

Etnološka biblioteka

Knjiga 27

*Urednik*  
Miroslav Niškanović

*Recenzenti*  
Prof. dr Ivan Kovačević  
Prof. dr Bojan Žikić

*Uređivački odbor*  
Prof. dr Mirjana Prošić-Dvornić (Northwood University Midland, /SAD/), prof. dr Ivan Kovačević (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), prof. dr Dušan Drljača, Beograd, prof. dr Mladen Šukalo (Filozofski fakultet Univerziteta u Banja Luci); prof. dr Bojan Žikić (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (Bugarska Akademija nauka, Sofija), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU, Beograd)

Izdavanje ove monografije finansijski je pomoglo Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije u okviru projekta Osnovnih istraživanja "Antropologija u 20. veku: Teorijski i metodološki dometi" na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu (ev. br. 147037)

**Miloš Milenković**

**ISTORIJA POSTMODERNE  
ANTROPOLOGIJE**  

---

**POSLE POSTMODERNIZMA**



**Beograd  
2007**

Ne smatram da treba da budemo prepametni, pa da počnemo da izigravamo filozofe ili metafizičare-amatere pre nego da budemo antropolozi. U onoj meri u kojoj smo upoznati sa trenutnim saznanjima u vezi s ovim pitanjima, najbolje što možemo jeste da ih iskoristimo s ciljem da nas oslobode kompulzivnog traganja za istinom, racionalnošću i naučnim metodom, kao i da ohrabre naša etnografska otkrića. Ali ne možemo sebi da priuštimo ni da budemo baš tupavi.

(Barth 2002, 1)

## TRI POSTMODERNE ANTROPOLOGIJE

Dok je prošla monografija (Milenković 2007) pokušavala da odgovori na pitanje "da li je postojala postmoderna antropologija?" i potvrdno je pronalazila prikupljajući teorijske i metodološke vi-njete njenih autora-zasnivača u meta-metodološku "teoriju etnogra-fije", u ovoj imam cilj da pokažem "zašto je postojala postmoderna antropologija?". Teorijska produkcija o "postmodernoj etnografiji" i "postmodernoj antropologiji" frekventno je termine postmoderna, postmodernizam i postmodernitet koristila kao sinonime. Ova činjenica o upotrebi termina zahteva dalje objašnjenje, s obzirom da tip upotrebe pomenutih ključnih termina po pravilu definiše metodološku/ideološku poziciju teoretičara etnografije u savre-menoj istoriji disciplinarnih samostatizacija.

"Postmoderna" je termin kojim se obično referira na vreme, doba, period... U tom smislu debatuje se kada je period započeo, šta ga karakteriše, koje su mu specifičnosti i sl. "Postmoderni-zam" je termin kojim se obično referira na ideologiju, politiku akademskog identiteta, intelektualnu tradiciju, duh vremena, ili univerzitetску klimu, ili kao na pogled na svet karakterističan za postmodernu. "Postmodernitet" je termin kojim se referira na socio-kulturne fenomene karakteristične za postmodernizam.

Tri postmoderne antropologije prate ovu podelu. U brojnim teorijski, metodološki, institucionalno ili na drugi način naiv-

no/strateški komplementarno kontradiktornim antropološkim tradicijama, sintagma "postmoderna antropologija" se koristi barem u tri različita značenja – hronološkom (idejno-istorijskom), klasiifikatornom (istorijsko-tipološkom) i deskriptivnom (kulturno-istorijskom):

- Postmoderna antropologija kao *period posle moderne antropologije* (P1)
- Postmoderna antropologija kao *jedan tip antropologije* (P2)
- Postmoderna antropologija kao *antropologija postmoderne kulture* (P3)

Sva ova značenja su u paralelnoj upotrebi, i sva su (samo-)prisipisivana WCTE.<sup>1</sup> U prvom smislu, WCTE je pokušavala da istorijski pozicionira sebe posle modernističkog projekta izgradnje antropološke nauke – ovo pitanje zahteva razjašnjenje koji od stilova antropološke teorije i metoda je "moderan", pa da mu WCTE "sledi" i eksplicitno mu se posvećujem u poglavlju o refleksivnosti? U drugom smislu, WCTE je predlagala neke specifične postmoderne strategije analize kulture, društva, istorije, i same antropologije, koji su ostali neformalizovani, pa sam ih kao

---

<sup>1</sup> U čitavoj seriji monografija o istoriji postmoderne antropologije koristim skraćenicu WCTE za *Writing Culture Theory of Ethnography*. WCTE skraćénica koju koristim kada referiram na jedini preživeli i u mejnstrimu antropološke teorije kanonizovan/prevaziđen element postmoderne antropologije, u smislu "perioda", "škole" ili "paradigme" – onaj započet tekstovima poput *Writing Culture* (Clifford and Marcus 1986) ili *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus and Fischer 1986), a u devedesetim godinama XX veka i u deceniji koja je u toku nastavljen na nivou normalne antropološke prakse "eksperimentalnim", "multiterenskim" ili jednostavno "postmodernim" etnografijama.

deliće, vinjete, fusnote, prikupio i o njima raspravljao u prethodnoj monografiji, konstruišući specifično metodološku teoriju, ili teoriju etnografije. U trećem smislu, ona je proučavala postmodernizaciju kulture (i u tom okviru ponudila i analizu sopstvenih političkih, etičkih i epistemoloških implikacija), pa ima značajna semantička i predmetna preklapanja s antropologijom globalizacije i u njenim okvirima divergentnim antropologijama nauke, rata, tehnologije, medija, humane reprodukcije, socijalnih i kulturnih politika itd.

Reaktuelizovana debata (videti Milenković 2007) o tome da li je u antropologiji uopšte bilo postmoderne krize, pokušava da na pitanje da li je postojala postmoderna antropologija odgovori indirektno, proveravajući da li je postojala "moderna antropologija". Ali i sama "moderna antropologija" pojavljuje se u tekstovima teorije etnografije kao antropologija moderniteta, kao antropologija modernizacije, kao modernizovana disciplina i kao modernistička antropologija, dakle u više različitih hronoloških, klasifikatornih i deskriptivnih varijanti, u mnogim padežima i mnogim vremenima, poput svoje postmoderne naslednice.

Početkom 1970-ih godina, veliki broj antropologa i antropološkinja prihvata razne neo-marksističke pristupe... U jednom periodu je jednostavno bilo popularno biti neo-marksista na engleskom govornom području, kao što su donedavno gotovo svi u Francuskoj bili strukturalisti. Od 1971, "studije roda" i razni oblici feminističke antropologije takođe postaju sve prisutniji, a fukoovska analiza diskursa i dijaloška naracija iz dela Bahtina takođe postaju popularni u anglo-američkim teorijskim diskursima. Ovi potonji pravci odlučujuće utiču na post-kolonijalne studije i pojavu koja se nekada nazivala "krizom predstavljanja" (engl. crisis of representation). S jedne strane, antropologija biva izložena žestokoj kritici kao "kolonijalna nauka" (u stvari, veliki broj antropologa posle 1930-ih godina je radio za kolonijalne administracije, za razliku od Riversa, Hadona i njihovih savremenika, koji su prezirali kolonijalizam i bili

levičarski orijentisani). S druge strane, dolazi do intenzivnog preispitivanja unutar same discipline, potenciranog knjigama koje su priredili ili napisali Markus, Kliford i Fišer, a inspirisanog kritikom autora poput Gerca, skepticizmom filozofa kao što su Mekintajr i Rorti, kao i dekonstrukcijom koja je u SAD došla kroz tekstove Deride. Ovo preispitivanje se ponekad naziva "postmodernizmom", ali mislim da je ovaj termin potpuno neadekvatan jer ni u antropologiji, ni u ostalim društvenim naukama nikada nije došlo do razgraničenja između pojmova "modernizam" i "postmodernizam". Shodno tome, različiti autori ih upotrebljavaju po sopstvenom nahodenju, tako da je bilo koga ko nam se iz ma kog razloga ne dopada najlakše odmah diskvalifikovati kao "postmodernistu".

(Bošković 2002, 336)

Varijanta P1 nadovezuje se na, i proizvodi posle moderne antropologije i njenih emancipatorskih projekata – u ovom procesu, logika cirkularnog konstituisanja ciljeva i sredstava (Djui) kao i cirkularna konstituisanost teorija i opisa (edinburška škola), kao postmoderne teorije znanja osmišljene pre, posle ili paralelno modernističkim projektima, primenjuju se u društvenoj misiji koju antropologija nasleđuje od moderne antropologije boasovskog javnog angažmana. Postmoderna antropologija tipa P1 piše se premodernističkim, modernističkim i postmodernističkim sredstvima, ali rešava modernističke probleme i stremi modernističkim ciljevima posle modernizma. Kao P1, disciplina tek više decenija kasnije nudi pokušaje prevladavanja problema koji mejnstrim modernističke antropologije kao kulturne kritike prate od akademske institucionalizacije u SAD, a koje su Boas, Kreber, Loui ili Klakon tako jasno definisali kao distanciranje od rasizma, uspostavljanjem nauke o kulturi.

Dakle P1 postoji, kao *disjunkcija u konjunkturi* boasovskog i opšteg kulturno-relativističkog projekta moderne antropologije kao kulturne kritike. Paradoksalnu situaciju boasovske antropologije, koja od naučnog zasnivanja kritike rasizma i etnocentri-



zma u fazi institucionalne legitimacije antropologije kao nauke, prelazi u fazu kritike naučne zasnovanosti rasizma i etnocentrizma, skicirao sam ranije (Milenković 2003a, 102-103; 115).

Imajući u vidu kulturni i lingvistički relativizam kao pozadinsku teoriju, koja iz unutar-disciplinarnе perspektive generiše sve kasnije rasprave u vezi sa "realizmom", "autoritetom", "reprezentacijom", "istinom" i "teorijom" u etnografiji, imamo dovoljno razloga da smatramo da *WCTE nastavlja Boasov modernistički projekat postmodernim sredstvima*. Ona prevodi na jezik postmoderne interdisciplinarnе teorije skup "postmodernih" problema koji se sadrže u Boasovom projektu (i zbog kojih je, uostalom, relativistička antropologija svojevremeno i stekla popularnost). Slika nauke do koje su držali boasovci podrazumevala je strogu distinkciju između prirodnih nauka i njihovog nastojanja da se u proučavanom domenu otkriju zakoni, i istorijskih nauka i njihovog nastojanja da se proučavani domen razume sebi svojstveno ("in its own terms").

Još od ranih radova koji sadrže metodološke komentare (okupljeni u Boas 1940), Boas (npr. u "Principima etnografske klasifikacije" iz 1887.) počinje da zastupa stanovište koje će Haris (Haris 1968, 250 i dalje) označiti kao "istorijski partikularizam". Ova orijentacija podrazumeva environmentalističko objašnjenje kulturnih razlika referencama na specifična (istorijski neponovljiva) "okruženja", što je koncept koji je predstavljao uvod u formiranje specifično antropološkog koncepta kulture kao relativno homogenog, relativno zatvorenog, relativno postojanog sistema mišljenja, postupanja i znanja. Insistiranje na specifičnim (partikularnim) kontekstima ipak u ovoj tradiciji biva sjedinjeno s jakim empirizmom, jednom vrstom totalnog pozitivizma koji podrazumeva ideal minucioznog, dugotrajnog terenskog rada, demonstriran i u boasovoj najpoznatijom etnografiji (Boas 1966).

Postmoderna teorija etnografije sadrži i sasvim *specifičan tip antropologije*, nastao konjunkcijom Gercove redukcije an-

tropologije na etnografiju i različitih poststrukturalnih unutar-disciplinarnih (hermeneutika, etnonauka, lingvistički relativizam, kritička antropologija, refleksivni terenski rad) i interdisciplinarnih (feministička i multikulturalna kritika, debate o racionalnosti i metodološkom individualizmu itd.) afiniteta.

Neki antropolozi se žale da je upotreba termina modernizam jednostavno estetička valorizacija društvene nauke, i u izvesnom smislu takvo prigovaranje je neporecivo. Ipak, odnos teorije umetnosti i antropologije postao je toliko simbiotičan da se fokus na postmodernizam više ne može posmatrati kao povlašćivanje književnosti nad, na primer, društvenom naukom.

(Manganaro 1990, 5)

Ako postoji jedna reč koja može da sažme antropološku recepciju postmodernog metoda, onda je to ironija. Savremeno ponovno otkrivanje ironije ukazuje na duboke razlike između "slobodne igre" u nekim opisima postmodernizma i odnosu na postmodernu "igru" u pisanju antropologa, ukoliko uopšte postoji. Ironija ne podrazumeva žvrljanje već namernu jukstapoziciju konteksta, pastiš ali ne i nejasnu zbrku.

(Strathern 1987, 261)

Svider je (Shweder 1989, 123) svojevremeno ukazao na problematičnost primene dihotomije moderna/postmoderna u direktnoj vezi sa političko-epistemološkim ambicijama WCTE kao nekog tipa antropologije koja je "posle moderne". Postmoderna u antropologiji nasleđuje modernističko nasleđe u odnosu na koje se definiše, a ključni problem u toj vezi predstavlja nastojanje postmodernista da koriguju epistemološku naivnost pozitivističke nauke. Kao tip (P2), WCTE predstavlja takvu korekciju:

Kada nastojimo da u post-pozitivističkom maniru korigujemo naučni metod zamišljen kao otkrivanje stvarnosti nezavisno od subjektivnih i paradigmatičkih konteksta, da ga dekontaminiramo od predrasuda i politički pozicioniramo, mi smo robovi ničeanske, odavno prevaziđene

slike pozitivne nauke. Naravno da nauka nije potpuno objektivna, već naprotiv "dobra nauka u potrazi za stvarnošću obavezno sadrži elemente koji su nedvosmisleno subjektivni... poruka svim zagriženim Ničancima glasi... u post-ničeanskom svetu informisanom post-pozitivističkim koncepcijama, objektivnost, istina i stvarnost su neodvojivo povezani, i nemogući su bez prethodne intervencije subjekta. Jednom kada "korigujemo" sve moguće predrasude ništa razumljivo do te stvarnosti i ne ostaje, pošto su sve koncepcije stvarnosti, u izvesnoj meri, imaginativne projekcije preko jaza inherentnog pojavnom i stvarnom, činovi nepodložni potiskivanju"

(Shweder, n.m.).

Da li je potrebna nekakva najnovija antropologija i njoj primerena najnovija etnografija kako bismo proučili široki spektar kulturne promene na koji referiramo kao na "postmodernizaciju" – svet u neprekidnoj promeni, permanentnoj tranziciji, višestrukoj modernizaciji, svet nepostojanih identitetskih i disciplinarnih praksi. Kada opisujemo/tumačimo hibridne identitete, intruzivne reprezentacije, pristrasne istine, kontingentna znanja, hipotetičke zakonitosti, da li to nužno radimo nekakvom postmodernom antropologijom koja se fundamentalno razlikuje do neke druge antropologije? Da li nam je za takva istraživanja potreban neki novi referentni okvir – strateški, institucionalni, metodološki, teorijski, uključujući i novu istoriju discipline? Da li je WCTE taj okvir? I, da li je u pitanju onda i novi tip antropologije?

Kao specifičan tip, postmoderna antropologija prestaje da operiše u homologiji premoderno/moderno ~ istorijsko/aistorijsko, i kao u slučaju prethodne verzije, nastoji da koevoluiru sa društvom kao socijalna teorija, što bi u idealnom modelu trebalo da je imunizuje na prigovore u vezi s pisanjem sopstvene metodologije i približi socijalnom komentaru i esejistici (mada u stvari samo doprinosi njenom "revolucionarnom" statusu, čineći je povratno podložnom onim tipovima kritike karakterističnim

za bilo koju raniju smenu paradigmi). Kao P2, disciplina pokušava da se prilagodi, ni pre ni posle, već paralelno dugom trajanju modernističkih epistemologija. U ovom procesu, autorizasnivači WCTE biraju interdisciplinarnu afinitetu koji nastoje ili da epistemologiju zamene nekim drugim osnovom – Rabinov (Rabinow 1986) predlaže Rortijevu zamenu epistemologije hermeneutikom, Markus (Marcus 1986) bira normativnog epistemološkog opterećenja naizgled oslobođenu multi-terensku etnografiju na tragu teorije svetskog sistema, Tajler (Tyler 1986) bira poigravanje sa sopstvenom etnonaučnom prošalošću, dok Fišer (Fischer 1986) sebi pronalazi nove objekte analize, odbijajući da uopšte dokazuje inovativnost svoje postmoderne analize u odnosu na neku prethodnu.

I upravo je ovaj problem – ili dokazivati inovativnost na starijim objektima analize ili analizirati nove – obeležio nastanak P2. *Autori-zasnivači WCTE odbijaju da ikome išta dokazuju, i kontekst komparativnog opravdanja zamenjuju kontekstom simultanog otkrića.* U ovom procesu, otkriće da antropologija treba da se prilagodi promeni sveta (P3), pošto već nije uspela da mu se prilagodi modernističkim epistemologijama ili izostankom bilo kakve (P1), počinje da funkcioniše kao opravdanje nove postmoderne antropologije (P2). U pitanju je totalna ironija i zato je, uostalom, i nesaglediva i nerazumljiva, zato što više ne referira ni na kakvu celinu u kojoj je možemo prosuđivati. Dekonstrukcija celine premešta istu u metod. Nema "Čoveka" i "njegove Kulture", pa nema ni "antropologije" i njene "metodologije", tu je samo celovita "kritika kulture" koju treba domisliti i rekonstruisati iz neformalizovanih uputstava i projektivnih aluzija ili analizom nekompletnih analiza iz njihovih pojedinačnih tekstova.

*Odbijanje da formalizuju uputstva za buduća antropološka istraživanja je konstitutivni čin nove post-aplikativne metodologije.*

---

U tradicionalnom smislu, mogli bismo WCTE da zovemo "metodološkom metafizikom". WCTE ne ponavlja kritiku reprezentacije stvarnosti sistemima označavanja u korist konstitucije stvarnosti istim tim sistemima – čitanje WC sugerije da je kritika već ugrađena u projekat. Pod pretpostavkom da odbijaju da odgovore na (ili da naivno ignorišu) problem koji pred ovakav pristup stavljaju konteksti budućih istraživanja ili predavanja (naučne discipline, oni *nisu konstruktivisti ni na nivou pojedinca-istraživača ni na nivou zajednice-paradigme*. Nema "problema" koji čeka da bude "objašnjen" a da već nije konstituisan etnografijom, i da ne postoji nezavisno od antropološkog čina. Pitanje je zašto bismo to prihvatili, kao i čemu su onda oni "post-" ako ne samoj problemski-aplikativnoj koncepciji metoda?

I da li je ovde "post-" oznaka za retenciju *ili* za revoluciju? WCTE, već kao gotova i predefinisana "postmoderna antropologija", funkcioniše koristeći *svoj postmodernizam prilagođen antropologiji*.

Ali ako "izađemo iz" antropologije i uronimo u interdisciplinarnu postmoderne scenu početkom 1980-ih godina, zbuñuju revolucionarni naboj i retoričke strategije autora-zasnivača WCTE, kojima su kreirali ambijent paradigmatskog raskida, preloma, zaokreta i slično. Liotar 1983. objavljuje (u prevodu Liotar 1991) redefiniciju postmoderne, po kojoj je njena specifičnost upravo programsko odbijanje da se debate završe, sporovi otklone a razlike uklone, na koji referira novim pojmom *differend* (raskol, nesvodivo različito). Eko iste godine (u prevodu Eko 1985) konstatuje da postmodernizam nije neki period, da je idealni tip koji se opire periodizaciji i postoji u svim epohama, školama, periodima, da je "intertemporalan". MekHejl nešto kasnije konstatuje da je osnovna odlika postmodernizma izmeštanje epistemoloških problema u domen ontologije (1989a i 1989b). Bodrijar na više mesta u pro-

lazu (u prevodu 1991) postmodernu definiše kao zamenu stvarnosti simulakrumom.<sup>2</sup>

Ako pretpostavimo da su autori-zasnivači WCTE radili sa pročišćenim/prilagođenim idealnim modelom postmodernizma koji je nužno kalibriran u procesu interdisciplinarne naturalizacije, postaje jasno da *mnoge debate u antropološkoj metodologiji čine specifično antropološki postmodernizam, koji odgovara antropološkim institucionalnim, teorijskim i metodološkim potrebama, i posebno potrebama američke modernističke antropologije kao kulturne kritike*. U ovoj interpretaciji, WCTE je relativno stabilna (mada potpuno nekoherentna) paradigma, koja nikada nije ni bila zatvorena za "nesvodive razlike" (Liotar) niti za "idealne kategorije" (Eko). Razloge, opet, treba potražiti u genealogiji skiciranoj ranije, posebno u postojanom nastojanju da disciplina kao kulturna kritika, dakle kao modernistički kulturno-politički projekat, interveniše u stvarnost i bude razumljiva istoj toj stvarnosti, a ne da je porekne, ponovo izmisli ili se pomiri s njenim nestankom pred simulakrumom (Bodrijar), zato što *pisanje kulture/kultura pisanja simu-*

---

<sup>2</sup> Sve ovo navodi na preporuku da studenti antropologije u reformisanom visokom školstvu Srbije koji to konačno omogućava, svakako treba da uzmu makar bazične kurseve na teoriji književnosti, koji bi im, uz upoznavanje sa dvadesetovekovnom filozofijom nauke i sociologijom saznanja (koje, kako praksa poslednjih godina pokazuje, sve više počinju da ih zanimaju), mogli da im pomognu da mapiraju specifično antropološki postmodernizam; da razumeju relevanciju postmoderne u drugim disciplinama, na interdisciplinarnoj sceni, i posebno da razumeju neutemeljenost revolucionarnog naboja sa kojim je startovala WCTE, mada i da, u konjunkciji s etnoepistemološkim implikacijama etnonauke i rane kognitivne antropologije, sagledaju i njenu trajnu meta-naučnu relevanciju u sagledavanju naučne kao dela ukupne kulturne produkcije za čije su istraživanje izuzetno kompetentni.

*lakrum podrazumeva na nivou nekontroverzne disciplinarne trivijalnosti.*

Gde je specifičnost antropološke P2 najočiglednija? Hačion je (u prevodu 1996) ponudila novu redefiniciju postmoderne koja može direktno da nam pomogne u razumevanju. Specifičnost postmoderne (u odnosu na modernu) jeste ta da ona ne negira svoju prošlost, da je inkorporira, preosmišljava, igra se s njom, shvatajući je i kao uslov i kao ograničenje. U ovoj reinterpretaciji postmoderna je kontekst u kojem razlike više ne mogu da budu radikalne.

WCTE u strogom smislu reči, kao tip antropologije koji je istovremeno i istraživanje sveta i istraživanje tog istraživanja, strateški je refleksivan. Operiše u vremenu "osipanja legitimnosti i autoriteta" (Marcus and Fischer 1999/1986) u kojem je nemoguće ponuditi socijalnu teoriju s pretenzijama na opštost osim nje same. Kasniji razvoj, posebno u nerazumljivo skromnim implikacijama koje su autori-zasnivači prepoznali u vezi sa sopstvenim projektom, značajno je suzio opseg WCTE kao nove meta-naracije i to je ozbiljan problem. U manifestu na početku 1990-ih godina (Fischer 1991), i u pregledu istraživanja na njihovom kraju (Fischer 1999), implikacije WCTE sužene su na: studije nauke kao kulture, istraživanja vizuelnih i virtuelnih realnosti i rekonstituciju društava posle socijalnih trauma. *Etno-naučni karakter projekta, koji je obećavao da WCTE postane nova kulturna teorija znanja, ili kultura znanja, u tom procesu se zagubio.*

Postmoderna antropologija kao tip značajno se približava dekonstrukciji. Kao i u slučaju dekonstruktivističke potrage za alternativnim značenjima u tekstu, P2 nastoji da na samu kulturu shvaćenu kao tekst primeni ideju dekonstrukcije – da pokaže da osnovne kategorije stvarnosti nemaju osnovu izvan kulturne, istorijske ili psihološke produkcije značenja, i da se ne mogu posma-

trati kao "osnove" (otud post-fundacionalizam) niti kao "središta" (otud decentriranje) koje bi bile nezavisne od nekog drugog takvog središta (ili osnove). Zato je etnografska stvarnost, kreirana etnografovima pisanjem, u središtu interesovanja P2. I zato P2 uspostavlja heterarhiju diskursa, zalažući se za ravnopravnost naučnih, religijskih, književnih ali i svakodnevnih, posebno etnoeksplikativnih "verzija stvarnosti".

Kao P3, antropologija se vraća istraživačkim projektima, širi opseg interesovanja, koristi metodologiju drugih disciplina i zadržava etnografiju (uključujući i brojne tipove eksperimenata u vezi sa njom). Ni antropologija ni etnografija, dakle, nisu završene.

Antropologije kasne modernosti (zване još i postmodernost, post-industrijsko društvo, društvo znanja ili informaciono društvo) pružaju izazove svim nivoima socijalne, kulturne i psihološke teorije, kao i etnografskim terenskim metodima i žanrovima pisanja. Tu postoje tri međusobno preklapajuće arene interesovanja. Prva je kontinuirana transformacija mnogih modernosti putem nauke i tehnologije... Druga je preoblikovanje percepcije i razumevanja ljudskog i socijalnog senzorijskog... Treća je rekonstitucija društva posle socijalnih trauma svet-skog, i građanskih i etničkih ratova.

(Fischer 1999, 457)

...ne postoje postmoderne etnografije ... više i ne postoji stil ili neki ograničeni broj stilova koji bi zajedno činili kolektivni projekat, već enormni kompendijum simultano raspoloživih stilova na koje se možemo oslanjati...

(Pool 1991, 317)

Da li su činjenice, evidencija i građa nestali posle postmodernizacije teorije etnografije? Da li ekstenzivna teorijska kritika etnografskog autoriteta ostavlja ikakvu mogućnost za razvijanje nekog novog etnografskog metoda, nekakve etnografije koja bi bila informisana refleksijom o ograničenjima prepozna-



tim kritikom realizma, opservacionizma, kolonijalizma, androcentrizma, objektivizma i drugih aveti tradicionalnog etnografskog metoda, a koja ne bi totalnom personalizacijom proizvodnje antropologije onemogućila zajednički antropološki govor o kulturi, društvu, identitetu i drugim tradicionalnim istraživačkim temama?

Osnovni teorijski sporovi formalno pozicionirani izvan teorije etnografije – debate o pojmu kulture i njegovoj ulozi u multikulturalnim kontroverzama, političkoj teoriji i kulturnim ratovima; interdisciplinarni trend debatovanja "izmišljanja tradicije"; kontinuirane debate o (ne)mogućnosti postojanja feminističke antropologije; debate o (ne)legitimnosti nativne, domaće ili antropologije "kod kuće"; istraživanja globalizacije, transnacionalizma, nastajanja, transformacije i nestajanja kulturnih identiteta u realnom vremenu; široki spektar istraživanja obuhvaćen interdisciplinarnim studijama informacionog društva, nauke i tehnologije; polemike o antropologiji politike, rata i terorizma; polemike o etici antropoloških istraživanja, kao i polemike o politikama različitih vrsta, od razvojnih do obrazovnih – *svi ti sporovi impliciraju teoriju etnografije kao meta-teoriju*. WCTE nije više prisutna kao istraživački program, ali problemi koje artikuliše predstavljaju jedinu antropološku teoriju koja može da se usudi da pretenduje na opštost.

Situacija oko Milenijuma nije mnogo drugačija u odnosu na onu kakvu je Pul dijagnostikovao početkom 1990-ih godina. Osim u nekim subdisciplinama, posebno u okvirima veoma široko redefinisanih kvalitativnih istraživanja u sociologiji, ideja globalno primenljive, kulturno i lično nespecifične, metodološki normirane i metodski formalizovane etnografije, napuštena je odavno. Posle postmodernizacije teorije etnografije postalo je jasno da se može govoriti o hrpi teorijskih strategija za izvodenje etnografije, od kojih većina osnovne ideje duguje heterogenim interdisciplinarnim afinitetima. Treća postmoderna antro-

pologija "vraća se metodologiji" u nastojanjima da pomiri dvadesetovekovno nastojanje da se antropološki metod unapredi, sa političkom svesnošću, kao imputom iniciranim kritičkom antropologijom 1960-ih godina i artikulisanom predominacijom refleksivnosti u poslednjoj deceniji dvadesetog veka.<sup>3</sup>

Etnografski teren posle postmodernizacije antropološke metodologije je *posle "činjenica," posle "evidencije" i posle "građe samo deklarativno.* Najnoviji tipovi etnografija posle WCTE pišu se, između ostalog, i kao postmoderne varijante nekih starih tipova etnografije (npr. feminističke ili kritičke), ali i autorizasnivači, i brojni korisnici njihovih ideja, *i dalje opisuju, predstavljaju i objašnjavaju kulturu i društvo:* konfesionalnim, refleksivnim, eksperimentalnim, neo-kritičkim, multi-vokalnim, multi-lokalnim ili multi-terenskim, feminističkim, nativnim, kolaborativnim ili timskim etnografijama. Osim toga, generički definišane, tematski specifične *nove etnografije* – nauke i tehnologije, rata, socijalne traume i politike, terorizma, Interneta itd., kao i reformski orijentisana, "teorijski informisana etnografija" i "teorijski informisana metodologija za etnografiju", specifičan projekat (Willsi and Trondman 2000) kojim započinje rehabilitacija debate o etnografiji oko Milenijuma i pokretanje časopisa *Ethnography* 2000. predstavljaju obećavajući debatni okvir u vezi s pitanjima koja je pokrenula, artikulisala i afirmisala WCTE.

Svi ovi tipovi etnografija sadrže u sebi inkorporirane varijante teorije etnografije, i o svakoj bi se dala napisati posebna monografija (tu ambiciju ostavljam za neku narednu priliku). U tom smislu, teorija etnografije se izmešta u etnografije same, pa broj istorijsko-teorijsko-metodoloških tekstova opada u odnosu na

---

<sup>3</sup> O kritičkoj antropologiji kao ključnom anti-metodološkom artikulaturu pišem u trećoj monografiji u seriji: "Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija".

broj "teorijski informisanih etnografija". Ono što je u ovom kontekstu bitno jeste sasvim specifična transformacija reflektovanja etnografije u postkulturnoj antropologiji, tradiciji u kojoj se problemi nasleđeni iz "pisanja kulture/kulture pisanja" transformišu u probleme u vezi s *pisanjem političkih subjekata*.

### *Opšti interdisciplinarni kontekst*

O teoriji etnografije obično se piše kao o elementu šireg spleta "zaokreta" na interdisciplinarnoj sceni u poslednjoj četvrtini XX veka: "interpretativnog zaokreta", "lingvističkog/retoričkog zaokreta", "kulturnog obrta", a konstitutivni je element dok je istovremeno i sama cirkularno konstituisana "kulturnim i naučnim ratovima" u američkoj javnoj sferi u istom periodu. Formira se u kontekstu (specifično američke) redukcije antropologije na etnografiju. U pitanju je kontekst koji omogućava da opšta antropološka teorija bude redukovana na teoriju etnografije, u kojem se teorija o čoveku u kulturi "izmešta" u teoriju o metodu u čoveku. WCTE sredinom 1980-ih godina stupa na delimično već formiranu interdisciplinarnu scenu, koju tokom druge polovine XX veka postepeno i paralelno grade dve velike promene:

- promena slike nauke u meta-naučnim disciplinama; i
- promena koncepcije antropologije od nauke ka političkoj teoriji.

