suprotstavljene, a predstavljaju maksimum (gornja osa) i minimum (donja osa) poželjnih crta identifikacije. Vertikalne ose ili deiksisi predstavljaju nestabilne koncepte koji teže, u načelu, da se preko procesa "prepoznavanja" smeste na jednu od kognitivnih anti-tetičkih osa, postajući tako istiniti ili pogrešni iskazi.

Pozicija "zaborava" i "istinitog". Tu se mogu smestiti sve one predstave i diskursi o istorijskim i političkim događajima koje društvo kroz *samozaborav* nastoji da potisne iz sećanja ili im revidira značaj ili, pak, one koje se društvu nameću kroz *institucionalni zaborav*. Ova dva procesa – reflektivni i tranzitivni – mogu i ne moraju biti identični u sadržaju. U slučaju samozaborava proces započinje spontano na nivou zajednice, ali krajnju reč o tome ipak daju društvene institucije koje normiraju sadržaj zapamćene/zaboravljene istorije formirajući kognitivnu mapu sećanja svojih građana.

Šta društva *sama zaboravljaju*?¹³ Odgovor na ovo zanimljivo pitanje može se potražiti u paraleli s individualnim zaboravljanjem i potiskivanjem neprijatnih, traumatičnih iskustava ili onih koji nas prikazuju u lošem svetlu. Nostalgija takođe doprinosi (samo)zaboravu, što je na primeru Asdivala sasvim jasno pokazao

¹³ Meri Daglas je uočila da su "antropolozi manje skloni tome da se upitaju zašto ljudi zaboravljaju. Po njima, osobenost koju treba objasniti jeste pamćenje" (Daglas 2001: 78).

Levi-Stros. Društva se slično ponašaju, za šta nam potvrdu može dati folklorna građa, posebno kulturnoistorijska predanja i epske pesme u kojima je vidno pomanjkanje sadržaja koji se tiču kolektivnih i nacionalnih trauma i poraza. Zapravo, postoji čitav niz tema iz nacionalne prošlosti koje se opiru folklorizaciji jer su inkompatibilne s potrebom društva da veliča svoje junake, pretke, svoju istoriju i zavičaj, i kroz to – samu naciju. Ukoliko društvo ne uspe da svoj poraz, naknadnom revizijom sećanja i njegovom narativizacijom, pretvori u pobjedu, mučeništvo i žrtvu koje će slaviti i time pribaviti opravdanje za svoju zajednicu i razloge za kolektivno pamćenje (pronalaženjem krivca u tuđoj grupi i/ili nalaženjem krivca u sopstvenoj grupi, a s druge strane u veličanju heroja-mučenika, kao u slučaju srpskog epskog mita o Kosovskom boju), ono će pokušavati da potisne ta sećanja, da ih preformuliše u nacionalnu filozofiju patnje i trpljenja (oblik samoopravdanja), ili da ih iskaže u onim žanrovima koji na objektivni način stilizuju građu i omogućavaju istorijsku rekonstrukciju (mada i samu podložnu mistifikacijama). Takve slučajeve potiskivanja iz sećanja u folklornoj građi, ali i javnom diskursu, predstavljaju, na primer, Velika seoba Srba 1690. godine (v. Milošević-Đorđević 2000), katastrofalna propast Prvog srpskog ustanka 1813. godine (v. Antonijević 2007a, 2007b), velika pljačka naroda kroz nacionalizaciju, konfiskaciju i kolektivizaciju od strane komunističke vlasti (v. Antonijević 2009), ili revizija uloge i potiskivanje krivice u od-

nosu na građanski rat u Jugoslaviji 1991-1995. Ovaj poslednji primer izaziva u Srbiji i danas brojne polemike između, s jedne strane, onih koji nastoje da te događaje potisnu iz sećanja ili im revidiraju značaj, i onih, s druge strane, koji se trude da to ne zaborave i ne dozvole srpskom narodu da preispita pitanje krivice i svog udela u tim zbivanjima, smatrajući da su u posedu tačnog znanja koje ne treba dovoditi u pitanje. Oba ova stila mišljenja se, ponekad, iskazuju u ekstremnim i iritirajućim formama koje ne doprinose objektivnom tumačenju traumatičnih istorijskih događaja. Ovaj primer dobro ilustruje multidiskurzivnost i različite tačke gledišta koje postoje u društvu, pa iako se tiču sasvim nedavne prošlosti, ukazuju na teškoće da se formuliše "efekat istinitog" na nivou zvaničnog diskursa.

Drugi slučaj predstavlja *institucionalni zaborav*. Mo-to poglavlja, preuzet od Meri Daglas, nedvosmislen je u konstataciji da su vladajuće klase te koje imaju potrebne političke moći da nametnu društvu zaborav, odnosno, sećanje, kao paralelan proces, na one istorijske događaje i osobe koje njima znače ili im smetaju u okviru date ideologije, te na taj način izgrade sopstveni stil mišljenja. Pritisak institucionalnog zaborava na društvo je tim čvršće i odlučnije što je režim autoritarniji i zabrinutiji za uspeh svoje ideologije.

Sva tranzicijska društva, koja su od kraja Drugog svetskog rata do početka 90-ih godina XX veka živela u autoritarnom režimu komunizma, dobro poznaju ovaj oblik institucionalno nametnutog zaborava na prošlost

koja je prethodila socijalističkom društvenom uređenju, posebno na tradiciju građanske i buržoaske kulture, ali i mnogih elemenata i simbola nacionalne kulture i istorije koji nisu bili odgovarajući komunističkom stilu mišljenja. Osim toga, ovi režimi su moć institucionalnog zaborava vrlo dosledno sprovodili i kada su bili u pitanju njihovi ljudi – "otpadnici i grešnici".¹⁴ Potiskivanje sećanja na predkomunističku prošlost bilo je, u bivšoj Jugoslaviji, praćeno snažnim utiskivanjem sećanja na partizansku borbu i zasluge komunista i njihovih vođa i heroja u Drugom svetskom ratu i kasnijoj socijalističkoj izgradnji. S padom komunizma, vratio se istorijski bumerang – potiskivani sadržaji nacionalnog pamćenja ponovo su izbili na površinu, poneki sa onom silinom i žestinom koju imaju probuđena seća-

¹⁴ Paradigmatične primere zaboravljanja, kroz skoro doslovno brisanje iz svakog javnog pominjanja, predstavljaju sudbine nekadašnjih značajnih ličnosti Komunističke partije Jugoslavije koji su živeli u Srbiji: Milovana Đilasa-Đida, čiji je zadatak bio da se u okviru Agitpropa brine za političko činstvo i pravovernost, isključen iz KPJ 1954. godine, kasnije najpoznatiji jugoslovenski disident i kritičar komunizma, hapšen i zatvaran; Aleksandra-Leke Rankovića, šefa svih policijskih i tajnih službi, izbačenog iz partije 1966. godine pod optužbom da je prisluškivao Tita, kasnije potonuo u ćutanje i anonimnost; i Jovanke Broz, iznenada sklonjene iz javnog života krajem 70-ih godina bez poznatog razloga, držana skoro 30 godina u kućnom pritvoru bez građanskih prava koja su joj tek nedavno vraćena.

nja i emocije do tada nasilno učutkivane i gušene. "Cela Evropa je bila svedok pošasti preimenovanja ulica i trgova u bivšim zemljama socijalizma i rušenja mrskih spomenika još omraženijih vođa" (Rihtman-Auguštin 2000: 37). Zapravo, dogodio se sličan proces kao pre pedesetak godina kada su komunisti preuzeli vlast, samo ovog puta u obrnutom smeru.

"Pošast preimenovanja" u Srbiji je započela 90-ih godina, za vreme vlasti Slobodana Miloševića, i nastavila se nakon 2000. godine i demokratskih promena u zemlji. Taj proces se mahom odvijao kroz, veoma važnu, upotrebu simbola na nivou promena gradske toponomije i imena gradova, pisanja novih istorijskih i geografskih udžbenika, kroz uvođenje novih ili vraćanje starih državnih simbola i praznika i, posebno, kroz vraćanje građanskih prava i dela imovine, kao i prava na povratak i dozvole da uzmu učešće u ceremonijalnom životu zemlje potomcima prognane kraljevske kuće Karađorđevića.¹⁵ Poput drugih zemalja u tranziciji, i Srbija se

¹⁵ Imena ulica u Beogradu menjana su u poslednjih 15 godina u više navrata. Načelna politika promena ulica odnosi se na vraćanje naziva od pre 1945. godine, kako mi je u usmenom saopštenju rekao prof. dr Ivan Kovačević, predsednik Komisije za imenovanje ulica u periodu 1997-2000, kao što je to u intervjuu potvrdio i sadašnji predsednik Komisije Branko Belić. Dostupno na : www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2006&mm=11&dd=30&nav_category=12&nav_id=221921

O analizi sadržaja udžbenika iz istorije u Srbiji, Hrvatskoj i BiH tokom i nakon građanskog rata u Jugoslaviji, i kompa-

okrenula svojoj nacionalnoj prošlosti do 1945. godine. Međutim, za razliku od komunističkog režima, današnja demokratska vlast pokazuje toleranciju spram nekih sadržaja iz komunističkog perioda i Titove Jugoslavije, ali ih gura na margine sećanja i javnog pominjanja.

Ovakva politika uglavnom ne izaziva nespornost kod svojih građana budući da, nakon propasti komunističke ideologije, postoji društveni konsenzus o vraćanju u život elemenata i simbola predkomunističke prošlosti. Ponekad se dogode nespornosti s onim grupama građana kojima je i dalje bliska komunistička ideologija i sećanje na socijalistički sistem, pa se nađu ljuti i uvređeni kada se, na primer, preimenuju ulice nazvane po nekadašnjim herojima NOB-a ili kada se nekim činom ukida sećanje na važne događaje partizanske anti-fašističke borbe i Titove Jugoslavije.¹⁶

rativnoj analizi istorijskih udžbenika u postsocijalističkom periodu u zemljama Jugoistočne Evrope, na čemu je radila posebna grupa istoričara iz nekoliko zemalja, videti tekst istoričarke dr Dubravke Stojanović "Konstrukcija prošlosti – slučaj srpskih udžbenika iz istorije" na <http://www.cpi.hr/download/links/hr/7008.pdf>, i intervju s istom autorkom "Širom otvorene oči", *Vreme* 779, decembar 2005, na www.vreme.com/cms/view.php?id=436266.

¹⁶ Velike polemike su se, npr. vodile oko ukidanja imena Bulevara AVNOJ-a na Novom Beogradu i preimenovanja u Bulevar dr Zorana Đinđića (ubijenog prvog demokratskog premijera u Srbiji). S druge strane, vlasti u Srbiji je dugo trebalo, nakon nestanka Jugoslavije, da ukine praznik 29. novembar – dan kada je

Jasno je da će na kraju tog procesa prevrednovanja pobediti stil mišljenja onih koji već jesu ili će u budućnosti predstavljati vladajuću klasu, kako je to s tačnim uvidom napisala Meri Daglas, i uz pomoć te pozicije normirati sadržaj društvenog pamćenja i zaborava, odnosno, omogućiti "prepoznavanje" preovlađujuće istine, ili bolje, "efekta istinitog" – kako bi Greimas rekao. Cilj prerade istorije nije da se dođe do "savršeno poravnate optike. Ogledalo, a to je istorija, iskrivljuje koliko je iskrivljavalo i pre. Cilj prerade je da se iskrivljenja prilagode raspoloženju sadašnjeg vremena" (Daglas 2001: 77). U meri u kojoj to bude odgovaralo sadašnjem – tranzicijskom i budućem – posttranzicijskom vremenu, formiraće se *istina* kroz prepoznavanje onih segmenata kolektivne prošlosti koji se budu uklapali u željenu sliku društva.

"stvorena" socijalistička Jugoslavija na zasedanju AVNOJ-a u Jajcu 1943. Ukidanje imena ulica i trgova po Maršalu Titu uglavnom je sprovedeno bez većeg gundanja, ali je ostala činjenica da postoji nekoliko hiljada ulica koje još uvek nose njegovo ime. Zanimljiv je čudan kompromis napravljen u Beogradu 1991. godine nakon ukidanja imena *Ulica maršala Tita* jednoj od centralnih gradskih arterija. Pređašnje ime je nosila po kralju Milanu (Obrenoviću) i iz nekih razloga tadašnjoj vlasti se nije svidelo vraćanje imena ovog kralja, pa je ulici dat novi naziv, ideološki neutralan – *Srpskih vladara*. To je izazvalo polemike i negodovanja onih koji su se zalagali za dosledno vraćanje naziva od pre 1945. godine. Tek 1997. godine gradska demokratska vlast vraća ulici njen stari naziv – *Ulica kralja Milana*.

Pozicija "indiskrecije" i "pogrešnog". Nesumnjivo je da se različiti oblici indiskrecije – odavanje tajni, potkazivanje, cinkarenje, tužakanje, preterana radoznalost ili brbljivost – smatraju pogrešnim i nepriličnim vidom društvenog ponašanja koje, po pravilu, izaziva nesporazume i povlači za sobom različite negativne reakcije – negodovanje, ljutnju, optužbe, kazne, potonuće u društveni zaborav i sl.

Na ovu poziciju se mogu smestiti one formalne i neformalne zajednice mišljenja čije se javno delovanje doživljava kao neko od gorepomenutih oblika preterivanja u komunikaciji s drugima a na štetu, stvarnu ili umišljenu, svog društva.

U slučaju tranzicije, ukoliko su ti "drugi" stranci od čijeg mišljenja i suda zavisi procena reformskog puta Srbije i s tim povezano finansiranje i drugi oblici pomoći i podrške, onda se pisanje kritički intoniranih izveštaja "tamo gde treba" (Vašington, Brisel) od strane nekolicine NVO u Srbiji, doživljava od dela javnosti kao "tužakanje", "opanjkanje" sopstvenog naroda i "potkazivački rad" za "neprijateljski nastrojene" inostrane organizacije. U najmanju ruku, njihovi javni nastupi se doživljavaju kao agresivno nametanje svog mišljenja uprkos većinskom mnjenju i raspoloženju. Ako se fokusiramo na pitanje odnosa prema prošlosti ovih zajednica mišljenja, jasno je da je reč o sasvim skoroj prošlosti – počev od građanskog rata u bivšoj Jugoslaviji, preko doba Slobodana Miloševića i bujanja nacionalističkih i radikalnih ideologija, pa do sadašnjeg vre-

mena u kome se negativno apostrofiraju delovi vlasti, stranke, institucije i pojedinci koji se "ne ponašaju kako treba" po sudu pripadnika ovih "indiskretnih" zajednica mišljenja.

Bez obzira što oni tvrde da to rade s namerom da "isprave nepravde", otrgnu od zaborava zločine počinjene u ime Srbije tokom građanskog rata 90-ih godina, ukažu na osobe čije je delovanje i pisanje, po njihovom mišljenju, nacionalističko pa stoga nepoželjno ili pak da ukažu na one institucije koje još uvek nisu započele poželjne reforme, način i sadržaj njihovog obraćanja domaćoj i stranoj javnosti mnoge iritira, ne nailazeći na veću podršku i razumevanje ni od zvaničnih institucija. Posledice ovakvih akcija za pripadnike "indiskretnih" zajednica mišljenja znaju da budu više nego neprijatne – deo javnosti im odgovara agresivnim i uvredljivim rečima, pretnjama, pa čak i fizičkim napadima.

Poslednja žestoka polemika koja se oko tih izveštaja vodila u Srbiji dogodila se na jesen 2008. godine nakon objavljivanja izveštaja Helsinškog odbora za ljudska prava za 2007. godinu pod nazivom "Samoizolacija: realnost i cilj", objavljene u maju 2008.¹⁷ Glavne kritike i

¹⁷ Razloge za kritike i napade na predsednicu Helsinškog odbora za ljudska prava u Srbiji zbog izveštaja za 2007. godinu, kao i argumente za odbranu Helsinškog odbora i njegovog rada, pogledati: <http://www.helsinki.org.yu/serbian/hajka.html>; http://www.danas.rs/vesti/politika/organizovana_hajka_stizu_i_pretnje.56.html?news_id=140477; <http://www.nin.co.rs/pages/article.php?id=40353>; <http://www.glasjav->

optužbe na račun predsednice Helsinškog odbora S. Biserko odnose se na to što su u izveštaju objavljena imena šezdesetak univerzitetskih profesora, pisaca i novinara koji su, prema tom izveštaju, "desničari i stvaraju antizapadni, antievropski duh i potpiruju nacionalističke ideje među mladima u Srbiji" (*Glas javnosti* 21. 09. 2008),¹⁸ a što su prozvani shvatili kao potkazivanje njihovog rada i "odstrel" na njihovo pravo da misle kako misle, opominjući javnost da ih takvo delovanje predsednice Helsinškog odbora neodoljivo podseća na komunističku praksu "kažnjavanja za verbalni delikt". "Svi naši izveštaji u poslednjih osam, devet godina su slični ovom i na isti način su fokusirani na ličnosti i institucije sa idejom da se prikaže politički kontekst koji onemogućava napredak Srbije... Mi smo u izveštaju detektovali taj antievropski trend" – objašnjava predsednica Helsinškog odbora, navodeći da joj zbog toga stižu uvrede i pretnje pojedinaca i desničarskih grupa, kao i to da je protiv nje organizovana medijska hajka (*Danas* 25.09.2008).

Strukturalna pozicija indiskretnih stilova mišljenja, na suprotnoj strani od istinitog, pokazuje da je njihovo nastojanje da nametnu svoje mišljenje i pobegnu od

nosti.rs/clanak/drustvo/glas-javnosti-21-09-2008/cisce nje-univerziteta; <http://www.novosti.rs/code/navigate.php?Id=4&status=jedna&vest=129259&datum=2008-09-26>

¹⁸ Spisak "nepodobnih" intelektualaca, po sudu predsednice Helsinškog odbora, pogledati u tekstu S. Antonića "Čišćenje Univerziteta", dostupno na: <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/drustvo/glas-javnosti-21-09-2008/ciscenje-univerziteta>

društvenog zaborava relativno veliko, a mogući uticaj na javnost najmanje uspješan, budući da se donja antiteitička osa smatra u strukturalnom smislu "ispražnjena" – kao dvostruka negacija gornjih pozitivnih sema. Reč je, dakle, o *indiskretnim stilovima mišljenja* koji imaju minimum poželjnih crta identifikacije zbog čega se smatraju *pogrešnim*. Iako se radi o grupama relativno marginalnog uticaja na opšta društvena zbivanja, nesporazumi i odijumi koji u javnosti izazivaju nisu mali.