Dok sliku nauke menjaju autori koji su u dijalogu s tradicionalnim pitanjima filozofije i sociologije nauke, koncepciju discipline menjaju autori koji su u dijalogu s političkom i socijalnom teorijom, etikom i domenom primene, inspirisani marksizmom i kritičkom teorijom, feminizmom i feminističkom filozofijom, kritičkom teorijom rase i afro-američkom filozofijom u širem

smislu. Ova dva stuba postmodernizacije antropologije nisu i sami "postmoderni" osim kada postaju deo popularne kulture, i to će u debatama koje su pratile WCTE stvarati brojne zabune.<sup>4</sup>

Stalni pratilac postmodernizacije antropologije predstavlja postepeno formiranje poststrukturalne interdisciplinarnе teorije. Ali, u slučaju antropologije u Americi, dolazi do sasvim specifične disciplinarnе recepcije poststrukturalnih ideja, zbog činjenice da antropologija paralelno teoriji književnosti i filozofiji, posle Levi-Strosa razvija sopstveni poststrukturalizam (Milenković 2007). U sličnom smislu, antropologija je i u dijalogu s feminizmom i kritičkom teorijom rase tokom celog dvadesetog veka. Kada tome dodamo i "metodologe koji nedostaju" – one filozofe antropologije koji su pokušavali disciplinu da približe opštoj metodologiji nauka,<sup>5</sup> rezultat je intertemporalna metodologija u kojoj više ne možemo da tvrdimo prethođenje i originalnost ni feminizmu po pitanju kritike reprezentacije, ni filozofiji nauke po pitanju kritike realizma, ni sociologiji saznanja po pitanju radikalizacije refleksivnosti, i tako dalje. U ovoj intertemporalnoj genealogiji granice među disciplinama, pristupima, idejama, metodima, teorijama i školama nisu paradigmatičke. Nema "normalne nauke" u smislu u kojem je taj pojam pokušao da uvede rani Kun (1974/1962). *Normalna nauka se kroz WCTE izmešta na nivo na kojem je možemo smatrati krypto-normalnom.*

---

<sup>4</sup> Kritiku "tradicionalnog pogleda na teorije" i "problemski-aplikativnog pogleda na metod" ponaosob nudim u narednom poglavlju.

<sup>5</sup> Pod "metodolozima koji nedostaju" posmatram antropologe metodologije odnosno one autore koji više decenija pre WCTE debatuju pitanja naučnog statusa antropologije povodom i u kontekstu reforme antropološke teorije i metoda mada se u lektiri autora-zasnivača postmoderne antropologije ne navode (i posvećujem im poglavlje u narednoj monografiji: "Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija").

Bilo da operiše u mreži društvenih pokreta (feminističke, native, afro-američke, gej emancipacije) ili u mreži kritičkih, reformskih zaokreta u pojedinačnim disciplinama (feministička filozofija nauke, kritička teorija rase, edinburška škola, postkolonijalna teorija), WCTE se s njima cirkularno konstituiše. U toj indirektnoj, nerecipročnoj, intertemporalnoj i heterarhičnoj razmeni, normativna i regulativna metodologija, tradicionalno shvaćena, nema više uporište u tradicionalnoj slici nauke. Klasična metodologija ipak opstaje u svom metodskom (tehničkom, aplikativnom) segmentu, zato što autori-zasnivači naivno pristaju da igraju normativističku igru, ne izdržavajući pritisak kritike koja ih primorava da ponude neki drugi model, metod, interpretativnu alatku i slično.

*Kritika WCTE kao koherentnog projekta stvorila je kontekst u kojem njeni autori-zasnivači moraju da odbrane svoj projekat kao "metodološki" – kao reformu antropologije putem reforme antropološkog metoda (ovde redukovano na etnografiju). U pitanju je zamka u koju je WCTE, kao projekat koji dozvoljava bilo koju metodologiju osim one koja gradi pripisuje fakticitet, upao na samim počecima polemika, i u kojoj je ostao zarobljen i oko Milenijuma, do danas.*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> U prethodnoj monografiji (Milenković 2007) delimično sam prilagodio WCTE dvadesetovekovnoj neprekinutoj debati o naučnom statusu antropologije, pretpostavnim preformulisanjem njenih preporuka u metodološka pravila koja se mogu "slediti" i "primenjivati". Ipak, reč je o ironičnom pokušaju. WCTE se u normalnoj antropološkoj istoriji ne tumači kao deo makro-debate o naučnom statusu discipline, i pre je teorija nego metod, pa u narednom poglavlju sugerišem zašto kontinuirana dvadesetovekovna promena slike (društvene) nauke i specifična transformacija metodologije u politiku znanja u američkoj akademiji predstavlja kontekst primereniji proceni njenih teorijskih i metodoloških dometa.

Ovo je kontekst u kojem antropologija i posle WCTE ipak ostaje nauka, mada s jasno konstruktivističkim nabojem, inkorporirajući reflektivnost edinburškog programa:

Istoričari nauke inspirisani strogim programom sociologije naučnog saznanja razvili su radikalno nove pristupe razumevanju prošlosti nauke. Umesto da nauku posmatraju kao apstraktan sistem ideja, oni su se usredsredili na nauku kao lokalizovanu praksu, duboko uronjenu u specifične materijalne, nacionalne i političke kulture. Posmatrali su kako eksperimentalni fenomeni postaju robusni i pouzdano ponovljivi. Posmatrali su kakve veštine zahteva taj proces: njihovo poreklo, prevođenje s jedne na drugu lokaciju, i s jedne na drugu osobu, njihovu instrumentalnu osnovu i promenljiv socijalni status onih koji ih poseduju. Sve ovo je pažnju preusmerilo na različite načine kojima naučnici predstavljaju sebe, znanje kakvo proizvode, kao i na načine na koje drugi predstavljaju i njih i te njihove proizvode. U ovim procesima pažnja je posvećivana ekonomskim, socijalnim i političkim interesima. A načini istorijske konstrukcije znanja posmatrani su kao bitni za to kako je organizovano društvo. Ovakve istorije su se usredsređivale i na načine na koji je publika percipirala, aktivno usvajala i preformulisala nauku u različitim kontekstima. Nauka je, iz istorijsko-konstruktivističke perspektive, konstantan proces produkcije, reprodukcije i potrošnje.

(Morus 2001, 6848)

To su osnovne koordinate novog referentnog okvira u kojem klasičnu metodologiju na interdisciplinarnoj sceni zamenjuje politika znanja, a u okvirima antropologije teorija etnografije, kao pokušaj kalibriranja multikulturne makro-promene slike odnosa nauke, politike, obrazovanja i kulture, tradicionalnim zahtevima da se etnografsko istraživanje normira i reguliše. Jer, jedino što spaja navedene pristupe i pokrete jesu kritički duh, pisanje i želja da znaju (bolje, lepše, pravednije, više itd.), mada ne i neki skup metodoloških pravila koje treba slediti, i koji bi pomogao etnografskom istraživanju da nekako korespondira stvarnosti, nezavisno od istih tih pokreta i pristupa.

Kada je sredinom 1980-ih godina antropologijom počeo da se širi novogovor "krize etnografske reprezentacije" – verovatno najznačajniji događaj u njenim razuđenim istorijama samotematizacija, refleksivnih zaokreta i eksperimentalnih pokušaja, "kriza" je podrazumevala sistematizaciju problema u vezi s ne/mogućnošću predstavljanja stvarnosti tekстом. S obzirom da je u slučaju naše discipline problematizacija odnosa reprezentacije, teksta i stvarnosti rezultat interdisciplinarnog transfera, antropološka varijanta "krize" smeštena je u kontekst u kojem se i pojavila. Velika "bitka", paradigmatički, institucionalni, generacijski, statusni i politički rat između "postmoderne" i "moderne" stigao je i u antropologiju, ali je bitka vođena na polju koje su prethodno minirali tradicionalisti.

U ovom interdisciplinarnom transferu antropologija je, najčešće nekritički, mada tu i tamo strateški, preuzela na interdisciplinarnoj sceni dugo i detaljno istraživano, mada u samom disciplinarnom kontekstu još uvek nedovoljno elaborirano, nasleđe sukoba koji su informisali različite filozofske discipline, teoriju književnosti, sociologiju, historiografiju i političku teoriju: realističko/anti-realističkih, pozitivističko/anti-pozitivističkih, konstruktivističko/antikonstruktivističkih i relativističko/racionalističkih. Da li je disciplina morala da ih preuzme u redukovanom obliku, pripremljenom za interdisciplinarizaciju, ispražnjenu od kontekstualnih sadržinskih "kontaminacija" i disciplinarnih specifičnosti debata u kojima su nastajale? Da li je postojao "postmoderni model" poput "strukturalnih modela", "semioloških modela" ili "lingvističkih modela" koji smo bez mnogo buke mogli da preuzmemo, primenimo, razvijamo ili odbacimo posle 1980-ih godina?





# ŠTA JE (BILA) ANTROPOLOŠKA "REFLEKSIVNOST"?

## *Metodološka formalizacija*

U ovom poglavlju<sup>1</sup> rekonstruišem značenja i funkcije "refleksivnosti", kao ključnog/nosećeg pojma postmoderne antropologije, čijom artikulacijom WCTE trajno interveniše u "tvrdo antropološko jezgro" (Kovačević 2005) nezavisno od činjenice da se postmoderna antropologija posmatra kao epizoda ili paradigma čija je popularnost prošla a relevancija minula. Predlažem da refleksivnost posmatramo kao *koordinativnu definiciju* koja preživljava postmodernu antropologiju i njoj svojstven sistem tri krize – krize etnografske reprezentacije, krize naučnog realizma i krize autoriteta antropologa. Osim toga, u jednom od specifičnih značenja, antropološku refleksivnost predlažem da rekontekstualizujemo i kao *zamenu za eksperiment*, bolju od komparativnog metoda – kao konačno ispunjenje davnog sna o antropologiji kao nauci (rešenje problema koje nam, doduše, više nije potrebno osim zbog samo-representacije u društvima naviklim na tradicionalni pogled na teorije i problemsko-aplikativni poogled na metod).

---

<sup>1</sup> Ovdje ponuđenu metodološku formalizaciju "refleksivnosti" kao nosećeg koncepta postmoderne antropologije već sam u delimično izmenjenoj verziji ponudio u jednoj monografskoj studiji (Milenković 2006d).

Cilj mi je da rekonstruišem i metodološki formalizujem ključni neistraženi i neobrazloženi, mada veoma popularan, pa i pojam koji srpskoj antropološkoj zajednici – tipično postmoderno sklonoj da dekonstruiše čak i još nekonstruisane tradicije – može da zazvuči izandalo i pre nego što je stigao da se uvreži, pojam antropološke "refleksivnosti". Tobožnja nemogućnost formalizacije koncepta postmoderne antropologije, na koju su se zdušno pozivali i na kojoj su kritiku gradili njeni citiraniji oponenti (npr. d' Andrade 1995 i 2000; Gellner 2000/1992; Spiro 1986 i 1996), uslovlila je da ona bude popularno percipirana kao a) ne-nauka, b) anti-nauka ili kao c) degradacija nauke odnosno naučnog statusa antropologije, pa imam za cilj da formalizujem i kritički rehabilitujem ključne pojmove WCTE s ciljem njihove metodološke artikulacije pred dalju primenu.

### *Rekapitulacija opštih mesta*

U osnovi, sposobnost nekog sistema označavanja da bude primenjen na samog sebe, refleksivnost je specifičan modus koji je preuzela jedna od važnijih kritika antropološkog metoda i znanja u 1980-im godinama. Refleksivno istraživanje dugo je u društvenim naukama imalo status potencijala. Ono je u SAD doživelo elaborativni razvoj kao rezultat međuticaja hermeneutičkih pristupa i postojane kritičke atmosfere posle Vijetnamskog rata. Neki tipični aspekti etnografije potpali su pod sumnju od strane antropologa koji su i sami bili pod uticajem trendova u kritičkoj teoriji, teoriji književnosti i interdisciplinarnim pokretima kao što su feminizam i postmodernizam, u kojima je refleksivnost predstavljala ključnu tehniku. Posledice po proces istraživanja u antropologiji odnos termoenski rad, i po žanrove pisanja na osnovu njega, bile su dalekosežne i trajne. Refleksivne prakse danas su mejnstrim antropologije...

(Marcus 2001, 12877)

U refleksivno doba antropolozi su prvo ispitali pisanje, pa terenski rad, i na kraju i predavanje antropologije. Da li treba da se zapitamo ne čući li iza čoška i refleksivna administracija?

(Mitchell 1996, 23)

Zašto i da li antropološko pisanje o antropologiji treba posmatrati kao "banalan autobiografski kliše" (Young 1987, 32) a ne, na primer, kao "post-pozitivističku kritiku empirijskog realizma, jedan otklon od korespondencijalnih teorija istine i znanja koji i sâm pojam 'činjenice' posmatra kao delikatan... (kao) odličan, zanimljiv, iznenađujući, koristan i zabavan način da se provede život" (Geertz 1995, 167-89)? Šta ako je refleksivnost, kao ključna pratilja antropološke postmoderne, garant njene "naučnosti" u najkonzervativnijem smislu? Šta dobijamo ako etnografije odlučimo da tretiramo kao hipoteze, a WCTE kao metodološki model koji nam prvi put u istoriji discipline omogućava da ih neprekidno testiramo?

Da li je WCTE još jedna u nizu poststrukturalističkih "anti-metodologija" (Adams 1987) zato što je "protiv etnografije" (Thomas 1991), jedan element "anti-naučnog postmodernog pokreta" (Gessler 1997) i tek jedan u beskrajno dosadnom nizu proglašenja "kraja antropologije" (Scheper-Hughes 1995)? Šta ako refleksivnost tretiramo kao nužni preduslov objektivnosti (Ashmore 1989), relativizaciju saznanja kao ranu realističku kritiku pozitivizma u antropologiji (Boas 1911/1966), poetiku naučnih tekstova kao naučno uporište interdisciplinarnе scene (Bal 2000) a ne kao pristup koji etnografsku "gradu" čini nepodložnom formalizaciji (D'Andrade 1995). I da, na tom tragu, celokupnu veliku naraciju postmodernizma rekontekstualizujemo kao okvir u kojem možemo konačno da ostvarimo stare antropološke snove, bili oni strukturalistička potraga za strukturom ljudskog duha i gramatikom kulture, ili kulturno-kritička političko-filozofska potraga za mirom, pravdom i tolerancijom prema kulturnim različitostima? I da, uz to, podrobnije razmotrimo

tezu po kojoj *postmoderna antropologija polemíše sa slikom nauke kakvu zapravo promovíše.*

Američka antropologija, u čijim okvirima svoju formu i popularnost dobija i WCTE, kao kulturna kritika dugo se oslobađala demona naučnosti i fino decenijama kalibrirala refleksivnost, i to je proces koji je na kraju i doveo do "postmoderne antropologije", u trenutku kada garanti naučnosti više nikome nisu bili potrebni. Mislim da, kada je tako rekontekstualizujemo, refleksivnost zamenjuje eksperiment bolje od komparativnog metoda i, ironično, vraća postmodernu antropologiju u srce premodernog projekta antropologije kao nauke o čoveku.<sup>2</sup>

"Refleksivne prakse" nisu postale mejnstrim antropologije nekim "paradigmatskim zaokretom". Nije WCTE donela refleksivnost antropologiji (iako joj je pomogla da se artikuliše i bude normalizovana). Ovaj proces odigrao se postepeno, u nekoliko koraka:

1. hermeneutičkom kritičkom dopunom strukturalizma,
2. konfesionalizacijom uvoda u etnografske monografije,
3. postepenim povećanjem antropološke samotematizacije (primenom antropologije na samu antropologiju) i prikladnim kritikama takvog trenda,
4. kasnom dvadesetovekovnom primenom koncepta eksperimenta neelaborirano preuzetog iz teorije performativnih umetnosti (a ne iz filozofije nauke); uz to,
5. uz eksterni pritisak na naučnu zajednicu da ostane fokusirana na zajednički cilj – u slučaju WCTE, toj svrsi poslužili su

---

<sup>2</sup> Ideja o tome da komparativni metod nadomešćuje eksperiment u antropološkim istraživanjima veoma je stara a sistemski ju je u delo sproveo Nejedel (Nadel 1951, 222-288).

a) multikulturalna kritika nauke posle 1960-ih godina, kao i b) opšti preokret na meta-naučnoj sceni, posebno napuštanje tradicionalnog pogleda na teorije i problemsko-aplikativnog pogleda na metod.

Sredinom 1990-ih godina postalo je jasno, na nivou udžbeničko-enciklopedijskog konsenzusa, da je refleksivnost povezana sa postmodernizmom u tolikoj meri da je možda reč o jedinstvenom projektu transformacije antropologije, pa da se "postmoderna antropologija" i ne može zamisliti bez refleksivnosti. Enciklopedijske i udžbeničke odrednice, kao i poglavlja posvećena postmodernoj antropologiji kao školi, periodu, tipu istraživanja ili paradigmi eksplicitno su je definisala konjunkcijom "postmodernizma" i "refleksivnosti" (npr. Barfield ed. 1997; Barnard 2000; Rapport and Overing 2000).

I nekada proročko pitanje o refleksivizaciji administracije iz gornjeg citata, danas je opšte mesto. Kada Markus piše da su refleksivne prakse danas "mejnstrim antropologije", ne preteruje. Antropologija se u kasnom dvadesetom veku jeste prilagođavala i refleksivnom zaokretu administracije. Taj proces još uvek nije završen, i u njemu se refleksivno preispitivanje opštih mesta discipline (terenskog rada, etnografskog pisanja, razvijanja teorije, primene metoda) i refleksivno preispitivanje institucionalne osnove discipline (u trouglu politike, nauke i obrazovanja) i dalje cirkularno definišu u samom jezgru discipline, i to na nivou normalne nauke.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Više o napretku razumevanja odnosâ politike, nauke i obrazovanja putem specifičnog poddisciplinarnog projekta antropologije obrazovanja videti. kod Baćević (2006).

Refleksivnost je, uz postmodernizam,<sup>4</sup> drugi nedovoljno istražen pojam WCTE, pa je i sâm stvorio mnoge zabune, od kojih većinu, za razliku od zabuna stvorenih "realizmom",<sup>5</sup> smatram produktivnim. Počeo sam istraživanje antropološke refleksivnosti na osnovu osećaja da bih potragom za definicijom i upotrebama, kakvu su za refleksivnost zagovarali autorizasnivači i korisnici WCTE, dodatno razjasnio šta su podrazumevali u sva tri elementa svoje kritike – u tri krize "reprezentacije", "realizma" i "autoriteta". Osim toga, ambicija serije metodoloških formalizacija koja sledi jeste i da opovrgne tezu o *preuzimanju* pojma od bilo kojeg od gore kod Markusa navedenih interdisciplinarnih afiniteta. WCTE odlikuje *disciplinarno-specifična upotreba koncepta refleksivnosti*, koja zahteva kako repositioniranje na široj interdisciplinarnoj sceni, tako i naknadna razjašnjenja nama, koji se antropologijom bavimo pod njenim nazivom i u specifičnom disciplinarnom ambijentu.

\*\*\*

Refleksivnost je čest i, izgleda, važan pojam u zasnovanim tekstovima WCTE i u tekstovima popularizatora i konzumenata

---

<sup>4</sup> O nejasnoći pojma "postmodernizam" u antropologiji vođeno je više polemika i napisane su neke didaktički i metodološki značajne studije. Sa feminističkih stanovišta, u najranijim polemikama, pojam su preispitivale, npr. Mascia-Lees et. al (1989). Sa stanovišta samih aktera WCTE pojam je eksplicitno pojašnjen u Marcus (1994). Sa stanovišta pisanja istorije antropologije videti Rapport and Overing (2000).

<sup>5</sup> O nejasnoj i potencijalno destruktivnoj primeni pojmova "realizam" i "anti-realizam" pisao sam u Milenković (2003a). O tome da li WCTE strateški ili naivno brka realizam s pozitivizmom videti prethodno poglavlje.

ovog trenda, bilo da su mu skloni ili da ga kritikuju. I u samoreviziji WCTE oko Milenijuma reflektivnost opstaje, za razliku od "postmodernizma" u odnosu na koji se uglavnom distanciraju, uključujući tu Markusov tekst (Marcus 1994) napisan specifično na tu temu, uz "zvaničnu" odrednicu za Internacionalnu enciklopediju društvenih i bihejvioralnih nauka (Marcus 2001).

Refleksivnost u radovima autora-zasnivača WCTE nije elaborirana kao tehnika, orijentacija, opšta tendencija i sl. Ona se *podrazumeva* kao osnovno sredstvo postizanja novog opšteg cilja discipline, nasleđeno iz perioda pre WCTE, pa korisnicima ostaje da domisle na koje su značenje reflektivnosti autorizasnivači zapravo mislili. Pošto kritičarima trenda nije uvek bilo jasno na koju i kakvu se reflektivnost misli, bilo u zasnivačkim tekstovima WCTE, bilo u kasnijoj samoreviziji trenda, smatram da je svrsishodno da izvršim redeskripciju i formalizaciju značenjâ reflektivnosti u njihovim osnovnim upotrebama, kao i da razmotrim kako su oni svoj projekat pozicionirali u odnosu na druge discipline upravo upotrebom neke, a ne neke druge od varijanti koje su im bile dostupne.

Osim toga, pošto u lektiri autora-zasnivača WCTE nema eksplicitne literature o reflektivnosti *izvan* etnografske prakse, odnosno pošto oni direktno nastavljaju projekat reflektivizacije antropologije tipa Rabinov – Dimon – Krapancano – Dvajer predložen 1970-ih i ranih 1980-ih,<sup>6</sup> nameravam da uporedim verziju pojma kakvu su predlagali, sa elementarnim verzijama koje su im bile dostupne na interdisciplinarnoj sceni. Rezultati

---

<sup>6</sup> U lektiri korišćenoj za Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 1986; Clifford 1988, nema eksplicitnih referenci na sociološku, filozofsku ili istoriografsku literaturu o reflektivnosti, ali ona zato obiluje referencama na kritičku, reflektivnu i konfesionalnu etnografiju (npr. na Rabinow 1977).

ove epizode šireg projekta formalizacije postmodernih koncepata u antropologiji opravdaće očekivanja – antropološka refleksivnost, uprkos uvreženim samointerpretacijama aktera WCTE, udžbeničkim i enciklopedijskim definicijama, *nije* generisana interdisciplinarnim transferom. Ona je pre rezultat problema s kojima su se terenski istraživači suočavali decenijama, artikulišući ih tek pošto su im a) multikulturalizacija opšte slike nauke i b) krah tradicionalnog pogleda na teorije i problemsko-aplikativnog pogleda na metod, pružili interpretativni kontekst u kojem refleksivnost mogu da tretiraju kao metodološki cilj/sredstvo odnosno problem/rešenje.

Autori-zasnivači WCTE nisu izdržali pritisak napada na "relativizam postmoderne antropologije", olako se prepuštajući ignorisanju kritičara, diskvalifikujući ih na samo-poričućim osnovama "pogrešne interpretacije", "nerazumevanja" ili "nepoznavanja teorije". Time ne samo da su dozvolili kontekst u kojem danas studenti o njima uče kao o relativistima koji su podrivali opisni karakter etnografije podrivajući time i naučni dignitet antropologije (što je "zvanična verzija" scijentističke odbrane antropologije na liniji Gelner – Spajro – D'Andrade), već su i propustili da igraju naučnu igru. Propustili su da u skladu s filozofsko-naučnim doktrinama o nesamerljivosti teorija, neodređenosti prevođenja, subdeterminaciji teorija činjenicama, a posebno cirkularnoj konstituisanosti teorija i opisa, glatko *poraze* "naučne" antropologe, u stvari scijentiste među nama, na "domaćem terenu".

Interdisciplinarni transfer, kojem Markus pridaje ključni značaj, jeste doprineo da antropolozi *artikulišu* svoju verziju refleksivnosti. Ali, refleksivnost o kojoj govore on, i nešto ranije Rabinov, semantički/pragmatički se ne preklapa u potpunosti ni s jednom od dominantnih verzija na interdisciplinarnoj sceni. Refleksivnost, više decenija debatovana u sociologiji saznanja, iz nje izvedenoj edinburškoj školi i studijama nauke, kao i u et-



nometodologiji, može da nam pomogne da a) razumemo kontinuitet ove debate u genealogiji teorije etnografije, ali i da se b) pripremimo za minuciozni izbor onih elemenata refleksivizacije opšte antropološke teorije i metodologije koje vredi očuvati *posle postmodernizma*. Dok rekontekstualizaciju pomenutih verzija pojma u drugim disciplinama ostavljam za narednu studiju, ovde ću se usredsrediti na njegovu recepciju i reinterpretaciju unutar same discipline tokom poslednje četvrtine XX veka.

\*\*\*

U knjizi "Refleksivna teza", Malkolm Ešmor (Ashmore 1989), sociolog saznanja blizak edinburškom "jakom" odnosno "strogom" programu, posle kritičkog pregleda obimne i u različitim disciplinama generisane literature, razgraničava tri verzije refleksivnosti:

- samoreferencijalnost (R1)
- samosvest (R2)
- konstitutivna cirkularnost teorija i opisa (R3)

Tokom istraživanja sudbine teorije etnografije na interdisciplinarnoj sceni otkrio sam da je upravo *edinburška škola možda ključni neiskorišćeni interdisciplinarni afinitet WCTE*, posebno zbog jasnih argumenata u prilog trećoj verziji refleksivnosti, kao i zbog pomirljivog tona prema frustracijama koje njeno prihvatanje može da proizvede. Pišući u tradiciji socijalnih studija nauke, discipline nastale na tragu pionirskih Vulgarovih i Laturovih primena etnografije na "prave" nauke (Latour and Woolgar 1986; Woolgar and Ashmore 1991), autori zainteresovani za sociologiju saznanja putem etnografije, predstavljaju odličnu referencu za samo-referencijalnost antropološke refleksivne samosvesti.

Dok su prve dve verzije refleksivnosti s gornje liste antropologiji samorazumljive, u smislu da su se pojavljivale i ranije, budući generisane etnografskom praksom, prevedena na jezik teorije etnografije treća teza mogla bi da glasi: etnografska stvarnost i etnografski opis međusobno se konstituišu. Frustrirajuće?! A zapravo je reč o ključnoj nedovoljno elaboriranoj implikaciji WCTE. Da bismo uopšte mogli da generišemo opise, mora da nam već bude poznato na šta će se ti opisi odnositi. A da bismo znali na šta se odnose, moramo već imati neku teorijsku prekonceptiju opisivanja. Dakle, pošto o etnografskoj stvarnosti ne možemo da znamo ukoliko je prvo ne opišemo, i pošto ne možemo da je opišemo ako ne znamo šta opisujemo, etnografska stvarnost ne postoji izvan "konstitutivne cirkularnosti" etnografskog opisa/teorije. Ešmor je, zajedno s Vulgarom, priznao da se radi o "epistemološkom hororu" (Woolgar and Ashmore 1991: 7), mada ironično podrazumevajući "poklonimo se monstrumu" (Ashmore 1989, 88).

Antropološka aktivnost nikada nije samo naučna. Osim toga, ona je i ekspresivna i simptomatična u smislu da pretpostavlja svet kulture čiji je i sama integralni deo. Kao antropolozi, ne možemo jednostavno da prihvatimo ovaj *Lebenswelt* i njemu svojstvene naučne tradicije zdravo za gotovo. Moramo da ih podvrgnemo daljem refleksivnom razumevanju, hermeneutičkoj medijaciji i filozofskoj kritici.

(Scholte 1974: 431)

Nijedna ideja nije tako svesrdno, jednoglasno i nekritički prihvaćena u savremenoj antropologiji kao "refleksivnost". Svi se (očigledno) slažu da je refleksivnost neka dobra stvar. Tokom dve decenije njene prevage, nisam čuo ni jednu jedinu obeshrabrujuću reč o refleksivnosti.

(Salzman 2002, 805)

Pre nego što je refleksivnost postala jedna od ključnih reči postmoderne antropologije, ideje u vezi s tim da antropolog problematizuje sopstveni rad kao etnograf, pojavljivale su se u di-

sciplini u različitim varijantama i sa različitim intenzitetom. WCTE direktno prethode, i na njih se autori-zasnivači i pozivaju (posebno Marcus and Fischer 1986; Marcus ed. 1999), ideje autora koji u okviru *etnografija a ne u eksplicitno teorijskim tekstovima* problematizuju sopstveni rad. Relativno duga istorija metodoloških intervencija u antropologiji kasnog XX veka fokusiranih na etnografiju, počinje pojavom "konfesionalnih" članaka, monografija, prikaza, uvoda ili pogovora u 1950-im i 1960-im, koji su za cilj imali eksplicitnu problematizaciju do tada uglavnom neproblematizovanog aspekta antropološkog rada – proizvodnju sveta etnografijom.<sup>7</sup>

Do danas, u omiljene elemente antropološke refleksivnosti uvršteni su: uticaj antropologa na proučavane, izbor teme i lokaliteta, transformativni karakter iskustva terenskog rada po samog antropologa i, shodno tome, razlike koje o stvarnosti nastaju opisima različitih antropologa ili drugih socijalnih aktera. Ali, kako se dogodilo da ova opšta mesta posluže za jednu od najduže debatovanih "kriza" u istoriji discipline?

Neš i Vintrob su ranih sedamdesetih (Nash and Winthrop 1972) objavili dijagnozu/analizu trenda "samosvesnog zaokreta" antropologa ka načinima na koje konstituišu predmet proučavanja, definišu istraživačke probleme, prikupljaju podatke i interpretiraju ih. Samosvest, uz konstataciju da se analizom usputnih napomena, blaziranih konstatacija i fusnota, može pratiti do akademskih početaka discipline, oni smeštaju u 1960-te. Iako ne otkrivaju potencijalne autore sa interdisciplinarnе scene čiji bi radovi bili direktni izvori ovih zaokreta, ipak predlažu izvestan broj potencijalnih *socijalnih* generatora (n.d: 529 i dalje):

---

<sup>7</sup> Obiman pregled, koji pruža odličan uvid u percepciju prethodnih refleksivnih uticaja na WCTE, postoji u Marcus and Cushman (1982). Ovde neću rekapitulirati svaki od uticaja ponaosob.

1. povećanje stepena ličnog angažmana antropologa u životima proučavanih (posebno referirajući na inovativnu ulogu primenjene antropologije i nešto značajniju ulogu uobičajenosti života sa proučavanima u etnografskim istraživanjima stila Boasa ili Malinovskog, za razliku od devetnaestovekovnih istraživanja koja se obavljaju u vidu "odlaska do" a ne "života u")
2. proces koji nazivaju "demokratizacijom" antropologije (navod je njihov – zapravo misle na postepeno popuštanje tradicionalnih akademskih stega koje antropolozima nisu dozvoljavale referiranje na personalni karakter etnografskog istraživanja)
3. pojavu većeg broja ponovljenih istraživanja iste kulture (koja su momentalno rezultovala uvidom u razlike među opisima i interpretacijama istih fenomena)
4. zahteve za nezavisnost među narodima koje tradicionalno proučavaju antropolozi (koji su vodili relativizaciji ekskluzivnosti antropologovog pogleda na proučavanu kulturu).

Neš i Vintrop postepeni porast antropološke samosvesti (R2) pripisuju, između ostalog, smanjenju broja lokaliteta relativno povećanju broja antropologa, kao i rezultujućem uvidu da se etnografije koje o istom lokalitetu ili zajednici pišu različiti antropolozi razlikuju u velikoj meri. Lične istorije istraživača, njihovi identiteti, teorijska interesovanja, uticaj mentora, kolega i predstave o publici kojoj se etnograf obraća svojim delom, tipovi međuljudskih odnosa – sve te pojedinačne teme kategorizuju u klasu "antropološke refleksivnosti", koja postaje legitimni/obavezni element istraživanja. Kontekstualizacija etnografskog istraživanja tako stupa na scenu mnogo pre WCTE, mada tek sa konceptima koje ona nudi dobija na značaju, ponekad i kao jedina "prava" antropologija.