Pozicija "nostalgije" i "tajne". Na ovoj poziciji pomenula bih one narative i diskurse koji se skupno nazivaju *jugonostalgija* koja, pak, "označava društveni fenomen u zemljama nastalim raspadom bivše Jugoslavije, te sociološki pojam novijeg datuma. Označava prvenstveno stav koji idealizuje ukupnu ekonomsku, kulturnu i sigurnosnu situaciju u socijalističkoj Jugoslaviji u vremenu od 1945 do 1991. Jugonostalgija je uglavnom ograničena na pojedince ili manje grupe koji su proveli najveći deo svog života u SFRJ, te ga kao takvog smatraju pozitivnim i sretnim u odnosu na vreme rata i ekonomske nesigurnosti, koje je došlo posle 1991. godine."¹⁹

Taj stil mišljenja postoji kod prilično raznorodnih grupa u različitoj meri, intenzitetu i značenju. S jedne strane, tu spadaju svi oni koji se smatraju egzistencijalnim gubitnicima zbog raspada bivše zajedničke države ili na neki drugi način žale zbog "izbrisane životne isto-

¹⁹ Izvor: <http://bs.wikipedia.org/wiki/Jugonostalgija>.

rije". Potom, ima onih koji su još uvek vezani za uspomenu na Tita, komunističku ideologiju i socijalizam, pa im se iz perspektive tranzicije život u bivšoj SFRJ čini kao "najsrećnije doba" i "najpravednije" društveno uređenje, žaleći za propašaću svoje ideologije. Jugonostalgično se, povremeno, osećaju i neki sredovečni građani koji, naprosto, žale za svojom mladošću, uvek lepe iz kasnije životne perspektive, a kako su je proveli u bivšoj Jugoslaviji oni je, s pravom ili ne, sagledavaju u pozitivnom svetlu. Najposle, ima onih koji su vezani za različite oblike jugoslovenske popularne kulture i dokolice (muzika, filmovi, TV serije, koncerti i festivali, književna produkcija, letovanja, slobodna putovanja itd.) koji su im ostali u lepom sećanju i žale za gubitkom izvesnih sociokulturnih vrednosti i iskustava iz zajedničke domovine.

Neki od pripadnika ove zajednice mišljenja povezuju se na različitim neformalnim nivoima, kroz kulturnu i umetničku saradnju – npr. Leksikon Yu mitologije²⁰, kroz neformalno obeležavanje značajnih datuma iz Titove Jugoslavije, posete Titovoj kući u Kumrovcu (Hrvatska) i Kući cveća u Beogradu gde se nalazi Titov grob, kroz učestvovanje u "virtuelnoj Jugoslaviji" na Internet sajtovima²¹ itd.

To, očigledno, nisu zaboravljeni sadržaji, ali gube značaj i moć u formiranju kolektivnih predstava u dana-

²⁰ Pogledati sajt: www.leksikon-yu-mitologije.net

²¹ Videti npr. sajtove: www.miniyu.org.yu/; www.slobodna.jugoslavija.com/.

šnjoj Srbiji. Oni nemaju većeg uticaja u javnom životu, mada se na njihov diskurs gleda s izvesnom dozom tolerancije. Nesporazumi koje ovakav stil mišljenja može da izazove odnose se na one grupe ili osobe koje s naglašenim negativnim emocijama sagledavaju život u bivšoj Jugoslaviji i koji zbog toga nemaju razumevanje za "jugonostalgicare", ili ne žele više da se sećaju Jugoslavije i smeta im svako suvišno podsećanje na tu nestalu zemlju.

Poziciji *tajne* u "modalitetu istinitosti" odgovara diskurs *nostalgije*. To je nestabilna pozicija jer je strukturalno smeštena na osi deiksisa, što znači da lavira između stabilnih koncepata "istinitog" i "pogrešnog". To je, takođe, sudbina "svrgnutih" ideologija, prevaziđenih koncepata i ukinutih simbola koji svoj život nastavljaju kao skrivene, skrajnute i potisnute ideje.

Sudbina ovog stila mišljenja je najverovatnije da potone u zaborav sa biološkim nestankom jugonostalgičara, opstajući u sećanjima i narativima potomaka kao neka vrsta mentalnog muzeja, ili kroz fizičke predmete u istorijskim i etnografskim muzejima, filmovima u kinotekama i na DVD-iju, pesmama na pločama i CD-ovima itd. Moguć je, međutim, i njegov subverzivni uticaj na već normirane kolektivne predstave, krčeći sebi put da u budućnosti progura neke od svojih sadržaja kao vrednosti kojih se nećemo odricati ili stideti samo zato što nose prefiks "jugo". "Naša nostalgija je neformalan način da komentarišemo i damo smisao istoriji, otkrivajući svoje želje za društvenom promenom" (Shircliffe 2001: 62).

Pozicija "nedorečenosti" i "lažnog". Mnogo je primera koji bi se mogli navesti za oblik nejasnog i nedorečenog u javnoj komunikaciji, što ostavlja prostora raznim "dopisivanjima", pogrešnim tumačenjima, te otuda – nesporazumima u društvu. Nije retkost da se nedorečeni iskaz smatra lažnim, odnosno takvim kojim se iz nekog razloga namerno prikriva istina. Politički akteri, skloni manipulacijama, često koriste nedorečenost kao strategiju za izbegavanje izravnih i iskrenih odgovora ("ne znam", "nisam bio obavešten", "ne bih o tome" i sl.). Javni nedorečeni diskursi mogu imati ozbiljne negativne posledice po društvo, stvarajući sumnju, zabunu, osećaj prevare i obmane kod građanstva, ali i podlogu za bujanje političkih mitova i glasina. Ovo je čest slučaj kada se smenjuju vlasti i sistemi, kada se nešto želi proglasiti državnom tajnom ili na neki drugi način prikriti istina, pa ih možemo naći u bezmalo svim društvima. Ja sam za ilustraciju odabrala jedan primer nedorečenog i namernog skrivanja istine u obračunu ideologija, što je stvorilo u Srbiji veliku socijalnu laž koja do danas, uporno, opstaje, a izaziva nesporazume i sukobe u delu javnosti.

Naime, sadašnja Vlada Srbije je oformila Državnu komisiju sa zadatkom da utvrdi istinu o smrtnim kaznama izvršenim bez sudske presude u periodu od 1944. do 1946. godine. Najvažnije među njima jeste rasvetljavanje okolnosti pod kojima je izvršena smrtna kazna nad četničkim vođom i vrhovnim komandantom Jugoslovenske vojske u otadžbini, Dragoljubom Dražom Mihailovićem i potraga za njegovim grobom i zemnim ostaci-

ma.²² Kao "narodnog neprijatelja" komunistička vlast ga je streljala tajno, noću, 17. jula 1946. a da ni posle 63 godine javnost nije saznala gde je obavljena egzekucija i gde se nalazi njegov grob.

U arhivama je pronađeno, sada, 95% dokumenata koji otkrivaju strašnu istinu o tim egzekucijama, ali još uvek nisu nađena ona koja se tiču Draže Mihailovića, što kod istražitelja vladine Komisije stvara uverenje da je upravo njegov grob predstavljao za komuniste najveću tajnu koja se morala po svaku cenu sakriti. Egzekutori danas nisu više među živima, a "srpskoj javnosti su ostali dužni objašnjenje zašto je to bila najčuvanija državna tajna... Kao što to uvek biva, u nedostatku zvaničnih verzija, o toj smrti i mestu sahrane raspredaju se mnoge, gotovo fantastične priče, a 'poverljive' informacije se prenose od čoveka do čoveka" (*Politika on-line*, 24. 03. 2009).

²² O potrazi za grobom Draže Mihailovića i različitim reakcijama videti na primer na: <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Streljanje-Draze-vishe-nije-drzavna-tajna.lt.html>; <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Tajna-groba-Draze-Mihailovica.lt.html>; <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Tajne-sluzbe-ne-znaju-gde-je-Drazin-grob.sr.html>; <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/SUBNOR-protiv-rehabilitacije-Draze-Mihailovica.lt.html>; <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Za-i-protiv-istine-o-Drazi.lt.html>; <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Homen-Tuzilashtvo-datrazi-Drazin-grob.lt.html>; <http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2009&mm=07&dd=18&navcategory=12&navid=371907>

Demokratska vlast Srbije je, formiranjem ove Komisije, izašla u susret brojnim zahtevima učesnika i simpatizera četničkog pokreta i njihovih potomaka u Srbiji i dijaspori, kao i porodicama onih koji su stradali u komunističkoj čistki u prvim poratnim godinama, da njihovi postradali rođaci dobiju pravo na rehabilitaciju a oni sami, konačno – pravo na istinu. S druge strane, ova potraga je izazvala burna negodovanja određenih grupa građana koje takav čin smatraju neopravdanim i uvredljivim za sve one koji su se, kao Titovi partizani, borili protiv četnika ili bili njihove žrtve u II. sv. ratu. Oglasili su se i oni koji smatraju da ove i slične nedorečene teme iz prošlosti predstavljaju nepotrebno opterećenje za "sadašnjost i budućnost naroda i države". Ovim grupacijama građana, kao svojevrsnoj zajednici mišljenja, izgleda da ne smeta laž i nepravda učinjena žrtvama i njihovim porodicama, možda u strahu da se time ne otkriju još gore istine i ne pokrene nova lavina optužbi koja bi mogla da destabilizuje društvo. Međutim, zahtev potomaka porodica stradalih u komunističkim čistkama jednako je opravdan kao zahtev za svim drugim istinama kada su u pitanju masovni zločini počinjeni u ime neke ideologije.

Mutna i nedorečena prošlost predstavlja, tako, nešto što bi jedni po svaku cenu da zaborave, a drugi da je rasvetle i dođu do istine. Možda bi, za kraj, komentar jednog člana Komisije mogao da se navede kao ilustracija smisla koju ima pokušaj da se laž i tajna dokinu: "Cilj nam je da se razjasne nejasnoće, bez namere da

bilo koga optužujemo ili diskvalifikujemo, ili da ostrašćenost bilo koje vrste prevagne nad istorijskom istinom, kako bi takvo razmišljanje bilo pretočeno u bolju budućnost našeg potomstva, bez starih neraščišćenih računa" (*Politika on-line*, 24.03.2009).²³

Strukturalna pozicija *nedorečenog* i *lažnog* nalazi se na deiksisu što ovu poziciju čini nestabilnom, pritom semantički krajnje negativno obeleženom, težići tome da se nedorečeni iskaz ili događaj dorekne, tajna otkrije, laž raskrinka, sumnje i nejasnoće otklone kako bi situacija mogla da postane kognitivno i aksiološki stabilna – istinita ili pogrešna.

Završni osvrt

Pošla sam od Levi-Strosovog *semantičkog polja zaborava* da bih koncipirala svoje polje *poremećene komunikacije*. Ukrstivši ga sa Gremasovim *modalitetom istinitosti*, nastojala sam da pokažem, na odabranim primerima stilova mišljenja, kako se ponašaju fenomenne poremećene komunikacije u tranzicijskom društvu, kako utiču na formiranje društvenog identiteta, pamćenja i zaborava, te kakve mogu biti posledice po društvo usled nesporazuma nastalih zbog poremećene komunikacije. Društvo se od nesporazuma brani na više

²³ Dostupno na: <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Za-i-protiv-istine-o-Drazi.lt.html>

mogućih načina, tako što sukobljene stilove mišljenja neutrališe dajući jednom od njih prednost i normirajući ga u zvanični diskurs, ili ih gura u zaborav i na margine društvenog života kao pogrešnih i prevaziđenih oblika mišljenja i ponašanja, ili, pak, negira i ignoriše njihovo postojanje "gurajući glavu u pesak". Najgora varijanta je, svakako, da se društvo "ukoči" na nivou hroničnih nesporazuma koje ne uspeva da razreši, baš kao što se Asdival doslovno skamenio u jednoj od cimšijanskih verzija.

Literatura:

- Antonijević, Dragana. 1991. *Značenje srpskih bajki*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 33.
- Antonijević, Dragana. 2007a. *Karađorđe i Miloš: Između istorije i predanja*, Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 32.
- Antonijević, Dragana. 2007b. *Karađorđe i Miloš: Mit i politika*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 33.
- Antonijević Dragana. 2009. Okviri proučavanja ličnih i porodičnih priča o materijalnom gubitku i porazu. *Etnoantropološki problemi n. s. 4 (1) : 13-35.*
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.

- Courtés, Joseph. 1976. *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*. Paris: Hachette.
- Daglas, Meri. 2001. *Kako institucije misle*. Beograd: Samizdat B92.
- Đerić, Gordana. 2009. Društveno pamćenje i primenjena kritika: O pretvaranju poezije u ideološku batinu. *Etnoantropološki problemi*, n. s. 4 (1) : 63-85.
- Ferrara, Fernando. 1974. Theory and Model for the Structural Analysis of Fiction. *New Literary History*, Changing Views of Character, 5 (2): 245-268.
- Greimas, A. J. 1989a. On Meaning. *New Literary History*, Greimassian Semiotics, 20 (3): 539-550.
- Greimas, A. J. 1989b. The Veridiction Contract. *New Literary History*, Greimassian Semiotics 20 (3): 651-660.
- Greimas, A. J. and J. Courtés. 1976. The Cognitive Dimension of Narrative Discourse. *New Literary History*, Thinking in the Arts, Sciences, and Literature, 7 (3) : 433-447.
- Konerton, Pol. 2002. *Kako društva pamte*. Beograd: Samizdat B 92.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
- Milošević-Đorđević, Nada. 2000. Seoba i srpska kulturnoistorijska predanja. *Od bajke do izreke*. Beograd:

- Društvo za srpski jezik i književnost, biblioteka "Književnost i jezik" knj. 7, 140-150.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2000. *Ulice moga grada*. Beograd: XX vek.
- Rot, Klaus. 2000. *Slike u glavama*. Beograd: XX vek.
- Shircliffe, Barbara. 2001. "We Got the Best of that World". A Case for the Study of Nostalgia in the Oral History of School Segregation. *Oral History Review*, 28 (2): 59-84.
- Vernant, Jean-Pierre. 1982. *Mythe et pensée chez les Grecs*, I. Paris: PCM.

Dragana Antonijević

A PROPOS DU CONCEPT DE MOTIF DE L'OUBLI DE LÉVI-STRAUSS

La structure de la communication perturbée et styles de pensée dans la Serbie en transition

Le point de départ du présent travail est le concept sémantique de Lévi-Strauss que constituent l'oubli, le malentendu, l'indiscrétion et la nostalgie. En analysant les mythes indiens et grecs, Lévi-Strauss est amené à la conclusion que le "champ sémantique de l'oubli" est chargé de significations importantes qui, avant tout, se rapportent à l'établissement de certaines règles et rituels, ou autrement dit, à l'introduction de la culture dans la nature des processus cognitifs et sociaux.

Après l'introduction de concept de *communication perturbée* et d'un certain nombre de corrections dans le concept de Lévi-Strauss, l'on part dans ce travail de l'hypothèse

que la période de la *transition* représente un temps instable, temps de crise, dans lequel la société discute sur les significations, dans lequel rivalisent et s'imposent différents *styles de pensée* (notion de Mary Douglas), incarnés par les groupes de différents pouvoirs et influences sur les processus sociaux, politiques et idéologiques actuels. Le champ de communication de ces styles de pensée peut être considéré comme un champ de "communication perturbée" qui, en dernière analyse, a une fonction normative : d'introduire et d'établir des normes pour certaines attitudes, opinions et connaissances et cela à travers des récits et des rituels appropriés qui vont symboliser la communauté de l'ordre établi au moment de sa stabilisation socio-historique supposée. Enfin, par la convergence de deux modèles – celui de Lévi-Strauss et de la structure de la *modalité véridictoire* de Greimas, des hypothèses sont émises sur les chances des exemples paradigmatiques des formes de pensée dans la Serbie en transition d'imposer leur point de vue, quelles que soient leur retentissement et leur visibilité dans l'espace public. Dans le sens mythique, le succès ou l'échec de leurs efforts semble toutefois déjà assuré à l'avance, étant donné que, d'après les lois immanentes à ces structures, ces formes de pensée se rangent *à priori* dans des catégories (im)puissantes et (non)influentes en tant que communautés de pensée.

Mots-clés: le concept de l'oubli de Lévi-Strauss, la communication perturbée, styles et communautés de pensée, modalité véridictoire, transition, fonction socio-normative de la sémantique de l'oubli.

Dragana Antonijević

IN REGARD TO LEVI-STRAUSS'S "MOTIVE OF OBLIVION"

*Structure of Disturbed Communication and Styles of Thoughts
in Transitory Serbia*

This paper starts with Levi-Strauss's semantic concept that consists of oblivion, misunderstanding, indiscretion and nostalgia. Through his analysis of North American and Greek myths, Levi-Strauss concluded that "semantic field of oblivion" has an important meaning especially in the construction of particular rules and rituals; or, in other words, it has an important part in the introduction of culture to the nature of cognitive and social processes.

After the introduction of concept *Structure of disturbed communication* and some corrections to the Levi-Strauss's concept, I start with the proposition that the period of *transition* represents unstable and 'slippery' time in which society negotiates different meanings. That is the time when different *styles of thoughts*, represented by different and powerful groups that have an impact on current social, political and ideological processes, compete with each other fighting for supremacy. Their field of communication can be seen as a field of "disturbed communication", which in the final instance has a normative function: to reinforce and regulate certain attitudes, ideas and knowledge. This is achieved through the narratives which symbolise a community of newly established order in the moment of its supposed socio-historical stabilisation.

Finally, combining two different theoretical models – Levi-Strauss's one described above with Greimas's ideas about structures of *modes of veridiction*, this paper predicts chan-

ces of particular paradigmatic forms of thought in transitory Serbia to become dominant modes of thought, despite of their current low visibility in the public sphere. In mythical terms, it seems though that their domineering efforts are predetermined to success or fail, since they position themselves according to the laws immanent to these structures themselves, which on their part *a priori* position these structures as powerful or powerless, influential or non-influential communities of thought.