Refleksivnost kao samoreferencijalnost, kao samosvest i kao cirkularna konstituisanost istraživanja i proučavanog postoji već

kod Šoltea, u "Kritičkoj i refleksivnoj antropologiji", zapravo pogovoru/zaključku šireg Hajmzovog projekta (Scholte 1974). Ona podrazumeva zamenu "naučenjačkog" (eng. *scientistic*) pristupa, objektivističke perspektive i vrednosne neutralnosti – hermeneutikom, relativizmom i emancipatorno-normativnom praksom (n.d: 444- 449). Eksplicitni afinitet ka hermeneutici dolazi preko Johanesa Fabijana (Fabian 1971) i njegovih predloga intersubjektivnosti kao "dijalektičkog i konstitutivnog odnosa razmene i komunikacije" (Scholte 1974, 440).<sup>8</sup>

Eksplicitno pozicioniranje ciljeva kritičke antropologije u tradiciju njenog definisanja kao "servisa čovečanstva" (Hymes 1974b, 9) proizvelo je teoriju etnografije koja nije pozivala na bolju internu regulaciju proizvodnje evidencije, već na reformu eksternog zasnivanja društvene funkcije discipline njenom prethodnom rigoroznom (kasnije "refleksivnom") kritikom. *Tradicionalna metodološka regulacija tako je postala pitanje odnosa discipline s javnošću, umesto da ostane u klasičnim internalističkim okvirima*. Ovakav zaokret imao je brojne implikacije po recepciju WCTE kao ne-metodološkog diskursa.

U tom ritmu i tim stilom, kasnije problematizacije refleksivnosti koje nastoje da prevaziđu personalizaciju metodoloških problema nastavile su da apostrofiraju pojam u eksternalističkom ključu. Salcmen je, u retkom radu programski posvećenom pojmu refleksivnosti u antropologiji (Saltzman 2002, 808-809), ponudio klasifikaciju *značenja i funkcija refleksivnosti*:

---

<sup>8</sup> "Dijalektički odnos" hermeneutičke kritike tradicionalne koncepcije etnografije je evropski-specifičan idiom za R3, i direktni je neomarksistički imput prilagođen mikro-polemici Džarvi-Fabijan na temu etičkog integriteta posmatranja sa učestvovanjem (Jarvie 1969; Fabian 1971). Ovoj temi vратиću se u narednoj monografiji "Istorija postmoderne antropologije – Intertemporalna heterarhija".

- deklarativni demarkacioni kriterijum (klasifikacioni kriterijum koji razdvaja postmoderniste od nepostmodernista),
- metodološka tehnika (usavršeni terenski rad), i
- usluga čitaocima (razmatranje konteksta iz kojih etnograf dolazi pomaže čitaocu da sagleda poziciju s koje je etnograf opisao proučavane).

Kada bih morao da izaberem jednu ključnu reč WCTE bila bi to refleksivnost tipa R3. Od refleksivnosti kao radikalne negacije antropologije kao nauke o drugim kulturama, u projektima koji imaju za cilj da pokažu da se pisanje o jednom antropologu i jednom informantu može reći isto što i pisanjem u tradicionalnom žanru,<sup>9</sup> do refleksivnosti kao poricanja sopstvene uloge i eksperimentalnog davanja glasa proučavanima na tragu Klifordove dijalozke ili multi-vokalne antropologije (Clifford 1988, 51), u kontekstu multikulturalizacije, politizacije, feminizacije i orijentalizacije američke antropologije sredinom XX veka.

Ne moramo da se zaustavimo na transformaciji američke akademije posle 1968, rata u Vijetnamu ili posle uvoza poststrukturalizma iz Pariza u Teksas. Kada Gerc, Fabijan, Turner ili Nidam zasnivaju poststrukturalnu antropološku nauku, oni istovremeno vrše intervenciju i u disciplinu "refleksizujuć" je, i intervenišu u sam koncept refleksivnosti kalibrirajući ga potrebama antropologije. Kada Evans-Pritchard govori o individualnom uobličavanju evidencije terenskim radom (Evans-Pritchard 1962), on je "refleksivan". Kada Malinovski (1979/1921) zagovara etnografiju kao "njihovo viđenje njihove stvarnosti" i on je refleksivan. Kada

---

<sup>9</sup> Burawoy (2003, 673) je uočio savremeni primer ovog trenda – šestogodišnji dijalog Rut Behar s jednom jedinom informantkinjom, Esperancom (Behar 1993).

Boas zasniva kulturni lingvistički relativizam (1911) on, doduše ne pridajući joj krucijalni status, zagovara refleksivnost. Primera je bezbroj.

Ali baš povratkom na Boasa i na status odnosno na *funkciju refleksivnosti*, postaje jasnije zašto je ona visoko na listi posebno omiljenih pojmova postmoderne antropologije kao kulturne kritike. Za Boasa, Malinovskog, Evans-Pričarda i kasnije autore, refleksivnost postoji u funkciji određivanja naučnog statusa discipline *mada se to jasno ne vidi*. U njihovom slučaju, u slučaju njihovih refleksivnih epizoda, bitno je *u odnosu na koga* smatraju da su refleksivniji.

Refleksivnost je, dakle, postojala u antropologiji mnogo pre WCTE, ali zašto je tek sa proliferacijom ovog trenda dobila na značaju? WCTE izmešta refleksivnost iz dihotomije subjektivno/objektivno, relativno/univerzalno, kontekstualno/nad-kontekstualno i drugih klasičnih konceptualnih poštapalica antropološke metodologije pre njenog konačnog dosezanja naučnog statusa putem postmodernizma. U ovde iznetoj interpretaciji, *refleksivnost je nužni uslov igranja naučne igre*. U svojoj radikalnoj formulaciji, R3 je *garant naučnosti* društvenih nauka, i u tom pogledu ću se u narednim formalizacijama pridružiti i reviziji sociologije saznanja u edinburškoj školi, i povratku na inicijalni projekat etnometodologije. I sâm sam "prigrlio zver" (mada mi je jasno da je u pitanju brak iz interesa).

Antropološku refleksivnost danas treba pomirljivo da posmatramo kao deo normalne nauke, u meri u kojoj je konstitutivna cirkularnost opisa podrazumevano prisutna na nivou truzima (R3); kao samosvest, na nivou na kojem je studenti osnovnih studija već na prvim časovima internalizuju relativističko/univerzalističku noseću dihotomiju klasične antropološke teorije i potom je primenjuju na bilo koje dalje saznanje (R2); i kao samoreferencijalnost, ukoliko se odluče za diplomatska i poslediplomska istraživanja ko-

ja nužno podrazumevaju "izbor teme", "prilagođavanje metoda temi", "rekapitulaciju literature" i druge folklorne elemente akademskog rada, kao pripremu za disciplinarno generisanje stvarnosti na koju će se odnositi istraživanje (R1).

*Refleksivnost kao zamena za eksperiment i garant "naučnosti":  
formativni problemi*

Kada je sredinom 1980-ih godina antropologijom počeo da se širi novogovor "krize etnografske reprezentacije" – verovatno najznačajniji događaj u njenim razuđenim istorijama samotematizacija, refleksivnih zaokreta i eksperimentalnih pokušaja, "kriza" je podrazumevala sistematizaciju problema u vezi sa ne/mogućnošću predstavljanja stvarnosti tekstom. S obzirom na to da se u slučaju naše discipline problematizacija odnosa reprezentacije, teksta i stvarnosti, kako u standardnim interpretacijama istorije discipline, tako i u samodeskripcijama autora-zasnivača WCTE, posmatra kao rezultat interdisciplinarnog transfera, antropološka varijanta "krize" smeštana je u kontekst u kojem se i pojavila. Velika "bitka", paradigmatički, institucionalni, generacijski, statusni i politički rat između "postmoderne" i "moderne" stigao je i u antropologiju.

U ovom interdisciplinarnom transferu antropologija je, najčešće nekritički, mada kod nekih autora i strateški, preuzela na interdisciplinarnoj sceni dugo i detaljno istraživano, mada u disciplinarnom kontekstu još uvek nedovoljno elaborirano, nasleđe sukoba koji su informisali različite filozofske discipline – teoriju književnosti, sociologiju, historiografiju i političku teoriju: realista i antirealista, pozitivista i realista, konstruktivista i esencijalista i relativista i racionalista. Da li je disciplina morala da ih preuzme u redukovanom obliku, pripremljenom za interdisciplinarizaciju, ispražnjenu od kontekstualnih sadržinskih "kontaminacija" i disciplinarnih specifičnosti



debata u kojima su nastajale? Da li je postojao "postmoderna model" poput "strukturalnih modela", "semioloških modela" ili "lingvističkih modela" koji smo bez huke i buke mogli da preuzmemo, primenimo, razvijamo ili odbacimo posle 1980-ih?

U tom kontekstu, čitav projekat WCTE kritikovan je kao antinaučni, umesto da bude dočekan kao korak ka približavanju naučnosti, *zato što se refleksivnost isključuje iz klasične slike nauke kakvu konzumiraju kritičari postmodernizma*. Kada demistifikujemo i refleksivnost i nauku, postmoderna, eksperimentalna, konfesionalna antropologija pojavljuje se kao ozbiljan rival u borbi za naučni tron onim tendencijama koje tokom poslednje četvrtine XX veka nastoje da odbrane disciplinu od postmodernizma. Za ovaj korak, autorima-zasnivačima nedostajao je jasan, formalizovan opis etnografskog eksperimenta. Ovakav opis mogao bi da nam pomogne da razumemo zašto antropologija ne treba da se pita "da li je umetnost ili nauka" (Carrithers 1990). Dijagnostičar izbleđivanja granica između disciplina/domenima saznanja (npr. Geertz 1983a) misli na ovu strategiju prevođenja konceptata i praksi. Pošto eksperiment, na tragu teorije umetnosti, shvatimo kao dovođenje sveta u pitanje, *antropologija postaje postmoderna nauka zato što je eksperimentalna umetnost*.

Kako posmatra antropologija? Da li je moguće interpretirati eksperimentom? Da li nam eksperiment pomaže da saznamo zašto ili kako? Tokom tri decenije razvoja antropologije nauke kao organizovane zasebne pod-discipline (videti npr. Franklin 1995), ne samo da je demistifikovan naučni proces i kognitivni jâz koji je tobože razlikovao naučnike od nenaučnika, moderne ljude od premodernih, civilizovane od primitivnih i obrazovane od neobrazovanih (Gellner 1992), već i zato što samoj antropologiji može da pomogne da prestane da se oseća loše zbog toga što, u tradicionalnoj koncepciji, "nije nauka". Etnografija posmatra svakodnevno iskustvo. Antropolog kao etnograf ima za

cilj da običnim, svakodnevnim stvarima pronade sistemski smisao, da ih shvati u kontekstu, da "otkrije poredak stvari". Bilo da epistemološki naivno izade na teren bez ikakve pripreme i počne samo da beleži kako bi kasnije "primenio teoriju na etnografiju", bilo da je pripremio sistem hipoteza koje će proveravati sukobljavajući ga sa stvarnošću, etnograf posmatra događaje, fenomene, rituale itd. u kontekstu.

Ali, šta kada ista ta stvarnost koja nas interesuje ne može "neposredno" da se opaža? Šta kada je kontekst neopažljiv? U stvari je uvek tako. Kontekst nikada nije momentalno i neupitno opažljiv. *Opažanje konteksta je stvar refleksivnog treninga*. Etnograf nikada "samo ne posmatra". Etnograf, a mnogi aracionalistički filozofi nauke to tvrde i za sve naučnike (o tome više pogl. u Sindelić 2005) uvek gleda u nekom referencijalnom okviru, paradigmi, istraživačkom programu, prećutnom znanju, pojmovnoj šemi itd. I samo posmatranje, a ne tek teorijska interpretacija rezultata posmatranja, jeste uslovljeno referencijalnim okvirom posmatrača. Referencijalni okvir, koji sadrži nativni jezik i druge jezike koje znamo, prirodne i veštačke (uključujući i jezike nauka) segmentira i klasifikuje opažljivu stvarnost na neki specifičan način. Takva organizacija iskustva po pravilu je nesvesna, arbitrarna i apriorna. Referentni okvir je skup različitih faktora, nivoa ili dimenzija. Osim jezika, tu je i fiziologija opažanja, kao i mnoga pozadinska znanja koja nisu u vezi sa naukom (metafizika, etika, estetika, psihologija) (Sindelić, n.d). *Činjenica da se faktori koji se smatraju nesvesnima, apriornima i arbitrarnima tokom refleksivizacije antropologije artikuliraju političkim terminima ne treba da nas zavara. Artikulacija putem političkih termina nije razlog da neku aktivnost, na primer onu postmodernih antropologa, diskvalifikujemo iz naučne igre.*

Ono što percipiramo kao stvarnost jeste rezultat "preseka" stvarnosti (sredine) i našeg referentnog okvira. Sporovi o tome da

li etnograf "vidi" ili "konstruiše" etnografsku stvarnost sada su malo bliži. Kada se antropološki metodolozi poslednje četvrtine XX veka pitaju kako različiti etnografi vide stvarnost, oni se pitaju kako ona prethodno navedena "mnoga pozadinska znanja" utiču na selekciju i segmentaciju etnografskih konteksta – kako etičke, estetičke, metafizičke, ali i psihološke preferencije pojedinca/grupe menjaju "presek" referentnog okvira posmatrača i posmatrane sredine. *Zbog činjenice da antropolozi često sebi pridaju značaj koji im ne pripada, preceњуjući sopstvene ideje* (prof. dr Ivan Kovačević, lična komunikacija), oni su skloni da referentni okvir posmatranja, mišljenja, zaključivanja i sl. nazivaju "kulturom". To antropologiji antropologije i teoriji etnografije stvara mnoge zabune.

*U antropologiji i drugim disciplinama koje pretenduju na empijski status, varijabilnost posmatranja je bitna upravo zbog tendencije društva da rezultate njihovih posmatranja tretira kao konačne* (proizvode). Društvo neće ni primetiti da su naučnici u laboratoriji tokom jednog eksperimenta tri puta promenili rezultat posmatranja u pokušaju da ono bude sve tačnije. Ali će itekako "primetiti", posebno u slučaju etnoloških opisa, rezultate posmatranja ili promena posmatranja celih "naroda", regija, naselja ili društvenih grupa (posebno ako im u tome pomognu mediji, administracija i prečutno znanje). Osim toga, i sami opisi "naroda", društvenih grupa, potkultura itd. već su inkorporirani u referentni okvir koji je proizveo sledeći takav opis. Apriornost je ovde pitanje stepena. Kada u antropološkoj metodološkoj učionici učimo da refleksivno "pretresemo ličnu listu predrasuda", iako u pitanju nije tradicionalan metodološki problem, mi se trudimo da u najvećoj mogućoj meri osvestimo one elemente referentnog okvira koji su nam dostupni – jasno je da u slučaju jezika i fiziologije baš i ne stojimo najbolje, a da su nam politička, etička, estetička i psihološka pitanja bliskija (tim redom).

U tom smislu antropologija je i politika, i to često u onom najneprijatnijem značenju "dnevne politike". Antropolozi ne "izmišljaju" svoj predmet u većoj meri od naučnika koji u laboratoriji manipuliraju ćelijama ili česticama. Ali antropološki predmet ima sklonost da i sâm reflektuje sopstvenu egzistenciju – ljudima je važno što su živi i što antropolozi i političari nešto pišu i govore o njima, dok za ćelije i čestice to ne možemo da proverimo. Ova pitanja u antropologiju su naturalizovana preko interesovanja za hermeneutiku, najčešće preko Gerca (Gerc 1998/1973), i to je dodatno zakomplikovalo njihovu recepciju – *hermeneutizacija* metodoloških problema diskvalifikovala ih je iz opšte teorije i žargonski skrajnula u domen specijalista za istoriju discipline.

Postoje brojni razlozi zbog kojih se u antropološkim tekstovima refleksivnost često pojavljuje u paru sa hermeneutikom. Jedan je taj da se hermeneutika često redukuje na razumevanje (Watson-Franke and Watson 1975, 248), ali se razumevanje ne debatuje samo u registru hermeneutike već i kao "emska" strategija (Harris 1976, 330). Drugi je taj da se klasici hermeneutike često posmatraju kao direktan izvor za interdisciplinarni transfer koji je Gerc svojevremeno izvršio na linijama Evropa – SAD i filozofija – antropologija (Agar 1980), dok se ipak Gercu pripisuje ako ne originalnost, a ono svakako zasluga za širenje koncepta refleksivnosti antropologijom. Treći je taj da se pri samom "prelasku sa analize na pisanje etnografske građe", *refleksivnost posmatra kao nezaobilazna dispozicija etnografa*, uprkos Klifordovim upozorenjima (Clifford 1986, 15) da zaokret ka dijaloškoj etnografiji "ne podrazumeva nužno ni izrazitu samosvest niti autobiografiju". Nelegitimno bi bilo zaobići i uticaj koji je sasvim specifična Rortijeva (Rorty 1991) koncepcija hermeneutike, kao zamene za epistemologiju, izvršila na Rabinova (Rabinow 1986). Odgovor na pitanje "šta je antropološka refleksivnost?" tako zahteva i odgovor na pitanje "šta je hermeneutika koju predlažu kritičari antropološkog metoda?".

Kada autori koji tragaju za razumevanjem kulturnih simbola (Gerc, Tarner) ili intersubjektivnim dijalogom (Fabijan, Džekson) koriste Gadamera, Vitgenštajna, Bahtina, Vebera ili Diltaja, oni na umu imaju specifičnu koncepciju hermeneutike kakva je potrebna ne-pozitivističkoj koncepciji antropološke nauke. Ova potreba je već prepoznata kao "distanciranje antropologije od prirodnih nauka" (Shankman 1984a, 264), i može se pratiti sve do Boasovih (1888/1966), Kreberovih (Kroeber 1915) i Louijevih (Lowie 1917) distanciranja od redukcije nauke o čoveku na proučavanje biofizičkih datosti. Šenkman je (n.m) početkom osamdesetih već postulirao raskol – prirodne i humanističke nauke raspolažu "podjednako validnim mada nesvodivim pristupima" kao "potpuno različitim vidovima razumevanja sveta u celini". Antropologija ranih 1980-ih, i to pre WCTE, dakle već raspolaže različitim varijantama razumevanja, pa je nejasno zašto je autorima-zasnivačima bilo potrebno da, zasnivajući svoju paradigmu, rehabilituju razliku "interpretativnog razumevanja" nasuprot "pozitivnom objašnjenju", osim ukoliko u pitanju nije bila klasična naučna politika legitimizacije novinâ pozivanjem na autoritet (u ovom slučaju Gercov). Antropološka metodologija, dakle, i pre pojave WCTE raspolaže razumevajućim epistemičkim kapitalom koji može da joj omogući naknadna fina kalibriranja interpretativnog aparata koja se ne bi oslanjala na devetnaestovekovne sporove o metodu.

*Da li je nekome (bila) potrebna antropologija antropologije?*

U jasno artikulisanom, istorijski dobro obrađenom i institucionalno legitimisanom sporu dve preživjele metodologije iz dvadesetovekovne filozofije nauke – kritičkog racionalizma i edinburške škole – naučne koncepcije, metode, teorije, uverenja, tehnike itd. prosuđujemo *ili* prema univerzalnim, nužnim kriterijumima racio-

nalnosti *ili* referiranjem na kontingentne istorijsko-socijalno-kulturne kontekste. U prvom slučaju, univerzalni kriterijumi racionalnosti istovremeno i dijagnostikuju i objašnjavaju racionalnost nečijeg verovanja. U drugom slučaju, reference na kontekste proizvodnje i primene nauke istovremeno i dijagnostikuju i objašnjavaju kako to da se neko verovanje smatra racionalnim. Druga metodologija podrazumeva empirijsko, dok prva podrazumeva teorijsko istraživanje, ali *obe konstituišu predmet svog objašnjenja samim objašnjenjem i to im ne predstavlja problem.*

Nimalo paradoksalno, a što je zapravo česta pojava u istoriji antropoloških ideja,<sup>10</sup> opis "idiografskog" trenda pažljivo je sastavio jedan kritičar (Poper 1988). Uklapajući dihotomiju nomotetsko/idiografsko u nešto savremeniju i njegovoj genealogiji kontekstualno kalibriranu dihotomiju naturalizam/antinaturalizam, konstatovao je sledeće karakteristike "antinaturalističkog historicizma":

1. Idiografske discipline bave se neponovljivim činjenicama i objašnjavaju ih razumevanjem
2. Zbog toga su nepodložne eksperimentu
3. Mogu se razumeti samo u sklopu celine kojoj pripadaju
4. Podložne su stalnom inoviranju
5. Istraživač ih oblikuje u skladu sa sopstvenim vrednostima
6. Pošto su veoma složene, nisu pogodne za predviđanja
7. Ne mogu se objasniti osim razumevanjem – razumevanje je empatičko (intuitivno, uživljavanjem)

---

<sup>10</sup> Markus i Kjušmen su svojevremeno sastavili ironičnu listu karakteristika "etnografskog realizma" (Marcus and Cushman 1982; upor. Milenković 2003a: 25-37), dok Bruman u odbrani antropologije kao nauke o kulturi (Brumman 1999) sličnim postupkom ne uspeva da odoli pokušaju sistematizacije kritika koncepta kulture u savremenoj antropologiji.

8. Idiografske discipline su kvalitativne, nasuprot kvantitativnim nomotetskim naukama
9. Umesto da ih rukovodi instrumentalizam, poput nomotetskih, idiografske discipline rukovođene su esencijalizmom.

Distinkcija objašnjenje/razumevanje još uvek drma antropološkom učionicom i spiralno nam se vraća sa svakim talasom multikulturalizacije znanja – afro-američkim, feminističkim, *queer*, nativnim, postkolonijalnim, kao i sa svakim udarom sa desnice ili iz vrednosno-neutralne nauke – sociobiološke, hrišćanske ili kosmopolitske. A sredinom sedamdesetih godina dvadesetog veka, ova distinkcija bila je i dominantna metodološka tema u američkoj antropologiji, čiji je ključni kritičar – taj "metodolog koji nedostaje" – bio Jan Džarvi. Suština Džarvijeve rane kritike antropološke dihotomizacije objašnjenja i razumevanja (Jarvie 1969) bila je usredsređena na antropološko nepoznavanje stvarne naučne prakse, njenih ciljeva i metoda, uz zaključak da ova dva nisu međusobno isključivi i da se u normalnoj naučnoj praksi međusobno dopunjuju. Džarvijeve pokušaj da (Jarvie 1984, 745 i dalje) proučava one antropologe koji su u dijalogu sa filozofijom nauke kada predlažu reformu same discipline (kritiku usmeravajući prevashodno na Gerca, Daglas i Hensona), posma-trajući šta oni rade a ne šta govore da rade, stabilan je indikator da je *do raskola za kakav se optužuje WCTE već došlo u 1970-im godinama*.

Trebalo je tada objasniti toliko toga, i jedno od prvih objašnjenja bili su poetični i uticajni "Obrasci kulture" Rut Benedikt koji su dali smisla (ako ne i osećaj realnosti) "objašnjavanju" kultura određenjima poput apolonijsko, dionizijsko... Naravno, Benedikt *ništa nije objasnila, ali je učinila da se osećamo kao da nešto razumemo*.

(Goldschmidt 2000, 792, kurziv je dodat)

Reformatori discipline *pre* WCTE već su inkorporirali, preko evropskih tradicija inspirisanih hermeneutikom i Vitgenštajnovom filozofijom, i preko teorije govornih činova, i to na nivou prećutnog znanja, da antropolog "radi pisanjem", i da se antropologija piše iz neke perspektive – za nekoga. Prema Džarviju, etnografija antropologije nije uslov za pisanje bolje antropologije, i ona kao disciplina ne može da napreduje ako "upozna sebe". Zaokret ka *etnografiji antropologije* kao modusu *antropologije antropologije* nije, dakle, generisan isključivo multikulturalizacijom američkog visokog obrazovanja, već spletom tipično metodoloških dilema o primatu razumevanja nad objašnjenjem koje su, povratno, artikulisane u dijalogu sa Gercovim i sličnim predlozima ponovnog zasnivanja interpretativne nauke. Rad "metodologa koji nedostaju" zanemaren je i u popularnim istorijama discipline, i u samodeskripciji autora-zasnivača WCTE.

U tom periodu, *debata je preformulisana oko pitanja da li je antropologiji potrebna antropologija antropologije, i kakva joj je etnografija potrebna za takav poduhvat?*

...Daglas, Gerc i Henson prave etnografske greške o našem sopstvenom društvu koje proističu iz njihove nemogućnosti da uvide centralni značaj nauke. Nauka je ta koja naše društvo obeležava u tolikoj meri da ga čini različitim u odnosu na mnoga druga društva koja su ikada postojala. U konstantnom nastojanju da istaknu jedinstvo ljudskog roda, antropolozi tipa "razumevanje kultura" nekritički ne uspejaju da pouzdano izveste etnografijom o društvima koja poseduju nauku. A ironija je to da je upravo ono o čemu ne uspejaju pouzdano da nas izveste etnografijom – nauka – zaslužna za to da su njihove etnografije uopšte moguće...

Zato što smatraju da je centralni problem antropologije razumevanje, i zato što žele da isprave opšte javno etnocentrično pogrešno razumevanje kultura koje proučavaju, njihov pluralizam postaje relativizam. A njihov relativizam iskripljava njihovu etnografiju sopstvenog društva i onemogućava im da pruže koherentan opis naučne tradicije i one njene grane poznate pod nazivom antropologija.

(Jarvie 1984, 746)



Ovaj tip argumentacije je tipično internalistički, i podrazumeva kritiku indukcije koja je antropolozi strana. Antropolozi jesu pesimistički induktivisti, ali u smislu da znaju da njihove greške ponekad imaju ozbiljne implikacije po formiranje društvenog poretka, da je progres možda nemoguć i da je progresivistička argumentacija obično oruđe u rukama svih onih protiv kojih je (američka) antropologija i nastala, kao i da, imajući sve prethodno u vidu, "znamo kuda naš rad vodi". Izmeštena iz socijalnog rada, američka antropologija može da se posmatra onako kako Džarvi želi, ali onda je u pitanju njegova pogrešna etnografija Zapada, pa etnografija Zapada na kojoj svoja upozorenja grade kritički, relativistički i interpretativni antropolozi zvuči uverljivije i pouzdanije. Zato što se debata urušava pred pitanjem tolerancije:

...oni drugim društvima tolerišu mnogo više nego što su spremni da tolerišu svojim suparnicima u debati. Ako drugi pripadnici naučne kulture imaju nešto protiv relativizma, to se odbacuje sa gnušanjem; a agresivni apsolutizam u drugim kulturama se prećutkuje, ili čak i relativistički prihvata... zato je moja prethodna kritika relativizma nedovoljna i moram da je doradim ne bih li objasnio da su *oni koje kritikujem apsolutisti kod kuće ali ne i van nje*.

(Jarvie 1984, 747-8, kurziv je dodat) <sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Ovo je ključni problem antropologije u vezi s multikulturalizmom, i o njemu sam raspravljao na drugom mestu (Milenković 2004b). Podsećam da je tolerancija prema nacionalizmu, apsolutizmu pa i rasizmu "manjinaca", a posebno "voluntarnih manjina" (Ogbu and Simons 1998), kako god da su indeksirani (kao etničke i konfesionalne zajednice, društvene grupe, seksualne orijentacije ili interesni klubovi) unapred imunizovana na kritiku sa racionalne pozicije naučnog kulturno-neutralnog subjekta, i to je pitanje zbog kojeg smatram da je postkulturalna antropologija i nastala – kao razumna i po normalnosti i miru pogodna ravnoteža etnički dominantnoj varijanti multikulturalizma koja se zahuktava i u Srbiji, s tužno izvesnom budućnošću konstitucionalizacije.

Polarizacija ovog tipa zasniva se na, Gelneru i Džarviju svojestvenoj, dihotomizaciji svih filozofskih orijentacija na "pozitivističke" i "hegelijanske". Predlažem da odbacimo ovo nasleđe formulisanja problema antropološke metodologije, i da interpretativnu antropologiju i na nju oslonjenu WCTE prestanemo da posmatramo kao "hegelijansku" kritiku "pozitivizma". WCTE i nastaje zato što odbija da se igra Hegela ili druge reference. Zato što nisu "hegelijanci ili pozitivisti". *U meri u kojoj istorija antropološke metodologije ignoriše debatu o naučnom statusu iz 1970-ih i 1980-ih godina, njeni učesnici ignorišu filozofiju post-strukturalizma.*

Istorija antropološke metodologije inače je preopterećena ovim, u informacionoj eri nerazumljivim "previdima". Tek je to možda razlog da za WCTE utvrdimo paradigmatki zaokret. Kritikujući Gerca, Džarvi (Jarvie 1984, 749) ukazuje na to da hermeneutička potraga za značenjima nije skeptička. Njegova potraga za opazljivim i etnografu dostupnim simboličkim formama čijim proučavanjem će porediti alternativne tekstove kulture predstavlja "novi fundacionalizam". Dakle, *kritičari i zastupnici interpretativne antropologije referiraju na različite slike nauke. Njihove slike nauke, a ne pitanja tipa "objašnjenje ili razumevanje" ili "struktura ili akter" su pitanja koja nasleđuje WCTE.*

Za Gelnera, u dva opisa koja je uobličio deklarativno (Gelner 1985; 1992), nauku odlikuju:

1. Isključivanje transcendentálnih u korist opazljivih pitanja
2. Dosledno insistiranje na razumljivosti i logičkoj konzistentnosti
3. Maksimalizacija separacije – pitanja o kojima se razmišlja se razdvajaju u najvećoj mogućoj meri
4. Zabrana idiosinkratičnih objašnjenja
5. Konsenzualnost

6. Inter-kulturalnost
7. Kumulativnost
8. Kognitivni trening, raskid sa zdravim razumom
9. Superiornost tehnologije.

Rasprava o objašnjenju i razumevanju teče paralelno razmišljanju da li da se reflektivnost postavi na tron antropološke post-metodologije. Kako je govor o reflektivnosti nadvladao debatu o objašnjenju i razumevanju? Kako to da su antropolozi počeli da pišu konfesionalne uvode, pozicionirajući se pred opis i objašnjenje, pretresajući lične liste predrasuda u nastojanju da prethodnom auto-etnografijom svoje tekstove učine pouzdanim, manje nepravednim, relevantnijim itd?

Auto-etnografija je, kao i kultura, proces u toku, pa sledi sledeći neartikulisani truizam: *nemoguće je konfesionalno registrovati stanje pred etnografiju kao poziciju s koje se ona piše i potom se pretvarati da terenskim radom nije došlo do modifikacija kulturne ličnosti istraživača.*

U tradicionalnoj podeli na društvene/humanističke, nomotetske/idiografske ili naturalističke/antinaturalističke, discipline i istraživanja skloni smo da razlikujemo i po dimenziji eksperimenta. Još je Popper kritikovao zacementiranost nepodložnosti eksperimentisanja u idiografskim disciplinama koje tvrde da se bave neponovljivim činjenicama, *objašnjavajući ih razumevanjem* itd. ("Beda istoricizma", u: Popper 1988) Danas nam je najinteresantnija ideja po kojoj razumevanje "suspenduje" eksperiment. *Eksperimentalne etnografije kasnog dvadesetog veka obedinjava upravo usmerenje ka tome da razumeju eksperimentom* – da poboljšaju razumevanje kulture, eksperimentalnom manipulacijom uloge etnografa u proučavanoj kulturi (ili eksperimentisanjem tekstualnom formom, u radikalnijim verzijama koje istražuju tekstualnu konstrukciju stvarnosti).