Key words: Levi-Strauss's "motive of oblivion", structure of disturbed communication, styles and communities of thoughts, modes of veridiction, transition, socio-normative function of the semantics of the oblivion.

Danijel Sinani

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
sinamid@ikomline.net

Strukturalizam u proučavanju narodne religije u Srbiji*

Apstrakt: U radu se diskutuje primena strukturalizma u oblasti proučavanja narodne religije u Srbiji. Razmatraju se eventualne anticipacije i počeci primene strukturalističkog metoda, period izuzetne popularnosti teorija o obredu prelaza u našoj etnologiji/antropologiji, kao i najrazvijenije forme analize inspirisane strukturalizmom. Na osnovu dve odabrane "studije slučaja" pokazuje se način na koji je strukturalizam u našoj nauci doprineo sagledavanju problema iz potpuno novog ugla i formiranju inovativnih i originalnih zaključaka. U radu se tvrdi da je početak primene ideja i metoda razvijenih u strukturalizmu, označio bitnu prekretnicu u dotadašnjim istraživanjima fenomena iz narodne religije i, u svojim najvećim dometima, na izvestan način – pružio osnove da se narodna religija sagleda kao zaokružen sistem.

Ključne reči: strukturalizam, narodna religija, srpska etnologija i antropologija, mit, analiza mita, ritual, obred prelaza.

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

1.

U istoriji nauke veoma su retki autori koji su doživeli stotu godinu života u ambijentu proslave njihovog dela, koja je poprimila gotovo globalne, svetske dimenzije. Ako se ima u vidu činjenica da se upravo takvo priznanje odaje Klodu Levi-Strosu, naučnom delatniku iz domena humanističkih i društvenih disciplina, prethodna tvrdnja dobija još više na značaju.

Klod Levi-Stros, osnivač i glavni protagonist teorijско-metodološkog pravca najpoznatijeg pod imenom strukturalizam, izvršio je izuzetno značajan uticaj ne samo na potonja etnološka/antropološka istraživanja, već se njegova ideja – slavljena ili osporavana, potvrđivana ili kritikovana, sirova ili prilagođena – našla u žiži tumačenja širokog spektra problema kojima se bave društvene nauke, uopšte.

O Levi-Strosu i strukturalizmu, kao i o njihovom značaju i doprinosu za nauku, kulturu ili umetnost, napisane su brojne studije, a moglo bi ih se napisati bar još jednak broj. Osnovne postavke strukturalne antropologije postale su (i ostale) nezaobilazno štivo svih akademaca koji sebe vide kao buduće poslenike društvenih i humanističkih nauka, makar i u kratkim pregledima antropoloških teorija, teorija kulture ili "filozofija života".

Stoga, imajući u vidu prethodno rečeno ali i namenu i predviđeni obim ovog teksta, u njemu neće biti retrospektive i sažimanja najznačajnijih ideja i elemenata, te

"kamena temeljaca" strukturalne analize. U ovom radu pažnja će biti posvećena načinu na koji su strukturalizam i njegove (re)interpretacije našle svoje mesto u istraživanjima fenomena iz oblasti narodne religije u etnološko-antropološkoj naučnoj zajednici u Srbiji. Probaćemo, takođe, da damo odgovore i na pitanja kao što su – koji su dometi strukturalne analize koja je angažovana u proučavanju narodne religije u Srbiji i koji su njeni doprinosi boljem poznavanju ili tumačenju navedene problematike. U okviru prethodno navedenog, probaćemo da pokažemo da je početak primene strukturalizma u proučavanju narodne religije u Srbiji predstavljao znatno više od "još samo jednog novog pogleda na problem", da je označio prekretnicu u istraživanjima i potpunu promenu u pristupu fenomenima iz oblasti narodne religije, te omogućio prepoznavanje i koncipiranje jednog logički zaokruženog sistema mišljenja i ponašanja.

Na samom početku potrebno je objasniti i zašto je za predmet ovog rada izabrana baš narodna religija, ili, tačnije – počeci implementiranja strukturalizma u razmatranja fenomena iz oblasti narodne religije u Srbiji. Naravno, lični afiniteti i bliskost pomenute tematike autoru predstavljaju uvek značajan činilac, ali u ovom slučaju nikako ne i najbitniji. Naime, samim pogledom na bibliografije domaćih autora, sasvim je jednostavno zaključiti da se, kako prve "strukturalističke" studije u Srbiji, tako i njihov najveći broj uopšte – počev od radova o obredima prelaza do kompleksnijih studija koje su kombinovale nekoliko komplementarnih nivoa ana-

lize iz različitih teorijskih pravaca, bave upravo problemima iz domena narodne religije. Daleko najveći korpus tema koje su obrađene u strukturalističkom maniru ili pristupima inspirisanim strukturalizmom u srpskoj etnologiji/antropologiji pripada upravo narodnoj religiji. Ukoliko uopšte ima smisla razmišljati i sporiti se oko pitanja koja je oblast Levi-Strosovog rada najznačajnija i koja je izvršila najviše uticaja na etnološka istraživanja širom sveta – teorija srodstva, logika i analiza mita ili teorija klasifikacije primitivnih zajednica¹, u srpskoj etnologiji/antropologiji, po tom pitanju, stvari bi bile sasvim jasne.

2.

Vratimo se na jedan od početaka kojih ćemo se dotaći u ovom radu. Predstavljanje celovite istorije bavljenja fenomenima iz oblasti narodne religije u Srbiji zahtevalo bi znatno više prostora nego što je za ovaj rad predviđeno, tako da ćemo na ovom mestu ukazati samo na osnovne tokove koji će otvoriti prostor daljoj argumentaciji.

Nakon perioda koji je obeležen gotovo isključivo prikupljanjem i beleženjem etnografskog materijala, s kraja XIX i početkom XX veka javljaju se prvi radovi koji se bave fenomenima iz narodne religije, a da, pritom, nije reč isključivo o pukom konstatovanju i zapisivanju ka-

¹ Videti: E. Lič, *Klod Levi-Stros*, Beograd 1982: 8-9.

kvog verovanja ili običaja. Ipak, studije iz ove oblasti nastale pre Drugog svetskog rata, retko su prevazilazile nivo deskripcije. Kritike koje su u okviru naučne javnosti upućene autorima – počev od Sime Trojanovića, preko Tihomira Đorđevića ili Jovana Erdeljanovića do Veselina Čajkanovića, poznate su, uglavnom opravdane i nije ih bilo teško uočiti i formulisati. Nepostojanje ili nerazrađenost referentnog okvira, izostanak ili pogrešna upotreba naučnog metoda, "atomizam" nepridržavanje jedinstvenih kriterijuma klasifikacije, obilje etnoeksplicacija itd. – samo su neke od opaski na koje se najčešće nailazi. Naravno, kada se daje ovakav "skupni" pregled i ocena rezultata nauke treba imati u vidu barem dve stvari – vreme kada su pomenuti tekstovi nastali, ali i činjenicu da se pristupi i radovi navedenih autora međusobno razlikuju, te da nisu svi podjednako "loši" ili "dobri". No, pored prethodno navedenih zamerki teorijsko-metodološke prirode, još veći problem je predstavljao opšti pristup istraživanjima i proučavanju narodne religije, ili, još jednostavnije – cilj koji su autori sebi postavljali.

Naime, u gotovo svim radovima o pojavama iz narodne religije iz pomenutog perioda, u kojima se može prepoznati kakav-takav analitički postupak, nailazimo na komparacije različitog kvaliteta kojima je cilj isti – rekonstrukcija "stare" srpske religije, tumačenje pojedinih verovanja ili običaja tako što će se pronaći eventualna sličnost sa postojećim religijama, vremenski i prostorno, manje ili više udaljenih naroda, te restauracija i/ili osmišljavanje plejade starih srpskih božanstva

va – što je pojava koja je kasnije okarakterisana kao specifičan srpski "panteonizam"². U istraživanjima narodne religije tražila se potvrda starog slovenskog porekla, etničke bliskosti ili, u ambicioznijim studijama – svojevrstan indoevropski pedigree.

Istraživačke težnje i ambicije autora iz pomenutog perioda nastavile su i njihove posleratne kolege. Filipović, Kulišić ili Zečević – da pomenem samo najistaknutije, možda su se, donekle, rešili izvesnih "školskih" nedostataka pojedinih svojih prethodnika, ali njihov pristup problemu, odnosno ideja o tome šta bi istraživanje religijskih fenomena trebalo da predstavlja, nije značajno evoluiralo. Istraživački postupak koji je najčešće nazivan "istorijskim" ili "genetskim" i dalje je dominirao u radovima koji se bave narodnom religijom. I dalje se kao konačni cilj uglavnom postavlja pitanje porekla pojedinih elemenata ili celokupne narodne religije, povlače paralele između naizgled sličnih običaja našeg i drevnih naroda, obožavaju "prežici" i rasteruju naslage prašine sa likova slovenskih božanstava. Ispostavilo se da su neki potencijalno interesantni i upotrebljivi rezultati proučavanja narodne religije ostali na marginama "velikih" ciljeva i objašnjenja.

Prethodno opisano stanje se u oblasti proučavanja fenomena iz narodne religije u Srbiji održalo sve do

² I. Kovačević, *Mit i umetnost*, Beograd 2006: 39-40. Nažalost, radovi i ideje ovog karaktera ne predstavljaju samo daleku prošlost domaće etnologije.

proboja ideja i metoda strukturalne antropologije, kojoj je teren pripremljeno nekoliko pokušaja implementiranja funkcionalističkih načela.³ Strukturalizam je u srpsku nauku stigao sa višegodišnjim zakašnjenjem, tako da se počeci prihvatanja osnovnih načela ovog pravca odnose, u stvari, na njegovu doradivanu, reinterpretiranu i usaglašavanu varijantu. Ona je, opet, u našu nauku "uvezena" najviše posredstvom britanske škole strukturalne antropologije. Ovakav razvoj događaja nam omogućava da, radi izbegavanja nesporazuma, čitav niz pristupa problemima inspirisanih talasom ideja koje su potekle iz strukturalizma, bilo izvornih, Levi-Strosovih, bilo ideja različitih prenosioca i brusioca strukturalizma, u ovom radu nazovemo, jednostavno – strukturalističkom idejom.

Uvođenjem strukturalizma u proučavanja narodne religije (samim tim i u srpsku etnologiju/antropologiju), najznačajnija posledica desila se upravo na osnovnom, bazičnom polju – na planu strategije proučavanja, percepcije problema i prirode ciljeva koje su autori-strukturalisti pred sebe postavljali. Strukturalizam

³ O neuspehu promocije funkcionalizma u Srbiji tokom modernizacijskih procesa u domaćoj antropologiji videti u tekstu Ivana Kovačevića, *Modernizam i strukturalizam. Srpska etnologija/antropologija u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka*, objavljenom u ovom tematskom broju. Na ovom mestu je potrebno primetiti da su se i svi radovi koji su u domaćoj nauci prvi put primenjivali principe funkcionalne analize, bavili takođe problematikom iz oblasti narodne religije.

je omogućio prekid sa konstruktom koji bismo za potrebe ovog rada kolokvijalno mogli da nazovemo "arheološkom" narodnom religijom. Potraga za maglovitim prapočecima narodne religije u Srba, rekonstrukcija verovanja i običaja i povlačenje paralela sa drevnim religijskim sistemima prestaje da bude obavezni cilj istraživanja. Uvođenje strukturalističke ideje označava momenat kada se napušta potraga za korenima i praporeklom, izvođenje neplodnih ili, čak, besmislenih rekonstrukcija, analogija i krugova komparacija i prelazi se na pitanja kako ta religija "radi" i koja je njena uloga i mesto u životima onih koji je praktikuju? Koje su to osnovne logičke i idejne strukture koje stoje u pozadini religijskog i ritualnog ponašanja u našem narodu? Traže se odgovori na pitanja *zašto* neko nešto radi pod uticajem svojih religijskih uverenja, a ne odakle vodi poreklo takvo ponašanje, kom kultu pripada i da li je prepoznato kod još nekog nama bliskog ili dalekog naroda. Tako, na primer, moguće je složiti se sa tvrdnjom da reč "Bog" možda vodi poreklo od iranske reči "Bhaga". Nećemo tvrditi da bi takvo saznanje bilo potpuno beznačajno, ali šta nam ono stvarno govori o odnosu našeg naroda prema pojmu koji ta reč obeležava, i koliko će nam pomoći da razumemo ritualnu praksu razvijenu prema "vrhovnom biću"? Isto tako, možda neko stvarno veruje u priču o matrijarhatu, ali koliko nam tumačenje, na primer, nekih agrarnih običaja kao elemenata kulta koji vodi poreklo iz matrijarhata zapravo pomaže da shvatimo brojne tabue i, u najmanju ruku,

neobično ponašanje aktera sejačkih poslova? Analize su počele da se vode u novom pravcu i odgovori na ovako postavljena pitanja počeli su da se kristališu tek po prihvatanju i implementiranju principa strukturalne antropologije.

3.

Pre nego što u ovom delu teksta prikažemo delimičnu hronologiju prijema i razvoja strukturalizma u proučavanjima narodne religije i na konkretnim primerima predstavimo razliku u ishodima koja se postizala primenom strukturalne analize, na ovom mestu je potrebno razjasniti i jednu potencijalnu nedoumicu. Naime, kada se govori o počecima strukturalne antropologije u ovoj oblasti, pored ostalog, može se čuti i mišljenje da studija Slobodana Zečevića o desnoj i levoj strani u narodnom verovanju⁴, može da se posmatra kao protostrukturalistička, odnosno, da predstavlja protostudiju strukturalizma u Srbiji. U skladu sa tim, Zečević bi onda trebalo da predstavlja anticipatora pravca u našoj nauci. I zaista, Zečević se u pomenutom radu bavi strukturalizmom nalik opozicijama kao što su: desno/levo, muško/žensko, srećno/nesrećno, solarni/lunarni. No, osim navođenja različitih primera iz narodne tradicije u kojima se vidi

⁴ S. Zečević, *Desna i leva strana u srpskom narodnom verovanju*, *GEM* 26, Beograd 1963: 195-201.

postojanje i značaj ovih opozitnih parova, Zečević propušta da izvede bilo kakvu analizu pomenutih verovanja, već ih povezuje sa tragovima solarnog, odnosno lunarnog kulta, oslanjajući se na mitsku priču o prelasku iz matrijarhata u patrijarhat. Nažalost, moramo da konstatujemo da u Zečevićevoj studiji nema ni primisli strukturalizma. Da je bilo drugačije, domaća nauka bi bila među prvima koje su prihvatile nove tendencije u antropologiji i naučna i zainteresovana javnost ne bi morale da čekaju još punih 15 godina do pojave prvih strukturalističkih radova u Srbiji.

Slobodno se može tvrditi da je strukturalizam u etnologiju i antropologiju u Srbiji ušao putem primena teorije "obreda prelaza", koja je na ovim prostorima postala naročito popularna krajem 70-ih i tokom 80-ih godina XX veka⁵. Kao što je već pomenuto, prvi, kao i najveći broj radova nastali su primenom novog analitičkog instrumentarijuma na pojave iz oblasti narodne religije. I naravno, potpuno je razumljivo zašto se najveći broj studija koje se bave obredom prelaza bazirao upravo na fenomenima koji pripadaju ovom domenu istraživanja. Narodna religija značajan korpus tema kojima se bavi crpe u ritualima i ritualizovnom ponašanju – obredi prelaza su upravo osmišljeni kako bi se

⁵ Videti: I. Kovačević, Van Genep po drugi put među Srbima, *EAP*, god. 1, sv. 1, Beograd 2006: 81-94. Pogledati takođe i: A. Prodanović, Prijem strukturalizma na primeru proučavanja obreda prelaza u etnologiji i antropologiji Srbije, *GEI SANU* 54, Beograd 2005: 407-417.

njima na novi način pristupilo sadržajima rituala. Simbolički bremenito ponašanje koje čini srž narodne religije predstavljalo je posebno povoljno tle za oprobavanje primenljivosti "novog" metoda.

Obredi prelaza, postulirani od strane francuskog etnologa Arnolda Van Genepa⁶, u srpskoj antropologiji su prihvaćeni uz posredstvo i intervenciju britanske škole strukturalne antropologije, koja je, razumljivo, ostavila specifičan strukturalistički pečat⁷. Uzimajući za paradigmatске opozicije parove kao što su, na primer – red/nered, kultura/priroda i sveto/profano, i pod snažnim uticajem Ličove vizije strukturalističkih interpretacija kulture, srpski autori su na različitim primerima pokazivali značaj rituala u konstrukciji i (re)definisanju "granica", statusa, vremena i prostora za njihove aktere.

Prvi rad na prostoru tadašnje Jugoslavije u kojem je primenjena teorija obreda prelaza je rad hrvatskog etnologa Milivoja Vodopije, koji je analizirao maturiranje zagrebačkih srednjoškolaca kao specifičan *rite de passage*⁸. Prvi rad ove vrste u Srbiji je delo Mirjane Prošić koja je kroz prizmu teorije o obredu prelaza sagledala običaj poklada⁹. Sledili su radovi Ivana Ko-

⁶ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Emile Nourry, 1909; srpsko izdanje: A. Van Genep, *Obredi prelaza*, Beograd 2005.

⁷ Videti: I. Kovačević, nav. delo.

⁸ M. Vodopija, Maturiranje kao "Rite de passage", *Narodna umjetnost* 13, Zagreb 1976.

⁹ Mirjana Prošić, Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza, *Etnološke sveske* 1, 1978.

vačevića o ritualnom razbijanju sudova prilikom svadbenog obreda¹⁰, Dušana Bandića o tabuima kao specifičnim markerima kulturno konstruisanog vremena i prostora u nekim običajima vezanim za trudnoću i porođaj, kao i agrarnim ritualima¹¹, zatim, tekstovi Miroslave Malešević o ritualima vezanim za prvu menstruaciju¹² i Mirjane Prošić o pogrebnim ritualima¹³. Do 1985. godine objavljeni su i radovi Dušana Bandića o posmrtnom umiranju¹⁴ i Ivana Kovačevića o volovskoj bogomolji¹⁵ i dodolama¹⁶. Samo u poslednje dve decenije XX veka u srpskoj etnologiji objavljeno je više od dvadeset radova koji su sa aspekata obreda prelaza, ne tako retko i uz manje ili više značajne terijsko metodološke dopune i razrade "originalnih"

¹⁰ I. Kovačević, Razbijanje predmeta kao granica pojedinih faza svadbenog rituala, *Simpozijum Seoski dani Sretena Vukosavljevića VII*, Prijepolje 1979.

¹¹ Dušan Bandić, Tabu kao element kulturnog vremena i prostora, *Gradina* 6-7, Niš 1981.

¹² M. Malešević, Porodični rituali oko prve menstruacije, *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Poljskoj*, PI EI SANU 25, Beograd 1982.

¹³ M. Prošić, Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja, *Etnološki pregled* 18, Beograd 1982.

¹⁴ D. Bandić, Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba, *Etnološki pregled* 19, Beograd 1983.

¹⁵ I. Kovačević, Volovska bogomolja, *GEM* 47, Beograd 1983.

¹⁶ I. Kovačević, Novi rezultati semiološkog proučavanja dodolske povorke, *Makedonski folklor* 34, Skopje 1984.

postavki, tretirali najrazličitije rituale iz tradicionalne ali i urbane kulture u Srbiji¹⁷. Njihovo dalje nabrojavanje ne bi bilo od značaja za ovaj rad¹⁸, ali bi trebalo napomenuti da se sa primenama i razradama obreda prelaza nastavilo i u novom milenijumu, a dobar primer je rad Bojana Žikića o krštenju odraslih i dece u savremenoj Srbiji¹⁹.

Radovi koji su našu etnološku javnost uveli u teoriju obreda prelaza, označili su ujedno i raskid sa tradicionalnim pristupima pručavanju narodne religije. Kako to najčešće biva, ni ovaj raskid nije bio bezbolan, ali iz njega je izašla generacija etnologa koja je svoju nauku uvela u modernizacijske tokove²⁰. Što se istraživanja narodne religije tiče, na strategijskom planu, pronalaženje korena srpske religioznosti nije

¹⁷ Za kompletnu bibliografiju radova o obredima prelaza pogledati: I. Kovačević, *Van Genep po drugi put među Srbima*, *EAP*, god. 1, sv. 1, Beograd 2006.

¹⁸ Potrebno je naglasiti da prethodno hronološki navedeni tekstovi ne predstavljaju sve radove koji su objavljeni u tom periodu u Srbiji a koji su se bavili obredima prelaza. U tekstu nisu navedeni radovi koji su se bavili urbanim ili svetovnim ritualima, a za kompletnu informaciju videti prethodnu referencu.

¹⁹ B. Žikić, *Krštenje odraslih i dece u Srbiji u poslednjoj deceniji dvadesetog veka*, u: Z. Divac (ur.), *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini*, PI EI SANU 45, Beograd 2002.

²⁰ Videti: I. Kovačević, *Modernizam i strukturalizam ..*, ili: isti, *Van Genep...*, 87-88.

više bilo imperativ; potraga za Indoevropljanima, Slovenima i paganskim elementima ili bogovima sklonjena je u stranu²¹. Na teorijsko-metodološkom planu, redeskripcije, forsirane komparacije i etnoeksplikacije ostavljene su ljubiteljima priča o tome "kako je nekada bilo" i šta je, na primer, "od uroka" a šta, eventualno, nije.

U međuvremenu su u Srbiji publikovane i prve studije domaćih autora koje na kompleksniji način angažuju strukturalističke ideje i koncepte, te se ne svode na puku primenu teorije obreda prelaza.

Naročito je primena i prilagođavanje osnovnih ideja iz *Analize mita*, kao jedne od najrazvijenijih strukturalističkih teorija, dovela do značajnih pomaka u kompleksnosti – kako problema koji se uzimaju za predmet analize, tako i tumačenja do kojih se dolazi. Otkrivanje kodiranih poruka i skrivenih značenja koje pojedini običaji i rituali u narodnoj religiji Srba eventualno nose u sebi postaje jedan od glavnih ciljeva koje autori sebi postavljaju. Bandićev rad o vampiru²² ili

²¹ U cilju otklanjanja eventualnih nesporazuma, potrebno je napomenuti da autor nema ništa protiv dijahronijske perspektive u istraživanjima; ona predstavlja potrebnu i legitimnu *etapu* u analitičkom postupku. Besmislenim jedino smatra postupak u kojem se kao jedini ili glavni cilj istraživanja postavlja otkrivanje, rekonstruisanje ili izmišljanje prošlosti bilo kog religijskog fenomena.

²² D. Bandić, *Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda*, *Kultura* 50, Beograd 1980: 81-103.

Kovačevićeva analiza mita o Međedoviću²³, na primer, predstavljaju u potpunosti nov pristup već dobro poznatim temama. Strukturalna analiza, u ma kojem svom obliku, najčešće predstavlja bazični segment analize koji će dešifrovanjem poruke ili otkrivanjem i pozicioniranjem osnovnih elemenata, pripremiti materijal za dalju kontekstualizaciju. Tek nakon neophodnog otkrivanja skrivenog značenja, sistema odnosa, odnosno idejnog sklopa koji se može prepoznati iza razmatranog problema, dolazi se do socijalnog sadržaja i prelazi na tumačenje uloge jednog običaja ili rituala u životima onih koji ih praktikuju. Ujedno, uvođenjem strukturalne analize prevaziđeni su nedostaci funkcionalističkih tumačenja, koja su tražeci funkciju u pojavnim, "realnim" aspektima rituala često delovala amaterski.²⁴ Na značaju, konačno, dobijaju pitanja *kako* i *zašto* određeni običaji i verovanja danas žive u našem narodu. Koju ulogu imaju u životima svojih praktikanata? Na ovaj način, strukturalna analiza ili elementi strukturalne analize, postaju gotovo standard u većini studija iz narodne religije, što je trend koji se održao i u savremenoj domaćoj antropologiji.

Kako se priča o strukturalizmu u narodnoj religiji ne bi završila na pregledu, opštim opaskama i autoro-

²³ I. Kovačević, Strukturalna analiza mita, *Sociološki pregled* 2-3, Beograd 1974; isti, Značenje kulta medveda, *GEM*, 45, Beograd 1981.

²⁴ Videti i: I. Kovačević, *Semiologija mita i rituala I – Tradicija*, Beograd 2001: 193-196.

voj želji da mu se veruje na reč, u sledećem odeljku će biti predstavljena dva konkretna primera, dve "studije slučaja" – tačnije, studije dva različita običaja, koji će na krajnje indikativan način ukazati na razliku između strukturalističkog i dotadašnjih pristupa razmatranoj problematici.

4.

U domaćoj nauci ima više radova koji mogu poslužiti za prikaz različitosti i nadmoći eksplanatornog kapaciteta strukturalne ideje u odnosu na ranije pristupe. Dve studije čiji će osnovni zaključci biti predstavljeni na narednim stranicama, izabrane su zbog značajnih i lako uočivih otklona od prethodnih rezultata i, naravno, ličnog afiniteta.

a) Prva od pomenutih je studija Ivana Kovačevića o obrednoj povorci lazarica iz 1978. godine²⁵. Već na prvi pogled je jasno da, za našu antropologiju tog vremena, Kovačević koristi krajnje netradicionalne termine kao što su: kod, kodiranje, konotativni i denotativni nivo, paradigmataska opozicija, krucijalni uzem, sabiranje finalnih paradigmi, kojima je pretila opasnost da zaliče na surovu aritmetičku analizu. No, za one koji ne bi na

²⁵ I. Kovačević, *Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti*, *Etnološke sveske I*, Beograd 1987.

početku obeshrabreni odustali, krajnji ishodi su mogli biti veoma interesantni.

Kovačević je idealtipsku deskripciju lazaričke obredne povorke podelio na 33 uzema (najmanje sastavne jedinice običaja) koje je svrstao u 5 grupa. U drugom koraku, u cilju otkrivanja značenja uzema – a samim tim i dekodiranja čitavog rituala, postavio je opozicije između onih uzema koji i u samom obredu ispoljavaju antagonistički odnos. Na taj način, dobijena su dva para opozicija:

muško : žensko / u kući : van kuće

Ova dva opozitna para se lako mogu dovesti u međusobnu vezu, a predstavljaju dve izrazito antagonističke sfere:

muško : žensko = u kući : van kuće = ukućani : lazarice

Kako bi otkrio prvi deo koda koji je neophodan za dekodiranje ostalih uzema kao i uspostavljene opozicije, Kovačević koristi uzem – dizanje deteta u lazaričkom kolu, koji je ujedno i bilo najteže objasniti prethodnim tumačenjima lazaričke obredne povorke.

Kada se ovaj uzem sagleda u svetlu prethodno utvrđenih opozicionih parova otkriva se specifičan kod:

U uslovima suprotstavljenosti "muškog" i "u kući" sa "ženskim" i "van kuće", dizanje deteta koje pripada ukućanima a koje se odvija u prostoru van kuće predstavlja – *otmicu*.

Pošto se ne radi o realnom događaju i pošto se svi primeri otmice u patrijarhalnom društvu dešavaju sa obrnutim polnim ulogama, tačnije – muškarci otimaju žene, Kovačević u ovoj simboličnoj radnji prepoznaje *imaginarnu inverznu otmicu*.

Inverzna imaginarna otmica kao kôd objašnjava jedan deo uzema, da bi se objasnili i ostali uzemi potrebno je pronaći i drugi deo kôda. Kovačević ga otkriva u elementima koji predstavljaju glavne karakteristike preostalih uzema. Svečani karakter odela koje se koristi u povorci, njegova bela boja (za Lazaricu), kao i rekviziti koji se u obredu koriste (cveće, zvona, prapori...) ukazuju na *svadbeni ritual*. Kada se prethodno rekonstruisani deo kôda dopuni na ovaj način dekodiranim uzemima dobija se celovit kôd neophodan za tumačenje obredne povorke:

Lazarice = inverzna otmica + svadba

Osnovni smisao lazaričke obredne povorke nalazi se u *imaginarnoj kompenzaciji* koju postiže ženski deo populacije, imajući u vidu njihov realan položaj u patrijarhalnoj zajednici. Na ovaj način, iskazuje se nezadovoljstvo žena, koje se u ovom konkretnom slučaju odnosi pre svega na njihovu isključenost iz odlučivanja pri izboru budućeg bračnog partnera. Ono što u jednoj patrijarhalnoj zajednici omogućava da se ovaj obred uopšte odigra jeste činjenica da ga muški deo populacije "čita" na drugi način – obredno ponašanje koje predstavlja

izraz ženskog nezadovoljstva svojim socijalnim statusom, muškarci tumače kao situaciju u kojoj se mlade devojke, spremne za udaju, pokazuju zajednici i potencijalnim mladoženjama i njihovim porodicama.

Pre pojave Kovačevićevog rada, najobimnija studija koja se bavila lazaričkom obrednom povorkom bio je Zečevićev rad "Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru"²⁶.

Na osnovu naziva i vremena izvođenja, poređenja sa sličnim verovanjima vezanim za formalne elemente obreda, kao i tekstova pesama koji se prilikom njega izvode, Zečević je utvrdio da je uloga lazarica "profilaksa protiv zmija"²⁷ i da obred pripada kultu zmije. Naravno, u skladu sa svojim prethodnim tezama, autor nije propustio da pretpostavi da je običaj najverovatnije poreklom preslovenski i da su ga naši narodi možda primili pod uticajem balkanskih starosedelaca te da bi njegov nastanak hronološki mogao da se "stavi u totemizam"²⁸.

Pored očiglednih problema teorijsko-metodološke prirode, kao što su ciklična objašnjenja, komparacije naizgled sličnih verovanja iz, na primer, Brvna (Krbava) i Vukovlja kod Kutine ali i Misiraca, Grka i Rimljanja, ostaje nejasno i da li lazarice po Zečeviću predstavljaju personifikaciju zmije, boraca protiv zmija (vrač,

²⁶ S. Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973.

²⁷ Isto, 82.

²⁸ Isto, 85.

šaman),²⁹ ili vesnike proleća. Takođe, značajan broj objašnjenja koja se tiču pojedinih elemenata obreda baziran je na neubedljivoj argumentaciji, a za neke od njih tumačenja nisu ni ponuđena.

No, pošto cilj ovog rada nije diskreditacija Zečevićeve studije, na ovom mestu je sasvim dovoljno da konstatujemo da se rezultati strukturalističke analize drastično razlikuju od prethodnih objašnjenja. Nije čak neophodno ni tvrditi kako nakon Kovačevićeve analize imamo pravu "istinu" o lazaricama pred sobom. Međutim, sasvim je sigurno da smo na ovaj način dobili originalno i metodološki dosledno tumačenje jednog obreda, koje je zašlo ispod "zmijske" pojavnosti rituala i ponudilo nam tumačenje njegove uloge u zajednici u kojoj se praktikuje.

b) Kao dobar primer studije koja se zasniva na strukturalističkoj ideji, ali u kojoj se poseže i za alatima komplementarnih pristupa, poslužiće nam rad Dušana Bandića o vampiru u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda, koja je objavljena 1980. godine³⁰.

Bandićeva studija o vampiru predstavlja originalan i inovativan pristup proučavanju jednog od najpopularnijih mitskih bića ne samo naše narodne religije.

²⁹ Isto, 75.

³⁰ D. Bandić, Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda, *Kultura* 50, Beograd 1980:81-103. Za potrebe ovog rada korišćen je tekst koji je objavljen u: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd 1997.

Inspirisan Levi-Strosovim stavom da je mitove moguće protumačiti ukoliko se otkrije njihovo skriveno značenje, tačnije idejom koju je Levi-Stros preuzeo iz opšte teorije informacija – da mit ne predstavlja prosto bajku već prenosi poruku³¹, Bandić se upušta u dešifrovanje poruke koja stoji iza idejnog sprega vezanog za individualitet vampira. Da podsetimo – teorijski, mit, obred ili verovanje sadrže određenu, najčešće skrivenu poruku. Pošiljaoci te poruke su generacije predaka a poruka je namenjena pripadnicima današnjih generacija. Akteri ove specifične "informacione transakcije" ne moraju ni da budu svesni da se ona odvija³². U skladu sa navedenim postulatima, Bandić zaključuje da se osnovne ideje o vampiru mogu tretirati kao medijum putem kojeg se s kolena na koleno prenose društveno značajne poruke.³³

Pomenuti idejni spreg, koji je detaljno predstavljen i argumentovan u prvom delu studije o vampiru se, prema Bandiću, najpogodnije može predstaviti putem sledeća tri stava:

1. Aberantni pojedinci se posle smrti pretvaraju u vampira
2. Vampir je opasan za pripadnike svoje društvene zajednice i

³¹ Videti: E. Lič, *Klod Levi-Stros*, Beograd 1972: 69, 71.

³² Isto.

³³ D. Bandić, *Carstvo zemaljsko...*, 103.

3. Vampira treba ubiti i na taj način prekinuti njegov kontakt sa zajednicom.

Kako se iz navedenih tvrdnji može videti, one govore o posmrtnoj sudbini specifične kategorije pokojnika. Imajući u vidu činjenicu da obimna etnografska građa ukazuje da se u mnogim religijama veruje da posmrtna egzistencija čoveka predstavlja samo nastavak njegove zemaljske egzistencije, odnosno da se preminuli čovek zamišlja onakvim kakav je bio i dok je živio, Bandić pretpostavlja da se isto shvatanje može odnositi i na ljude za koje se veruje da su se povampirili posle smrti. Ovo implicira da se njihova aberantnost iz realnog života zadržava i u njihovom posmrtnom obliku u "ličnosti" vampira³⁴. Bandić zaključuje da se poruka koja je skrivena u predstavama o vampirima mora odnositi na njihove žive prethodnike, te da su ovakve predstave specifična religijska forma kojom se iskazuju određene poruke o aberantnosti i aberantnim pojedincima. Ovakav zaključak predstavlja ključ ili kôd za dešifrovanje idejnog sprega koji je prethodno predstavljen u tri stava o individualitetu vampira. Ukoliko se u pomenutim stavovima pojam vampira zameni pojmom aberantnog pojedinca dobija se sledeća poruka:

1. Ličnost aberantnog pojedinca ne menja se ni posle smrti

2. Aberantan pojedinac je opasan za pripadnike svoje zajednice i

³⁴ Isto, 105.

3. Treba prekinuti kontakt aberantnog pojedinca sa zajednicom.

U daljoj razradi poruka i rezultata prethodnog toka analize, u funkcionalističkom maniru, Bandić dolazi do zaključka da predstave o uzrocima vampirenja nisu ništa drugo do upozorenja ili pravila ponašanja kojih je se neophodno pridržavati ukoliko osoba ne želi da posle smrti dočeka sudbinu vampira. Na apstraktnijem planu, pridržavajući se pravila koja bi trebalo da spreče da pojedinac postane vampir, prihvataju se tradicijom propisane norme ponašanja i sprečava se sukob pojedinca sa svojom zajednicom. Na simboličnom planu, ubijanje vampira predstavlja, u stvari, ubijanje aberantnog pojedinca – u društvima tradicionalnog tipa u kojima su razmatrana verovanja i najrazvijenija, a u kojima najčešće ne postoje druga sredsta za obračun sa aberantnim pojedincem, na ovaj način se jasno svim pripadnicima zajednice ukazuje na posledice koje ih očekuju ukoliko prekrše propise i izađu iz tradicijom određenih okvira ponašanja.

Iako je vampir kao izuzetno "popularno" mitsko biće do tada inspirisao niz radova, Bandićeva studija bazirana na ideji koja je u strukturalističkoj interpretaciji mita posebno dobila na popularnosti, prva je koja na ovako ubedljiv način pristupa razmatranju problema sa komunikacijskih aspekata. Bandić nije sebi postavio za cilj opis fenomena, njegovo pozicioniranje u sistemu verovanja našeg naroda, iznalaženje porekla ili razmatranja njegovog mesta u kultu mrtvih, odnosno animističkim

predstavama o zagrobnom životu – što je bio manir prethodnih autora, već je probao da pokaže koje su njegove društvene konsekvence i da li je upravo iz tih razloga verovanje u ovo mitsko biće i dalje tako živo.