Eksperimentalna nauka nema mogućnost da odgovori na pitanje zašto se nešto dogodilo, niti zašto su elementi konteksta povezani na određeni način. U startu nema razloga da težimo eksperimentu u antropologiji ako mislimo da ćemo od njega dobiti odgovor na "zašto-pitanja". Zašto se nešto dogodilo je odgovor koji bi od nas zahtevao da objasnimo da su događaji nužno morali da se odigraju ili da su elementi konteksta nužno morali da budu povezani na neki način pod određenim okolnostima. Eksperimentalno istraživanje ne može da nam garantuje takvu nužnost. Ono može samo da nam kaže "kako" su elementi ili događaji povezani na neki logički moguć način – bilo da je reč o zajedničkom dešavanju ili o poretku. Kada obavljamo eksperiment mi otkrivamo kako se nešto dešava – pod kojim uslovima i kako je povezano.

(Postmoderni) umetnik svoj rad postavlja kao simptom, a to znači da umetničko delo realizuje u svetu zabluda, neistina, mitova i ideoloških ograničenja da bi ironijski i parodijski introspektivno likovnim sredstvima "govorio" o društvenim, političkim, kulturnim i o umetničkim mistifikacijama. Postmoderni umetnik, za razliku od konceptualnog umetnika, polazi od stava da nije moguće odstraniti paradokse i mistifikacije sveta umetnosti i kulture. Moguće ih je spoznati, karikirati i dekonstruisati, a to znači proći kroz njih pokazujući njihovu prirodu.

(Šuvaković 1999, 69)

Umetnički eksperiment avangarde i neoavangarde ima za cilj da dovede u pitanje svet (ili i samu umetnost). Umetnik koji napravi projekat i isplanira da izvrši intervenciju to uglavnom čini jednom (kao i etnograf) i nema ambiciju da stabilizuje kontrolu varijabli niti randomizaciju promenljivih. Umetnikov cilj jeste da ostvari "projekat", "istraživanje" ili "inovaciju", ali ako očistimo ovaj proces od slenga teorije umetnosti, možemo da vidimo da među antropolozima i umetnicima postoje značajne sličnosti i da antropologiju možemo da posmatramo kao "umetničku nauku".

"Eksperimentalnost" eksperimentalne etnografije, zbog očigledne veze pojma eksperimenta sa opštom metodologijom, lako je pomešati sa eksperimentom u filozofiji nauke. Ali pojam eksperimenta u teoriji etnografije poreklom je iz teorije (performativnih) umetnosti, gde podrazumeva postupke i koncepte koji nisu uobičajeni za filozofiju nauke iz koje WCTE crpi svoje informativne sadržaje. Bilo da je u pitanju igra pisanjem ili dovođenje sveta u pitanje performansom, možemo da ih posmatramo i kao *randomizaciju bez kontrole varijabli*. Pošto programski isključuju kontrolu (pa zato i nisu u prilici da razlikuju eksperimentalne i kontrolne grupe) i čekaju da vide šta će da se dogodi s etnografskom stvarnošću pošto počnu da je proučavaju, eksperimentalni etnografi refleksivno randomizuju. Ne zvuči, doduše, kao nauka, ali zvuči kao dobra antropologija.

#### *Refleksivna etnografija kao "večiti metod"*

Ideja po kojoj dobra savremena antropološka monografija ili tekst treba da sadrže konfesionalni uvod već je opsežno dokumentovana i interpretirana (Poewe 1996). Iako na nivou predloga/primeru karakteristična za period između 1960-ih i 1980-ih godina, a na nivou regularne prakse usvojena tokom 1990-ih, zasnivala se na protonaučnom metodološkom postulatu o težnji za povećanjem kontrole uslova koji utiču na istraživačku situaciju, odn. na premetodološkom konsenzusu o potrebi za objektivizacijom, depersonalizacijom i regulacijom istraživanja. Već je obrazloženo na koji način su *debate o naučnom statusu antropologije zapravo generisane pogrešnom predstavom o nauci "uopšte"*, a posebno o prirodnim naukama. Kao i u slučaju Markusove multiterenske neo-pozitivističke etnografije (Marcus 1986), i u ovom slučaju smatram da ćemo od demistifikacije "postmodernizacij-

skog" efekta konfesionalne etnografije imati više koristi nego od usvajanja njegovih na prvi pogled revolucionarnih posledica, sledeći Rota u tvrdnji da refleksivnim etnografijama ne povećavamo objektivnost – naprotiv, saznajemo dosta toga o antropologu ali skoro ništa o toliko traženom Drugom (Roth 1989, 557).

Volf je posvetila dosta pažnje ovom problemu objektivnosti postmoderne, eksperimentalne, refleksivne etnografije (Wolf 1992, 50 i dalje). Konstatujući da antropolozi koji objavljuju postmoderne etnografije to čine tek pošto su napisali standardne monografije, ona sumnja da će u budućnosti biti drugačije, iz više razloga:

1. *nejasnoća* – refleksivne, eksperimentalne etnografije originalne su samo u odnosu na tradicionalne realističke etnografije (nepoznate neupućenima)
2. *nepoznavanje auditorijuma* – nije jasno kome su refleksivne etnografije namenjene
3. *samo-povlašđivanje* – lični karakter etnografskih iskustava ne uklapa se u akademske standarde
4. *ograničena relevancija* – eksperimentalni tekstovi cenjeni su pre zbog samog eksperimentisanja nego zbog novih i drugačijih uvida u proučavane kulture.

"Ono što je bitno nije lični autoritet etnografa, već društveni autoritet njegove etnografije", pisao je Asad (1986, 163). "Prihvatite zver" i druge floskule doslednih relativista jednostavno ne funkcionišu u varijanti antropologije koja programski odlučuje da živi život svog predmeta, čiji opisi postaju evidencija o svetu a ne samo njegovi elementi i koja, konačno, nema ni tradicionalni status presuditelja koji filozofi i sociolozi nauke sebi pripisuju, niti je u stanju da se identifikuje s radikalnim etnometodološkim projektom brisanja granice između opisa i interpretacije, pojavne i "stvarnije" stvarnosti ili "subjekta" nasuprot "objektu". Antropologija, posebno kada je kulturna kritika u

američkom mejnstrimu, što je uloga kakvu sam joj u formi multikulturalne propedeutike u Srbiji već preispitivao (Milenković 2003b), doduše uz postkulturalne modifikacije (Milenković 2004b), programski ne može da bude reflektivna na način na koji to predlažu tradicionalni i manje tradicionalni sociolozi saznanja i etnometodolozi, pošto je svesna da je proučavanima nemoguće objasniti da su i sami zapravo elementi sveta cirkularno konstituišućih/konstituisanih opisa, objašnjenja i teorija.

Edinburška škola i iz nje izvedene studije nauke se sa apsurdnim implikacijama relativizma nose na antropologiji "prirodno" prihvatljiv način – radikalnom reflektivnošću. Ključni zahtev njihovog radikalnog relativizma jeste upravo njihova verzija refleksivnosti – zahtev za obaveznom primenljivošću metoda na onoga koji ga primenjuje. U tom svetlu, "kritički racionalizam" Popero-vih sledbenika u opštoj antropološkoj metodologiji (Džarvi, Horton, Gelner) podseća na radikalnu refleksivnost edinburške škole. I ujedno daje odgovor na pitanje zašto nam je potrebna antropologija antropologije. Zato što, usled efekta zgušnjavanja i polarizacije paradigmi, kritičare postmoderne (i nešto ranije interpretativne, a još ranije kritičke) antropologije *percipiramo kao da su isti oni scijentisti protiv kojih su i sami svojevremeno ustali*.

Kada Gelner, Spajro ili d'Andrade kritikuju "postmodernu antropologiju" oni kritikuju njen društveni imidž, njene društvene funkcije, društvene posledice nerazumevanja metodologije kakvu predlaže. Metodološkog poštenja radi, ovde je ponovo potrebno podsetiti na činjenicu da nešto kao što je postmoderna antropologija ne postoji ni na nivou etnoeksplicacije – *ona postoji samo kada je pročišćeni strukturalno-generativni model (što je sve vreme nastojala da ne bude)*.

Ova promena perspektive od postmoderne antinaučnosti ka postmodernoj konzervativnoj naučnosti zahteva jedno prevođenje (koje je i sâm teorijsko, dakle koherentno opisu, nepotpuno

i neo-dređeno): rečnikom poperovske filozofije nauke, mi smo pogrešivi. Mi nastojimo da kritikujemo svaku našu hipotezu. Nastojimo da je opovrgnemo. Nadamo se približavanju istini, privremenoj izvesnosti, što većoj jasnosti, a stremimo i sistematičnosti. Vraćam se u jezik teorije etnografije. Etnografije su hipoteze. Kada ih pišemo, treba da ih pišemo tako da mogu biti opovrgnute. Samo ukoliko pišemo opovrgljive, etnografije koje uopšte mogu da budu izložene stalnoj kritici, mi pišemo naučnu antropologiju. Ako eliminišemo teorijsku distinkciju otkriće/opravljanje iz našeg opisa distinkcije činjenice/teorija, pojavljuje se ova nova koherencija.

Bilo da operiše u mreži društvenih pokreta (feminističke, nativne, afro-američke, gej emancipacije) ili u mreži kritičkih, reformskih zaokreta u pojedinačnim disciplinama (feministička filozofija nauke, kritička teorija rase, edinburška škola, postkolonijalna teorija), WCTE se s njima cirkularno konstituše. U toj indirektnoj, nrecipročnoj, intertemporalnoj i heterarhičnoj razmeni, normativna i regulativna metodologija, tradicionalno shvaćena, nema više uporište u tradicionalnoj slici nauke. Klasična metodologija ipak opstaje u svom metodskom (tehničkom, aplikativnom) segmentu, zato što autori-zasnivači naivno pristaju da igraju normativističku igru, ne izdržavajući pritisak kritike koja ih primorava da ponude neki drugi model, metod, interpretativnu alatku i slično.

Kritika WCTE kao koherentnog projekta stvorila je kontekst u kojem njeni autori-zasnivači moraju da odbrane svoj a) "projekat", pa još i b) kao "metodološki", odn. kao reformu antropologije putem reforme antropološkog metoda (ovde redukovanog na etnografiju). U pitanju je zamka u koju je WCTE, kao projekat koji dozvoljava bilo koju metodologiju osim one koja etnografskoj građi pripisuje fakticitet, upao na samim počecima polemika, i u kojoj je ostao zarobljen i oko Milenijuma, do da-



nas.<sup>12</sup> Ovo je kontekst u kojem antropologija i posle WCTE ipak ostaje nauka, mada s jasno konstruktivističkim nabojem, inkorporirajući refleksivnost edinburškog programa:

Istoričari nauke inspirisani strogim programom sociologije naučnog saznanja razvili su radikalno nove pristupe razumevanju prošlosti nauke. Umesto da nauku posmatraju kao apstraktan sistem ideja, oni su se usredsredili na nauku kao lokalizovanu praksu, duboko uronjenu u specifične materijalne, nacionalne i političke kulture. Posmatrali su kako eksperimentalni fenomeni postaju robusni i pouzdano ponovljivi. Posmatrali su kakve veštine zahteva taj proces: njihovo poreklo, prevođenje s jedne na drugu lokaciju, i sa jedne na drugu osobu, njihovu instrumentalnu osnovu i promenljiv socijalni status onih koji ih poseduju. Sve ovo je pažnju preusmerilo na različite načine kojima naučnici predstavljaju sebe, znanje kakvo proizvode, kao i na načine na koje drugi predstavljaju i njih i te njihove proizvode. U ovim procesima pažnja je posvećivana ekonomskim, socijalnim i političkim interesima. A načini istorijske konstrukcije znanja posmatrani su kao bitni za to kako je organizovano društvo. Ovakve istorije su se usredsređivale i na načine na koji je publika percipirala, aktivno usvajala i preformulisala nauku u različitim kontekstima. Nauka je, iz istorijsko-konstruktivističke perspektive, konstantan proces produkcije, reprodukcije i potrošnje.

(Morus 2001, 6848)

---

<sup>12</sup> Ovde WCTE delimično prilagođavam dvadesetovekovnoj neprekinutoj debati o naučnom statusu antropologije, pretpostavnim preformulisanjem njenih preporuka u metodološka pravila koja se mogu "slediti" i "primenjivati". Ipak, reč je o ironičnom pokušaju. WCTE se u normalnoj antropološkoj istoriji ne tumači kao deo makro-debate o naučnom statusu discipline, i pre je teorija nego metod, pa pozivam čitaoce da ovu činjenicu uzmu u obzir, posebno zbog toga što kontinuirana dvadesetovekovna promena slike (društvene) nauke i specifična transformacija metodologije u politiku znanja u američkoj akademiji predstavljaju kontekst procene metodološke vrednosti primereniji "postmodernoj antropologiji". O ovome više u "Zašto je postojala postmoderna antropologija" (Milenković 2007).

To su osnovne koordinate novog referentnog okvira u kojem klasičnu metodologiju na interdisciplinarnoj sceni zamenjuje politika znanja, a u okvirima antropologije teorija etnografije, kao pokušaj kalibriranja multikulturne makro-promene slike odnosa nauke, politike, obrazovanja i kulture, tradicionalnim metodološkim očekivanjima da svako, pa i etnografsko istraživanje, bude normirano, regulisano, proverivo i ponovo sprovodivo.

Na kraju ipak možemo samo da budemo tužni pa i besni što će *Pisanje kulture/kultura pisanja* Markusa i Kliforda, *Argonauti zapadnog Pacifika* Malinovskog ili *Sazrevanje na Samoi* Mid nadživeti XX vek, ali teško i *Politički sistemi Burmanskog gorja* Edmunda Liča ili *Nejven* Gregorija Bejtsona. I uprkos postepenom povećanju broja antropologa zainteresovanih za odnose discipline s javnošću, još uvek nemamo odgovor šta da uradimo po tom pitanju. Ali *posle WCTE imamo dobar okvir za razmišljanje šta da ne radimo* – postmoderna antropološka nauka već je, ortodoksnim metodološkim rečnikom formulisano, testirala brojne hipoteze i dovoljno puta pogrešila.

WCTE nije mogla da predloži refleksivnost kao garant naučnosti u strogom smislu upravo zato što je antropološka tradicija. Antropologija po navici misli da mora da bude "o" nečemu, i već duže od veka "vuče" nasledeni problem dokazivanja naučnog statusa *misleći da će ga dokazati ako pokaže šta joj je predmet*. Stalno perpetuiranje problema definisanja predmeta posledica je činjenice da predmet antropologije kao kulturne kritike čine – društveni problemi (a i te da oni nastaju među "kulturama", "identitetima", "klasama", "rasama" itd).

Kada Poper zagovara objektivnost kao privremeno ustanovljenu konvencijama naučne zajednice, i kada Kliford počinje WC konstatovanjem pristrasnosti/parcijalnosti antropoloških istina, oni govore istu stvar različitim jezicima. Ali, pošto mi principi nedeterminisanosti prevođenja i nesamerljivosti teorija onemogućavaju da to

proverim, okrećem se Fabijanovom (hermeneutičkom) "svetu života" kojem pristupam Djujievom (pragmatičkom) "šemom ciljeva kao sredstava". U svetu života, svetu recepcije, primene, intertekstualnih mreža, "ono što su Poper i Kliford želeli da kažu" teži radikalno suprotstavljenim polovima na zamišljenoj skali naučnosti. Zašto je tako? Zašto se Popperov nekonvencionalistički konvencionalizam, kojim zapravo ismeva gordost pred-dvadesetovekovnog "naučnog metoda" percipira kao zagovaranje naučnosti, a WCTE, koja ima identičan stav po pitanju kulturne (disciplinarne) determinacije objektivnosti, percipira kao "antinaučan"?

Smatram da dalje odgovore, osim u specifičnoj epistemološkoj naivnosti kakvu mejnstrim američke antropologije nasleđuje na liniji Boas – Klakon – Gerc, a koja je omogućila etnografiji da opstane kao "večiti metod", dakle naizgled neopterećena/neobogaćena bilo kojim specifičnim paradigmatiskim okvirom, treba potražiti u pragmatičkoj obrazovnoj atmosferi u kojoj američki antropolozi primaju i postmoderne ideje iz Evrope i iz drugih disciplina.

\*\*\*

U poslednjem poglavlju, posvećenom političkim implikacija WCTE kao prevođenja problema pisanja etnografija iz konteksta metodološke potrage za boljim metodom u kontekst politike znanja, podsećam na epistemološke implikacije društvene, političke i obrazovne funkcije, pa i "misije" mejnstrima američke antropologije. Ovde ukazujem na jednu njenu pomalo zapostavljenu "intertnu" komponentu, Djujievu moralno-logičko-pedagošku doktrinu, tzv. "šemu ciljeva kao sredstava", pošto smatram da ću njenim uvođenjem u analizu doprineti dodatnom *odbjašnjenju* nekih od sporova u savremenoj antropološkoj metodologiji, imajući utisak da bez nje nije moguće ponuditi objašnjenje o in-

terakciji domena nauke, politike i obrazovanja koje bi moglo da istripi kritiku ograničenosti disciplinarne relevancije.

*U Gercom inspirisanoj veberovskoj instrumentalističkoj tradiciji tretiranja bilo koje akcije kao sredstva za postizanje nekog konkretnog cilja (a ne kao cilja po sebi), konkretno prilagođenoj djuijevskoj pragmatičkoj tradiciji tretiranja bilo koje ideje ne referencom na istinu ili pravdu već na cilj kojem služi, WCTE tretira naučno (ovde antropološko) znanje ne kao znanje o objektima koji poseduju istinitu ili intrinzičnu "prirodu", već kao saznanje svrhovito u nekoj konkretnoj kulturi. Ta kultura je politika znanja američke akademije – nauke, obrazovanja i politike. Operišući kao vodeći javni intelektualac u SAD u prve tri decenije XX veka, Djui<sup>13</sup> je redefinisao filozofiju od metafizičke spekulacije o ultimativnim istinama ka instrumentalnoj koncepciji privremenog, ka budućnosti orijentisanog saznanja i refleksije. Kontinuirano insistirajući na koncepciji saznanja kao putokaza pre nego kao sadržaja, preusmerio je teoriju saznanja od potrage za fiksiranim istinama ka potrazi za konceptima pogodnim za tretiranje kontingentnih problema (Calhoun 2002). Ovu koncepciju saznanja Boas će usvojiti na nivou teorije (mada, zbog jasne potrebe za akademskom institucionalizacijom nove nauke, ne i na nivou istraživanja), a u WCTE direktno će je vratiti Rabinov, preko Rortija (Rabinow 1986).*

Uticaj Djuija na Boasa već je prepoznat u nekoliko odličnih kraćih genealogija antropologije kao kulturne kritike (Lewis 1998; 1999; 2001), u kontekstu u kojem se antropologija krajem XX veka "vraća Djuiju". Znamo šta podrazumeva "povratak Bo-

---

<sup>13</sup> Obnovljeno interesovanje za Djuijeve ideje o tome kako da povežemo etiku, politiku, pedagogiju i istraživanja kulture dokumentuje odličan pregled "povratka Djuiju" koji me je i inspirisao (Lehman-Rommel 2000). Originale Djuijevih dela poseduje [www.questia.com](http://www.questia.com).

su", ali još uvek ne raspolažemo koherentnim objašnjenjem *kako* antropološka istraživanja doprinose djuijevskim idealima kritičke refleksije precutnih znanja i običajnog karaktera nauke. Na tragu jedne fusnote u Benetovoj (Bennet 1986) reinterpretaciji relevantije primenjene antropologije za savremeni svet, u redovima koji slede nudim objašnjenje kako nam Djuijeva logika sredstava-kaociljeva pomaže da razumemo interdisciplinarni uspeh i naučni značaj naizgled anti-naučne "postmoderne antropologije".

Refleksivnost, kao ključna koordinativna definicija WCTE, ima dugu predistoriju u američkoj teoriji saznanja, logici i teoriji obrazovanja, makar od kada je Djuj, Boasov kolega sa Kolambije, formulisao (Dewey 1910) koncept "reflektivnog mišljenja" i "liberatornog metoda", u nameri da "izbriše granice među teorijom i praksom" (Dewey 1929). U Djuijevoj varijanti "kako bismo otkrili značenje neke ideje, moramo se zapitati kakve posledice proizvodi" (Dewey 1920, 24), refleksivnost se približava značenju kakvo dobija u političko-metodološkom pristupu WCTE.

Nemamo objašnjenje, osim instrumentalnog, kakvo Stoking zastupa još od ranih 1960-ih godina (Stocking 1960), zašto Boas i boasovci nisu doslednije pratili instrumentalističku filozofiju. Ona im je nudila, za kontekst u kojem su operisali, primerene instrumente za odbacivanje distinkcija realizam/antirealizam, racionalizam/empirizam, determinizam/sloboda volje, vrednosti/činjenice ili subjektivno/objektivno. Bila je to i filozofska osnova koja je priznavala (možda i presudni) značaj kulture i jezika za filozofsku refleksiju, koja je svakako mogla da im koristi, ako ne i imponuje. Držeći do koncepcije saznanja kao konstrukta zasnovanog na kontingentnim stvarnostima, pragmatička filozofija mogla je da se zgodno uklopi i relativističku pozadinsku teoriju boasovske antropologije.

I tako postaje jasno da je Stokingovo instrumentalno-institucionalno objašnjenje dovoljno. Zasnivanje nove discipline zah-

tevalo je oslanjanje na tradicionalnu sliku nauke, i njemu teško da je pogodovao relativistički naboj filozofije pragmatizma. Boas je zasnovao kulturnu kritiku na tradicionalnim naučnim osnovama, kao komparativnu korekciju i kao potragu za teorijama koje "ostaju" fiksirane i izvesne interpretacije stvarnosti.

Instrumentalni pogled na teorije podrazumeva da one *postaju istinite* (nisu definisane kao teorije ako su istinite), da su istinite u različitim stepenima, a da su stepeni istinitosti relativni tome kako "rade" (mereno kriterijumima predvidljivosti i primenljivosti). Usvajajući princip pluralizma (čak eklekticizma), pragmatisti podrazumevaju da različite teorije, čak i ako su kontradiktorne, mogu biti prihvatljive u razumevanju sveta, prirode, kulture, bilo čega... svakodnevno iskustvo (otud se "zdrav razum" ne razlikuje od naučnog iskustva nekom specifičnom epistemološkom stepenicom, pa svi "probamo" dok "ne rešimo": "Intelektualni progres obično se javlja potpunim napuštanjem nekog pitanja zajedno s njemu podrazumevanim alternativama... mi pitanja ne rešavamo: jednostavno ih prevazilazimo" (Dewey 1910, 41).

I ovde je potrebno dodatno definisati šta je to "pitanje" ili "problem", posebno u svetlu nezavršive debate u antropološkoj metodologiji u vezi s tim da li disciplinu definiše predmet ili naučni problemi kakve postavlja (Jarvie 1984, Kovačević 1976). Problem/pitanje za djuijevca ne predstavlja neki praktičan zadatak koji je unapred postavljen pred istraživača: "problem nije zadatak koji neka osoba sebi zadaje, ili kakav joj zadaju drugi... problem se otkriva istraživanjem, koje je progresivno određivanje samog problema i njegovih mogućih rešenja" (Dewey 1991/1938, 111-113). Ova koncepcija unapred opravdanog otkrića ima potencijal za objašnjenje velikog broja problema teorije etnografije kao metodološki redundantnih i javno-politički nužnih jednovremeno. Ako je svrha istraživanja determinisana interakcijom ciljeva i sredstava, i ako pretpostavimo da pri istraživanju društva i kulture učestvujemo u ljudskoj

zajednici koja kreira značenja (uključujući i naša, sopstvena), kako razdvojiti činjenice od vrednosti, evidenciju od teorije, analizu od građe a cilj od sredstva? I postaje jasno da je jedan komentar djuijevske logike cirkularnog konstituisanja ciljeva i sredstava bio nužan u *Writing Culture, Anthropology as Cultural Critique* i pratećim radovima. Ali njega, začudo, nema!

\*\*\*

*U smislu u kojem američka antropologija boasovskog tipa nije posedovala etnografiju američkog društva, njena naslednica WCTE ne poseduje ni etnografiju postmoderne teorije ni etnografiju postmoderne kulture (ali danas makar znamo da je nikada neće ni "posedovati", u smislu konačnog korpusa građe na koji se može primeniti nekakav superiorni metod).*

"Superiorna naivnost" antropologe bi trebalo da spreči da preozbiljno shvate probleme u vezi s refleksivnošću, reprezentacijom, autoritetom i/ili relativizmom, jednom kada pređu put kojim se do njih dolazi. Ali, dosledna refleksivnost ne dozvoljava da problemi mogu biti konačno shvaćeni, osim privremeno, kontekstualno, sa nekim otkrivenim opravdanjem i u skladu sa nekim interesom. Oni su od trajnog didaktičkog značaja i u kurikulumu ih treba kanonizovati, na završnoj godini studija i sa istim statusom u kom je, recimo, sposobnost studenta da izvede funkcionalnu ili strukturalno-semiološku analizu. Ali ne zato što se u konačnom smislu zna "šta su", nego zašto su nam "potrebni".

Iako je "prirodno" da antropolozi refleksivno konstatuju da su opisi uvek/već cirkularno konstituisani; da su etnografije politički, institucionalno, disciplinarno, lično, teorijski zavisne reprezentacije; a da je naučni autoritet umrežen u promenljive odnose moći zasnivača, finansijera, istraživača, mentora, proučavanih, urednika, izdavača, čitalaca i onih koji ih primenjuju, antropolozi ne bi

trebalo da zaborave da isto to "prirodno" saznanje primene i na same ideje o cirkularnoj konstituisanosti opisa, kalibriranosti reprezentacija ili na politiku znanja. Jednom kada "uradimo domaći", naša dosledna radikalno refleksivna antropologija trebalo bi da se zauvek pita zašto bi bilo kojem od navedenih problema pridala krucijalni status, i zašto da ih posmatra kao konačne odgovore na svoja većita pitanja i probleme?! Ono što nam izgleda kao naivnost američkog kulturno-kritičkog antropološkog mejnstrima u neprekidnom dvadesetovekovnom dijalogu s multikulturalizacijom društva i eksternalizacijom slike nauke, i što verovatno i jeste naivnost, zapravo je pre "tačno" i "radi" nego što je "neinformisano" ili "neuko". "Treba" koje "jeste". "Cilj" koji je "sredstvo". "Opravdanje" koje je "otkriće".

*Ako obrazovni proces ne koristi specifična sredstva niti ima cilj po sebi, već se neprekidno razvija u procesu u kojem se sredstva i ciljevi cirkularno konstituišu, onda neodvojivost obrazovne, društvene i političke misije antropologije od njene metodologije proizvodi efekat "anti-naučnosti", iako je WCTE zapravo jedina opšta teorija u antropološkoj metodologiji koja pretenduje da ponudi model koji zadovoljava tradicionalne racionalističke kriterijume prilagođene ne-ortodoksnom pogledu na nauku.*

Etička "kontaminacija" djujjevske logike i politička "kontaminacija" WCTE su konteksti u kojima su njihovi najvredniji doprinosi žrtvovani ideološkim potrebama interpretativnih zajednica. Ali na nivou strukturalno "pročišćenog" modela cirkularne konstituisanosti, rešenje koje nudim objašnjava ne samo zašto je antropologija bolja nauka posle WCTE, već i kako možemo da ne upadnemo u zamke njene nastave, inkorporiranja u istraživanja i njene društvene promocije, iz kojih bi (usled efekta komodifikacije interpretativnom tržištu) bilo nemoguće iščupati se. Dakle, nije već/uvek sve izgubljeno. *To što sada umemo da opišemo ono što odavno znamo – da su činjenice*



*vrednosti a da su opisi teorije (što je verovatno i razlog zašto se većina nas bavi antropologijom) – ne znači da moramo da žrtvujemo vrednost činjenice da sad to znamo.*

\*\*\*

Imunizacija antropološke metodologije na socijalnu epistemologiju u trendu WCTE onemogućila je usvajanje odbrane relativizma kakvu su svojevremeno predložili autori iz Edinburga. Šta možemo da naučimo iz *relativizacije relativizma* kakvu predlažu ovi autori? Lako je napadati apsolutni relativizam. Svakome na pamet padaju nacisti, teroristi, ljudožderi, siledžije i ostali popularni primeri iz naših učionica, koji tako lako "dokazuju" samoporičući karakter relativizma. Ali ako usvojimo relativni umesto apsolutnog relativizma, stvari se apsolutno relativizuju i relativizam postaje apsolutno prihvatljiv.

Skeptički, apsolutistički relativizam je neodbranljiv u "svetu života". Zagovaranje doktrine o arbitrarnosti demarkacionog kriterijuma, ili o arbitrarnosti prihvatanja jedne teorije u odnosu na drugu, suspenduje kritički potencijal antropologije i čini je ili izlišnom ili irelevantnom, što nam je najveća mora još od dečjih bolesti dokazivanja pred naučnicima, od koje je Boas ili neizlečivo bolovao, ili je pod pritiskom morao da žrtvuje naučni potencijal relativizma upakovavši ga u "ironični scijentizam" (Krupat 1988).

*Kada relativizujemo, mi uopšte nemamo za cilj da relativizujemo "sve na svetu".* Kada napišem nešto tipa "Levi-Stros nije bio u pravu" ili "ne treba uvek verovati onome koji se predstavlja kao žrtva" ne pada mi na pamet da tvrdim da su sve Levi-Strosove ideje glupave niti da su sve žrtve strateške. Ja relativizujem kriterijume procene njihovih iskaza (u slučaju teorije etnografije ovo važi za etnografije kao hipoteze), kontekst u kojem će neko uverenje biti procenjivano kao racionalno, tvrdnja

kao istinita a praksa kao moralna. Kada relativizujem kriterijume a ne svaku od hipoteza, teorija, praksi itd. *ponaosob* ja verujem da sam dobar antropolog. Ova relativizacija relativizma je dragocena. Ona nas uči da procene imaju faze, da dijagnoze imaju nivoe, da u svakoj fazi i na svakom nivou operiše efekat radikalne refleksivnosti koji možda proizvodi efekat frustriranosti nad nemogućnošću praćena svih implikacija ovog reverzibilnog procesa, ali makar eliminiše većinu metodoloških problema kao redundantne (a kao nusproizvod može da ima i dragocene političko-didaktičke efekte).

Stvarno je besmisleno relativizovati iskaze poput "X je, pošto je ušao u kuću i pozdravio se sa domaćinom, postavio granu koju zove *badnjak* na predviđeno mesto" ili "momci koji bivaju odgajani kao *zduhaći* su po pravilu prethodno bili lošeg zdravlja". Ali paradigma u kojoj je iz nekog razloga relevantno istraživati razlike pri unošenju drveća u kuću, ili mehanizme socijalne pokretljivosti igranjem društvene uloge *zduhaća*, jeste podložna relativizaciji. Efekat trajnosti, ili sklonost etnoloških teorija da u društvenoj percepciji dobijaju ulogu tradicionalnog neupitnog znanja svakako vredi relativizovati, *baš i samo zato* što je neko stvarno položio *badnjak* ili bio enkulturiran u *zduhaća*. Relativizaciju nekog konkretnog konteksta, a ne svakog od događaja u njemu, i vidim kao ultimativni modus antropologije.

Predstava o ogromnom broju čitalaca antropologije koji jurcaju naokolo u toliko kosmopolitskom duhu da nemaju stav ni o čemu kao istinitom ili neistinitom, ili dobrom, ili lepom, deluje mi pre svega kao fantazija. Možda tamo negde i postoji neki pravi nihilista, na Rodeo Drajvu ili na Tajmz Skveru, mada sumnjam da je većina postala takva, niti da je to posledica povećanog senzibiliteta za potrebe drugih kultura. A neka se zna da su makar ljudi koje sam sreo, čitao, ili o kojima sam čitao, pa i ja sam, posvećeni nečemu (obično parohijalnom).