Naravno, ovakav kvalitet u istraživanju problema iz oblasti narodne religije, kako se u čitavom tekstu tvrdi, donela je upravo strukturalistička ideja. Kako je već prethodno pomenuto, korpus tekstova i novina koje su oni doneli, a koji bi se mogao navesti kao potpora prethodne teze, je veliki. Cilj ovog rada je, verujemo, već postignut i upuštanje u dalja navođenja primera i diskusije rezultata bi samo opteretilo tekst. Na ovom mestu je potrebno još konstatovati da je strukturalna analiza, u ma kojoj svojoj varijanti, makar u funkciji zamajca ili početne identifikacije strukture i međusobnih odnosa razmatranih sadržaja i dalje često sastavni deo istraživačkih pristupa fenomenima iz narodne religije. A što se strukturalističke ideje tiče – uticaj koji je izvršila, tačnije, promena u pristupu koju je izdejstvovala je trajna i njeni rezultati su gotovo od neprocenjivog značaja za potonja istraživanja.

5.

U poslednjem delu ovog rada, nakon retrospektive, iznesenih teza i navedenih primera, ostalo je još samo da rezimiramo prethodno rečeno i potcrtamo odgovarajuće zaključke.

Strukturalistička ideja, kao plod originalne, izvorne Levi-Strosove konceptualizacije ali i brojnih usaglašavanja i kombinovanja, kao i različitih verzija ovog metoda, u istraživanja narodne religije – a samim tim i u etnologiju i antropologiju u Srbiji, ušla je uglavnom preko posrednika – prvenstveno putem uticaja koji je imala "britanska škola" strukturalne antropologije predvođena radom Edmunda Liča.

Narodna religija predstavlja oblast istraživanja u kojoj je strukturalizam u Srbiji najverovatnije našao i najveću primenu. Istovremeno, ova primena verovatno ni u jednoj oblasti istraživanja etnologije i antropologije kod nas nije izazvala tako temeljne i značajne promene. Pritom, kada se govori o promenama koje je u domaću nauku unela strukturalistička ideja, ne misli se samo na metodološke i analitičke alate koji su omogućili nove i bolje rezultate, već se u našem slučaju može govoriti o potpunoj promeni *pristupa* istraživanju fenomena iz narodne religije u Srbiji.

Prihvatanje strukturalističke ideje predstavlja gotovo revolucionaran prelaz sa rekonstrukcionizma i panteonizma, na istraživanja koja ne pretpostavljaju "pogled unazad", na potragu za značenjem i značajem religioznog pogleda na svet i ritualne prakse. Promena teorijsko-metodološkog okvira otvorila je domaćoj nauci vrata modernizacijskim tokovima.

Ipak, narodna religija u Srbiji nije imala svog strukturalistu, ali je imala niz autora koji su se bavili pojedinim problemima i aspektima narodne religije u strukturali-

stičkom maniru ili svoje tumače koji su svoj teorijsko-metodološki aparat, pored ostalih, bazirali i na strukturalističkim konceptima teorije kulture. Tako, na primer, Ivan Kovačević – autor koji je u domaćoj nauci najčešće i najdoslednije primenjivao strukturalnu analizu, nije se bavio isključivo fenomenima iz narodne religije, dok Dušan Bandić, koji je bio najpredaniji istraživač narodne religije, nije bio isključivo i u potpunosti posvećen metodama razvijenim u strukturalnoj antropologiji.

Na samom kraju, dolazimo i do, možda, najznačajnijeg pokazatelja doprinosa strukturalizma proučavajima naše narodne religije. Naime, kada je Dušan Bandić postavljao samu definiciju narodne religije Srba, pošao je od sasvim jednostavnog koncepta³⁵. Po Bandiću, već samim njenim nazivom, narodnu religiju Srba određujemo po tri različita osnova: tvrdimo da je narodna, da je srpska i da predstavlja "religiju". U ovom trenutku za nas je od značaja argumentacija samo poslednje odrednice – ideje da sistem verovanja i verovanjima uslovljenog ponašanja našeg naroda predstavlja jedinstvenu religiju a ne skup različitih religijskih tradicija. Nakon višedecenijskog sakupljanja etnografskog materijala i istraživanja narodne religije, korpus verovanja i ritualnih ponašanja koji nam je na raspolaganju za nove, različite interpretacije, jasno svedoči o svoj raznolikosti i bogatstvu religijske tradicije našeg naroda. O tome svedoče i

³⁵ D. Bandić, O pojmu "narodna religija Srba", *GEM* 54-55, Beograd 1991: 179-184.

ponekad značajne regionalne razlike u konceptualizacijama izvesnih pojava, a odavno se odomačila i izreka da svako selo ima svoj običaj. Na prvi pogled, može nam se učiniti bližim zaključak da u takvim uslovima ne možemo govoriti o jedinstvenom sistemu, već pre o skupu raznorodnih fenomena. Međutim, kako zaključuje Bandić, različita lokalna shvatanja često su utemeljena na istim "dogmama".³⁶ Ispod svih prividnih različitosti krije se ujednačen i organizovan pogled na svet, istovetni mitski modeli, odnosno – jedinstvena logička struktura.

Sasvim je izvesno da su izvođenje ovakvih zaključaka, koji govore o samoj suštini naše narodne religije, u velikoj meri omogućila upravo istraživanja koja su zaživela u našoj nauci u poslednjoj četvrtini XX veka a koja su se sprovodila u duhu strukturalističke ideje.

Pomenuto nasleđe svoj najsnažniji izraz dobilo je upravo u finalnom stavu Bandićeve definicije narodne religije koji glasi – ona (narodna religija) se može "identifikovati kao 'religija' ali ne na empirijskom, već na jednom, nazovimo ga, transempirijskom planu"³⁷.

Literatura:

Bandić, D. 1980. Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda, *Kultura* 50, Beograd.

Bandić, D. 1981. Tabu kao element kulturnog vremena i prostora, *Gradina* 6-7, Niš.

³⁶ Isto, 62.

³⁷ Isto, 63.

- Bandić, D. 1983. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba, *Etnološki pregled* 19, Beograd.
- Bandić, D. 1991. O pojmu "narodna religija Srba", *GEM* 54-55, Beograd.
- Bandić, D. 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd.
- Kovačević, I. 1974. Strukturalna analiza mita, *Sociološki pregled* 2-3, Beograd.
- Kovačević, I. 1979. Razbijanje predmeta kao granica pojedinih faza svadbenog rituala, *Simpozijum Seoski dani Sretna Vukosavljevića VII*, Prijepolje.
- Kovačević, I. 1981. Značenje kulta medveda, *GEM*, 45, Beograd.
- Kovačević, I. 1983. Volovska bogomolja, *GEM* 47, Beograd.
- Kovačević, I. 1984. Novi rezultati semiološkog proučavanja dodolske povorke, *Makedonski folklor* 34, Skopje.
- Kovačević, I. 1987. Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti, *Etnološke sveske* I, Beograd.
- Kovačević, I. 2001. *Semiologija mita i rituala I – Tradicija*, Beograd.
- Kovačević, I. 2006. *Mit i umetnost*, Beograd.
- Kovačević, I. 2006. Van Genep po drugi put među Srbima, *EAP*, god. 1, sv. 1, Beograd.
- Lič, E. 1982. *Klod Levi-Stros*, Beograd.
- Malešević, M. 1982. Porodični rituali oko prve menstruacije, *Promene u tradicionalnom porodičnom životu u Srbiji i Poljskoj*, PI EI SANU 25, Beograd.
- Prodanović, A. 2005. Prijem strukturalizma na primeru proučavanja obreda prelaza u etnologiji i antropologiji Srbije, *GEI SANU* 54, Beograd.
- Prošić, M. 1978. Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza, *Etnološke sveske* 1.

- Prošić, M. 1982. Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja, *Etnološki pregled* 18, Beograd.
- Van Gennep, A. 1909. *Les rites de passage*, Emile Nourry.
- Vodopija, M. 1976. Maturiranje kao "Rite de passage", *Narodna umjetnost* 13, Zagreb.
- Zečević, S. 1973. *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica.
- Zečević, S. 1963. Desna i leva strana u srpskom narodnom verovanju, *GEM* 26, Beograd.
- Žikić, B. 2002. Krštenje odraslih i dece u Srbiji u poslednjoj deceniji dvadesetog veka, u: Z. Divac (ur.), *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini*, PI EI SANU 45, Beograd.

Danijel Sinani

STRUCTURALISME DANS L'ÉTUDE DE LA RELIGION POPULAIRE EN SERBIE

Dans le présent travail est discutée l'application du structuralisme dans le domaine de l'étude de la religion populaire en Serbie. Sont ici considérés d'éventuelles anticipations et débuts d'application de la méthode structuraliste, période d'une popularité exceptionnelle des théories sur le rite du passage dans notre ethnologie/anthropologie, de même que les formes les plus poussées d'analyse inspirées par le structuralisme. A partir de deux "études de cas" est ici démontrée la manière dont le structuralisme dans notre science a contribué à considérer les problèmes d'un angle entièrement nouveau et à formuler des conclusions innovatives et originales. Dans le travail l'on soutient que les débuts d'application des

idées et des méthodes développées dans le structuralisme, ont marqué un tournant décisif dans les études des phénomènes de religion populaire et, dans leurs plus grandes performances, ont d'une certaine manière posé les bases pour étudier la religion populaire comme un système clos.

Mots-clés: structuralisme, la religion populaire, Serbie, le tournant décisif dans les études

Danijel Sinani

STRUCTURALIST INSPIRED RESEARCH OF FOLK RELIGION IN SERBIA

This paper discusses application of structuralist methodology to the research of folk religion in Serbia. I discussed possible anticipations and the beginning of application of structural methodology; period of high popularity of rites of passage theories in our ethnology/anthropology, as well as most developed forms of analysis inspired by structuralism. On the example of two specifically chosen 'case studies' I show the ways in which structuralism in our science helped us to see problems from a completely new angle and fostered a creation of new and original conclusions. In the paper, I claim that the beginning of applications of the ideas and methods developed in structuralism, made a breaking point with the previous research of folk religion, and at its highest points, in some ways, made a basis for the understanding of folk religion as a holistic system.

Key words: structuralism, folk religion, Serbia, research breaking point

Bojan Žikić

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
bzikic@sbb.rs

Za šta su dobri žanrovi?

*Deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u
strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji na primeru
muzičke kulture**

Apstrakt: Levi-Strosovo teorijsko-metodološko čedo, antropološki strukturalizam, predstavlja jedno od najvažnijih ishodišta kognitivne antropologije. Ponekad previše apstraktna za "praktične" umove, akademski odgojene u britansko-američkoj empiricističkoj naučnoj tradiciji, Levi-Strosova misao posredovana je radovima britanskih struktural-funkcionalista, pre svih Daglese i Liča, koji su fokusirali njene postulate, na izvestan način, u smislu kontekstualne partikularizacije nesporenog univerzalizma.

Način na koji funkcioniše ljudski kulturni um predstavlja, sa svoje strane, jednu od predmetnih temeljnica kognitivne antropologije, odakle iz strukturalne antropologije baštini ono što s njom i deli – kako to primereno strukturalistički zvuči – zanimanje za procese deljenja, razgraničavanja i razvrstavanja, u smislu kulturnog operisanja doživljavanjem okružujuće stvarnosti. Primer, na kojem to razmatram u ovom tekstu, jeste muzika, tačnije muzička kultura, što je izraz koji koristim želeći da impliciram to, da naklonost ka određenoj vrsti muzike, ili žanru, posmatram u smislu odgovarajućeg kulturnog promišljanja i ponašanja.

Ključne reči: kognitivna antropologija, antropološki strukturalizam, žanr, muzika: klasična, rokenrol, tzv. narodna.

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

*And I can see, hear, smell, touch, taste,
And I've got one, two, three, four, five,
Senses working overtime
Trying to take this all in
I've got one, two, three, four, five
Senses working overtime
Trying to tell the difference
'tween the goods and grime
Turds and treasure
And there's one, two, three, four, five
Senses working overtime
Trying to take this all in
I've got one, two, three, four, five
Senses working overtime
Trying to taste the difference
'tween a lemon and a lime
Pain and the pleasure,
And the church bells softly chime.
Andy Partridge*

Uvod

Ono što izaziva najveće nesporazume kada je u pitanju odnos između antropologa i njihovog društva, najčešće, jeste nerazumevanje toga čime se prvi bave. Naziv naše nauke sugerise to, možda, s kakvom idejom je nastala, te šta bi joj bio neki najuopšteniji cilj, ali ne samo što ne govori ništa o tome *šta* tačno radimo i *kako* doprinosimo ciljevima ugrađenim u taj najopštiji cilj, već deluje pomalo kontradiktorno, u tom smislu, zbunjujući neupućene u istoriju antropoloških istraživanja, njenog predmeta, teorije i metoda, dolazili oni sa pijace ili iz

akademske zajednice. Zaključivanje po imenskom korenu nije isto, još uvek, što i uočavanje generičkog termina, odakle antropolozi muku muče da objasne zašto ne vole da nazivaju svoju nauku – "naukom o čoveku", iako ona jeste to, u suštini.

Antropolozi strukturalisti prokomentarisali bi to nekom formulacijom, poput, "da bismo znali kako misli čovek, moramo naučiti kako misle ljudi": ono što saznajemo o samima sebi, saznajemo zahvaljujući dostignućima bioloških, medicinskih i neuro nauka, u jednu ruku, ali i uzimajući u obzir one uslove našeg postojanja koji su nadgrađeni na naše biofizičke korene. Prva paradgima posvećena je onome što laici – s diplomom Filozofskog fakulteta ili osnovne škole, svejedno – doživljavaju kao antropološki cilj – proučavanju Čoveka, odnosno onih njegovih svojstava koja proizlaze iz postojanja određenih univerzalija, koja omogućavaju takva uopštavanja, na osnovu kojih izneto za jednu osobu može da važi za sve ljude. Antropologija uzima to u obzir, naravno, ali kako je svesna toga da univerzalije mogu biti samo biološke prirode, posvećena je dezavuisanju takvih uopštavanja koja su spremna da zanemare sociokulturne činioce, u potrazi za Čovekom, bila ona rasistička ili alijenistička.

Strukturalizam i kognitivnost u antropologiji

Nakon toga, pošto je antropološki funkcionalizam tradicije Malinovskog prvi uspostavio teorijsko-meto-

dološki zasnovanu istraživačku vezu između dva osnova vida ljudskog postojanja, biofizičkog i sociokulturnog, antropološki strukturalizam tradicije Levi-Strosa postao je prvo paradigmatičko teorijsko-metodološko ostvarenje antropologije, tzv. škola, organizovano na temeljima biološkog univerzalizma i kulturnog relativizma. Levi-Stros nije formulisao stvari na takav način, odmah, trebalo mu je vremena da "otkrije" heuristički značaj sociokulturnog konteksta za svoj interpretativni sistem, insistirajući u početku na tzv. univerzalnim karakteristikama ljudskog uma, kao na referentnoj bazi svoje interpretativne metodologije¹.

Ideja o psihičkom jedinstvu čoveka nije strukturalistička, naravno. Ona datira, u antropologiji i njenim pretečama, još iz druge polovine devetnaestog veka, a sam Levi-Stros ubrajao je psihoanalizu, recimo, u idejne sisteme kojima je bio inspirisan u razvoju svoje teorije i metodologije². Antropologe strukturaliste nisu zanimale nekakve psihičke osnove društvenog života, već im je bio potreban okvir za takvo operisanje novim interpretativnim momentom u faktografski "suvoj" društvenoj nauci, kakva je glavnotokovska antropologija bila do tada, koji je mogao da smisljeno uključi relacionizam, kao jedan od osnovnih analitičkih okvira, datog teorijsko-metodološkog usmerenja. To su bili simboli: komuni-

¹ Upor. razliku u analizi mitova starih Grka i Cimšijan Indijanaca u Lévi-Strauss 1977: 202 i dalje, te Lévi-Strauss 1988: 132 i dalje.

² V. Lič 1972.

ramo na kulturno determinisan način, kulturno kodiranim simbolima, ali ono što omogućava perpetuiranje takve komunikacije i njenu interkontekstualnost, u izvesnom smislu, barem u pogledu razumljivosti, jesu načela na kojima je ona uspostavljena, tj. logika formiranja i povezivanja simbola³.

To poslednje zanima i kognitivnu antropologiju, između ostalog. Kao i strukturalna antropologija, ona polazi od teorijske misli, zasnovane na ideji o univerzalnim ljudskim mentalnim i psihičkim karakteristikama, a usredsređuje se na partikularistička, kulturno kontekstualizovana ispoljavanja toga. Veze između dva vida antropoloških proučavanja mogle bi se uspostaviti na još načina, ali tome nije mesto ovde, baš kao ni razmatranju svih osnovnih teorijskih postavki antropološkog strukturalizma. Namera mi je da stavim naglasak na kognitivnu stranu antropološkog strukturalizma – ako mogu da je nazovem tako – odnosno na strukturalističku usmerenost ka razmatranju misaonog, mentalnog, kognitivnog, simboličkog, intelektualnog, ideacijskog reda stvarnosti, na potragu strukturalističkih antropologa za uzročnostima i pravilnostima u ljudskoj (kulturnoj) misli, njenim obrascima i formulacijama.

Antropolozi strukturalisti to nisu formulisali na takav način, ali njihove analize i interpretacije kulturno determinisanih simboličkih sistema upućuju na epistemološku ideju, blisku shvatanju da se kultura sastoji od

³ Detaljnije o tome v. u Lič 1983.

logičkih pravila, a koja su zasnovana na idejama ljudskog uma, što sa svoje strane predstavlja, opet, kognitivno antropološko razmišljanje. I strukturalna i kognitivna antropologija zanimaju se za kulturno operisanje *doživljavanjem* okružujuće stvarnosti. Ključno mesto u tom zanimanju imaju postupci deljenja, razgraničavanja i razvrstavanja, u smislu neke vrste osnovnih misaonih alatki malopre pomenutog operisanja doživljavanjem stvarnosti, čemu je ovaj tekst i posvećen.