(Geertz 1984, 263)

Refleksivna antropologija postala je postmoderna nauka zato što je priznala da je eksperimentalna umetnost, samo, ko to razume i ko to želi da finansira i primenjuje? *Antropologija je putem postepenog inkorporiranja refleksivnosti u neupitno disciplinarno jezgro konačno postala nauka, u najkonzervativnijem opštem metodološkom smislu, pa anti-postmoderna frustracija u debatama oko Milenijuma, obnovljenim i u srpskoj antropologiji, nema ni metodološkog osnova, ni pragmatičko opravdanje. Refleksivnost nam koristi, a ne šteti, čak i iz tradicionalnog pogleda na teorije i problemski-aplikativnog pogleda na metod, samo je vreme da je konačno formulišemo tako da mogu da je primene i metodološki tradicionalisti.*

Uprkos činjenici da je kontinuirana Klifordova, Rabinovljeva i Tajlerova epistemološka kritika etnografije intelektualno uzbudljivija, ono što bi trebalo da nas zanima jeste Markusova i Fišerova problematizacija misije antropologije. Kako ih razdvojiti? Pa taj postupak jednostavno i nije u našoj moći. Unapređenje teorije, unapređenje metoda, unapređenje javne pouke, unapređenje nastave i unapređenje primene, na nivou prečišćenih modela razdvojivi u analitičke svrhe, inter-subjektivno se cirkularno konstituišu i međusobno isključuju. "Subjekti" su interpretativne zajednice – proučavanih, antropologa, interdisciplinarne, medijske, izdavačke, finansijerske, čitalačke i druge. Ti subjekti teže da iz mreže intersubjektivnog cirkularnog konstituisanja, jednom kada je prekinu, stabilizuju standardne interpretacije teorije, metoda, javne pouke ili nastave, i u tom procesu antropologija doduše postaje (racionalističkim merilima procenjeno) "nauka", ali gubi svaki smisao – za studente, za bivše studente, za finansijere i, konačno, za društvo. *Mi, dakle, moramo da krijemo da smo postali nauka.* Ali ako ovaj paradoks uporedimo s enormnom popularnošću različitih tipova etnografija kao kombinacija aktuelnih društvenih problema i devetnae-

stovekovne pozitivističke etnografije, koje oko Milenijuma postoje nezavisno od antropologije ili u šturom dijalogu s njom, skrivanje nauke i ne deluje kao ozbiljan problem.

Antropolozi se skoro ceo vek pitaju kako da očuvaju svoja saznanja u vezi sa univerzalnošću kognitivnog relativizma, a da ne padnu pod kritike koje je etički relativizam svakako zaslužio. Zato što su u defanzivnoj poziciji prema inkorporiranju kritike etičkog relativizma u kritiku kognitivnog relativizma u antropologiji. Relativisti, kada se odreknu apsolutnih kriterijuma racionalnosti, odriču se i univerzalnih kriterijuma moralnosti. Zašto? Zato što kognitivni relativizam na nivou aksioma suspenduje mogućnost rasprave o vrednostima, smeštajući ih u zaštićeni domen pojedinačnih, od univerzalne racionalnosti imunizovanih kulturnih sistema i njima primerenih klasifikacija. S ovom kritikom nije se lako nositi. Nju nam često upućuju, možda ne tako sofisticirano formulisanu i možda ne tako sažeti, mnogi studenti. Ako ne mogu da procenjujem tuđa uverenja, mišljenje i postupke sa neke univerzalne, kulturno-neutralne tačke gledišta, kako onda mogu da odem dalje od pukog prepoznavanja razlike i njene redukcije na pluralitet? Kako mogu da se suprotstavim zlu, nepravdi, gluposti... Da li ja time prihvatam da su oni koji čine zlo u pravu "u skladu s njihovom kulturom", pa da WCTE na tragu ranog radikalnog kulturnog relativizma zapravo opravdava nasilje nad proučavanima koje je navodno programski isključila?

To su ozbiljni prigovori, koji raspravu o metodu vraćaju u političku arenu. Ali ovakva pitanja i jesu ključni razlog zašto je bavljenje antropologijom uzbudljivo. Ovo je istovremeno i još jedan u nizu poziva da se pri proučavanju antropološke metodologije vratimo vezama teorija saznanja i socijalnih teorija. Kada Rorti (1991) ili Fajerabend (1987) predlažu primat demokratije ili anarhije nad tradicionalnom slikom nauke, a mnogi istraživa-

či prihvataju njihove ideje, oni "pregovaranjem", "razgovorom" i "tolerancijom" nastoje da eliminišu fantom demarkacije iz naše slike nauke, *svodeći razliku na pluralitet. Ova redukcija ima ozbiljne implikacije po interdisciplinarni status WCTE, posebno kada je transformisana u postkulturnu antropologiju.*



## **ZAŠTO JE POSTOJALA POSTMODERNA TEORIJA ETNOGRAFIJE?**

Postmoderna teorija etnografije a) cirkularno se konstituše sa promenom slike nauke na široj interdisciplinarnoj sceni, i b) zahteva reinterpretaciju iz standardnog interpretativnog okvira istorije antropološke metodologije u okvir politike znanja. "Postmoderni antropolozi" značajno su promenili značenja, funkcije, strukturu i primenu pojmova poput "predmet", "teorija" i "metod", i ta promena više ne može biti reflektovana izvan konteksta u kojem antropologija prestaje da razdvaja politiku i epistemologiju, pa vrednost postmodernih debata više ne može biti procenjivana samo u kontekstu tradicionalnih koncepcija "kulture", "etnografskog metoda" i "antropološke teorije".

U ovom poglavlju raspravljam o implikacijama: 1) promene slike nauke uopšte i posebno "teorije" u meta-naučnim disciplinama; 2) o promeni pogleda na "metod" koju teorija etnografije sugerise; i 3) o promeni koncepcije predmeta antropologije – o implikacijama postkulturne antropologije (kao tradicije u nastajanju). Posle intervencije postkulturne antropologije, sloma ortodoksnog pogleda na teorije, i napuštanja problemski-aplikativnog pogleda na metod, savremena globalna debata o (i)relevanciji "postmodernog zaokreta" za krizu društvene i interdisciplinarne recepcije antropologije treba da bude procenjivana u kontekstu društvenih promena – postmodernizacije društva, globalizacije

kulture, komodifikacije obrazovanja i, specifično, multikulturalizacije javne sfere.

*Posle "ortodoksnog pogleda na teorije"<sup>1</sup>*

Pogrešna predstava o prirodnim naukama, kao i ideal "naučnosti" koji antropologija treba da dosegne izgrađen na toj predstavi, prate disciplinu od početaka akademske institucionalizacije. Antropolozi pogubno brkaju nauku s pozitivističkom koncepcijom nauke (Roscoe 1995; Carrithers 1990). Svest o tome da se razlike prirodnih i društvenih nauka ne mogu tumačiti nekom developmentalističkom ili drugom evolutivnom šemom stara je makar od sada već antičkog Bekovog upozorenja da je pogrešno slediti "ideal prirodne nauke u društvenim naukama" (Beck 1949).

Promena slike nauke bitna je za istoriju antropološke metodologije zbog dva osnovna razloga:

---

<sup>1</sup> Inspiraciju da sagledam metodološkoj formalizaciji naizgled nepodložnu postmodernu teoriju etnografije iz formalne, filozofsko-naučne ili "internalističke" perspektive i stavim je u kontekst velike promene koje se na meta-naučnoj sceni odigrava paralelno WCTE, mada se to u postmodernim antropološkim tekstovima ne apostrofira, dobio sam od dr Svetozara Sindelića (Sindelić 1996; 1997; 2005) i dr Darka Polšeka (Polšek 1992). Sindelić kontinuiranu dvadesetovekovnu sociologizaciju i kulturalizaciju filozofije nauke "vraća" u formalne internalističke okvire analize, dok Polšek čini isto sa sociologijom i istoriografijom nauke. Budući da WCTE pridajem meta-metodološku relevanciju, namera mi je da objasnim da postmoderna antropološka metodologija ima trajni interdisciplinarni značaj nezavisno od činjenice da se u unutar-disciplinarnim okvirima posmatra kao "prošla epizoda".



1. promene pozadinskih pretpostavki o tome šta je "prirodna" ili "prava" nauka, kojoj scijentisti u antropologiji mogu da nastave da teže, a postmodernisti da je osporavaju, i
2. promene konceptualnog aparata u meta-naučnim disciplinama, koji istoričari i metodolozi antropologije koriste pri reflektovanju sopstvene discipline.

Razumevanje, primena i kritika metodoloških rešenja ponuđenih tokom postmodernog zaokreta i "izmeštanja" teorije o čoveku u kulturi u teoriju o metodu u čoveku, zahteva upoznavanje ključnih izvan-antropoloških ideja o nauci. Ti *uglavnom neiskorišćeni* interdisciplinarni afiniteti postmodernih teorija etnografije, i njihova kasnija interdisciplinarna proliferacija, upotreba, transformacija ili kritika u široj zajednici društvenih nauka i humanističkih disciplina jesu brojni, teorijsko-metodološki često inkonzistentni i po pravilu povod metodološki redundantnih sporenja.

I filozofija, istorija i sociologija nauke; i psihologija i pedagogija; i kognitivne nauke; i istoriografija; i socijalna i politička filozofija imaju svoje Markuse, Fišere, Tajlere, Kliforde i Rabinove. Vilfrid Kvajn, Dejvid Blur, Bruno Latur, Meri Hese, Ričard Rorti, Hejden Vajt i drugi, menjali su sliku nauke, i posebno društvenih nauka i humanističkih disciplina pre, tokom i posle artikulacije WCTE. Neke od njihovih ideja su inkorporirane u antropološku metodologiju, a neke ne. Neke su percipirane kao gotovi modeli koje treba primeniti na "antropološki domen stvarnosti", neke kao reformatorski predlozi sa širom relevancijom, a neke su ignorisane ili primenjene pa zaboravljene. Sve te ideje o tome šta je nauka; u kakvoj je vezi sa društvom i kulturom; kakva je veza politike, etike i saznanja; kao i da li se dihotomija moderna/postmoderna uopšte može primeniti na istoriju istraživanja društva i kulture, čine široku promenu interdiscipli-

narnog ambijenta na koji WCTE stupa, i kojem nudi ideje u sada već dvadesetogodišnjem dijalogu.

Dosta toga je napisano o uticaju Deride, Fukoa, Bahtina ili Vitgenštajna na antropološku teoriju i antropologiju posle strukturalizma. I ovoj temi, dugotrajnoj interdisciplinarnoj razmeni na meta-naučnom planu, nameravam da posvetim jednu iz serije monografija o istoriji postmoderne antropologije. *Ali ono što nam nedostaje jeste metodološki komentar te promene – "internalističko", "racionalističko" objašnjenje iz filozofije nauke zašto je postmoderna antropologija postojala (i šta u vezi s njom nije bilo u redu). Ako ovo razumemo, razumećemo i vezu između politike i metodologije kakvu je WCTE, ako ne stvorila, a onda petrifikovala.*

\*\*\*

Baš u godini objavljivanja WC, grupa filozofa nauke okupljena oko Laudana (Laudan et al. 1986) objavila je rezultate komparativne analize slaganja koncepcija poznatijih filozofa nauke, pregled "duha vremena" odnosno teza o kojima su mogli da slože sredinom 1980-ih godina, uprkos razlikama. Na listi slaganja našle su se i neke tvrdnje, koje se u interdisciplinarnim afinitetima WCTE pojavljuju kao kritike internalističke, tradicionalne slike nauke, mada su već u vreme njene artikulacije postale privremeno nekontroverzni elementi "normalne" filozofije nauke (parafraze iz Laudan et al. 1986, 141 i dalje, dajem kurzivom):

- *Osnovne, najvažnije jedinice za analizu naučne promene su veoma rastegljive – relativno dugotrajne strukture na koje se referira kao na paradigme, istraživačke programe, tradicije ili globalne teorije... (u "sintezi" za 1986.godinu pojavio se*

termin "rukovodeće pretpostavke"). U antropologiji se i dalje problematizuju osnovni pojmovi, poput "kulture" i "etnografije" i više od veka posle akademske institucionalizacije – upravo zato što su oni sami "rukovodeće pretpostavke".

- *Ako jednom postanu prihvaćene, rukovodeće pretpostavke se veoma retko, ili nikada, ne odbacuju samo zato što su suočene sa empirijskom kontra-evidencijom. Rukovodeća pretpostavka preživljava uprkos eksperimentu ili opservaciji koji je opovrgavaju. Negativni dokazi su mnogo manje značajni za prihvatanje ili odbacivanje globalnih teorija, nego što se obično misli. Ključni značaj koji je Popper svojevremeno pridao opovrgavanju nije zaživeo. Opovrgavajući dokaz odn. krucijalni eksperiment ne pogađa teorijsku strukturu "u srce", niti naučnici i istoričari nauke tako reaguju na njega. Antropologija i ne može da funkcioniše prema poperovskom modelu, pa se na nju "sinteza" za 1986. godinu odnosi sve vreme. Nema "krucijalnog" eksperimenta čak ni ako refleksivnost tretiramo kao zamenu za eksperiment. Zato što je refleksivnost personalizovana. Osim toga, ograničena iskustva koja disciplina poseduje iz ponovljenih studija ne mogu biti generalizovana. Etnografije nikada nisu "ponovljene" u smislu da mogu da posluže kao kontra-evidencija jedne drugima.*
- *Izbor teorije nije u potpunosti određen činjenicama. Posmatranja i eksperimenti ne mogu da predstavljaju dovoljan razlog za izbor neke od suparničkih teorija. Mi ne možemo da tvrdimo da biramo da se priklonimo nekoj od antropoloških teorija na osnovu nekog etnografskog posmatranja ili nekog refleksivnog etnografskog eksperimenta, pošto je antropologija konstituisana dok konstituiše kulturu. Kontekst u kojem se ona izmešta iz kulture kako bi sprovodila kontrolisano eksperimentisanje i posmatranje čini je irelevantnom.*

Ovo je i konačni argument protiv postojanja nekakve opšte antropološke metodologije.

- *Na taj izbor utiču ne-naučni, teološki i metafizički faktori, pa kontekst prihvatanja paradigme nije ograničen kontekstom provere odnosa teorije i dokaza.* Višedecenijska tradicija etnonauke, etnoepistemologije i postmoderne teorije etnografije, iako napisane da opovrgnu pozitivnu sliku nauke, ovom sintezom za 1986. godinu dobijaju direktnu potvrdu. Da je bila poznata autorima-zasnivačima WCTE, dobar deo postmoderne zbrke u antropologiji bio bi redundantan sa unutar-disciplinarnе tačke gledišta. Ipak, pošto ni finansijeri, ni proučavani, ni korisnici etnografija uglavnom ne čitaju Laudana, WCTE je morala da pronosi interdisciplinarnom scenom glas relativističke kritike racionalne slike nauke kao da ona i dalje ima smisla (a verovatno će na nivou popularne percepcije nauke taj zadatak morati da obavlja još dugo).
- *Procena potencijala i ocena dosadašnjeg uspeha neke rukovodeće pretpostavke nisu međusobno svodivi. U pitanju su podjednako važni faktori.* Etnografska istraživanja nisu prestala posle "kraja antropologije" i "kraja etnografije". Osim toga, čak i da su prestala, to ne bi bilo važno. Isto važi i za sve ikada osmišljene koncepcije etnografije, uključujući teorijske sisteme poput strukturalizma kada koriste etnografije koje su napisali drugi. Potencijal i uspešnost bilo koje koncepcije etnografije, ako ih osmotrimo kao nesvodive, procenjuju se kvalifikativima "uspešnija/neuspešnija" ili "obećavajuća/neobećavajuća" iz nekog drugog razloga.
- *Naučnik-praktičar razmišlja komparativno – apsolutni sudovi o nekoj paradigmi se jednostavno ne donose nezavisno od neke druge paradigme.* Nelinearno čitanje istorije antropologije koje sugerise WCTE ovo konačno prepoznaje i artikuliše. Bilo da polazi od interpretativnog pristupa kada nastoji da bude

komparativno-objektivna, ili kada u drugoj krajnosti zamišljene tipologije pristupâ u antropološkoj metodologiji završava u auto-etnografiji, etnograf koji proučava bilo "stvarnu" kulturu bilo ideje o njoj sudi makar iz tri paradigme – lične, disciplinarne i one koju pokušava da tumači.

- *Nema neutralnog opisa. Opažanja su opterećena/obogaćena teorijama (mada ne nužno samo i uvek onim teorijama između kojih "biramo").* Ovo je nekontroverzna trivijalnost za bilo koga ko čita istoriju antropologije ali i razlog zašto se neko disciplinom uopšte i bavi. Mi smo implicitni ili kriptonepozitivisti.
- *Nova teorija, ili modifikacija postojeće, ne nastaje slučajno. Skup daljih rukovodećih "heuristika" određuje ovaj proces. Nauka ne menja rukovodeće pretpostavke ako ne raspolaže novim, koje mogu da je zamene.* Boasova moderna antropologija sadržala je u sebi kritiku zapadne nauke, epistemologije i civilizacije u celini. Sapir-Vorfova hipoteza i kognitivni relativizam bile su "heuristike", koje u ovom smislu krajem XX veka vode postmodernom prepoznavanju bilo koje kulture kao "heuristike".
- *Rivalske paradigme pre su pravilo nego izuzetak, a rasprava o njima ne prekida se čak ni kada se misli da je neka među njima univerzalno prihvaćena.* Pošto nema nekakve celine antropologije koja bi u nekom periodu mogla da ima univerzalnu paradigmu, ovo nikada i nije bio problem, osim sa stanovišta praktičara koji sebe doživljava i kao pripadnika paradigme. U tom slučaju, na naučne vernike odnose se prethodne propozicije.
- *Rukovodeća pretpostavka uvek je očigledno "u problemu", u smislu da je suočena s empirijskom kontra-evidencijom.* Nestabilnost paradigmi najbolje je proučavati baš na primeru WCTE. Ona je sve vreme "u problemu" zato što je i sama "križa". Brani se od napada na relativizam, konstruktivizam, perso-

nalizam... A pri tome čak ni ne uspeva da postane rukovodeća (osim možda po pitanju artikulacije refleksivnosti kao neupitnog elementa savremenog antropološkog tvrdog jezgra).

- *Merila procene prihvaćenih i novih rukovodećih pretpostavki se razlikuju.* Mi nemamo merila procene ni starih ni novih teorija etnografije, pošto su i one same etnografije (teorija). Mi nemamo merila procene etnografija koja ne bi bila eksterna.
- *Nove rukovodeće pretpostavke retko uključuju eksplanatorne uspehe svojih prethodnica. Zamena je i "dobitak" i "gubitak".* Ovo se na WCTE direktno odnosi, u smislu da ona predstavlja paradigmatički preskok pre nego skok. Dok kao "gubitak" možemo da posmatramo izmicanje sigurnog tla na kojem stoji antropološka nauka pre postmodernizacije (ako neko u to veruje), kao "dobitak" možemo da posmatramo uspešnu strategiju prilagođavanja discipline postmodernizaciji društva.
- *Teorija konfirmacije i induktivna logika, objedinjene u filozofiji nauke da objasne naučni razvoj ili zamenu teorija boljim teorijama, u stvarnosti ne funkcionišu pri ovoj zameni.* Ozbiljno je pitanje da li bi i funkcionisale u slučaju antropologije da je to neko čak i pokušao da obavi.
- *Teorije manjeg obima, nižeg ranga, manjih ambicija i slično, prihvataju se zato što se posmatraju kao "udružene" u neku vodeću pretpostavku, koja se ne odbacuje čak ni ako su njene manje ambiciozne komponente sukobljene sa empirijskom kontra-evidencijom.* Na ovaj način sam i posmatrao WCTE. Ona se neuspešno štiti od napada na relativizam, pa ipak čuva refleksivnost. Ona neuspešno brani reformu metodologije, ali funkcionise kao heuristika. "Križa predstavljanja sveta koji se neprekidno menja" možda nije opstala kao "križa reprezentacije" ali je "svet koji se neprekidno menja" sada pod konstantnim preispitivanjem s obzirom na to kako utiče na uslove koji se doveli do "krize".

\*\*\*

Jasno je da Laudanova lista ne ide baš u prilog projektu WCTE. Bilo kada donosi sliku nauke za kakvu WCTE veruje da postoji iako to već u vreme njene artikulacije nije slučaj, bilo kada odbacuje rivalsko gledište o teorijama pa i o celim paradigmama, sinteza za 1986. godinu nosi upozorenje da *slika nauke kakvu kritikuje WCTE više nije postojala ni u formalnim modelima filozofa nauke, pa da je kritika antropologije putem kritike nauke možda jedan promašen modus*. A i sam koncept "modela" je, posle Kuna, modifikovan rezultatima proučavanja stvarne naučne prakse, sociologijom, istorijom i antropologijom nauke.

Ako ambicije WCTE, poput njenih zasnivača, svedemo na reformu slike antropološke nauke a ne "nauke uopšte", biće lakše da se uverimo da je njen status anti-naučnog zaokreta kolektivna fikcija. Slika nauke koju kritikuju autori-zasnivači, kritičari i korisnici WCTE u vreme polemika o postmodernoj antropologiji, nema ni u meta-naučnim disciplinama, ni u samoj antropologiji. U meta-naučnim disciplinama ta slika je kontinuirano menjana tokom XX veka, a u samoj antropologiji nije usvojena, u smislu da ju je moguće tvrditi za celu disciplinu. Osim toga, WCTE se u drugim disciplinama koristi da podrži dihotomije kvantitativno nasuprot kvalitativnom, moderno nasuprot postmodernom, naučno nasuprot humanističkom itd., pa anti-naučni imidž može da bude i receptivna fikcija odn. element interdisciplinarne ideologije.

Visoko na listi, uglavnom filozofskih i lingvističkih ideja, koje su postepeno već izmenile sliku nauke pre WCTE, i stekle relativnu prepoznatljivost na interdisciplinarnoj sceni, a koje je trend samo delimično uzeo u obzir, nalaze se:

- Nedeterminisanost značenja (i prevođenja)
- Teorijska impregniranost ("opterećenost" ili "obogaćenost") percepcije
- Subdeterminacija teorija činjenicama
- Post-pozitivističko gledanje na teorije ("post-empiristički stav prema teorijama")
- Eksternalistička reforma i same filozofije nauke na provizornoj liniji Popper – Lakatoš – Fajeraabend – Laudan – Njutn-Smit
- Dekonstrukcija metafizike Zapada i iz nje izvedenih nauka (Derida)
- Post-kunovska sociologizacija slike nauke, posebno iz sociologije saznanja izvedeni "Jaki/strogi programi" edinburške škole
- Dalji razvoj studija nauke i tehnologije, na kunovskim i edinburškim osnovama (Blur i Barns), uz prve korake u etnografiji nauke (Vulgar i Latur) i artikulaciju socijalne epistemologije (Fuler, Kičer)
- Preusmeravanje debate o naučnom realizmu na raspravu o realizmu entiteta (za koju smatram da je od presudnog značaja za promenu percepcije kakvu imamo o "krizi etnografskog realizma")
- Pojava feminističke filozofije nauke i post-kolonijalnih studija nauke

Lista je, naravno, nekompletna. I dok ovaj tekst nije prilika za iscrpnu reinterpretaciju percepcije gore navedenih ideja u antropološkoj metodologiji, neki elementi promene slike nauke su ključni u smislu da ih autori-zasnivači WCTE a) jesu preuzeli i koristili, prilagodivši ih svojih potrebama, i b) nisu uočili ili su ih ignorisali (a smatram da bi upotreba tih neiskorišćenih interdisciplinarnih afiniteta značajno promenila sliku same WCTE, kako u disciplini, tako i na interdisciplinarnoj sceni).



Kako bi pojedina metodološka rešenja ponuđena tokom postmodernog zaokreta i "izmeštanja" teorije o čoveku u kulturi u teoriju o metodu u čoveku uopšte mogli da razumemo kao relevantna za antropološku metodologiju, predlažem da ih ne posmatramo sistemski, hijerarhično niti u stabilnom istorijskom nizu. Ona su brojna, teorijsko-metodološko-istorijski često inkonzistentna i ne uvek očigledno podložna interdisciplinarnoj naturalizaciji. Smatram da bi dalje teorijsko istraživanje ideja čija je upotreba transformisala načine na koje mislimo etnografiju poslednjih dvadesetak godina, mogla da nas podstakne da nastavimo da razvijamo sopstvene strategije, osećaje, instinkte ili retoriku refleksivne samotematizacije.

\*\*\*

Slika nauke kojom barataju reformatori antropološke metodologije podrazumeva koncepciju koju je Meri Hese svojevremeno nazvala "*Ortodoksni pogled na teorije*" (Hesse 1980). Ta koncepcija je podrazumevala sledeći skup pretpostavki, koje se tokom druge polovine XX veka postepeno menjaju, i s čijom kritikom je WCTE u delimičnom dijalogu od zasnivanja (formulacije iz Hese, 170 i dalje, date su kurzivom):

- *Opažanje je nezavisno od teorije i objektivno je a ne subjektivno. Objektivnost je dimenzija opažanja i sa nje se zaključuje na objektivnost stvarnosti. Objektivnost stvarnosti je garantovana upravo intersubjektivnom proverivošću naučnih opisa.* Ova pretpostavka došla je pod udar teorije etnografije iz dva izvora – na osnovu debatovanja etnografske intersubjektivnosti kao neponovljivosti etnografske stvarnosti u hermeneutičkoj kritici strukturalizma (Fabian 1971; Fabijan 1983) i na osnovu neproverivosti odnosno ponovne nesprovo-

divosti etnografskog istraživanja, što su kao problem uočili oni autori koji su pokušavali da sprovedu "ponovljene studije" (upor. Milenković 2003a).

- *Pojave u stvarnosti i eksperimentu su ponovljive. Iskustva pojedinačnih naučnika su "nezavisno proveriva".* Nema mogućnosti da proverimo "nezavisnost" iz ove pretpostavke. A to nikada i ne činimo. Istorija ponovljenih studija (koja je sama tema za posebnu metodološku monografiju) nudi evidenciju o neponovljivosti etnografske evidencije.
- *Nauka otkriva – ona ne "stvvara". Odnosi fenomena u stvarnosti u formi zakona ili pravilnosti su nezavisni od samog istraživanja, i mi ih kao naučnici registrujemo. Oni postoje, "stvarni su".* Ova pretpostavka je ključno mesto na kojem postmoderna teorija etnografije izmešta ontologiju u epistemologiju, raskidajući sa tradicionalnom koncepcijom metodologije kao normativne i regulativne (nasuprot konstitutivnom karakteru metafizike/ontologije). WCTE ne dozvoljava stvarnost nezavisnu od istraživanja/pisanja (što je i osnovni razlog zašto se autori-zasnivači tokom kasnijih istraživanja ne pridržavaju inicijalnog programa iz 1980-ih). Etnografska stvarnost kao rezultat uvek je napisana – u smislu u kojem je to i književnost kada referira na stvarne događaje. Gerc je ovaj problem već eliminisao iz reda ozbiljnih metodoloških pitanja objasnivši da etnografiju kao proces treba posmatrati kao "bihejvioralnu hermeneutiku" (Geertz 1986, 379), a etnografije kao "factions", ni kao "fictions" niti kao "facts" (Geertz 1988, 144).
- *Značenje jezika nauke (odnosno jezika filozofije nauke) je nedvosmisleno i objektivno. Taj jezik je formalan. On nam služi da precizno formulišemo rezultate iskustva opažanja.* Ova pretpostavka je opovrgnuta direktnim analizama razlika koje proizvode etnografski tekstovi različitih autora. Nema formalnog etnografskog meta-jezika. Ipak, sumnjam da da-

nas zastarele Malinovskijeve ili Klakonove "formalne kategorije kulture" kao pokušaje rešavanja ovog problema, treba shvatiti u tom smislu – kao nezavisno rešavanje problema objektivnosti jezika antropologije, nezavisno i izvan dijaloga s debatom u filozofiji nauke.

- *Naučno objašnjenje se zasniva na supsumpciji – podvođenju pod opšte pravilo. Pojava je objašnjena ako je podložna predviđanju na osnovu a) istovetnih početnih uslova i b) opštih zakona.* Ovo je veliki problem za teoriju etnografije. Neponovljivost početnih uslova i zavisnost opštih zakona od teorije kojom se uspostavljaju, prati antropologiju od akademskih početaka. Supsumpcija je strana antropološkom objašnjenju kulturno-kritičke tradicije. U smislu u kojem etnografija neprekidno otkriva, ona jeste podložna supsumpciji. Ali u smislu u kojem nikada nije u obavezi da bude opravdana, supsumpcija je irelevantna.
- *Nauka nije esencijalistička, u smislu da može da nam kaže "šta" proučavani fenomen jeste. Nauka je instrumentalna i u kontekstu predviđanja i u kontekstu opisa.* Ovo je trajan predmet spora u teoriji etnografije, pošto se feministi i ne-feministi do danas spore o relevanciji distinkcije instrumentalizam/esencijalizam za metodologiju humanističkih disciplina (šire shvaćenu). Zbrka oko "esencijalizma" nasuprot "konstruktivizmu" ILI nasuprot "instrumentalizmu" još uvek traje (i vратиću joj se u monografiji iz ove serije koju nameram da posvetim kritikama i polemikama povodom postmodernizma u antropologiji).
- *Logika, ciljevi i metod nauka su isti za sve naučne discipline. Postoji "jedinstvo nauke".* Još su Boas i Kreber pokušavali da se uključe u pokret ujedinjenja nauke, a savremeni kritičari WCTE listom tvrde da je postmoderna teorija etnografije raskid s naučnom prošlošću discipline. Stabilan indi-

kator neprihvatanja WCTE jeste kritičko nastojanje da se ona iz fonda metodoloških ideja u disciplini eliminiše kao nelegitiman raskid s "naučnom prošlošću".

- *Činjenice su u društvenim naukama zavisne od interpretacije i nerazdvojive od vrednosti. U društvenim naukama činjenice su neodvojive od teorije. Zato, između ostalog, društvene nauke još uvek nisu dosegle status "pravih" nauka. Naučni status uvek je onaj koji "nedostaje" i koji treba "dosegnuti". Umesto da ignoriše ovaj problem i konačno prestane da se oseća inferiorno, metodologija društvenih nauka, posebno u istoriji, sociologiji i antropologiji nauke, počela je u drugoj polovini XX veka da dokazuje ne da su činjenice razdvojene od vrednosti u društvenim naukama – već da nisu razdvojene ni u prirodnim, proučavajući nauku kao kulturu počev od Vulgarovog i Laturovog pionirskog istraživanja (Latour and Woolgar 1986).*
- *Društvena nauka ne objašnjava, ona teži razumevanju. Bolja je ona teorija koja doprinosi boljem razumevanju značenja u proučavanom domenu stvarnosti. Još je fon Riht (1975) ukazao na značaj promena značenja razumevanja za objašnjenje opšte promene slike nauke na meta-naučnoj sceni. Ukazao je na preokret u shvatanju razumevanja koje postepeno postaje semantička a ne empatička kategorija. Iako ne ulaze u direktne okružaje sa skepticima prema naučnom statusu antropologije, već ih gordo uglavnom ignorišu, antropolozi posle strukturalizma "objašnjavaju semantičkim razumevanjem". Oni samo razumevanje razumeju semantički, sve dok personalizacija i individualizacija antropološke epistemologije putem WCTE nije rehabilitovala empatiju.*
- *Misaoni proces društvenog naučnika proizvodi i same objekte analize. Oni "nastaju", pa tako i njihovi "odnosi". Vrlo je teško razumeti zašto antropološka metodologija mora da se nosi s ovim problemom. I dok je jasno zašto smo ponekad politički*

zainteresovani da tvrdimo da su "rase", "nacije", "kulture" i njihove "istorije" konstrukti humanističkih disciplina koji su potom postali folklorne istine (i obrnuto, u prosvetno-naučno-medijskoj konjunkciji), u podjednako smo lošoj poziciji kada treba da se sporimo s rivalima koji argumente ovog tipa upotrebe protiv nas samih. (Beskonačna konstruktivistička regresija objekata analize "imanentnih" samoj analizi je problem zahvaljujući kojem refleksivnost i opstaje kao relevantna tema do danas, nezavisno od kritičkog odnosa prema postmoderni).

- *Razumevanje zahteva prilagođavanje jezika teorije proučavanoj stvarnosti. U vezi sa ovim roblemom, metodologija društvenih nauka razvila je debatu o metodološkom individualizmu. Široka popularnost "Going native", "Native's point of view" i sličnih fraza u istoriji antropološke metodologije precizno upućuju na inkorporiranost ove pretpostavke u etnografsku metodologiju od samih njenih početaka.*
- *Ne postoje činjenice nezavisne od značenja. Društvene nauke nisu u stanju da ih razdvoje. Ortodokсни pogled na teorije diskriminiše društvene nauke upravo ovim dopunskim demarkacionim kriterijumom. Ali ako ovu pretpostavku stavimo u kontekst ciljeva antropologije, u pitanju je pseudo-problem. Naše činjenice su upravo značenja – značenje rituala a ne "ritual sam" ili značenje genetskog koda a ne "sam genetski kod".*
- *Društvene nauke su "esencijalističke", u smislu da pokušavaju da otkriju suštinu proučavanih fenomena. Tamo gde prirodne nauke opažaju pojave, društvene nauke otkrivaju suštine. Danas može da nam izgleda naivno da je iko ikada ovu pretpostavku uzimao za ozbiljno. Anti-esencijalizam je ključni motivacioni faktor kritičkih metodologija, a posebno antropologije kao kulturne kritike i konstitutivnog elementa nove političke filozofije. A ima i izvesnog perverznoг zadovoljstva u saznanju da nismo samo "mi" naivno posmatrali nauku, nego i filo-*

zofija nauke "nas". Upravo će zbrka oko homologije esencijalizam/instrumentalizam ~ esencijalizam/konstruktivizam doprineti (neopravdanoj) popularnosti WCTE na interdisciplinarnoj sceni. (Moji opšti zaključci i idu u ovom pravcu. WCTE se nije imunizovala na kritiku samo-pobijajućeg karaktera partikularnih epistemologija koje je prihvatila kao svoj eksterni interdisciplinarni ambijent).

\*\*\*

*Postempiristički stav prema teorijama* jeste trend postepene modifikacije ortodoksnog pogleda na teorije, u prilog pretpostavkama koje su nekada važile samo za društvene nauke, kao "nedorasle" ili "još nerazvijene" u odnosu na "prave nauke". Tokom postepene promene slike nauke, i teorije prirodnih nauka počinju da se posmatraju u novom, post-empirističkom svetlu, pa nekadašnje pretpostavke o društvenim naukama počinju da se primenjuju na sliku "nauke uopšte". Ovaj trend je najširi interdisciplinarni kontekst pojave WCTE, kao i kontekst njene proliferacije interdisciplinarnom scenom. Post-empiristički stav prema teorijama podrazumeva sledeće opšte pretpostavke, i sledeće konačne implikacije po teoriju etnografije:

- *Činjenice i teorije su nerazdvojive, u smislu da se činjenice smatraju činjenicama samo u skladu s nekom konkretnom interpretacijom.* Činjenice i teorije nisu u odnosu korespondencije već u odnosu koherencije. Ako ih osmotrimo na ovaj način, etnografske činjenice su element celovitog referentnog okvira u kojem one to i mogu da postanu samo u kontekstu istraživanja, ili istraživačkog programa i njemu primerenih teorija i metoda. Nema činjenica nezavisnih od teorije (pa WCTE ima problem kako da odbrani post-empirizam od onih tradicija koje u skladu s poli-

tičkim potrebama moraju da očuvaju objektivizam – od kritičke, feminističke, nativne, afro-američke i drugih identitetski angažovanih antropologija). Osim toga, postempirističko gledanje na teorije sugerije da WCTE zapravo rehabilituje pozitivizam i njemu svojstven korespondencijalizam, o čemu sam već pisao (Milenković 2003a).

- *Teorije su pogledi na činjenice i više se ne posmatraju kao modeli koje treba porediti sa stvarnošću "kao takvom". "Kakva je etnografska stvarnost" jeste pitanje koje je i samo teorijska činjenica političkog reda – čitav trend WCTE i započinje najavom da reprezentacije treba tretirati kao društvene činjenice (Rabinow 1986). Ako nema stvarnosti "kao takve", što znamo barem do kada je Boas napisao priručnik za proučavanje indijanskih jezika (Boas 1911/1964), a sigurno od Sapirove (1963) i Vorfove (Whorf 1959) intervencije u kulturno i lingvistički-neutralnu sliku naučne racionalnosti, antropologija nije "empirijska" disciplina u smislu u kojem se to od nje i danas očekuje i zbog čega se i danas finansira. Zato etnografija ne može da posluži kao "građa" za analizu ljudskog društva i kulture, istorije i budućnosti, ni u jednom smislu (osim u smislu malo pre pomenute koherencije).*
- *Pošto nema iskustva stvarnosti izvan činjenica konstituisanih teorijom, zakoni postaju funkcije teorija – teorija nam nešto govori o zakonima, i oni su u tom smislu "svojstveni" teoriji a ne prirodi. Implikacija ove post-empirističke pretpostavke je dalekosežna. Američki antropolozi, barem od ranog Boasa, neguju frustraciju izazvanu nemogućnošću da otkriju zakone ili gramatiku kulture koja opstaje sve do ove značajne promene slike nauke, a i posle nje. Ukoliko prestanemo da precenjujemo domete nauke, i prihvatimo da su zakonitosti društvenog života funkcije socijalnih teorija odnosno/kao folklorne istine, otvara se čitavo novo poglavlje u*

kojem antropologija prestaje da debatuje svoj naučni status u epistemološkom žanru, i biva repozicionirana u domen široko shvaćene političke filozofije.

- *I jezik prirodnih nauka je metaforičan. On je neprecizan, u smislu da nije formalan, nedvosmislen, "izvan" istorije i kulture.* Antropološka istraživanja oko Milenijuma odlikuje stabilan trend povezivanja teorije etnografije i studija nauke i tehnologije. Antropologija nauke, koja objedinjuje reformisanu metodologiju i novo polje istraživanja u discipline, jeste naučno polje koje je još u povoju, ali je i očekivana implikacija retoričkog zaokreta na široj interdisciplinarnoj sceni.
- *Značenja i teorija su u odnosu koherencije a ne u odnosu korespondencije. Čak ni jezik prirodnih nauka ne korespondira stvarnosti, i koherentan je teoriji koju o njoj imamo/gradimo.* Poststrukturalna i astrukturalna antropologija američkog stila pre multikulturalizacije akademije, na liniji Hajmz-Šnajder-Bun s jedne, i na liniji Tarner-Gerc-Fernandez, u globalu je fokusirana upravo na ovu implikaciju promene slike nauke – redukciju antropologije na etnografiju. Koherencijalan, a ne korespondencijalan pogled na dihotomiju teorija/činjenice je motiv nastanka teorije etnografije koji se u međuvremenu u opštoj metodologiji discipline "zagubio" u polemikama o postmodernoj antropologiji.
- *Instrumentalni model naučnog objašnjenja postepeno se menja interpretativnim.* Pošto prihvatimo preformulacije pretpostavki iz gornjih pasusa, postaje jasno da više ne postoji kumulativni korpus univerzalno prihvatljivih opisa stvarnosti i teorija o njoj. Opisi i teorije jesu deo kontinuiteta ili diskontinuiteta, ali oni mogu biti i kumulativni i revolucionarni, i nešto između, pa su zavisni od konceptualnih shema. Ovde relevantan problem jeste da u disciplinarnim okvirima interpretativni zaokret ima instrumentalni status.



- *Opažanje je nestabilno (nepouzđano, nije konačno, nije ponovljivo), a istina je unutar-teorijska funkcija.* I na kraju – opet "istina"! Veliki broj i zasnivačkih tekstova WCTE i tekstova koji su s ovim projektom u dijalogu, sadrže "istinu" i u samom naslovu, ali osim na nivou bombastičnih naslova istina nije relevantan pojam antropološke metodologije u meri u kojoj su to objektivnost ili relativizam. Ova post-empiristička pretpostavka ima dalekosežne implikacije u meri u kojoj antropologija kao kulturna kritika treba da ponudi novom obrazovanju, novoj političkoj filozofiji i novoj interdisciplinarnoj teoriji "građu" za redefinisanje odnosa nauke, obrazovanja i javne sfere koja je u toku na globalnom nivou, kao i sliku multikulturnog društva takvu da istovremeno nametne sebe kao izvor za učenje o kulturnoj raznolikosti i kao meta-refleksiju o socijalnoj konstituisanosti identiteta.

*Posle problemsko-aplikativnog pogleda na metod*

Šenkmen je baš pred artikulaciju WCTE prokomentarisao Gercov opus kao odličan primer tipične prakse poznatih metodologa u društvenim i humanističkim naukama – autor koji je postao poznat po originalnim predlozima iznetim u programskim metodološkim tekstovima, obično ih sam ne primenjuje, bilo u prethodnim bilo u narednim istraživanjima (Shankman 1984, 265). Tradicionalan, problemsko-aplikativni pogled na paradigme potpuno je neprimenljiv na WCTE. Kada uzmemo u obzir ove dve činjenice – da su autori-zasnivači u maniru velikih socijalnih teoretičara i metodologa nudili modele koje nisu sami primenjivali, kao i da oni osmotreni zajedno ne pišu neku novu "školu" niti rade u nekakvoj "paradigmi" koja se može posmatrati po problemsko-aplikativnom modelu, postaje jasno da

*postmodernu teoriju etnografije, iako formalno podložnu proceni u odnosu na druge metodološke modele, nije relevantno procenjivati iz problemsko-aplikativne perspektive.*

Savremenu teoriju etnografije nemoguće je formalizovati na nivou udžbenika s metodskim preporukama za izvođenje istraživanja. Formalizacija skupom, hrpom ili sistemom propozicija ili metodskih uputstava nemoguća je u tom smislu da trivializuje, obesmišljava i čini redundantnom čitavu intervenciju tipa WC. Ostaje nam da učimo na primerima. Ali, ni sami ti primeri ne predstavljaju nekakvu školu, metod, pravac, pa ni stil.

Markus, Fišer, Rabinov, Krapancano, Tajler, Kliford... ali i Tornton, Fabijan i drugi autori u direktnom dijalogu sa WC, predlagali su relativno ograničen skup strategija koje zajedno čine novi etnografski metod: interpretaciju, dijalog, polifoniju, refleksivnost... Da li su kasniji radovi autora-zasnivača polifoni, dijaloški, multi-vokalni ili multi-lokalni? Da li su njihove etnografije fikcije, poetske alegorije, metafore ili evokacije?

Autori-zasnivači nisu uspeli da primene svoj metod zato što: a) nemaju metod i b) ne žele na nešto konkretno da ga primene, pošto su prethodno programski zabranili prakse karakteristične za antropologije pre postmodernizacije – problemsko-aplikativni pogled na metod i fiksiranje predmeta antropologije. Sve tri postmoderne antropologije s početka teksta onemogućavaju aplikativno shvatanje njihovog metoda, a treća je eksplicitno zasnovana na beskrajnom širenju objekata antropološke analize:

- P1 inkorporira poststrukturalno odbacivanje "analize" i "metoda", dok paralelno ne razvija neki novi "postmoderni antropološki metod".
- Različiti elementi postmoderne antropologije kao tipa (P2) – dekonstrukcija, analiza diskursa i narativa, dijaloška, multi-lokalna i multi-vokalna etnografija, nisu interpretativne stra-

tegije koje disciplina kao zamišljena celina može da primenjuje (na prethodno dekonstruisani) predmet. P2 nije "primenljiva", zato što ne postoji kao koherenta celina (u smislu da je moguće reći da nešto "jeste" a nešto "nije" P2).

- P3 neprekidno redefiniše predmet antropologije – u procesu stalne ponovne konstrukcije svog predmeta, antropologija postmodernog sveta može da koristi bilo koju interpretativnu strategiju ikada smišljenu (sada, kada ju je teorija etnografije imunizovala na temporalnost i hijerarhiju).

Tako se na pitanje "da li su postmoderni antropolozi primenili svoje interpretativne alate na neki etnografski materijal, i kako?" može odgovarati samo ukoliko WCTE shvatimo kao formalni model koji bi odgovarao problemsko-aplikativnoj, ortodoksnoj slici metoda. Da li su autori-zasnivači WCTE propustili ili odbili da pišu novu antropologiju koja bi bila uporediva sa starim antropologijama? Da li njihova objašnjenja nisu kauzalna, funkcionalna, strukturalna itd. zato što su time želeli da se izmeste iz zajednice koju žele kritički da unaprede (što je aracionalno, infantilno i isuviše ironično, osim u slučaju da su milioneri koji sami finansiraju svoja istraživanja)? Da li su oni taj posao prepustili drugima? Ili nisu ni mislili da je važan? Ili su mislili da je, na nivou manifesta, važno da nikada više ne bude obavljen? Da li su izbegli da tvrde kontinuitet s prethodnom antropološkom metodologijom, i time izbegli da njihove etnografije budu podvrgnute analizama kojima su bile podvrgnute etnografije prethodnika? Ili su ovom strategijom izmeštanja poslali jasnu poruku da je aplikabilnoj, analitičkoj metodologiji kraj, i da se više ništa u antropološkom istraživanju ne može normirati zato što normu nema više šta da opravda? Zbog ovih problema koje post-problemska, neaplikativna koncepcija metoda postavlja pred tradicionalnu metodologiju, *predlažem da*

*WCTE u buduće tretiramo kao kontekst stalne provere bilo koje etnografije kao pretpostavnog znanja, u ranom poperovskom smislu, kao jednu političku korekciju teorije antropološkog saznanja.*

Nijedna teorija ne može biti induktivno izvedena iz čistog opservacionog iskustva, stoga što takvo iskustvo ne postoji i što je induktivni način izvođenja logički nelegitiman. U tom smislu verifikacija ili konfirmacija naučnih iskaza nisu moguće.

Tako je naučnoj praksi ostavljen na raspolaganju jedino kontrainduktivni put, put koji se sastoji u postavljanju i deduktivnom testiranju hipoteze. Ukoliko iskustvo nije u kontradikciji ni s jednom od njenih singularnih posledica, ona će biti usvojena. Ali, u svojoj naučnoj praksi čovek se stalno sukobljava sa novim problemima, šireći tako krug iskustva. Svaka usvojena naučna hipoteza u jednom će trenutku verovatno doći u nesklad sa iskustvom. Kada ekspanzija ljudske prakse dovede do kontradikcije teorije i iskustva, teorija ne mora neminovno biti odbačena. U stvari, može se postupiti na pet logički sasvim legitimnih načina:

(a) teorija se može opovrgnuti, odnosno eliminisati, ukoliko je moguće formulisati bolju – to jest, ako je na raspolaganju hipoteza koja objašnjava sve što je objašnjavala stara teorija, i još ono na čemu je stara teorija pala,

(b) teorija se može spasti time što će se uvesti određene ad hoc hipoteze, koje će neutralisati njen sukob sa evidencijom,

(c) može se izvršiti ad hoc promena koordinacionih definicija unutar teorije, kojom se takođe postiže neutralizacija faktora koji je narušio sklad teorije i iskustva,

(d) može se izvršiti pogodna modifikacija u background-teoriji pomoću koje će se promeniti karakter opovrgavajućeg iskustva u željenom smislu; i

(e) može se jednostavno ignorisati opovrgavajuće iskustvo (u praksi je ovo čest slučaj i sigurno pripada ad hoc strategijama, jer se na taj način implicitno tvrdi da je posredi greška u eksperimentu ili opservaciji).

(Sindelić 2005, 247)

U okviru discipline, sami antropolozi amortizovali su govor "krize" redukujući kritiku discipline na kritiku etnografije još pirovom Gercovom "pobedom" nad kognitivnom antropologijom (o ovoj specifičnoj redukciji pišem u narednoj monografiji: "Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija"). Iako je kritika antropologije tokom 1960-ih godina artikulirana kao istovremena kritika njene istorije, institucionalne osnove, ciljeva, teorija, metoda i praksi terenskog rada i primene, kritika je do sredine 1980-ih "uspešno" redukovana na etnografiju. Mislim da je u pitanju neistražena defanzivna strategija jedne discipline, kao primer pogodan za primenu nezavisno od konkretnog disciplinarnog konteksta (mada zahteva jednu teoriju kolektivne intencionalnosti koju na ovom nivou nisam u prilici da razvijem). Bila je to instrumentalna strategija (mada verovatno i panična reakcija) s dalekosežnim posledicama. *Redukcija antropologije na etnografiju tako ne mora nužno da se posmatra kao "tipično američka naivnost"* (Kovačević 2006), *već i kao standardni pokušaj naučne zajednice da očuva normalnu nauku, strategija iz koje možemo da učimo*. Šta su autorizasnivači WCTE (ili njihovi korisnici) mogli da urade po ovim pitanjima?

Strategija (a) očigledno otpada – oni nemaju hipotezu kojoj mogu da ponude rivalsku. Jedina hipoteza kojoj mogu da se suprotstave i protiv koje grade svoju, jeste ona o nekakvoj "idealnoj etnografiji" ili "idealnom etnografu" (upor. prvu monografiju iz serije, Milenković 2007), ali *oni ne žele da uspostave nekakvog "idealnijeg" etnografa, zato što programski odbijaju da normiraju istraživanje, strateški brkajući normu i primer*. Osim toga, "idealni etnograf" je element ovde napisane naknadne racionalne rekonstrukcije, kao jedne moguće alternativne istorije, dok WCTE nastaje u tiraniji kritičkog trenutka, i to u njegovoj sasvim specifičnoj tiraniji informisanoj kritikom istorijske uloge

antropologije u dekonstrukciji velikog imperijalnog projekta "Zapada". Ova implikacija je, dakle, bila deduktivno zatvorena.

Strategija (b) već je zanimljivija, nju su mogli da iskoriste (i delimično su to i učinili, posebno Markus koji je, kao najbenevolentniji među njima, nudio predloge koji simuliraju tradicionalne metodološke modele – "multi-lokalnu" i "multi-terensku etnografiju"). Mogli su da pretpostave da će i sami dalje raditi istraživanja, i da se obraćaju širokoj populaciji istraživača iz antropologije i srodnih disciplina koji će i posle njihovih kritika raditi etnografiju. Dakle, mogli su da nastoje da modifikuju koncepciju "idealnog etnografa", pa predlažem da predloge o refleksivnosti, dijalogu, multi-vokalnosti, multi-lokalnosti i etičkoj svesnosti shvatimo u tom smislu. Dakle, konstatujem da *WCTE nije samo napisana protiv skupa pretpostavki koje zajedno čine koncepciju "idealnog etnografa", već je i delimično modifikuje uprkos sopstvenoj programskoj ametodičnosti.*

Recepcija ideja WCTE, koja im je (između ostalog i njihovom zaslugom/krivicom) pripisala revolucionarni status, onemogućava jasno prepoznavanje korektivne, pa i konzervativne dimenzije njihovog projekta. U ovom smislu, oni su normalni naučnici koji se trude da spasu teoriju, doduše zato što pod teorijom posmatraju čitavu disciplinu (redukovanu na etnografiju). "Sukob s evidencijom" je u ovom slučaju bio sukob sa koncepcijom "idealnog etnografa", pa je reč o prilično očiglednom primeru uvođenja *ad hoc* hipoteza u teoriju (mada autori-zasnivači, budući da pišu u interdisciplinarnom ambijentu poststrukturalne teorije, programski izbegavaju rečnik filozofije nauke, pa ova strategija ostaje nerazjašnjena, do danas).

Mislim da je stalni *govor o antropološkoj refleksivnosti zapravo pokušaj, i to uspešni pokušaj, modifikacije koordinacionih definicija (c) unutar koncepcije "idealnog etnografa"*. WCTE je spasla etnografiju i naučni dignitet antropologije, zato

što je preuzela grehove predaka, pokajala se i nastavila dalje. Kada se u učionicama, medijima, književnosti, nauci i na terenu prepoznaje novo multikulturno iskustvo u vezi sa konstrukcijom bilo kog znanja, pojavljuje se i "nesklad" teorije (u ovom slučaju čitave discipline dvostepeno redukovane, najpre na teoriju, potom na etnografiju) i sveta, pa WCTE zapravo pokušava da povrti narušeni sklad (kao da je nužan, i kao da je postojao) redefinisanjem ciljeva nauke (koji u nedostatku bolje, decenijama služi kao koordinaciona definicija u antropologiji). "Povratak Boasu" odn. povratak antropologiji kao kulturnoj kritici i socijalnom komentaru, uključujući i promenu slike antropologa kao intelektualca na javnoj sceni, uz omni-refleksivnost, predstavljaju koordinisanu promenu koordinišućih definicija (opet nezavisno od kolektivnih intencija).

I strategija modifikacije pozadinske teorije (d) ide u ovom pravcu. U tom smislu, strategije (c) i (d) su kompatibilne – novogovor o ciljevima antropologije, o njenom smislu i svrsi, društvenim funkcijama (i pratećim grehovima) jeste kombinovana modifikacija pozadinske teorije i koordinativnih definicija. I u ovom slučaju WCTE funkcioniše korektivno, i ovde naučna zajednica "čuva" paradigmu, pošto na nivou normalne nauke ne razdvaja internalističku od eksternalističke perspektive, i pošto pristaje da igra igru multikulturne kritike koja je stvorila kontekst u kojem *čitava* antropologija mora da se menja, sada kada posle refleksivističke, neo-marksističke, kritičke, feminističke, afro-američke, nativističke, orijentalističke i drugih kritika znamo da je (bila) imperijalna "baba-roga". Opovrgavajuće iskustvo se sve vreme menja zato što je jedan broj implikacija teorije etnografije deduktivno otvoren (pa u strogom smislu to i nisu implikacije). Ona u tom smislu niti je teorija, niti je moguće da bude opovrgnuta, pa zaključujem da *autori-zasnivači igraju internalističku igru eksternalističkim sredstvima – modifikuju pozadinsku teoriju introjektu-*

jući njene potencijalne pobijače u procesu stalnog reflektivnog re-definisanja teorije koju su kritičari namerili da testiraju. WCTE zbog svoje defanzivne etiologije nije u prilici da ignoriše opovrgavajuće iskustvo (jednom kada je pristala da multikulturnoj kritici prizna status opovrgavanja), i zato ga neprekidno formira (kao "teorija svega" odnosno kao politika pa i kultura znanja).

Ali, osim što su, što strateški što naivno, propustili da iskriste sve strategije koje su im bile na raspolaganju, autorizasnivači WCTE su postupili u skladu s najvećim Fajerabendovim strahom. *Praktičari normalne nauke nesvesno usvajaju neadekvatnu metodologiju – oni unapred eliminišu potencijalne pobijače teorije koju su usvojili* (Feyerabend 1975, 35-46; Sinđelić 2005, 247; kurziv je dodat).

Koji svoje potencijalne pobijače je WCTE unapred eliminisala iz diskusije o teoriji i etnografiji u antropologiji? Kako se to dogodilo?

Kada disciplinu redukujemo na teoriju a teoriju na etnografiju, u nadi da ćemo priznanjem teorijske opterećenosti/obogaćenosti etnografije istu "očistiti" od prethodnih teorija, mi pokušavamo da eliminišemo posledice multikulturne kritike po naučni status discipline, a da kritiku istovremeno očuvamo na nivou društva. Implicitni anti-interdisciplinarni karakter WCTE ovde je najočigledniji. Zato što samo u funkciji interdisciplinarnе multikulturne teorijske kritike znanja uopšte, funkcionalizam, strukturalizam, procesualizam i druge antropološke teorije/metodi postaju imperijalne "baba-roge". Samo u cirkularnoj konstituisanosti teorije o antropološkim teorijama i opisa etnografskih opisa (dakle meta-teorije i meta-opisa) mi možemo da "branimo" antropologiju od moćne javne kritike. Samo iz eksternalističke perspektive Malinovski, Lič i Levi-Stros generišu/reprodukuju rat, nepravdu i neravnopravnost. Funkcionalizam, procesualizam ili strukturalizam nisu "po sebi" zli, loši itd., ali ova trivijalna činjenica se nekako gubi iz vida.



Autori-zasnivači nisu bili u prilici (i nikada neće biti) da brane disciplinu na ovaj način, zato što su potencijalni pobijači antropologije (redukovane na teoriju pa na etnografiju) sveprisutni na širokom dijapazonu od učionice do medija, eksterno generisani (američka antropologija kao kulturna kritika mora da bude izložena javnosti a američki antropolog kao kulturni kritičar mora da bude i javni intelektualac) i neprekidno se reprodukuju (i studenti i društveni problemi postoje kontinualno/ciklično). *Etičko-politički eksterni pritisak je sveprisutni pobijač protiv kojeg nema leka na nivou formalnog modela, osim koordiniranom refleksivizacijom.*

*Osim toga, etičko-politički eksterni pritisak i interna relativistička tradicija discipline (kulturni relativizam kao pozadinska teorija antropologije kao kulturne kritike) programski suspenduju evolutivno objašnjenje nekakvog napretka antropološke metodologije. Antropologija na koju se nadovezuje i u kojoj nastaje WCTE ne može da napreduje sistemom predloga pokušaja i ispravljanja grešaka, zato što relativistički suspenduje okvir u kojem je moguće a) porediti u b) istorijskoj perspektivi. Nema temporalnog konteksta u kojem možemo da utvrdimo da, na primer, funkcionalna analiza objašnjava više i bolje od evolucionističke. Nije WCTE donela nelinearno čitanje istorije antropologije u antropološku metodologiju. One su je ""sačekale" kao deo pozadinske antropološke (američke) relativističke metafizike (više o ovome videti u trećoj knjizi u seriji – "Intertemporalna heterarhija"). Metodološki relevantno pitanje jeste da li u intertemporalnoj atmosferi ipak možemo da očuvamo hijerarhiju, pa da ustanovimo da je neki stariji interpretativni model bio bolji do nekog narednog – konkretno, da se pitamo da li je funkcionalizam ipak bio bolji do strukturalizma, ili strukturalizam od postmodernizma. Ali ovakva strategija zahteva da neozbiljne školske konstrukte, poput "strukturalne analize" ili "postmoderne antropologije" ozbiljno*

shvatimo kao predmete za teorijski-neutralnu metodološku analizu. To nije opcija koju možemo da podelimo ni s budućim studentima, ni s novinarima, ni s administracijom.

*Bez konteksta demarkacije nema ni konteksta eliminacije.* Sve je vredno zato što nosi "vrednosti", a vrednosti su kulturne, dakle nedodirljive (uz sociobiološke i druge rasističke izuzetke). Nema rivaliteta paradigmi, u smislu da funkcionalizam objašnjava sve što i evolucionizam i još nešto više, da procesualizam objašnjava sve što i funkcionalizam i još nešto više, i da strukturalizam objašnjava sve što i procesualizam i funkcionalizam, i još nešto više. Nema potrage tog tipa. *Politika znanja imunizuje metodologiju na demarkaciju i eliminaciju istovremeno.* To je razlog zašto metod ostaje "način" i ne (p)ostaje "model". To je i kontekst u kojem antropološka metodologija mora da bude redukovana na teoriju etnografije. Metodologija jednostavno više ne može da bude refleksija o metodu, već traganje za istraživačkim tehnikama, kao deskriptivna metodika, kao analitika. Otud superiorna naivnost, čar i privlačnost teorije etnografije s jedne, i njena ateoričnost s druge strane. A otud i redundantnosti WCTE u domenu pisanja istorije antropološke metodologije, pošto je ono već/uvek postmoderna (što vodi zaključku da su implikacije postmodernizacije metoda poprilično "ofucane", i da su deo rehabilitacije premodernizma na široj društvenoj i interdisciplinarnoj sceni).

### *Paradoks postkulturne antropologije*

Osnovna implikacija usvajanja postmodernih interdisciplinarnih afiniteta jeste, u uvodu pomenuto, izmeštanje epistemologije u ontologiju. Ovde ću to izmeštanje, u (trenutnom) nedostatku boljeg naziva, nasloviti "izmeštanje fokusa antropološke metodologije iz konteksta opravdanih otkrića u kontekst ospore-

nih konstitucija" (koje je za američki kontekst nasleđeno od Bosa, a petrifikovano kod Gerca i Saida). *Zato što postmoderna antropologija, osim "teorije" i "metoda", debatuje i "predmet" antropologije – konstituisanje (ili perpetuiranje) političkih subjekata etnografijom.* U tom smislu, ona se vraća ontologiji, i postaje neka vrsta dokumentarističke ontologije kulture. Pošto je "postmoderna antropologija" funkcija ne samo pisanja i predavanja istorije discipline, ili naive i strateške naturalizacije antropoloških koncepata sa/na interdisciplinarnu scenu, već i političke potrebe za akademskim utemeljenjem ekstremnog relativizma u naučnim i kulturnim ratovima.

...boasovci su nastavili da čine upravo ono za šta su tvrdili da ne treba raditi, a to je razvijanje univerzalnog moralnog standarda. Taj standard bila je tolerancija...

(Hatch 1997, 374)

...naivna etnografija stvara kulturu pre nego što je otkriva ili reflektuje...  
(Willis and Trondman 2000, 7).

Da li postoji način da se govori o pravljenju kulture a da se ne stvo-  
re neprijatelji?

(Jackson 1989, 27)

Kao što je marksistička sociologija nudila ključ za razumevanje skrivenih agendi klasne i rodne represije tokom politizovanih 1970-ih godina, tako je antropologija ponudila razumevanje kulturne raznolikosti u deceniji (osamdesete – prim. aut.) tokom koje su mladi ljudi iz bogatih zemalja putovali daleko više od svojih roditelja ili baka i deka, i kada su multikulturalizam, politika identiteta, etnička diskriminacija i nacionalistički ratovi skoro svuda bili visoko na listi prioriteta političara, građanskih inicijativa, nevladinih organizacija i medija. Ironično, tradicionalni antropološki koncept kulture izgleda da je konačno ovladao javnom sferom otprilike u isto vreme kada je većina antropologa prema njemu postala rezervisana...