Jedna od osnovnih strukturalističkih pretpostavki, uostalom, govori upravo o tome. Ona kaže, otprilike, da sve što znamo o svetu, tj. o fizičkoj stvarnosti koja postoji nezavisno od nas, saznajemo preko naših čula. Sledi, dakle, da naša spoznaja sveta, a sledstveno tome i način njegove organizacije, tj. našeg ponašanja u njemu, biva određena time kako su nam čula ustrojena, a ustrojena su tako da diskontinuiraju kontinuum. Drugim rečima, naša čula zatvaraju ona blejkovska "vrata opažanja"⁴, sugerišući nam da se svet sastoji iz besko-

⁴ U prevodu S. Stefanovića, "Kad bi vrata svesti bila očišćena, sve bi se javilo čoveku kao što jeste – bezgranično", Viljem Blejk (William Blake), "Venčanje Neba i Pakla". U originalu stoji, međutim, "If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite" (podvukao B.Ž.). Stefanović je bio inspirisan posebnim čitanjem Blejka, verovatno, u duhu vremena, u kojem je prevodio (20-te godine prošlog veka), davši svom izvanrednom prevodu više svedenborgijansku notu, možda, nego što je to bila Blejkova ideja, ali to nije tema ovog izlaganja

načnih skupova, sačinjenih od imenovanih klasa objekata, fenomena itd. Naša stvarnosna organizacija sveta odgovara našoj mentalnoj slici sveta.

Kategorijalni aparat, koji omogućava uspostavljanje veze između stvarnosnog i mentalnog uređivanja sveta, predstavlja jezik, čiji temeljni zadatak jeste, zapravo, da izrazi strukturiranje u što jasnijim pojmovnim kategorijama, odnosno da čuva simboličke granice i doprinosi prevazilaženju tzv. temeljnih suprotnosti, tačnije da sužava obim neklasifikabilnih kategorija, tj. pojmovnih sadržaja, koje nije moguće razvrstati jasno na jednu ili drugu stranu nekog opozicionog para. Jezik predstavlja, tako, za strukturalne antropologe ultimativnu alatku operisanja urođenom ljudskom sposobnošću strukturiranja. Proizvodi te sposobnosti očitavaju se kao odgovarajuće strukture u našem umu, logički i kauzalno ustrojene, bilo da se odnose na fenomene iz fizičkog sveta, poput klasifikovanja životinja, na primer, na one iz ljudskog društva, poput sistema srodstva, recimo, ili na sam jezik.⁵

Iznutra, u mentalnom svetu, koji je organizovan tako, kako jeste, na osnovu odgovarajućeg ustrojstva našeg čula, imamo neposredne posledice naše urođene sposobnosti strukturiranja, koje su uređene logički, onako kako smo u stanju da ih pojmimo, poput strukture jezika, strukture mita, ili strukture srodstva. Na površini, odnosno u stvarnosti, te strukture posredovane su jezi-

⁵ Упор. Жикић 1997: 83 i dalje.

kom i ispoljavaju se kroz logički utemeljene celine, poput diskursa govora, mitova ili obrazaca bračnog i porodičnog života. Logika koja ustrojava obrasce ispoljavanja mentalno formiranih struktura u stvarnosti, odgovara logici ustrojavanja tih struktura, odakle do prve dolazimo otkrivanjem druge, zapravo, a to činimo obraćajući pažnju na odgovarajući način jezičke upotrebe, odnosno na kategorizaciju koju nam omogućava, razlikovanjem postupaka deljenja, razgraničavanja i razvrstavanja simbola i njihovih stvarnosnih referenci.

Ono što omogućava naše komuniciranje svim tim, napokon, zasnovano je na postojanju procesa uspostavljanja veze između onoga što se dešava u stvarnom svetu i odgovarajućih analoga u našem mentalnom svetu. Naša iskustva iz fizičke realnosti pretvaraju se u ono što smatramo ishodištem konceptualnog nivoa naše misli, u tzv. mentalne predstave, mentalne slike, ili čulne slike, odnosno slike u mislima koje formiramo, kako za realno, tj. za fizički opažljive objekte i događaje, poput živih bića ili zvuka, recimo, tako i za apstraktne koncepte. Čulne slike predstavljaju ono što uspostavlja, prvo, simboličku vezu između objekta ili pojave u spoljnom svetu, pa onda posreduje formiranje pojma u mislima.⁶

Drugim rečima, naše kulture izgledaju tako kako izgledaju – uključujući tu njihove materijalne aspekte, podjednako, kao i njihove idejne poretke – zbog toga

⁶ Upor. Lič 1983: 27 i dalje.

što je temeljno svojstvo našeg uma da onda kada opažimo nešto, odeli to od ostatka opažaja, prvo, zatim da uoči čemu bi to bilo "slično" u formalnom smislu, pa da ga razvrsta u odnosu na pretpostavljene formalno slične stvari, ali *u odnosu* na njih, te da uspostavi granice, onda, kako *između* formalno sličnih, ali ne i identičnih objekata, pojava, bića itd, tako i *prema* ostatku sveta, a polazeći od njih. Taj postupak ponavlja se, dalje, na osnovu prevazilaženja formalnih sličnosti, te traganja za strukturnim i sadržinskim, ali ostaje isti, u principu, počivajući na postupcima deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja.

S druge strane, središnja hipoteza svake kognitivne nauke, u suštini, jeste da mišljenje možemo razumeti na najbolji način u terminima reprezentacionih struktura u umu i komputacionih procesa uz pomoć kojih njima operišemo⁷. Eksperimentalna istraživanja u onim kognitivističkim disciplinama – koja ih imaju, na-

⁷ Veći deo rada u eksperimentalnim domenima kognitivnih nauka ustrojen je, uostalom, oko ideje da su mentalne predstave našeg uma analogne strukturama kompjuterskih podataka, a da su računске procedure našeg uma slične komputacionim algoritmima računara, a što su strukturalni antropolozi tvrdili još polovinom prošlog veka. Sve što se odnosi na opšte i teorijske postavke kognitivne antropologije u ovom tekstu, izneto je na osnovu Жикић 2008 (izuzev napomene o taksonomskoj klasifikaciji u fusnoti 20), odakle treba v. literaturu tamo navedenu za detaljnija razmatranja pojedinačne problematike.

ravno – zasnovana su, upravo, na ideji da um percipira samo mentalne predstave objekata izvan sebe, a ne same te objekte. Ono što je nekada delovalo kao svojevrsno nagađanje antropologa strukturalista o prirodi ljudskih čula, tj. o načinu na koji su ona ustrojena, dobilo je potvrdu, međutim, u istraživanjima elektronskih simulacija disperzije luminoznosti i hromatizma čovekovog vidnog polja: um *zaista* vrši kategorizaciju sveta u skupove objekata.

Slično tome, malopre navedenom određenju čulne slike odgovaraju rezultati kognitivističkih istraživanja iz oblasti vizuomotorike i audiomotorike, koji tvrde da je naše mentalno doživljavanje određenih utisaka iz spoljašnjeg sveta organizovano u tzv. perceptivne grupe. Kod vida, na primer, to grupisanje odnosi se na način na koji se elementi kombinuju ili ostaju odvojeni jedni od drugih u našoj mentalnoj slici sveta, što dobrim delom odgovara Ličovoj ideji o perceptivnoj vezi između objekta u spoljašnjem svetu i pojma u mislima. Grupisanje jeste automatski proces, što znači da se veći deo toga odigrava nesvesno u našem vizuelnom polju.

Ono što je bitnije za kognitivnu antropologiju, međutim, kao i za antropologiju uopšte, a što proizlazi iz rezultata tih istraživanja, jeste obesmišljavanje intuitivnog ubeđenja da u mozgu postoji striktno izomorfna predstava okružujuće stvarnosti. Mentalna predstava, odatle, može da se opiše najjednostavnije na sledeći način: ako *predstavom* smatramo, na primer, neki objekat sa njegovim semantičkim svojstvima, onda mental-

na predstava jeste mentalni objekat sa semantičkim svojstvima. Drugim rečima, naglasak je na onome, što proučavaoce kulture zanima najviše, na značenjima koja se pridaju stvarima i događajima kontekstualno, odnosno – značenja ne postoje po sebi i za sebe, već su uvek relacione prirode.

Muzički um = kulturni um

Umetnička slika predstavlja mnogo više od jednostavnog kombinovanja osnovnih elemenata vizuelne percepcije, poput recimo, boje, luminoznosti, teksture itd. Ono što umetnost čini od niza linija i boja jeste *odnos* između ove i one linije, zapravo, kao i način na koji jedna boja ili forma odražava drugu, na različitim delovima platna. Slično tome, znakovi i simboli dobijaju značenja isključivo u kontekstu, iz čega proizlazi da, želim li da pokažem bilo šta vezano za postupke deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja u sturkturalnom ili kognitivnom antropološkom smislu, moram imati kontekst. Zbog toga, u mom primeru, i pravim razliku između *muzike* i *muzičke kulture*, mada taj drugi pojam koristim na nešto drugačiji način od onoga koji dominira u svakodnevnoj govornoj upotrebi.

Naglasak stavljam na *kulturu*, u tom korišćenju, da bih mogao da je posmatram u smislu odgovarajućeg kulturnog promišljanja i ponašanja, a kroz naklonost ka određenoj vrsti muzike, odnosno muzičkom žanru i

sve što proizlazi iz toga. Izraz *muzika* rezervisan je za deo okružujuće stvarnosti, koji može postojati nezavisno od ljudskog sveta, a koji ljudskom percepcijom, kao i kulturnim poimanjem i delovanjem, postaje stožer apstrakcije koja predstavlja naše konceptualno znanje o muzici kao kulturnoj kategoriji. Taj izraz predstavlja šemu, u smislu kognitivne strukture u našoj memoriji, znači, stereotipnog koncepta o upotrebi visine tona, njegove boje itd. u konstruisanju odgovarajućeg muzičkog izraza.

Treba obratiti pažnju na to, međutim, da se sam izraz visina tona odnosi na mentalne predstave organizma o osnovnoj frekvenciji zvuka: to je psihološki fenomen, u potpunosti, koji se odnosi na frekvenciju vibriranja molekula vazduha. Njihovi pokreti i oscilacije mogu biti izmereni, u fizičkom smislu, ali naš mozak jeste ono što ih mapira, u smislu unutrašnjeg kvaliteta, koji nazivamo visinom tona. Što se tiče percepcije muzike, ona je organizovana na sličan način, kao i bilo koja mentalna predstava. Mozak konstruiše i tu sopstvenu verziju stvarnosti, a to organizovanje se vrši po šemama. Osnova šematskog organizovanja muzičkog iskustva uključuje rečnik žanrova i stilova, kao i razdoblja, ritmova, akorda itd. Narečeno muzičko iskustvo postaje tada onaj "okidač", koji prespaja percepciju muzike po sebi u odnos prema muzičkoj kulturi, tačnije, prema *određenoj* muzičkoj *potkulturi*, u okviru nje – prema žanru.

Drugim rečima, ukoliko postupci deljenja, razgraničavanja i razvrstavanja funkcionišu na isti ili sličan na-

čin, onda kada je u pitanju odnos između kognitivne obrade podataka našeg mozga i percepcije fizičke realnosti, s jedne strane, i kulturne upotrebe te datosti, s druge strane, postoji razlika između prirodne i kulturne kognitivne operacije u tome što druga vrši određen odabir, ipak, u pogledu toga kako upotrebljava rezultate, tj. posledice tih postupaka, s aspekta onoga – čemu pridaje određeni značaj. Ono što hoću da kažem jeste to da rezultati određenih kognitivističkih istraživanja upućuju na zaključak da su strukturalni antropolozi bili u pravu, u izvesnom smislu, onda kada su tvrdili da naš mozak *podražava* stvarnost, strukturirajući je. Primer toga predstavlja razlika između kognitivne obrade *muzike* i kulturne upotrebe toga kroz *muzičku kulturu*.

Podaci kojima operišemo odnose se na muziku, u fizičkom smislu, na tonalizaciju zvukova, njihovo kombinovanje itd, a interpretacija tih podataka na naše mišljenje o tome šta čujemo, ili smo čuli, te na ponašanje u skladu s tim mišljenjem. Kada kažem to, da drugo navedenim postupkom *podražavamo* prvom, imam na umu odnos između svojevrsnog statusa muzike u fizičkoj stvarnosti i u našem umu, a sledstveno i u kulturi. U umu delimo ono od čega mislimo da se sastoji muzika, na melodiju i ritam, recimo, uspostavljamo perceptivnu granicu između te dve kategorije, pa razvrstavamo konkretne muzičke celine koje čujemo, u skladu s tim, kako ćemo *imenovati* neku melodiju ili neki ritam.

Naš lični odnos prema nekoj muzičkoj celini, a samim tim i naše kulturno ponašanje, zavisice od toga

kako smo imenovali njene delove, ponovo ih povezali i izvršili novo deljenje, razgraničenje i razvrstavanje – na tzv. muzičke pravce, stilove ili žanrove. U stvarnosti ne postoji nijedan muzički izraz, koji bi pripadao rokenrolu, klasičnoj muzici ili bilo kojem drugom muzičkom žanru sam po sebi. Čovek ga proizvodi s namerom da data muzička celina *zvuči* na određeni način, a to, kako može da *zvuči* uopšte, na osnovu mogućnosti koje proizlaze iz samih osobina zvuka, rezultat je čovekove intervencije, u dobroj meri, odnosno od tehnološkog ovladavanja akustikom od strane određene kulture.⁸

Ono što hoću da kažem, zapravo, jeste da nešto ne mora postojati potpuno izvan čoveka i njegovog dosega da bi bilo podložno takvoj (kulturnoj) kognitivnoj obradi, koja strukturiranjem podražava stvarnosti. Ne mora pripadati "domenu Prirode", onako kako su to videli klasični strukturalni antropolozi: zvuk jeste nešto što postoji nezavisno od čoveka, gde god postoji vazduh da mu posreduje, ali na sopstvenu upotrebu zvuka primenjujemo ista načela koja primenjujemo i onda kada su u pitanju jestiva i nejestiva živa bića, ili boje, na primer. Odatle muzički žanrovi. Baš kao što ne postoji nikakva prirodna granica do koje traje detinjstvo, a od koje smo zreli ljudi, ne postoji ni stvarna granica

⁸ Džidžeridžu, gusle i sintisajzer razlikuju se dramatično u pogledu toga kakve zvuke mogu da proizvedu, uključujući tu bilo koji od osnovnih akustičkih elemenata – visinu, boju tona itd.

između hevi-metal ritma i pank ritma, recimo⁹; postoji u našem umu, međutim, a to znači i u našoj kulturi.

Slično tome, onda kada definišemo muziku u kognitivnom smislu, a što predstavlja postavljanje osnova za potonje definisanje muzičke kulture, um vrši odabiranje kojem kasnije podražava naše uređivanje sfere muzičke kulture: um ima mogućnost da se usredsredi na bilo koji element onoga što čini neki muzički komad, međutim, istraživanje načina na koje pamtimo, a što se odnosi na vizuelnu i auditivnu percepciju, pokazala su da melodija predstavlja osnov oko kojeg se vrši kognitivno organizovanje našeg muzičkog iskustva, u prvom redu, a da svi ostali akustični elementi bivaju na osnovu toga kasnije razvrstani, odnosno prvo pridodavanjem određenim melodijama u nomenklaturnom smislu, a onda i u kulturno evaluativnom smislu.¹⁰ Da ponovim, odatle nam muzički žanrovi.

Zbog čega baš melodija? Melodija jeste glavna tema muzičkog komada, deo koji pevušimo, niz tonova koji je najprisutniji u našem umu. Melodija je definisana odnosom sukcesivnih visina tona u određenoj jedinici vremena. Većini ljudi nije problem da prepoznaju melodiju, odsviranu u višem ili nižem tonalitetu od onog u kojem su je čuli ranije. O njoj možemo razmišljati kao o apstraktnom prototipu, koji nastaje kombinacijom to-

⁹ Uzevši obzir da su najuobičajeniji metri u zapadnoj kulturi 4/4, 2/4, 3/4, bilo o kojoj vrsti muzike da se radi.

¹⁰ V. Levitin 2006: 18.

naliteta, tempa, instrumentalizacije itd. Melodija predstavlja neku vrstu zvučnog objekta, koji zadržava svoj identitet, uprkos transformacijama.

Predstava melodije jeste ono što se razlikuje od žanra do žanra, onda kada je u pitanju kognitivni odnos prema čovekovim operisanjem akustičnih mogućnosti fizičkog sveta. To je nivo nomenklature, koji "priprema teren" za kulturnu evaluaciju. Kada je u pitanju razlikovanje žanrova, na osnovu melodije, u rok muzici, recimo, tipične su posebne melodije za strofe i refren, a strofe se razlikuju promenom reči (koje se pevaju), ali često i promenom instrumentacije (onoga što se svira). U klasičnoj muzici, melodija predstavlja početnu tačku za kompozitora koji kreira varijacije na tu temu, odakle ta tema (znači, melodija) može biti korišćena kroz ceo komad, u različitim formama.

Ovako, kako sam to izložio, pomešao sam deljenje i razvrstavanje. Izvršio sam primarnu podelu muzičkih žanrova u zapadnoj kulturi – a to znači i u onoj kojoj lokalno pripadam – na osnovu karakteristika melodije, tj. njenog ponašanja u datoj muzičkoj celini. To "ponašanje" nije samostalno, razume se, već je u pitanju odgovarajući način njene upotrebe, ali to ne menja stvari onda kada govorim o razlici, prilično tananoj, priznajem, između naše kognitivne obrade podataka i svesnog, kulturnog manipulisanja njima. U datoj podeli, međutim, "rokenrol" nije ono što treba da stoji naspram "klasične muzike". Upotreba kategorije "rokenrol" predstavlja razvrstavanje, pošto se radi o jednoj

od kategorija žanra popularne muzike. Na to upućuje način razgraničenja muzičkih žanrova, izvršen na osnovu upotrebe melodije.

Treba obratiti pažnju na to, međutim, da tako uspostavljena granica nije ništa više stabilnija, ili manje propusna, od bilo koje mitološke granice klasičnog antropološkog strukturalizma, te da njeno očuvanje ili prevazilaženje zavisi od situacije do situacije: da li govorimo samo o granici između muzičkih žanrova, kao o zvuku kojeg možemo zapisati, ili o tome da žanrovsko određenje može zavisiti od vrste instrumenta koji je upotrebljen da bi se neki muzički komad odsvirao, ili o tome, pak, da li su dopuštene varijacije na temu izvornog dela itd. – sve to može uticati na opredeljenje da neki muzički komad, ili neko muzičko izvođenje, proglasimo ovim ili onim muzičkim žanrom.