(Eriksen and Nielsen 2001, 158)

Brojni su razlozi zašto antropologiju možemo da posmatramo kao "očigledno političku" disciplinu, ali ključni razlog svakako je rehabilitacija relativizma u kasnoj dvadesetovekovnoj *teoriji etnografije kao teoriji kulture*. Bilo zato što je tokom najvećeg dela svoje istorije, kao komparativna disciplina proučavajući "domorodce", ili u etnološkim varijantama proučavajući "seljake", funkcionisala u kontekstu neravnomerne distribucije moći između istraživača i proučavanih, u kojem i disciplina u celini i istraživač kao pojedinac koriste druge sa očiglednim ciljem da epistemološki, politički, ekonomski, statusno i na drugi način profitiraju. Ili zato što je nezanimljiv broj antropologa eksplicitno bio zaposlen u kolonijalnoj službi ili u savetodavnim telima različitih tipova administracija. Ili baš zbog toga što omiljeni antropološki koncepti, poput "rase" i "kulture" tokom XX veka kontinuirano postaju (ili prestaju da budu) ključni termini političke teorije i javnih debata. Zbog svih tih razloga kritičar WCTE mogao bi da pomisli da je problem isključivo eksternalističke prirode, i da nema nikakve veze ni sa validnošću, ni sa kontekstom otkrića/opravljanja, ni sa primenom antropološkog znanja, pa da je dovoljno jednostavno nastaviti sa analizama postojećih etnografija i "politika će nestati". *Ovde nije reč više samo o tome da antropološko znanje predstavlja političku vrednost, već da antropologija igra izvesnu ulogu u stvaranju atmosfere u kojoj bilo koje znanje više nema osnovu izvan procesa proizvodnje i primene.*

Stalni političko-etički pritisak vraća antropološku metodologiju na naizgled izandale distinkcije činjenice/vrednosti, relativizam/univerzalizam ili holizam/individualizam. Ona ne može da ih se "oslobodi" niti da ih "prevaziđe", zato što ne može da se pretvara da antropologija funkcioniše izvan stalnih političko-etičkih debata svakodnevne kulturne prakse, i samih u stalnoj promeni. *U tom smislu, (američka) kulturna antropologija kao kulturna kritika i ne može da ima sopstvenu metodologiju.* Ona ne može da reši ove pro-

bleme poperovskim konvencijama, lakatoševskim racionalnim rekonstrukcijama, fajerabendovskim epistemološkim anarhizmom ili radikalnom refleksivnošću edinburške škole. Antropologija nije takva naučna zajednica koja bi bila podložna analizi izvan konteksta u kojima proizvodi i primenjuje znanje. Ako je za potrebe formalne analize i zamislimo kao naučnu zajednicu, to je zajednica nalik na onu koju zajedno čine, na primer, politička aktivistkinja, vlasnica multinacionalne kompanije, princ na proputovanju, lučki radnik, sentimentalni profesor i zaljubljena tinejdžerka, kada svi zajedno gledaju fudbalsku utakmicu. Antropologija je zajednica u smislu u kojem njeni pripadnici "navijaju za" a ne "navijaju u". Tip naučne zajednice kakvu možemo da zamišljamo da predstavlja američka antropologija, određuje i tip kritike koju ona može da uputi drugim zajednicama, pa i celini američkog ili globalnog društva.

Osim toga, anti-realistički kritički naboj WCTE očigledan je problem. Na čemu zasnovati kritiku kulturnih režima "zapadne", "bele", "muške", "heteroseksualne" ili neke druge moći osim referencama na *objektivne* razlike u distribuciji moći ili referencama na *stvarne* probleme i nejednakosti u društvu. Problem se ne može rešiti jednostavnom diskvalifikacijom "zasnivanja". Anti-fundacionalističke epistemologije nisu bliske relativno trajnim strukturama koje finansiraju antropološka istraživanja, nastavu, objavljivanje i primenu. Naprotiv, antropologija u javnosti funkcioniše samo u fundacionalističkoj igri znanja/moći. Ovaj problem debatovali su evropski neo-marksisti i feministkinje mnogo pre nego što je ograničen broj antropologa "skrivio" vezu između kritičke antropologije i anti-realizma. Počasno mesto na vrhu liste "krivaca" dodeljujem fan Manenu. U pokušaju da ironično tipologizuje etnografije, a informisan idejama iznetim u WC, on je "realistične priče" suprotstavio "kritičkim pričama" (Van Maanen 1989, 127), zavevši recepcije WCTE na opasan put perpetuiranja dihotomije realističko/kritičko ili naučno/interpretativno.

U interdisciplinarnom ambijentu politike znanja, antropološka metodologija posle 1960-ih godina ne može više da izbegne "politizaciju". Sama "politizacija" putem WCTE ima metodološke implikacije, kao i "depolitizacija" sprovedena u raznovrsnim kritikama WCTE. "Politizacija" nije funkcija ove ili one naučne promene, ona je funkcija promena slike nauke i slike obrazovanja, kao promena paralelnih multikulturalnim intervencijama u sliku liberalnog poretka.

\*\*\*

Ako osmotrimo osnovne elemente komunitarističke kritike liberalizma, vidimo da je u pitanju skup pretpostavki na kojima se zasniva kulturno-kritička tradicija od boasovaca do wcte-ista, a verovatno i razlog zašto antropologija uopšte postoji (osim, naravno, da bi se njom bavili antropolozi):

Liberalizam počiva na individualizmu koji je pogrešan i u ontološkom i u motivacionom smislu. Liberalna ontologija tvrdi da je jedino što postoji pojedinac, a da su sve navodne karakteristike grupa svodive na individualne. Liberalna teorija motivacije pretpostavlja da su pojedinci motivisani isključivo preferencijama prema privatnim dobrima, pa da se želja za učešćem u grupi može svesti na sredstvo za njihovo sticanje.

Liberalizam potcenjuje značaj političkog života, posmatrajući participaciju u političkoj zajednici isključivo instrumentalno, i vrednu samo ukoliko omogućava ostvarenje raznovrsnih privatnih ciljeva pojedinaca, pre nego kao vrednost po sebi.

Liberalizam pretpostavlja i defektnu koncepciju sopstva, zato što ne prepoznaje da je sopstvo "otelotvoreno" u, i delimično konstituisano, obavezama prema zajednici koje nisu podložne izboru. Na taj način, liberalizam ne uspeva da razume da je ono što su nečije obaveze determinisano, u velikoj meri, njegovim identitetom kao pripadnika zajednice, kao i ulogama koje neko ima u zajednici.

Naglasak koji liberalizam stavlja na prava pojedinaca potcenjuje, zanemaruje i u krajnju ruku podriva zajednicu, a učestvovanje u zajednici je fundamentalni i nezamenljiv činilac dobrog života ljudskih bića.

(Buchanan 1998, S010SECT3)

Debate o etici terenskog rada i politici znanja u antropologiji nerazdvojive su od političke ekonomije univerziteta u 1980-im godinama (Patterson 2001; to je, u stvari, noseća poruka poslednje napisane političke istorije američke antropologije). Smanjenje obrazovnog budžeta primoralo je mnoge antropologe da zaposlenje potraže izvan domena visokog obrazovanja, i upravo tada veliki broj među njima okreće se "primenjenim" istraživanjima: "Izmenjeni kontekst antropološkog rada sa obe strane Atlantika podrazumevao je institucionalizaciju i profesionalizaciju istraživanja u društvenim naukama, kao i uviđanje da je znanje izvor moći a ne samo prosvetećenosti" (Caplan 2003, 15). Evropljanima ovi opisi zaista mogu da zvuče naivno, ali podsećam da "naivnost" treba sagledati u specifičnoj poziciji američkog visokog obrazovanja, njegovoj izloženosti javnoj sferi i stalnoj potrebi da se opravda/fiansira.

Politizacija, istorizacija i sociologizacija metodoloških debata u američkoj kulturnoj antropologiji, iako se u strogoj interpretaciji može pratiti do samih početaka Boasovih relativističkih intervencija, detaljno je opisana u studijama koje prethode ili bivaju objavljene uporedo ranim tekstovima WCTE, koji ujedno imaju funkciju i istorijskih analiza. Opisi krize ujedno su i dijagnoze postepenog objedinjavanja tradicionalnih metodoloških problema sa političkim, socijalnim, kulturnim, i uopšteno, istorijskim kontekstima u kojima ona nastaje/funkcioniše.

Neposredno pred pred artikulaciju WCTE, Ortner (Ortner 1984) stanjeje u američkoj antropologiji opisala kao "stanje apatije, nemanja jasnog kursa, bez cilja, pa i bez volje da se

polemiše...“, dodajući "čak se više međusobno ni ne psujemo" (n.d., 126). Tada, u ranim osamdesetim, na scenu stupaju mladi predavači antropologije formirani tokom 1970-ih godina u interdisciplinarnoj klimi, radikalnom socijalnom okruženju koji je zahtevao "angažman", "pod jakim uticajem nešto starijeg Gerca i njegove interpretativne antropologije..." (Kuper 1999, 220 i dalje), implicirajući da su opisi krize poput onog Ortner, istovremeno i zastupanja jedne specifične istorije discipline. U ovoj interpretaciji, promena antropologije objašnjava se eksternim pritiscima, a kriza američke kulturne antropologije ne izdvaja se iz konteksta krize američkog društva, kulture, visokog obrazovanja i politike:

- trend prepoznavanja i kritike kolonijalne utemeljenosti američke antropologije izvan granica, brzo je sa problema Vijetnama došao "nazad" ili "kući" – Nova levica odigrala je ključnu ulogu u artikulaciji veze između politike, kulture i teorije, a rod, rasa i klasa, postale su teorijske kategorije, varijable problematizovane kao zavisne od političkih procesa i njihove tematizacije u politizovanoj akademiji
- s kritikom antropologije pod kritiku je potpao i njen ključni koncept – kultura
- stara podela na evolucioniste i relativiste u kulturnoj antropologiji američkog stila opstala je sredinom dvadesetog veka u podeli na kulturne ekologe (naučnike, pozitiviste, materijaliste...) i simboličke antropologe (simboliste, interpretativiste, idealiste...)

U ovom procesu treba tražiti vezu sa naizgled zastarelim antropološkim i lingvističkim idejama o konceptualnoj, lingvističkoj i kulturnoj relativnosti uopšte. Ali *svest o diversifikaciji discipline formirana je pošto je raskol već okončan*.



...već tada se činilo da proučavanje kulturne adaptacije biološkim zakonitostima i environmentalnim pritiscima s jedne strane, i proučavanje značenja, ideja i simbola s druge, ne čine više jednu disciplinu... u tom periodu i jeste rehabilitovana predstava o podeli nekada jedinstvene antropologije na društvenu nauku i humanističku disciplinu... proučavanje gena, proteina i drugih "prirodnjačkih stvari" nije baš išlo ruku pod ruku s hermeneutikom ili dekonstrukcijom...

(Kuper 1999, 220)

Autori koji su naginjali jednoj ili drugoj opciji, a posebno njihovi interpretatori i drugi istoričari discipline, u ovom kontekstu posmatranja društveno-naučnog i humanističkog istraživanja rehabilitovali su i dihotomiju objašnjenje/razumevanje, tako briljantno prevaziđenu preformulacijom razumevanja kao traganja za značenjima, kao semantičke a ne empatičke kategorije (fon Riht 1975),<sup>2</sup> bezrazložno podrazumevajući da je nemoguće, na primer, "konstruisati i dekonstruisati kvarkove".<sup>3</sup>

Problemi izazvani simultanošću strukturalizma i post-strukturalizma u američkoj tradiciji ponavljaju se i u slučaju promene slike visokog obrazovanja. *Postmoderna teorija etnografije promovise koncept bilo kojeg znanja kao kulture dok kritikuje sam*

---

<sup>2</sup> Ako fon Rihtov kritički pregled statusa razumevanja u filozofiji nauke pročitamo na ovaj način, nastojanja i post-strukturalističkih revizora Levi-Strosovih ideja u SAD, i gercovsku antropologiju, možemo da posmatramo kao poslednju antropološku nauku. Kao pokušaje da se, navodno "humanistička" i ne-naučna ideografska tradicija simboličke i interpretativne antropologije, etnonauke, etnografije komunikacije i srodnih pristupa, konačno izmiri s prividno naučnijim interesovanjima za političku ekonomiju.

<sup>3</sup> Post-empiristička tradicija studija nauke i tehnologije razbila je iluzije o neopterećenju i na drugi način neupitnoj percepciji u laboratorijskim naukama. Visoko na listi najčuvanijih primera svakako se nalaze Pikerin-gove (Pickering 1990) teze o kvarkovima kao fizičarskim konstruktima.

*koncept kulture koji ju je svojevremeno definisao kao disciplinu. I ponovo su problemi "nerešivi". Kao što WCTE ne može a da ne bude poststrukturalna, u smislu da nastaje posle strukturalizma dok kritikuje koncept "istraživača", "analize" i "podatka" do kojeg drži strukturalna antropologija, ona ne može ni dosledno da artikuliše kulturalističku kritiku akademskih kanona a da nastavi svoj unutar-disciplinarni projekat kritike koncepta kulture. WCTE podržava multikulturalne politike kao derivate antropologije kao kulturne kritike, dok istovremeno ne veruje u kulturu. Ovo je problem koji zbog svoje društvene relevancije prevazilazi slične probleme u vezi s poststrukturalizmom.*

Postmoderna teorija etnografije implicira da su "kulture" za koje se kreiraju multikulturalne politike "napisane", u smislu da na nivou formalnog modela ne dozvoljava da budu tretirane kao ontološke datosti, ali ovo izmeštanje ontologije u epistemologiju nije karakteristično i za javnu sferu. U javnoj sferi događa se upravo suprotno – epistemologija se vraća u ontologiju, i kulture koje "ne postoje" ipak (p)ostaju subjekti odlučivanja u multikulturalizmom korigovanoj liberalnoj demokratiji. Promena slike nauke modifikuje promenu slike obrazovanja tako da do same promene može da dođe samo na nivou razumljivom istraživačima ali ne i proučavanima (gde pod proučavanima podrazumevam sve ostale, od predsednika Republike, preko novinara i službenika, do proizvođača hrane). *Antropologija kao kulturna kritika ne može da bude društveno relevantna dok politički i moralno neprekidno reflektivno samotematizuje metod (etnografiju), predmet (kulturu) i teoriju (bilo kakvu).* U pitanju je proces koji označavam kao *paradoks postkulturne antropologije*, budući da kulturni karakter teorije i metoda antropologija preispituje u periodu u kojem se piše "posle kulture".

Kada tvrdimo da su nam identiteti hibridni i da kulture "ne postoje" zato što su ih antropolozi "napisali", a pokušavamo da

pripomognemo zaštiti društva od države nastojanjem da ona prizna kulturne specifičnosti političkih subjekata, mi smo u šizoidnoj situaciji iz koje moramo da izađemo teorijsko-metodološkim žrtvama.<sup>4</sup>

(In)kompatibilnost teorije etnografije kao teorije kulture tekućim promenama odnosa politike, nauke i obrazovanja na širokoj javnoj sceni, tek povremeno postaje interesantna antropolozima.<sup>5</sup> Javna scena – kombinacija folklorne političke prakse i političke teorije, sigurno da ima kapacitet da usvoji, i zaista i usvaja, tradicionalni antropološki koncept kulture, ali nema teorijsko-metodološki kapacitet da usvoji njegovu kritiku *putem* kritike etnografije. Teorija etnografije kao teorija kulture jednostavno je toliko disciplinarno-specifična da je praktično irelevantna. Problematizacija ontološkog statusa kulturnih identiteta

---

<sup>4</sup> Svojevremeno sam srodnu žrtvu predložio i za srpsku etnologiju (Milenković 2004): "Srpska etnološka tradicija pisanja antropologije treba strateški pragmatički da žrtvuje postkulturno teorijsko nasleđe ukoliko namerava da doprinese društvenoj reformi u formi kulturne kritike i multikulturne propedeutike."

<sup>5</sup> Patriša Klou oko Milenijuma (Clough 2001) počinje da istražuje implikacije kritike etnografije tipa WCTE za opisivanje bilo čega, posebno u "tvrdim" naukama i novinarstvu. Paralelno tome, konstruktivistička revizija sociologije saznanja edinburškog tipa, posebno kod Latura (n.d.) u potpunosti je i zasnovana na ideji da je naučni opis kulturno generisana reprezentacija. Od autora-zasnivača WCTE, na preseku studija nauke i antropologije radiće Rabinov (Rabinow 1996). Zajedničko naravoučenije ovakvih istraživanja predstavlja pokušaj empirijske potvrde da i "najzasnovanije" od svih nauka, laboratorijske nauke, "pišu svoj predmet", pa da je pozivanje na njihov autoritet u "naučnim ratovima" nelegitimno koliko i pozivanje na interpretacijom i vrednostima "opterećene" humanističke discipline. Ovom pitanju vraćam se u jednoj od monografija iz serije: "Istorija postmoderne antropologije: Kultura znanja".

kao (novih) subjekata političkog odlučivanja u liberalnoj demokratiji istovremeno je i nužna i nemoguća. Zašto bi iko finansirao, koristio ili uopšte trpeo radikalno reflektivnu postmodernu nauku? Boasovci su započeli a wcte-isti dovršili projekat transformacije antropologije iz nauke u kulturnu kritiku, ali taj projekat je unapred osuđen na propast ako nije zaštićen koordinativnim definicijama. Završio se konstatacijom da nemamo metod (etnografiju) zato što ona i nije metod u tradicionalnom smislu reči, nemamo predmet (kulturu) zato što nikada nije ni postojao, i nemamo teorijski (naučni) autoritet, zato što ga nikada nismo ni imali (a i zato što, ako prepoznamo radikalne implikacije WCTE, niko i ne može da ga ima). Multikulturalizacija slike visokog obrazovanja podrazumeva multikulturalizam kao političku i obrazovnu strategiju, ali ta strategija mora da se zasniva na nekoj slici multikulturalnog društva. Ako propustimo da je ponudimo, ostaćemo irelevantni. Ako je ponudimo, poreći ćemo sebe. Jedan od Laudanovih propozicija "*Na izbor paradigme utiču ne-naučni, teološki i metafizički faktori, pa kontekst prihvatanja paradigme nije ograničen kontekstom provere odnosa teorije i dokaza*" vraća nam se kao bumerang kada teoriju etnografije kao teoriju kulture primenimo na sopstveni život.

\*\*\*

Globalno dominantna verzija multikulture politike<sup>6</sup> jeste ona koja nastoji da obezbedi političko (ili pravno, putem konstitucionalizacije) priznanje kulturne specifičnosti, posebnosti ili diskretnosti pojedinih kulturnih zajednica kao političkih subjekata, pa predstavlja ozbiljan problem na dva nivoa:

---

<sup>6</sup> Ova analiza delimično je preuzeta iz prethodno objavljenog rada (Milenković 2003b).

- dovodi pod sumnju već postojeće ili još neizgrađene osnovne institucije liberalnog političkog sistema zasnovanog na konceptu javne sfere u kojoj su slobodni građani tretirani kao ravnopravni s obzirom na kulturno-identitetski indeksirane razlike (rasne, rodne, etničke, konfesionalne i dr.), konstitucionalnim ili kurikularnim promovisanjem različitih politički ili pravno specijalnih statusa "nacionalnih manjina" ili "etničkih zajednica" odnosno "njihovih kultura", i
- ignoriše postkulturalna upozorenja savremene antropološke teorije, koja debatuje o kulturi kao polju slobode, individualne kreativnosti i hibrida u permanentnoj transformaciji, a često i kao o fikciji samih antropologa ili drugih istraživača kulture, a ne kao o skupu, paketu, diskretnoj celini ili "zajednici" koja bi bila subjekt političkog odlučivanja u nekom novom post-socijalističkom (neo-tokvilijanskom) derivatu liberalne demokratije.

Multikulturalne kontroverze nametnule su se mejnstrimu političke teorije oko Milenijuma ne samo iz teorijskih razloga, već i zbog gorućih društvenih pitanja priznavanja građanskog statusa ekonomskim imigrantima i drugim dijasporama, priznavanja autonomnih prava različitim tipovima "manjina" u većini multikulturalnih država na planeti, zbog odgovora na problem nacionalne ili konfesionalne kulturno-identitetske mobilizacije, i drugih. Uporedo s političkom transformacijom planete, ubrzana interdisciplinarna i javna proliferacija tradicionalnog antropološkog koncepta kulture u drugoj polovini dvadesetog veka (kao različitog od koncepta visoke ili elitne kulture) bitno je izmenila i samu političku teoriju, izazvavši teorijsku buru na širokom spektru pozicija koje zastupaju neku verziju kritike fantazma liberalnog političkog sistema kao (kulturno-)neutralnog.

O čemu govore politički teoretičari kada debatuju o "zajednici", "multikulturalizmu", "kulturnim pravima", "politički razlike" ili o "politički priznanja"? Šta se razlikuje, šta je multiplikovano, ko je subjekt političkog odlučivanja u demokratiji, ko je ovlašćen da ga štiti, ko ga je ovlastio da to čini, ko kome šta treba da "prizna", kakve veze sa svim tim imaju kultura i identitet, i šta je tu uopšte "kultura" a šta "identitet"? Ili, koji koncept kulture podrazumevaju učesnici transnacionalnih multikulturnih kontroverzi u političkoj teoriji i da li je to koncept kulture kompatibilan savremenoj antropološkoj teoriji? Antropolozi se jesu povremeno osvrnuli ka multikulturnim kontroverzama u političkoj teoriji, ali učinkovitost i celishodnost njihovih intervencija, i broj rasprava na temu ima li antropologija šta da ponudi ovim povodom neuporediv je sličnim raspravama u političkoj teoriji.

Postkulturalna antropologija je definitivno tema za posebnu monografiju pa i za čitavu biblioteku. Načini, razlozi i strasti s kojim su antropolozi pristupili kritici sopstvenog koncepta kulture u poslednjoj četvrtini XX veka su tek ovlaš i blazirano analizirani i na tom polju nas čeka još uzbuđenja. I zaista, autori koji pišu u različitim tradicijama u kasnom dvadesetom veku objedinjenim novom disciplinom studija nauke i tehnologije pitaju se s vremena na vreme da li je tehnologija istorijski nezavisna od nauke. Ako ovo pitanje preformulišemo u "da li je metodologija nezavisna od antropologije kao discipline", može da nam postane jasnija čudna sudbina WCTE.

Istorijsko-metodološka produkcija u antropologiji oko Milenijuma pokazuje upravo suprotne tendencije, i povratak istorije metoda kontekstu u kojem nastaje. Tako Luis (Lewis 1999) ili Pinja-Kabral (Pina-Cabral 2000) istražuju istoriju metoda izvan totalne temporalne konstrukcije "istorije discipline". Njihove metodološke istorije pre su studije slučaja/teme, nego ogledi koji su svojevremeno (Ortner 1984; Reyna 1997) objavljeni u

nastojanju da potragu za metodom ograniče "disciplinom", a koji nastoje da utvrde metodološku konvergenciju ili divergenciju na nivou zamišljene celine antropologije.

Postkulturalna tradicija savremene antropološke teorije, isprovocirana, inspirisana i informisana problemima u vezi s etnografskom praksom, pisanjem, objavljivanjem i čitanjem etnografija; radikalnom političkom transformacijom planete posle dekolonizacije i 1989. godine; brojnim interdisciplinarnim konstruktivističkim i anti-realističkim teorijskim i metodološkim afinitetima; ali, pre svega kontinuiranom dvadesetovekovnom transformacijom antropološke teorije kulture, ukazuje da ograničenja tipično antropološkog koncepta kulture "sugerišu stabilnost, koherenciju, homogenost i strukturisanost društvene stvarnosti koja je, nasuprot tome, varijabilna, inkonzistentna, konfliktna i promenljiva" (Brumman 1999, S1).

Pri reprezentaciji drugih kultura, antropologija je "druge" transformisala u svoj predmet, i time postvarila, homogenizovala i egzotizovala njihove živote, otežavajući uvid u stvarni život i iskustva ljudskih bića koja kreiraju značenja i imaju sopstvene životne stilove. Umesto toga, ti životi redukovani su na "objektivne" apstraktne strukture koje su kreirali antropološki eksperti, učutkujući same ljude koje ih žive.

(Rapport and Overing 2000, 98).

Kao suštinska implikacija napada na tradicionalni antropološki koncept kulture u okvirima same discipline prepoznato je ukidanje ili napuštanje tog koncepta u korist raznovrsnih alternativa, fokusiranih na kritiku njegovog homogenizujućeg i totalizujućeg karaktera, na problematičnost, neodrživost pa i naivnost epistemičkog i ontološkog realizma karakterističnog za tradicionalni koncept, na nerazdvojivost krize etnografske reprezentacije od krize teorije kulture, ili na kulturnu relativnost i socijalnu konstruisanost koncepta osobe, identiteta, politike, prava, kao i samog

koncepta kulture. Enciklopedijski, udžbenički ili rečnički pregled postkulturalne antropološke tradicije još uvek nije objavljen. Iako bi mali broj autora na koje referiram kao na postkulturalne antropologe pristao da bude tako indeksiran (što je svojevremeno bilo simptomatično za "postmodernu antropologiju"), u redovima koji slede skicirana je teorijska, metodološka, epistemološka i ideološka pozicija ovog trenda.

Moralno/politički motivisane kritike usredsređuju se na osnovnu karakteristiku tradicionalnog koncepta koji privileguje diskurs samih antropologa o proučavanima u procesu etnografskog istraživanja, kao nametanja pogleda na svet i koncepcije individualne uloge u društvu samim proučavanima kulturnom demarkacijom populacija od koje nas "samo korak deli od konverzije razlike u esenciju, rasu, tekst, paradigmu, kod, ili strukturu" (Appadurai 1996, 12).

Uže teorijski motivisane kritike usredsređuju se na stabilnost i nepromenljivost koju koncept sugerise u nastojanju da obuhvati isključivo ono što je zajedničko prethodno definisanom pripadnošću zajednici, umesto da se usredsredi na procese promene, na razlike, na mogućnost transcendencije kulturnih granica i razlika, pozivajući disciplinarnu zajednicu na redefinisavanje ključnog koncepta (Rosaldo 1993, 208). Ove kritike ukazuju na tradicionalizovanje i strukturiranje društvenog života proučavanih samim konceptom kulture, kao sredstvom antropološkog nametanja reda/poretka stvari u proučavanoj stvarnosti, dovodeći u vezu ovaj koncept s organicizmom i rasizmom u široj socijalnoj teoriji, kao i potpunom petrifikacijom proučavane stvarnosti, koja onemogućava kako promene u društvu, tako i njihovo proučavanje, bez bilo kakve dalje potrebe da istražimo stvarni proces nastajanja i perpetuiranja kulturnih specifičnosti (Clifford 1988, 232, 338).

Kritike usredsređene na ulogu pojedinca u kulturi, inače i najkomunikabilnije i najkompatibilnije socijalnoj i političkoj teoriji,



tradicionalni koncept napadaju s obzirom na njegovu ograničavajuću ulogu po antropološku mogućnost percepcije individualnih razlika u mišljenju, ponašanju, i posebno u proizvodnji i recepciji značenja kulturnih fenomena (Friedman 1994, 207).

Epistemološki žanrovski uobličene kritike koncepta svode ga na puku antropološku apstrakciju koja svojom aistoričnošću vodi u postvarenje i esencijalizaciju proučavane stvarnosti, a samim položajem u teorijskim strukturama antropologije i jeziku discipline sugerše da se na kulturnu stvarnost može referirati imenicom, kao na "stvar, supstancu, bilo fizičku ili metafizičku" (Appadurai, n.m.), i ni u kom smislu ne predstavlja naučni "objekt" (Clifford n.d., 18). Ovom tipu kritike pripada i jedina artikulirano postmoderna intervencija protiv "apsurdnosti 'opisivanja' ne-entiteta poput 'društva' i 'kulture'... u etnografiji, nema 'stvari' koje bi mogle biti predmet opisa" (Tyler 1986, 130-131) mada je na ovu temu u sličnom periodu objavljeno i objašnjenje zašto opravdana epistemološka kritika koncepta kulture supstancijalno ne kompromituje etnografiju (Fabian 1990, 753).

U političkoj praksi, uprkos protivljenjima i upozorenjima postkulturnih antropologa, ipak se slobodno koristi pojam kulture kao diskretne jedinice ili paketa, kao homogenog i strukturisanog sistema značenja, mišljenja i postupanja koji je karakterističan za pripadnike zajednice koji dele isti kulturni identitet. Jedino programsko i eksplicitno istraživanje koncepta kulture u političkoj teoriji, objavljeno upravo za publiku iz te discipline, razočarano konstatuje: "Kultura u političkoj teoriji začudo ostaje nedovoljno teorijski i istorijski obrađena; ona je jednostavno tu, poput neideološke pozadine ili prirodnog horizonta" (Scott n.d., 111). Takav koncept podrazumeva da različite kulture, redukovane na stabilne konfesionalne, etničke ili interesne zajednice, komuniciraju u političkom sistemu zahvaljujući administrativnom okviru koji ih (ne)prepoznaje kao subjekte odlučivanja

(u liberalnoj demokratiji), u kojem i od kojeg imaju (ili nemaju) pravo da traže političko ili pravno priznanje.

U ovom opisu istorije ideja, interdisciplinarni kontekst intervencije predstavlja intenzivna kasna dvadesetovekovna legitimacija komunitarističke kritike liberalizma, posebno njen govor o identitetu i kulturi, koji identitet konceptualizuje kao prevashodno kulturni a aktivnost pojedinca u javnoj sferi kao prevashodno kontekstualizovanu politikom kolektivnog identiteta, s obzirom da se pravo na samoopredeljenje, priznanje različitosti, pravo na kulturnu posebnost i druga kulturno-identitetski kontekstualizovana prava u savremenoj političkoj teoriji i praksi više ne posmatraju kao komunitaristička kontra-kulturna ekscentričnost. U tom kontekstu, antropologija više ne može da bude kulturna kritika, i postaje dvorska nauka. Smatram da se takve udobnosti ne treba gnušati i ponavljam – *izmeštanje iz konteksta koji želimo kritički da unapredimo je socijalno-psihološki infantilno, metodološki nelegitimno i politički irelevantno.*

\*\*\*

Kada kulturni karakter nauke o kulturi, i kulturni status teorija kulture i njima "pripadajućih" metoda postane prečutno znanje, način na koji je to znanje kodifikovano takođe može da bude predmet političko-metodološke kritike. Mislim da je Sengren išao ovim putem kritikujući interdisciplinarni transfer specifično "fukoovske moći" nasuprot "majnhajmovskoj ideologiji" (Sangren 1995), a sigurno i Gellner u nastojanju da rehabilituje poperovski kognitivni jaz između nauke i ne-nauke *pre* nego što pisanje istorije antropologije uopšte i počne (Gellner 2000/1992). Analiza teorijske impregniranosti anti-teorije, dekonstrukcija konstruktivističkih diskursa, dekodiranje podrazumevanog znanja u politizovanoj akademiji – to su nova polja detektivskih hermeneutičkih episte-

mologija poput derivata WCTE. Problem za analizu predstavlja činjenica da politika znanja logički zabranjuje kontekst transformacije samo-pripisane nekodiranost epistemološki naivne etnografije u veštinu, u nekakav "zamat antropologa" (čemu je disciplinarna mitologija inače sklona od samih početaka). Tako etnografija (p)ostaje popularna u kontekstu u kojem je iz unutar-disciplinarnih perspektive neodrživa, a iz interdisciplinarnih – nužna.

Ali o kojem je kontekstu reč. Duh vremena, epohalna svest, epistema, kulturna logika, sve su to makro-konteksti koji suspenduju kontekst kako ga antropologija kao kulturna kritika tradicionalno definiše. Kada "kulturu" i "kontekst" izmestimo iz konteksta antropoloških proučavanja kultura u kontekst "kulture uopšte", događaju se značajne promene (i samo one možda, iz cele plejade ideja WCTE, zaslužuju naziv paradigmatičke smene). Stepene primene holističke analize sa kultura na Kulturu, što je Polanji svojevremeno predlagao zalažući se za primenu geštalt-psihologije na teoriju saznanja (Polanyi 1962), postaju međusobno svodivi u smislu u kojem zahtev za otkrivanjem prećutnog ali kontekstualnog znanja neke konkretne kulture funkcioniše na nivou podrazumevanog, kontekstualnog znanja Kulture ("uopšte"). Zato WCTE mora da skriva nekompetentnost iza procedura, i zato mora demarkaciju da eliminiše u korist tolerancije.

Ipak, dok su procedure iza kojih nekompetenciju skrivaju funkcionalna, procesualna ili strukturalna analiza elaborirane na samom početku analize (i zato ih, između ostalog, i izmeđustaju iz konteksta otkrića – analize počinju rezultatom i njime se završavaju, ispunjavajući formu sadržajem bez mogućnosti da se sadržaj i forma cirkularno konstituišu), nekompetencija WCTE je prividno transparentna zato što neobrazloženo podrazumeva da kompetencije nisu rivalske već "komšijske". Komšijski, "kumovsko-burazerski" pogled na kompetencije stvara idilu metodološkog plurali-

zma, a multikulturalna kritika liberalne nauke zatvara krug – WCTE je novi, metodološki modifikovan liberalizam, a Kultura je njen Ustav. Problem je u tome što je uporedo s poboljšanjem primene starih zakona nastupilo i pisanje novog Ustava.