Kako god da bilo, razgraničavanje, deljenje i razvrstavanje, obavljani na takav način, uzimaju u obzir samo one pojmove, koji su dovedeni u neposrednu međusobnu vezu tim postupcima. Strukturalno razvrstavanje kao da predstavlja kontekst sam po sebi i pored toga što se insistira na stanovištu da ono čime se operiše nema značenje po sebi. Kako to značenje potiče od *međusobnog* kontekstualizovanja, u stvari, pretpostavlja se da postoji taj opšti značenjski referentni okvir, bilo da ga možemo nazvati socijalnim ili sociokulturnim u užem smislu, kao onda, kada je u pitanju značenje mitova ili pravila vezanih za ishranu, ili da ga možemo specifikovati dodatno, pa tvrditi njegovu poseb-

nost u okviru datog kulturnog konteksta, kao u slučaju muzike i ine joj kulture, u ovom slučaju.

Da bi se objasnilo to, kako *muzika* predstavlja pokretačku osnovu za promišljanje *muzičke kulture* i ponašanje u skladu s tim, treba uzeti u obzir činjenicu da, za razliku od mitova u tzv. primitivnim društvima, mora postojati aktivan odnos pojedinaca prema njoj, koji je stvar kulturne mogućnosti, a ne kulturne neumitnosti. Kultura se uči, između ostalog, a to podrazumeva različite stepene uspešnosti u savladavanju "gradiva", čak i u predtehnološkim kulturama – u šta neću ulaziti dalje ovde – ali uključuje i afinitete u pogledu "naučenog", što sve sugerise postojanje procesa odabira na kognitivnom planu. Kako to funkcioniše na nekom striktno unutrašnjem planu – označili ga kao neurološki, psihološki, nesvesni itd. – nije predmet ovog teksta, a nisam siguran ni da jeste poznato, u potpunosti. Ono što razmatram ovde, jeste posledica svesnog odabira, odnosno polazi od teze strukturalnih antropologa da arbitrarnost i konsenzus jesu svojstva kulture, pa i naše misli onda, kada povezujemo stvari i njihova značenja, ali da kultura nije nasumična, ako ni zbog čega drugog, onda zbog toga što, ako ne usklađujemo naša ponašanja, prema uspostavljenom odnosu između stvari i značenja, uspostavljamo ih u odnosu na njega, barem.

Ono što kognitivna antropologija ima da doda tome, jeste tvrdnja da proces kulturnog operisanja pojmovima počiva na principu međusobne aktivacije lingvističkih oblika i kognitivnih šema, u tom smislu da

se imenovani pojmovi asociraju u memoriji sa kulturnim modelima. Kulturni modeli jesu apstrakcije, koje predstavljaju naše konceptualno znanje o nečemu, a sastoje se od međusobno povezanih nizova elemenata, odnosno šema, kojima je strukturisano naše znanje o onome na šta se model odnosi. Drugim rečima, diskontinuiranje može ili ne mora da bude posledica odgovarajućeg ustrojstva naših bioloških datosti, ali na osnovu njega funkcionišu sve naše mentalne operacije, čiji rezultat jesu kulturne informacije.

Govoreći o *muzici*, tako, moramo u uzeti u obzir da njeno žanrovsko razgraničavanje, deljenje, razvrstavanje, na osnovu melodije, nije jedini način da uspostavimo sopstveni odnos prema njoj, te da konstruišemo *muzičku kulturu*, na osnovu toga. Neuhvatljivi aspekt ličnog afiniteta ne predstavlja prvi element muzičkog modela u našoj kulturi, svakako, ali predstavlja osnovu njene utilizacije, što spada u agendu kongitivne antropologije, takođe: osim toga, što smo upoznati s konceptualizacijom nečega u našoj kulturi, mi možemo da učestvujemo u utilizaciji tog nečega, za šta nam je potrebna svojevrsna idiosinkrazija u kulturnom saobraćanju sa drugima. Slično tome, kao što razumemo gestovnu komunikaciju, iako njene fizičke posrednike ostvarujemo svako na svoj način¹¹, tako se uklapamo i u komunikacioni aspekt kulturnog konceptualizovanja muzike: prepoznajemo kulturno kodirane granice mu-

¹¹ O tome detaljnije v. u Жиких 2002: 237 i dalje.

zičkih žanrova, ali smo u stanju da ih pređemo ili zane-marimo, ukoliko nam se neki muzički komad zaista do-pada.

Delimo, razvrstavamo i razgraničavamo muziku ta-ko, znači, da sami upravljamo tim procesima, u okviru mogućnosti koje su nam kulturno ponuđene (ili: na-metnute, svejedno, ali za konkretnu temu – nebitno). Orijentišemo se, u tom smislu, prema unutrašnjim svojstvima samog muzičkog komada, koji je u pitanju, ali i prema tome koji kulturni kognitivni model on akti-vira. Neka *muzika* nam se sviđa zbog toga što zvuči ta-ko kako zvuči, jednostavno, ali prema nekoj razvijamo afinitet zbog toga što predstavlja ono oko čega kon-struišemo *muzičku kulturu*, tačnije zbog onoga iz socio-kulturne stvarnosti sa čim je povezujemo značenjski, ali emotivno i afektivno, takođe. Razlikuju se kriterijum-i na osnovu kojih to činimo onda, kada je u pitanju *muzika* i onda, kada se radi o *muzičkoj kulturi*.

Muzičke celine možemo da razlikujemo intuitivno. Govorimo li o pesmama, recimo, pored melodije, speci-fične visine tona, ritma, one poseduju opšte sazvučje, tzv. soničnu boju. To je slično poimanju kvaliteta, koji čini da ravnice izgledaju na jedan način, šume na drugi, a planine na neki treći način, a da smo u stanju da izvr-šimo dodatno unutarkategorijalno razlikovanje, pa da kažemo to, da se ravnice Srema razlikuju od ravnica Banata, a planine istočne Srbije od planina zapadne Sr-bije: pre prepoznavanja bilo kog detalja slike tih pre-dela, mentalno sagledavamo njihovu opštu sliku, pej-

zaž. Taj kognitivni pejzaž, mentalna predstava strukturirane celine koja znači nešto, razlikuje se od svega drugog, a omogućava sopstveno unutarkategorijalno razlikovanje. Njega razmatramo kao celinu, kao neku vrstu kognitivnog konteksta po sebi.

Sazvučje, ili auditivni pejzaž, doživljavamo kao jedinstvenu predstavu, tako, koja se ne odnosi na pojedinačne pesme, govorimo li o popularnoj muzici, na primer, a to je ono što nam omogućava da identifikujemo autore ili izvođače pesama, čak i onda kad ne prepoznamo određenu pesmu. Rani albumi "Bitlsa" (The Beatles) poseduju određenu vrstu boje tona, koja omogućava prepoznavanje nekih pesama kao pesama "Bitlsa", čak iako određenu pesmu nismo čuli nikad. Te opšte timbralne predstave, sazvučja, odnose se i na čitave muzičke periode, odnosno na muzičke žanrove i podžanrove: muzika 30-ih godina XX veka razlikuje se, uopšteno, od muzike 80-ih godina tog veka, ne ulazeći u njeno bilo kakvo dalje razvrstavanje, baš kao što se hevi-metal muzika razlikuje od disko muzike.

Sa druge strane, muziku ne povezujemo samo sa muzičkim izvođenjem. Na prvom mestu, slušanje muzike uključuje poseban i živ niz memorijskih ključeva, u kojima je kontekst enkodiran zajedno sa delovima sećanja, što znači to, da u sećanju ukrštamo muziku koju smo slušali u različitim prilikama u životu, s događajima koji su se dešavali u tim prilikama. Proizlazi to, da muziku povezujemo s određenim događajima i određene događaje povezujemo s muzikom, na ličnom pla-

nu, pre svega. Pored toga, međutim, muziku povezuje-
mo i sa takvim prilikama koje nemaju neposredne veze
s nama samima, ili je ta veza posredna, u tom smislu da
ne uključuje muziku koju mi slušamo, već naš evalua-
tivni odnos, najčešće negativan, prema muzici, koju
slušaju drugi.

Ta dva načina nadgradnje muzike muzičkom kultu-
rom predstavljaju zajedno platformu na kojoj se vrši
takva kategorizacija muzike, koja uključuje postupke
deljenja, razvrstavanja i razgraničenja, takođe, ali na
osnovu nameravanog kontrastiranja, između onoga što
će se naći s jedne i druge strane granice, prvo, a zatim i
unutar generičkih kategorija. Kao što je to rečeno ma-
lopre, osnovu kognitivnog razvrstavanja muzike u na-
šoj kulturi trebalo bi da predstavlja razgraničenje iz-
među tzv. klasične i tzv. popularne muzike, zasnovano
na melodijskim karakteristikama. Specifikujemo li kul-
turni kontekst na srpsku lokalnost, međutim, žanrov-
sko razvrstavanje muzike dobija sasvim drugačiji ob-
lik, polazeći od neštog što nema veze s unutrašnjim
svojstvima melodije, zapravo.

Niko neće sporiti razlikovanje klasične i popularne
muzike, na primer, ali se toj razlici neće pridavati toli-
ka pažnja u evaluativnom smislu, kolika razgraničeni-
ma druge vrste. Slušaoci klasične muzike i određenih
vrsta popularne muzike, uostalom, često predstavljaju

istu kategoriju osoba¹². Razlikovanje će se vršiti između samih kategorija popularne muzike, dakle u okviru kognitivno određene žanrovske kategorije i biti posledica sociokulturne evaluacije *muzičke kulture*, pre, negoli *muzike* same po sebi. Granica koja se uspostavlja radi toga, jeste granica društvenih elita, zapravo, a ne muzičkog izraza po sebi, a od toga polaze, onda, postupci deljenja i razvrstavanja.

Razgraničenje kao kulturno kategorisanje

Granica o kojoj je reč uzima u obzir, dakle, odgovarajuće sociokulturne ideologije, odnosno kulturno mišljenje i ponašanje, kao i društveni svetonazor, čemu muzika predstavlja posrednika i simbol, istovremeno. Kao što sam to rekao, već, mišljenje na kojem je zasnovana isključuje iz odgovarajućih kognitivno-strukturirajućih postupaka klasičnu muziku, usredsređujući se na forme popularne muzike. Ono što je postavljeno

¹² Kako god shvatili tu vrstu informacije – kao nemotivisano lično saopštenje, etnografsku crticu ili usputno zapažanje, moram izneti to, da nisam sreo nikoga, nikada, ko bi slušao/la klasičnu muziku i bilo koji vid muzike, kategorisan u paradigme "narodne muzike" ili "turbofolka", već u zavisnosti od vremenskog okvira kategorizacije. To se ne odnosi na različite oblike tzv. etno-muzike ili *world music*, ali ovde mi nije cilj razmatranje postojećih žanrovskih razvrtavanja, već razmatranje postojanja tog principa i njegovog sociokulturnog smisla.

jedno naspram drugog, podeljeno je u smislu binarne opozicije, čiji jedan kraj predstavlja kategorija "dobrog", "poželjnog", "ispravnog" i tome slično, a drugi kraj kategorija vrednosno suprotnog značenja. Žanrovske kategorije, koje su u pitanju, jesu "rokenrol" i "turbofolk", naravno¹³. Svestan sam toga, koliko takvo predstavljanje situacije jeste uopšteno, kao i postojanja mogućih stvarnosnih međukategorijalnih transgresija, ali svrha ovog izlaganja nije utvrđivanje činjeničnog stanja toliko, koliko predstavljanje i razmatranje određenih principa mentalnog uređivanja sveta.

Muzička kultura sadrži onoliko muzike, međutim, koliko u svakoj šali ima šale; to znači da muzičko žanrovsko razgraničavanje nije svrha, samo po sebi, već sredstvo za izražavanje nečeg drugog, a to se odnosi i na deljenje žanrova jednih od drugih, te na dalje unutarkategorijalno razvrstavanje muzičkih formi unutar njih. *Muzika* konotira estetiku i ono što se naziva "ličnim unutrašnjim doživljajem", obično, ali *muzička kultura* konotira nešto sasvim drugo, što jeste u relacionoj vezi s tim, često je determinantno u tom pogledu, a to je sociokulturna ideologija. Ne govorim o političkoj

¹³ Podela bi mogla da se prati još od one, na "zabavnu" i "narodnu" muziku, pa da se pokaže (be)smisao sadržinskog generisanja pojmova "izvorna narodna muzika" i "novokomponovana narodna muzika", kao i začetak unutarkategorijalne diferencijacije "zabavne" muzike, koja će dovesti do postepenog gubljenja tog pojma iz javnog govora, ali to ne spada u cilj ovog rada; v. fusnotu 6.

ideologiji, razume se, mada i ona može biti uključena tu, već o partikularizaciji sociokulturnog svetonazora u takvom društvenom i kulturnom kontekstu, koji predstavlja poprište borbe, zapravo, bilo za hegemoniju, bilo za autonomiju, različitih vrednosti, normi, stavova prema životu, ponašanja, vizija budućeg razvoja društva, načina odlučivanja itd.

Tome bi odgovarala podela na "dve Srbije", u lokalnom sociokulturnom kontekstu, na primer, nastala 90-ih godina prošlog veka, navodno, koja govori o "nacionalnoj", "narodnjačkoj", "patrijarhalnoj", "klerikalnoj", "zaostaloj" itd. Srbiji, naspram "kosmopolitske", "evropske", "demokratske", "tolerantne", "napredne" itd. Srbije.¹⁴ Granica koja deli ta dva paradigmatiska pogleda – ne toliko na samu zemlju, koliko na *ljude* u njoj – odgovara onoj, koja deli turbofolk od rokenrola, ponovo – ne odnoseći se toliko na muziku, koliko na one koji je slušaju. Naveo sam taj primer, baš zbog toga, da bih pokazao kolika razlika postoji između mentalnih operacija

¹⁴ Govorim o podeli koja postoji u ovdašnjem javnom govoru na nekoliko nivoa: u medijima, u svakodnevnoj interpersonalnoj komunikaciji, u stručnoj literaturi različitih disciplina. Ispoljava se drugačije, na svakom od tih nivoa (uključujući i neevaluativno bavljenje njome), odakle bi *njeno* razmatranje trebalo da uzme u obzir sve te posebnosti, a da ne polazi od obrasca, kakav je naveden ovde. Ja se zadržavam na njemu ovde, međutim, pošto govorim o određenom *principu* mentalnog operisanja kulturnim artefaktima (i fizičkog sveta), čemu su podređeni svi primeri u tekstu.

kojima "uređujemo" svet, pre nego što počnemo da mišlimo o njemu i delamo u njemu, zaista, i stvarnosti. U stvarnom životu, transgresija pomenutih granica odvija se višesmerno, što pokazuju javno izražene političke preference pojedinih ljudi iz muzičkog žanrovskog domena rokenrola, recimo, koji se mogu karakterisati u političkom smislu u "nacionalnu" paradigmu, na primer, ali na koje ne bi mogle da se primene sve, niti većina, onih kategorijalnih karakterizacija, koje korespondiraju odgovarajućem delu paradigmatizacije "dve Srbije"¹⁵.

Veoma mali broj ljudi doživljavajuće svet upravo tako, kako su ga strukturirali, međutim, opstajući na svojevrsnom *omen est nomen* pogledu na "život, Vaseljenu i sve ostalo"¹⁶. Bez obzira na to, što smo svi svesni jaza, koji postoji između mentalne predstave, nastale na

¹⁵ Bora Đorđević deklariseo se kao pristalica tzv. narodnjačkog bloka u periodu 2007-2008, recimo, još ranije kao "nacionalista" i pre izbijanja rata na teritoriji bivše SFRJ, ali nije bio pozvan da uzme učešće u projektu "Pesme iznad Istoka i Zapada" 2001. godine, dok je grupa "Darkwood dab" (Darkwood Dub) predstavljala okosnicu tog projekta, na primer, ali nikada nije javno izražavala političke preference.

"Pesme iznad Istoka i Zapada", u izdanju PGP RTS, predstavlja kompakt disk s 13 pesama, na stihove vladike Nikolaja (Velimirovića), koje su uglazbili različiti izvođači, mahom rokenrol provinijencije, iz Srbije, Crne Gore i Republike Srpske, pod uredništvom jeromonaha Jovana (Ćulibrka).

¹⁶ Floskula Dagleasa Adamsa (Douglas Adams) iz "Autostoperskog vodiča kroz Galaksiju".

osnovu takve kategorizacije, i onoga što znamo o stvarnoj situaciji u tom pogledu – vezanoj za konkretne osobe, ako tako hoćete baš, veoma rado uspostavljamo takve značenjske veze, koje su nastale postupcima deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja, na sociokulturnoj osnovi, tretirajući ih tako, kao da su kudikamo "prirodnije", odnosno kao da zaista odražavaju unutrašnji kvalitet onoga na šta se odnose.

Slično važi i onda, kada govorimo o muzičkim žanrovima. Rasprave o formalnim karakteristikama muzičkih oblika, razvrstanih unutar kategorije "rokenrol", podsećaju na rasprave o vrstama biblijskog teksta, pomalo: ne odražavaju "stvarne" razlike toliko, koliko nečije stavove o tome¹⁷. U muzičkom smislu, ambijentalna muzika ili neke vrste elektronske muzike trebalo bi da budu svrstane u "klasičnu", pre, negoli u "popularnu" muziku, uzevši u obzir kriterijum melodije za određivanje granice između tih kategorija¹⁸. U stvarnosti,

¹⁷ B. Leach 1988b: 122.

¹⁸ Nema jasnijeg primera od stvaralaštva Brajana Inoa (Brian Eno), naročito one njegove faze koja je usledila neposredno po napuštanju grupe "Roksi mjuzik" (Roxy Music), a koje je karakterisano eksperimentima sa odsustvom melodije, čak, što je parametar, koji se ustalio, u narednih tridesetak godina, kao determinanta žanra "popularne", a ne "klasične" muzike. Za one, koji ne znaju o čemu se radi, preporučujem preslušavanje Inoovih albuma: "Discreet Music" (Obscure, 1975), "Ambient 1: Music for Airports" (Polydor 1978), "Apollo: Atmospheres and Soundtracks" (EG 1983).

ne postoji nikakav parametar koji bi govorio o tome, kako i od čega odeliti dela Harolda Bada (Harold Budd), na primer, koristimo li *muziku* kao kriterijum. Najdalje, do čega možemo doći u tom smislu, jeste da kažemo da ta muzika "liči" na neku drugu muziku¹⁹.

¹⁹ Badovo stvaralaštvo opisuje se kao "ambijentalna muzika", najčešće. "Lepota" ili "kvaka 22" u bavljenju muzičkim žanrovima jeste u tome što ne postoji akademska klasifikacija koja bi odgovarala lineovskom (Linne) principu sistematizovanja živog sveta, odnosno da sva žanrovska određenja potiču "odozdo", u folklorističkim terminima, tačnije od onih koji su autori ili konzumenti datog stvaralaštva, pri čemu ne postoji standardna klasifikacija, ali postoje standardne kategorije: načini klasifikovanja zavise doslovno od osobe koja vrši klasifikaciju, ali ma kako to izgledalo, postoje "standardne kategorije", koje su nezaobilazni elementi klasifikacije, bez obzira na to, kako su raspoređeni. Na primer, "rokenrol" se može kategorisati kao generička kategorija, koja obuhvata, između ostalog, "ritam i bluz" (rhythm'n'blues), "hevi metal" (heavy metal), "pop rok" (pop rock) itd, ali može i deliti taj klasifikacioni nivo s "ritam i bluzom" i "kantrijem" (country), baš kao što može biti svrstan u "pop muziku" – koju ne treba brkati s "popularnom muzikom", opet – u takvom načinu deljenja i razdvajanja, koje uočava "postojanje" granice između one muzike, čija forma je strukturirana oko strofe i refrena, te one, čija forma ima drugačiju strukturu, a ne smatra se "klasičnom", svejedno. Slično tome, "hevi metal" će uvek biti smatran podžanrom "rokenrola" (rock'n'roll), bez obzira na to, kako izgleda klasifikacija. Kada je u pitanju "ambijentalna muzika", tim izrazom opisuje se klasifikacija nastala na osnovu

Na stranu postavljanje pitanja kriterijuma sličnosti²⁰, uopšte, muzički komadi Harolda Bada imaju onih melodijskih elemenata, na primer, svojstvenih klasičnoj muzici, takvih bližih popularnoj muzici, ali najviše takvih, nekako, koje ne možemo svrstati ni u jednu od tih kategorija. Bavimo li se *muzikom*, pronašli bismo način, možda, da napravimo takvu podelu, koja bi nastala na osnovu uspostavljanja nekih granica koje omogućavaju precizno *muzičko* razvrstavanje Badovog opusa. Antropolozi se ne bave muzikom po sebi, međutim, baš kao ni biblijskim tekstovima, radi njih samih. Slični su po tome tzv. običnim ljudima, onima čija kulturna misao reaguje u

toga, pre svega, kakvo raspoloženje izaziva primarno čulno iskustvo. Ako bi u obzir bio uzet način proizvođenja zvuka, onda bismo govorili o "eksperimentalnoj muzici", što znači to, da bismo istog autora mogli razvrstati u različite žanrove ili podžanrove, na osnovu različitih kriterijuma, tačnije – na osnovu toga, šta ćemo izabrati kao kriterijum za uspostavljanje granice, deljenje na osnovu toga od drugih sličnih stvari, te eventualno razvrstavanje, unutar uspostavljene kategorije.

O taksonomskom principu klasifikovanja, v. D'Andrade 1995: 92 i dalje. Za različita viđenja načina, na koje se može podeliti popularna muzika, razlozima i kriterijuma toga, preporučujem serijal časopisa "Ritam" "Novi Ritam", u periodu 1990-1992. godina, čiji urednici i autori kao da su bili opsednuti takvim stvarima. O muzici, koja se opisuje kao "ambijentalna", "eksperimentalna" i tome slično, najbolje je steći početna obaveštenja u Inoovoj knjizi "Zaobilazne strategije" (SiC radionica, Beograd 1986).

²⁰ O čemu je raspravljano u Жикић 2002.

međusobno determinantnom smislu s kulturnom kognicijom i javnim govorom. U stanju su da razumeju to, odatle, zbog čega *sociokulturna* klasifikacija Badovih dela uočava granice između određenih oblika popularne muzike, smatrajući ih žanrovima, dakle međusobno odeljenim vrstama muzičkog izraza, pa tek tada traga za "sličnim" oblicima, da bi razvrstala ta dela, prema tome šta im smatra dovoljno "sličnim", a opet neophodno različitim.

Razlog tome nije sama muzika, koliko to jesu oni koji je slušaju. Razvrstavajući muzičke oblike i uspostavljajući granice između muzičkih "žanrova", oni smeštaju sebe, zapravo, u određene kategorije, a te kategorije imaju smisla za njih same, naravno, te za one koji su u stanju da pojme takvu specifikovanu sociokulturnu mikrokontekstualizaciju, uočavajući vezu između muzičkih preferenci, nastojanja njihovog sociokulturnog ispoljavanja, te pogleda na svet i načina života. Parametri takvog strukturiranja nisu strogo "strukturalistički", odnosno ne korespondiraju do kraja sa kriterijumima predloženim od strane "klasičnih" strukturalnih antropologa, već počivaju na odabiru koji je svesniji, negoli što bi to pojam arbitrarnosti sugerisao:

Kao i svi lešinari i ovaj se hrani strvinama, no čak i tankoćutni Englezi drže da njegov gizdav let prije pobuđuje hvalospeve divljenja negoli odvratnost. Pa ako se, rekao bih, alegorijska referencija u Mateju odnosi na Izabrane, onda su tradicionalni "orlovi" bliže izvornom smislu, premda "lešinari" novih prijevoda znače napredak s obzirom na ornitološku točnost.²¹

²¹ Leach 1988b: 131.

Primenljivost ovog odlomka na žanrovsko razvrstavanje muzike, u smislu muzičke kulture, pokazana je na primeru muzike Harolda Bada: nije u pitanju to, kako Badova muzika *zvuči*, nego – *ko* je sluša, a sam naziv žanra, podžanra itd. nije bitan uopšte. Svrha tog odlomka, međutim, jeste ta da podupre stav o važnosti *aktivne* uloge kulturne kognitivnosti u bavljenju okružujućom realnošću: svesni smo toga, da znamo određene stvari o bićima, objektima, događajima u stvarnom svetu, baš kao i toga, da nam to znanje omogućava pravljenje takvih izbora prilikom njihovog konceptualnog kategorijalnog razgraničenja, deljenja i razvrstavanja, koji nam omogućava postizanje određenog sociokulturnog cilja, odakle to i upotrebljavamo na odgovarajući način.

Jasno je da ovakav stav podseća na Levi-Strosovu tezu o tome koja je prava svrha totemizma, baš kao što i cela postavka razmatranja datog problema ide za njegovom idejom o kontekstualnoj kulturnoj partikularnosti²², uočavajući u njoj zametak ideje o neospornoj "odgovornosti" kulturne determinacije za takva ispoljavanja "univerzalnih struktura ljudskog uma", koja dezavuiše "čovjekološku" atribuciju antropologije, s jedne strane, a omogućava kognitivističku antropološku nadgradnju, s druge. Principi strukturiranja mogu biti univerzalni, možda, ali ono čime se rukovodimo u konkretnim situacijama daleko je od sociokulturne nemotivisanosti, a još dalje od bilo kakvih "ljudskih univerzalija".

²² Upor. Leach 1988a: 7 i dalje.

Zaključak

Strukturalna antropologija sugerira postojanje logičkih pravila u mentalnom uređenju sveta, ali kao da odbija mogućnost izvesne naknadne intervencije u takvom ustrojstvu: značenja su jednom uspostavljena da bi se prenosila kontinuirano, odakle je do pravila lakše doći u tzv. hladnim društvima, onim bez pisma, ili u svetim tekstovima, koji se tretiraju kao logički i simbolički referentni okvir po sebi²³. Kognitivna antropologija uvažava, u principu, da naše mentalno operisanje svetom zavisi od načina njegove čulne spoznaje, a što se odnosi na uspostavljanje pravila, obrazaca i tome slično u uređivanju naše kulturne niše, ali uključuje u svoja razmatranja za nijansu manje apstraktan element od strukturalističkih relacija između simbola. U pitanju je naša mogućnost manipulisanja semantičkim relacijama, na osnovu kulturnog znanja o nečemu, te kulturne motivacije za postizanjem određenog cilja.

Razlika između postupaka deljenja, razvrstavanja i razgraničavanja u strukturalističkom i kognitivističkom antropološkom smislu ne potiče, otuda, toliko od uočavanja svojstava onoga što predstavlja objekat tih postupaka, kao uspostavljanje osnova za mentalne operacije, koliko od toga, šta nemaravamo da uradimo s tim, što smo uočili. U pitanju je, zapravo, korišćenje principa strukturalističkih transformacija, u tom smislu da se transfor-

²³ Upor. Leach 1988a, b.

macije, na odabranim primerima, izvedu izvan analitičkog okvira i tretiraju kao homologne strukture. Drugim rečima, kognitivna antropologija polazi od toga da smo "naučili" da upotrebljavamo strukturalističke relacije, odnosno da nas kultura "oprema" time, verovatno zbog toga, baš, što je izgrađena na nečem sličnom, polazeći od onoga što nam omogućavaju biološke datosti.

A žanr, kao pojam? Žanr je bitan tu, sam po sebi, koliko i Ličovi svećnjaci, zgodan primer i – ništa više!

Literatura:

- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leach, Edmund. 1988a. Uvod, u E. Leach i D. A. Aycock, *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*, Zagreb: August Cesarec.
- Leach, Edmund. 1988b. Protiv žanrova: jesu li usporedbe svijeće stavljene na svijećnjake ili pod varičak? u E. Leach i D. A. Aycock, *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*, Zagreb: August Cesarec.
- Lévi-Strauss, Claude. 1977. *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija 2*, Zagreb: Školska knjiga.
- Levitin, Daniel J. 2006. *This is Your Brain on Music. The Science of a Human Obsession*, New York: Plume.
- Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi-Stros*, Beograd: Duga.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola: uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*, Beograd: Prosveta.

- Жикић, Бојан. 1997. *Антропологија Едмунда Лича*, Београд: ПИ ЕИ САНУ 43.
- Жикић, Бојан. 2002. *Антропологија геста II: савремена култура*, Београд: Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека књ.8.
- Жикић, Бојан. 2008. Како сложити бабе, жабе и електричне гитаре: увод у когнитивну антропологију, *Антропологија* 6: 117-139.

Bojan Žikić

A QUOI SERVENT LES GENRES?

Partage, delimitation et classification dans l'anthropologie structurale et cognitive, sur l'exemple de la culture musicale

Enfant théorique et méthodologique de Lévi-Strauss, le structuralisme anthropologique, représente un des points de départ les plus importants de l'anthropologie cognitive. Parfois jugée trop abstraite par des esprits "pratiques", élevés dans la tradition scientifique empiriste anglo-américaine, la pensée de Lévi-Strauss a été transmise par les travaux des structural-fonctionnalistes britanniques, avant tout de Douglas et de Leach, qui ont par ailleurs orienté ses postulats dans le sens d'une particularisation contextuelle d'un universalisme incontesté.

La manière dont fonctionne l'entendement culturel humain représente de son côté un des principaux fondements de l'anthropologie cognitive, qui hérite de l'anthropologie structurale ce qu'elle a en commun avec celle-là – tout à fait dans l'esprit structuraliste – l'intérêt pour les processus de partage, de délimitation et de classification, dans le sens

d'une activité culturelle exercée par l'expérience de la réalité environnante.

L'exemple, sur lequel je vais m'appuyer dans ce texte, est la musique, plus exactement la culture musicale, expression que j'utilise voulant sous-entendre que le penchant pour une sorte de musique, ou un genre, est ici considéré dans le sens d'une réflexion et d'un comportement culturels correspondants.

Mots-clés: anthropologie cognitive, structuralisme anthropologique, genre, musique: classique, musique rock, musique "populaire".

Bojan Žikić

WHAT ARE GENRES GOOD FOR? DIVISIONS

Demarcations and classifications in structural and cognitive anthropology, on the example of music culture

Levi-Strauss's theoretical-methodological 'legatee' – anthropological structuralism was one of the most important theoretical frameworks used in cognitive anthropology. Since it was sometimes too abstract for 'practical' minds, trained in British-American empirical traditions, Levi-Strauss thought was mediated through the works of British structural-functionalist, particularly those of Mary Douglas and Edmund Leach, who established its premises as a kind of contextualised particularism of the unquestioned universalism.

Ideas about the way in which human cultural mind functions, is one of the corner stones of cognitive anthropology,

which cognitive anthropology shares with structural anthropology, and from which cognitive anthropology actually inherits what it shares with structural anthropology – this sounds properly structural 😊 - that is: an interest in the processes of division, demarcation and classification in a sense of cultural management of a perceived surrounding reality.

An example for such analysis, that I use in this paper, is music, or more precisely music culture, an expression that I use in order to imply that the affinity to a type of music, or musical genre should be understood in a sense of a particular cultural way of thinking and acting.

Key words: cognitive anthropology, anthropological structuralism, genre, music: classical, rock 'n' roll and so called folk.

Sadržaj

Reč urednice	5
Ivan Kovačević	8
Modernizam i strukturalizam	
<i>Srpska etnologija/antropologija u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka</i>	
Modernisme et structuralisme	
<i>Ethnologie/anthropologie serbe dans le dernier quart du vingtième siècle</i>	
Modernism and structuralism	
<i>Serbian ethnology/anthropology in the last twenty five years of the twentieth century</i>	
Miloš Milenković	32
Eh, da je Derida propustio taj let...	
<i>O procenjivanju "dometa" tzv. "američke antropologije" iz Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folkloru</i>	
Eh, si Derrida avait manqué ce vol ...	
<i>Sur l'évaluation des "performances" de la prétendue "anthropologie américaine" vu de la perspective de l'Ecole de Belgrade structural-sémiologique de l'anthropologie du folklore</i>	
If only Derrida missed that flight...	
<i>About the assessment of the "academic achievements" of the so-called "American Anthropology" by Belgrade Structural-semiotic School of Folklore</i>	

Gordana Gorunović	58
<i>Gerc vs. Levi-Stros: latentne strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu?</i>	
<i>Geertz vs. Lévi-Strauss: des hypothèses structurales sous-jacentes dans le culturalisme de Geertz?</i>	
<i>Geertz vs. Levi-Strauss: Latent structural dispositions in Geertz 'theory of culture'?</i>	
Ivan Vuković	96
Transcendentalni idealizam i strukturalizam	
<i>L'idéalisme transcendantal et le structuralisme</i>	
<i>Transcendental idealism and structuralism</i>	
Ljiljana Gavrilović	108
Levi-Stros : UNESCO = antropologija : politika	
<i>Lévi-Strauss : UNESCO = anthropologie : politique</i>	
<i>Levi-Strauss : UNESCO = anthropology : politics</i>	
Vlado Kotnik	136
Lévi-Strauss and the Opera	
<i>Lévi-Strauss et l' Opéra</i>	
<i>Levi-Stros i opera</i>	

Senka Kovač	172
Klod Levi-Stros: maska i mit	
Claude Lévi-Strauss: le masque et le mythe	
Claude Levi-Strauss: Mask and Myth	
Aleksandar Palavestra	196
Strukturalizam u arheologiji	
Structuralisme en archeologie	
Structuralism in Archaeology	
Ines Prica	216
"Pobuna označitelja": suvremena radijacija pojma <i>bricolage</i>	
"Rebellion du signifiant": le rayonnement contemporain du concept de <i>bricolage</i>	
"Rebellion of the signifier": Contemporary effects of the concept <i>bricolage</i>	
Dragana Antonijević	246
Povodom Levi-Strosovog koncepta "motiva zaborava".	
<i>Struktura poremećene komunikacije i stilovi mišljenja u tranzicijskoj Srbiji</i>	
A propos du concept de motif de l'oubli de Lévi-Strauss	
<i>La structure de la communication perturbée et styles de pensée dans la Serbie en transition</i>	
In regard to Levi-Strauss's "motive of oblivion"	
<i>Structure of disturbed communication and styles of thoughts in transitory Serbia</i>	

Danijel Sinani	296
Strukturalizam u proučavanju narodne religije u Srbiji	
Structuralisme dans l'étude de la religion populaire en Serbie	
Structuralist inspired research of folk religion in Serbia	
Bojan Žikić	326
Za šta su dobri žanrovi?	
<i>Deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji na primeru muzičke kulture</i>	
A quoi servent les genres?	
<i>Partage, délimitation et classification dans l'anthropologie structurale et cognitive, sur l'exemple de la culture musicale</i>	
What are genres good for?	
<i>Divisions, demarcations and classifications in structural and cognitive anthropology, on the example of music culture</i>	

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20. Za izdavače: Filip Niškanović i Bojan Žikić. Urednik: Miroslav Niškanović. Lektura: Aleksandra Jakšić. Prevod rezimea na francuski: dr Tamara Valčić. Prevod rezimea na engleski: dr Marina Simić. Likovna realizacija Dušan Đurica. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž 500 primeraka. Beograd 2009.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39:929 Леви-Строс К.(082)
39:165.75"20"(082)

STRUKTURALNA antropologija danas : tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa / uredila Dragana Antonijević. - Beograd : Srpski genealoški centar : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2009 (Beograd : Srpski genealoški centar). - 366 str. : tabele, graf. prikazi ; 17 cm. - (Etnološka biblioteka / [Srpski genealoški centar] ; #knj. #40)

"Tematski zbornik 'Strukturalna antropologija danas' nastao je kao rezultat dodatnog teorijskog i metodološkog promišljanja analitičkog produbljivanja onih ideja, stavova i koncepata koji su se mogli čuti u usmeno izloženim referatima na međunarodnom naučnom skupu 'Strukturalna antropologija danas : u čast Kloda Levi-Strosa', održanom u novembru 2008. godine, povodom stogodišnjice rođenja ovog velikog naučnika i mislioca XX veka." --> str. 5. - Radovi na srp. i engl. jeziku. - Tiraž 500. - Str. 5-6: Reč urednice / Dragana Antonijević. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz većinu radova. - Rezimei na franc., engl. i srp. jeziku.

ISBN 978-86-83679-57-7 (SGC)

1. Антонијевић, Драгана [уредник] [аутор додатног текста] а) Леви-Строс, Клод (1908-) - Зборници б) Антропологија - Структурализам - 21в - Зборници
COBISS.SR-ID 170266380