\*\*\*

Hajde da pretpostavimo šta bi bilo sa američkom antropologijom da nije preduzela niz internih kritika zaokruženih WCTE? Da nije delimično priznala grehe orijentalizma, imperijalizma, neo-kolonijalizma, vesternizma, andro-centrizma, pozitivizma, reprezentacionizma, autoritarnosti i dr.? Zamislimo kontekst u kojem doktoranti antropologije između 1960-ih i 1980-ih godina biraju da ignorišu feminističku, afro-američku, neo-marxističku, *queer* i druge kritike u narastajućoj atmosferi multikulturalizacije američkog visokog školstva? Šta bi bilo da nema Hajmzovog, ili Markusovog i Klifordovog zbornika? Da li bi zatvaranje očiju pred problemima vredelo? Da li bi disciplina opstala? Ne znamo. Ali znamo da su reformatori discipline preuzeli grehe predaka i pokušavali da se snađu u atmosferi sveopšte kritike upravo da bi i dalje mogli da se bave antropologijom. Kao što odgovor na pitanje da li je Boasov modernistički projekat antropologije kao kulturne kritike bio rezultat ironičnog scijentizma ili naivnog pozitivizma ostaje posednicima prostorno-vremensko-psihološke mašine, nekog antropološkog *alefa*, tako ni mi ne možemo da znamo da li su Hajmz i saradnici, ili Markus i saradnici stvarno mislili da je revolucija potrebna, ili su se samo pragmatično prilagođavali eksternim pritiscima? Ali ono što možemo da znamo su posledice WCTE, kao i njene neprepoznate implikacije.

WCTE svim premodernističkim antropološkim projektima, nativnim, etnološkim, kulturno-afirmativnim i kulturno-kritičkim

nastojanjima "štedi korake", bilo da zauzmemo evolutivnu ili evolutivno-neutralnu perspektivu. Antropologija Evrope, nacionalne evropske etnologije i posebno njihova buduća uloga u multikulturalizaciji nacionalnih zakonodavstava, školstava, javnosti i nauka mogu mnogo da nauče na greškama, aporijama, paradoksima i kontradikcijama u koje su svojevremeno zapadali i autorizasnivači, i primenjivači WCTE.

\*\*\*

Kada jednom u meta-naraciji, kojom WCTE konačno prepoznaje, artikuliše i normira intertemporalnost i heterarhičnost, možda i dostignemo nekakvo pravedno stanje protiv kojeg afro-američki, feministički, orijentalistički, nativni i drugi potencijalni pobijači neće imati ništa protiv, igra kritike moraće da se završi. *Sami eksterni pritisci za stalnom antropološkom refleksivnošću imaju sopstvenu teleologiju.* Kao što WCTE relativistički suspenduje kritički racionalizam, tako mora nekako da se zaustavi u idealističkom raju intertemporalne heterarhije. Ona mora nekako da razdvoji kritiku (naučnog) znanja od kritike (društvenih) institucija, praksi i simbola. Vrlo je verovatno da je ovo razlog zašto je WCTE oko Milenijuma citiranija "izvan" antropologije nego "u" njenim formalnim okvirima (mada zahteva dopunska istraživanja).

Antropolozi su opet, kao i u slučaju kulture, i s etnografijom izgubili mesto na čelu stola. Kada smo jednom javnom kritikom obelodanili i uz pomoć WCTE u nauci promovisali ideju po kojoj je društveni poredak tek ideja generisana naukom (na primer, da je bela heteroseksualna dominacija generisana tretiranjem klasične antropološke teorije kao evidencije u obrazovanju, medijima i drugim disciplinama), onda smo u poziciji u kojoj konačni poželjni društveni poredak moramo da spustimo sa statusa "ideje" u status "faktičkog stanja". *Kada projekat ostvari*

*projekat, projekat postaje stvar.* Ali to se ne dešava u stvarnosti i verovatno je nemoguće osim u projektu traganja za metodološkom normom na nivou "celine antropologije" – projektu završenom pošto je shvaćeno da ni ortnerovsko-kuperovska podela na strukturalizam i političku ekonomiju nije imunizovana na ukus administrativnog ili metodološkog arbitra.

Mi i dalje ne znamo šta da radimo ako jednom dostignemo mir, stabilnost, demokratsku konsolidaciju, ispravimo istorijske nepravde, sprovedemo multikulturalne politike itd. Čak i ako je antropologija stvarno bila deo racionalističkog, imperijalističkog, orijentalizujućeg, totalnog realističkog narativa, i ako ona to posle WCTE navodno više nije, mi i dalje imamo problem kako da normiramo istraživanje a) zato što se to od metodologije očekuje, b) zato što se očekuje da nauka ima metodologiju, d) zato što se očekuje da se društvom, kulturom, politikom, naukom, istorijom i obrazovanjem bave nauke, e) zato što će kultura, društvo, istorija, nauka, politika i obrazovanje postojati i pošto smo ih (možda) oslobodili orijentalizma, vesternizma, androcentrizma, heteroseksualizma i drugih maski modernosti... i tako dalje, u beskonačnu regresiju.

WCTE kao dekontaminacioni agens antropologije kao kulturne kritike ima teleologiju mira, pravde i ravnopravnosti nasledenu od Boasa, održavanu specifično američkom logikom primenjene javne nauke (cirkularnom konstituisanošću teorije i evidencije i cirkularnom konstituisanošću sredstava i ciljeva), a osvežavanu multikulturalizacijom visokog školstva. *U meri u kojoj nudi antropologiju koja rezultuje mirom, pravdom i ravnopravnošću, ona programski mora da zabrani neku drugu post-postmodernu antropologiju koja će biti bolja, u smislu da objašnjava bolje i više od prethodne. WCTE u tom smislu jeste vrhunac/kraj modernog projekta antropologije kao političke/socijalne teorije odnosno kulturne kritike i nije "postmoderna" ni*

*u jednom od tri prethodno opisana smisla (osim u pragmatičkoj semantici koju sam usvojio za potrebe ovog tekst).*

P1 je trivijalna činjenica o istoriji discipline (koju moramo da očuvamo u didaktičke svrhe). "Epizode", "poglavlja", "pravci", "škole" ili "pristupi" su nam potrebni kako bismo održavali kognitivnu podelu rada iz koje se izvode sve druge podele u akademiji. P3 je pokušaj koji je u toku, ali izmešten iz istorijskog kontinuiteta discipline (osim iz njene kulturno-kritičke varijante, bilo u SAD, bilo u srpskoj/evropskoj etnologiji u kontekstu multikulturalizacije javne sfere) – izmeštanje iz tradicije koja se unapređuje je infantilno (mada antropolozima, tim "povratnicima s terena" istorijski pristaje da nastave da pokušavaju da simuliraju model u kojem se, poput intelektualca sa periferije, vraćaju periferiji pošto su otkrili smisao ili dosegli mudrost "u centru"). P2 – postmoderna antropologija kao novi tip antropologije – nekomunikabilna je (i to nije problem – nekomunikabilna je i fazi logika, nekomunikabilan je i koncept samoregulišućeg tržišta) i programski eksternalistički isključena, pa i zabranjena ili još "irelevancijom" od 1960-ih godina, ili skupom etičko-političkih zabrana usmerenih protiv relativizma, istoricizma i evolutivnih tipova objašnjenja uopšte, od početka XX veka.

*Postmoderna teorija etnografije ne može da eliminiše greške zato što je heterarhična i intertemporalna iz internalističke, a teleološki vođena multikulturnoj pravdi, miru i ravnopravnosti iz eksternalističke perspektive. Ona je već/uvek normativna iako ništa formalno ne normira (i zato normira sve). Kao teologija (uostalom, i počela je nedostatkom).*

Kada mira, pravde i ravnopravnosti u liberalnoj nauci, obrazovanju, medijima i državnim institucijama nema (početni uslovi i geneze i recepcije WCTE), i kada ih jednom pomoću inkorporiranja multikulturene kritike u WCTE (možda) dostignemo, ne možemo težiti nekom trajnijem miru, nekoj dubljoj ravnopravnosti ili nekoj pravednijoj pravdi. Osim dogmatično (što smo su-

spendovali početnim uslovima). Mir, pravda i ravnopravnost moraju imati status dogme. Nauka, politika, obrazovanje, istorija, mediji i sama kritika moraju imati status ne-dogme. Dogme se zasnivaju pomoću ne-dogmi (i zato sada znamo da živimo u post-moderni, poststrukturalnom trenutku, "post-ovom" ili "post-onom", svejedno). Dok se o ovim drugim mora govoriti kao o podložnim grešci, u kontinuitetu u kojem greške uklanjamo postepeno, sam mir, sama pravda i sama ravnopravnost ne mogu biti greške koje treba ukloniti i zameniti nekim drugim mirom, nekom drugom pravdom i nekom drugom ravnopravnošću.

*I postaje jasno da je u pitanju anti-anthropologija. Želim da verujem da su osobe koje u kognitivno-ektivnoj podeli rada na našoj planeti studiraju antropologiju, impresionirane upravo time što, uz "bolest i zdravlje", "potčinjavanje i potčinjenost" ili "muško i žensko", i "mir", "pravda" i "ravnopravnost" u ljudskim kulturama postoje u različitim varijantama, čiji je broj veći od jedan. Dakle, teleologija kulturne kritike onemogućava kulturnu kritiku. Kada je antropologija svedena na kulturnu kritiku, onemogućava i samu antropologiju.*

Ali, u društvenoj podeli teorijskih uloga, i posebno u društvima u kojima je antropologija tokom najvećeg dela karijere funkcionisala u kontekstu etnološke nacionalne nauke staroevropskog tipa (etnička nacija + epistemološki naivan pozitivizam), postmodernizam ima liberatorni, emancipatorski značaj. Kritičar WCTE kao konzervativnog projekta u nedoumici je da li da uopšte objavi gornje redove, ili da naprotiv ličnu slobodu govora auto-cenzurom žrtvuje nekakvom budućem "opštem dobru".

\*\*\*

Metodološka logičko-epistemološka analiza jezika antropološkog postmodernizma, izbora ciljeva, strategije istraživanja, izvo-



đenja i praksi postmoderne etnografije i postmoderne teorije nije dovoljna kao odgovor na pitanje zašto je postojala postmoderna antropologija. Postmodernizam je istorijski, socijalni i kulturni fenomen i u disciplinama koje tradicionalno proučavaju istorijske, socijalne i kulturne fenomene. Potrebna nam je politička metodologija da bismo ga razumeli. A pitanje koje je danas relevantno jeste da li je razgraničavanje posredi bilo moguće *pre* WCTE kao nove meta-naracije.

Razgraničavanje postmodernizma kao kulturnog fenomena, i kao fenomena u disciplini koja se bavi kulturom, programski su isključeni samim ciljevima i praksama WCTE. Trend se izmešta iz tradicije koju kritikuje (iako nastoji i kritički da je unapredi) biranjem novih tema na kojima će primenjivati svoj (a)metod. Kliford ne piše o Trobrijandu, već o Malinovskom. Tajler ne piše o predmetu etnonauke, već je primenjuje na samu antropologiju (i nauku uopšte). Rabinov i Fišer u potpunosti menjaju teme svojih istraživanja.

Kao legitimišuća potpora, svakako da je "postmoderna antropologija" bila potrebna i autorima izvan discipline koji su pozajmljivali antropološke ideje i koncepte, ali i onim ideološkim pozicijama u kulturnim i naučnim ratovima odnosno javnim ideološkim debatama koje su za cilj imale radikalnu kritiku veza između nauke, obrazovanja, politike i kulture, po pravilu sa levih, multikulturnih ili drugih aliberalnih opcija, posebno u SAD, tokom kasnog dvadesetog veka. U trećem smislu, postmoderna antropologija je unutar-disciplinarni didaktički konstrukt, u smislu u kojem su to bile "funkcionalna antropologija" ili "strukturalna antropologija", i pomaže nam da razumemo makro-trendove istraživanja, pisanja, objavljivanja i komunikacije u disciplini. "Postmoderna antropologija" u tom smislu predstavlja funkciju pisanja istorije discipline – poglavlje koje treba popuniti, kao "trend", "pristup", "škola", "pravac" ili "paradigma". U tom opštem pogledu

na istoriju antropoloških ideja, problem i ne postoji. Ipak, zahvaljujući činjenici da razvija specifično antropološku teoriju etnografije, povezujući politiku i metodologiju po prvi put tako da je veza interdisciplinarno razumljiva i relevantna, odgovor na pitanje "zašto je postojala..." zahteva dodatnu raspravu.

*Socijalnu relevanciju* trenda skicirao je sam Markus, s posebnim osvrtom na ovde inače najrelevantnije stanje u SAD 1980-ih godina:

Tokom te decenije u zemlji su narasli jaki izazovi osnovnim pretpostavkama većine disciplina koje čine nauke o čoveku. Jedna od definišućih karakteristika ovog perioda bila je politika znanja. Pod nazivom postmodernizam a potom i studije kulture, mnogi autori u okvirima društvenih nauka i humanističkim disciplinama pokrenuli su osvežavajući proces kritičkog samopreispitivanja. Ovo istraživanje njihovih ličnih navika mišljenja i rada podrazumevalo je preispitivanje prirode reprezentacije, opisa, subjektivnosti i objektivnosti, pa čak i preispitivanje samog "društva" ili "kulture", kao i načina na koje su materijalizovali predmete proučavanja i podatke o tim objektima, konstituišući time "stvarno" koje istražuju.

Za neke terapeutsko i transformativno na ličnom planu, za neke izrazito skeptično, ovo preispitivanje sprovedeno je pod maskom "teorije" i "kritike". Teorija se značajno proširila teorijom književnosti, posebno od kako je ta disciplina pokušala da se rekonstituiše kao "studije kulture". Izgleda da baš sada živimo u kritičnom trenutku pojačanog interesovanja za vidove u kojima bismo ovaj intelektualni kapital mogli da primenimo u dugoročnim istraživačkim projektima, ali i u intervencijama u savremene javne debate o politici, konkretnim politikama i nacionalnim problemima. U procesu smo razmatranja kako da u istraživanju primenimo ono što je bila suštinska promena u mišljenju intelektualaca. Posebno u disciplinama koje same sebi pripisuju empirijski karakter, kao što je to slučaj u antropologiji, postoji interesovanje za to kako ideje i koncepte iz prošle decenije upotrebiti u reformulaciji tradicionalnih istraživačkih protokola.

(Marcus ed. 1999, 6)

U kontekstu kulturnih i naučnih ratova 1990-ih godina, WCTE postaje slika antropologije sâme – neka vrsta primera na koji se treba ugledati, dokaz sposobnosti discipline tradicionalno opterećene kolonijalizmom, seksizmom i klasizmom da se reflektivno suoči sa sopstvenim identitetom, promeni navike i nastavi dalje. Sukobi u vezi s kreacionizmom, a posebno "Afera Sokal",<sup>7</sup> vratili su na interdisciplinarnu scenu pitanja za koja se dugo smatralo da su *démodé* – objektivnost, istinu i naučni karakter humanističkih disciplina. Od posebnog značaj bila je rehabilitacija argumenata koje su i levičari (npr. Čomski 1994/1979) ili ne-levičari (npr. Gellner 2000/1992) iznosili u prilog tezi da je *kritika društvenog poretka legitimna isključivo ako se zasniva na naučnoj potrazi za istinom*. Odnos kritike i objektivnosti je osnovna tema politike

---

<sup>7</sup> Fizičar Alan Sokal je 1996. godine u jednom od vodećih časopisa studija kulture *Social Text* objavio članak "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" (Sokal 1996a), neposredno potom u drugom časopisu *Lingua Franca* (Sokal 1996b) objavljujući da je uspeo da pokaže da će urednici *Social Text* objaviti bilo šta što korelira njihovoj ideološkoj kritici nauke uopšte, nezavisno do toga da li je tačno. Polemika koja se potom razvila jedna je od najzbuđljivijih konteksta upotrebe socijalizacije i kulturalizacije pogleda na nauku i "za" i "protiv" nauke uopšte, i sama može biti tema posebne monografije. Smatra se početkom naučnih "ratova" u strogom smislu reči". Iako je jasno da su u pitanju preformulacije starih sukoba na liniji religija/nauka, nauka/humanistika ili nauka/politika, naučni i kulturni ratovi s kraja dvadesetog veka interesantni su zato što su kreirali kontekst u kojem se epistemološke i ideološke debate u vezi s naukom premeštaju iz standardnih naučnih institucija i foruma na javnu scenu. Deo relevantnih tekstova objavljen je i u prevodu (Sokal 1998a i Sokal 1998b). Cirkularnom konstituisanju postkulturne antropologije sa javnom scenom u naučnim i kulturnim ratovima vratiću se u jednoj od narednih monografija iz ove serije ("Istorija postmoderne antropologije: Kultura znanja").

primenjene (Bennet 1994) i feminističke antropologije (Wiswe-swaran 1997) tokom njihovih višedecenijskih transformacija, a feministička kritika WCTE kao destrukcije antropološke objektivnosti pre je opšte mesto nego teorijski kuriozitet.

*WCTE i deformiše i reformiše antropološki kanon. Ona ga ponovo piše dok stvara kontekst u kojem konačno umemo da objasnimo zašto kanon i ne može da postoji.* Poetička, retorička i politička paradigma za etnografiju, svaka ponaosob, ugrožavaju njen "činjenični" status, u smislu "građe" ili "evidencije". Ali to su nas naučile već kognitivna antropologija i etnonauka. WCTE je originalna zato što je taj princip primenila i "na samu teoriju".

To nije prijatna situacija za istoričara antropološke metodologije. Zato što teorija etnografije sugerise da je antropologija *bu-ildung* bez kanona. Kako je to moguće? Ako sada znamo da WCTE koristi, dok istovremeno učestvuje, u promeni slike (društvene) nauke tokom poslednje četvrtine XX veka; da je na široj interdisciplinarnoj sceni (potencijalno) u tolikoj meri promenila sliku antropologije, da disciplina više nema kanonizovan metod, predmet niti naučni autoritet; da je ključni pojam antropologije (kultura) odavno postao ključni pojam teorije uopšte, jedan prečutno podrazumevani pojam političke i socijalne teorije u ovde relevantnom severno-atlantskom akademskom kontekstu... kako zastupati sliku znanja kao brikolaža, hibrida, mita ili jogurta, a ne opravdanog istinitog verovanja, i istovremeno kritikovati klasi-zam, bjudizam, globalizam i ostale trope novog objektivizma? Da li je promena slike nauke tokom druge polovine XX veka kompatibilna promeni slike obrazovanja koja teče uporedo s njom? Kakva je, i kakva bi mogla da bude, sudbina antropologije u njoj? Zašto je antropologija postala sama sebi "post-" ako je u eksternom kontekstu višedecenijske multikulturalizacije nauke, znanja i politike konačno mogla da ostvari rani dvadesetovekovni projekat kulturne kritike?

U promeni slike visokog obrazovanja, posebno njegovom strateškom politizacijom u severnoameričkom društvu druge polovine XX veka, WCTE se formira, i učestvuje u formiranju, interdisciplinarnе *politike znanja* u kontekstu trajne postepene multikulturalizacije. Pod politikom znanja podrazumevam one koncepcije koje znanje, budući da prepoznaju da je kulturno indeksirani konstrukt, tretiraju kao sredstvo, kao moć, kao socijalni marker ili kao ultimativnu vrednost bez sadržaja. Pod multikulturalizacijom znanja podrazumevam kritiku liberalnih kulturno-neutralnih koncepcija države, društva i pojedinca, u kontekstu povećanja svesnosti antropologa prema činjenici da u polju visokog obrazovanja i naučnih istraživanja "pišu druge", koji već/potom bivaju javno prepoznati kao (kolektivni) subjekti odlučivanja (i o kojima se odlučuje) u liberalnoj demokratiji.

Promena perspektive o WCTE kao metodološke reforme ka slici teorije etnografije u kontekstu *multikulturne politike znanja*, menja i implikacije čitavog trenda za buduću primenu u antropološkim istraživanjima. U kontekstu interdisciplinarnе teorije, sa kojom cirkularno formira i a) promenu slike nauke, i b) promenu slike samog visokog obrazovanja, u kojem antropologija konačno po prvi put može da ostvari san o kulturnoj kritici i prestane da uzaludno traga za racionalnim utemeljenjem svoje naučnosti, WCTE postaje imunizovana na kritičko unapređivanje u smislu formalnog modela, ali zahteva reinterpretaciju u formi politike znanja, pošto preti da onemogući ostvarenje davnog sna kulturne kritike (sada kada je ono konačno moguće).

U procesu multikulturalističke "politizacije" visokog obrazovanja tokom druge polovine XX veka, koja menja njegovu sliku, smisao i funkcije, antropologija i njene postmoderne krize funkcionišu u širokom redefinisaju polja primene modela iz političke/socijalne filozofije, pre nego iz društvenih nauka.

Politizacija kulture obično se dovodi u vezu sa koncepcijom na koju se najčešće referira kao na "politiku identiteta". Pod politikom identiteta podrazumevam esencijalizaciju kulturnih odn. identitetskih razlika u političke svrhe. Na interdisciplinarnoj sceni postoji obimna literatura koja debatuje probleme koje esencijalizacija kulturnih identiteta na javnoj sceni stvara kako samim političkim pokretima, tako i istraživačima ovih fenomena. Bilo da objašnjavaju zašto esencijalistička politika identiteta onemogućava političke promene ne ostavljajući mogućnost zajedničkog nastupa prema većini, onemogućavajući npr. etničkim, seksualnim i rasnim manjinama da se u vidu političkih manjina zajedno bore za građanska prava (Phelan 1993; Kimmel 1993); kada ukazuju na širi problem perpetuiranja i petrifikacije socijalnih kategorija esencijalizacijom sopstvenog identiteta u strateške svrhe (Seidman 1997); ili kada politiku identiteta okrivljuju za opšti sunovrat levice i nemogućnost bilo kakve političke promene na kulturnim osnovama (Gitlin 1994, 1995) – sve ove kritike uklapaju se u trend koji dalje nazivam postkulturnom antropologijom. Cilj postkulturne antropologije jeste da prevaziđe politiku kulturnog identiteta, objašnjavajući da politizacija kulture operiše za antropologiju neprihvatljivim konceptom kulture kao relativno zatvorenog i homogenog sistema verovanja, ponašanja i mišljenja, kakav je disciplina napustila pre više decenija (upor. Milenković 2004b).

Kao postkulturna antropologija, antropologija kao kulturna kritika poslednje četvrtine XX veka vraća se u javni domen za koji je svojevremeno i institucionalno zasnovana. WCTE je u neprekidnom dijalogu pre s političkom filozofijom najšire shvaćenom, nego sa onim varijantama intelektualne imaginacije koje na sebe referiraju kao na "nauke". U tom smislu, ovde predlažem da WCTE ubuduće metodološki reinterpretiramo u njoj primerenijem kontekstu političke filozofije, socijalne filozofije, filozofije obrazovanja, kulturne kritike, socijalnih studija nauke

ili studija nauke. Takva interpretativna strategija može da pomogne pri razumevanju problema kakve WCTE zadaje kontinuitet debate o metodi i naučnom statusu antropologije. U kontekstu debate o naučnom statusu antropologije WCTE se iz unutar-disciplinarnе perspektive formira i funkcioniše, nužno "gubeći bitku" koju nije ne trebalo da vodi. Ali kada je osmotrimo u kontekstu politike znanja, interdisciplinarnе teorije i javne politizacije kulture u multikulturnim kontroverzama, WCTE pati od nepopravljivih paradoksa koji zahtevaju izvan-paradigmatske korektive.

Zato što WCTE, široko percipirana kao antropologija *posle* kritika 1960-ih, 1970-ih i 1980-ih godina, funkcioniše kao element nove političke filozofije, koju zgodno skiciraju sledeći redovi:

Politička filozofija može biti definisana kao filozofska refleksija o tome kako da najbolje moguće uredimo naš kolektivni život – naše političke institucije i socijalne prakse, kao što su ekonomski sistem i obrazac porodičnog života. (Ponekada se pravi razlika između političke i socijalne filozofije, ali ću ovde koristiti "političku filozofiju" u širem smislu, koji uključuje obe). Politički filozofi nastoje da uspostave principe koji će, na primer, opravdati neki konkretan tip državnog uređenja, pokazati da pojedinci imaju izvesna neotuđiva prava, ili nam reći kako pripadnici društva treba da dele materijalna resurse. To obično podrazumeva analizu i interpretaciju ideja poput slobode, pravde, autoriteta i demokratije, i potom njihovu kritičku primenu na trenutno postojeće socijalne i političke institucije...

Pitanje koje se u vezi s tim odmah pojavljuje jeste ono da li principi kakve uspostavljaju politički filozofi treba tretirati kao univerzalno važeće, ili ih treba posmatrati kao izraze pretpostavki i vrednosti neke konkretne političke zajednice. Ovo široko debatovano pitanje u savremenoj političkoj filozofiji usko je povezano sa pitanjem ljudske prirode. S ciljem da opravda neki skup kolektivnih aranžmana, politička fi-

lozofija mora da kaže nešto i o prirodi ljudskih bića, njihovim potrebama, sposobnostima, o tome da li su primarno sebična ili primarno altruistična, i tako dalje. Ali, da li smo u stanju da otkrijemo zajedničke odlike svih ljudskih bića, ili je njihov karakter preovlađujuće uobličen specifičnim kulturama kojima pripadaju?

U poslednjoj četvrtini XX veka svedoci smo snažnog oživljavanja političke filozofije koja je, makar u zapadnim društvima, uglavnom operisala u liberalnom okviru (najšire shvaćenom). Druge ideologije već su skrajnute: marksizam je u rapidnom opadanju, a konzervativizam i socijalizam su preživeli samo zahvaljujući značajnom preuzimanju liberalnih elemenata. Neki tvrde da je glavni rival liberalizma danas komunitarizam... Vitalnost političke filozofije ne treba objašnjavati pojavom nekog novog ideološkog oživljavanja liberalizma, već činjenicom da se na sceni javlja čitav novi skup političkih pitanja, čije rešavanje zahteva rastezanje intelektualnih potencijala liberalizma do krajnjih granica...

Prvo je pitanje socijalne pravde... Drugo je pitanje uspostavljeno feminizmom, i posebno feminističkim izazovom konvencionalnoj liberalnoj distinkciji javne i privatne sfere... Treći je skup problema koji se pojavljuju u vezi s onim što bismo mogli da nazovemo nova politika identiteta. Mnoge grupe u savremenim društvima danas zahtevaju da političke institucije treba izmeniti tako da odraze i izraze i njihove specifične kulture. U njih spadaju, nacionalističke grupe koje traže promenu političkih granica koje bi im omogućile veći stepen samo-opredeljenja s jedne strane, i kulturne manjine koje prigovaraju da socijalne institucije ne uspevaju da na jednak način tretiraju one njihove attribute na osnovu kojih se razlikuju od većine (na primer, njihov jezik ili religiju)...

Konačno, pred liberalizam izazov postavlja i environmentalistički pokret, čiji pripadnici tvrde da liberalni politički principi ne mogu uspešno da se nose s aktuelnim problemima životne sredine, i što je najvažnije, da liberalna slika samodovoljnog i samousmeravajućeg pojedinca nije u skladu sa ekološkom slikom određenog mesta koje čovečanstvo ima u prirodnom sistemu kao celini.

(Miller 1998, S099)



Čak i blazirani pregled ciljeva i problema nove političke filozofije, kako je ovde opisana, asocira na rani dvadesetovekovni projekat mejnstrima američke antropologije kao kulturne kritike:

- evolucionizma, rasizma i etnocentrizma (Boas),
- organicističke koncepcije kulture (Kreber, Loui),
- naturalizovanog seksizma (Benedikt),
- biologističkog koncepta osobe (Mid),
- lingvistički i kulturno neutralnog koncepta naučne racionalnosti (Sapir, Vorf, Klakon).

*Sva ova teorijska i metodološka pitanja tradicionalne kulturne antropologije i danas su društveni problemi.* Ovo je osnovna politička kulturno-kritička tradicija koju baštine autori-zasnivači WCTE, često i sami referirajući na nju. Markus i Fišer na više mesta eksplicitno tvrde kontinuitet s javnim, kulturno-kritičkim mejnstrimom rane dvadesetovekovne antropologije (Marcus and Fischer 1986/2003, 9, 42, 83 i dalje, kroz celu knjigu), dok su Kliford, Rabinov ili Tajler rezervisaniji prema ideji da se posle kraja etnografije i kraja mita o naučnoj antropologiji, uopšte išta više može kritikovati. Ova politička podela, inherentna trendu na samim njegovim počecima, obeležiće i ne/mogućnost primene reformskih preporuka koje su sami zadali. Tako će Markus i Fišer, pa i Rabinov, otvoreno tvrditi da pišu bolje i relevantnije etnografije, dok će Kliford i Tajler odustati od tog projekta u celini.

U kontekstu multikulturalizacije visokog obrazovanja i politizacije kulture, postepeno postaje jasno da tradicionalna politička filozofija zahteva saradnju s tzv. "empirijskim" disciplinama, poput antropologije, psihologije, sociologije i istoriografije, kako bi pokušala da se suoči sa promenom slike društva na kojoj su zasnovane i za koju su projektovane liberalne koncepcije nauke, obrazovanja i javne sfere. I baš u vezi sa pitanjem pro-

mene slike društva kakvu razmatra politička filozofija, antropologija kao kulturna kritika stupa na scenu u trenutku kada i sama prolazi kroz značajne promene i internu postmodernu kritiku institucionalne zasnovanosti, cilja, metoda i samog naučnog statusa. WCTE kritikuje "pisanje drugih" i "pisanje za nekog" u periodu u kojem je multikulturalizaciji koncepata znanja, nauke i istine potreban pouzdan resurs o "drugim kulturama".

*Politici znanja je potrebna antropologija u trenutku u kojem je antropologiju već zaposela politika znanja, i u fazi njene transformacije u kojoj ona postaje "post-antropologija". Ali u kontekstu multikulturnih politika, kritički odnos teorije etnografije prema objektivnosti, istinitosti i pouzdanosti opisa i/kao tumačenja u društvenim naukama i humanističkim disciplinama, narušava legitimitet čitavog pokreta. WCTE je izvor legitimiteta kritike kulturno-neutralne naučne racionalnosti i u slučaju seksizma i u slučaju feminizma (i to je razlog zašto s njom problem imaju i scijentisti i novi objektivisti), dok sama kritikuje legitimitet antropologije da ponudi opise na kojima će se te kritike zasnivati.*

U kontekstu u kojem biva prepoznata kao nova interdisciplinarna korekcija odnosa prema kulturnoj raznovrsnosti društva, WCTE počinje izvan-disciplinarnu karijeru u kojoj funkcioniše konceptima koje je iz unutar-disciplinarne perspektive namerila da preosmisli. Kritikom sopstvenog naučnog statusa putem kritike tradicionalne koncepcije etnografskog metoda (krize realizma, reprezentacije i autoriteta), antropologija tipa WCTE sebi je mogla da onemogući da postane novi interdisciplinarni izvor svesnosti i korektnost prema kulturnoj raznovrsnosti (liberalnog) društva, ali to se nije dogodilo. Ovo je i razlog zašto je WCTE značajnija izvan antropologije nego "u njoj samoj".

Svaki od gore navedenih svežijih problema političke filozofije u povelju, istražen je u značajnom obimu u antropologiji (a neki

su doveli i do formiranja posebnih pod-disciplina). Kritička antropologija 1960-ih i 1970-ih godina, i primenjena antropologija poslednje četvrtine veka, u celini su fiksirane upravo na pitanja uloge antropologije u a) perpetuiranju ili b) kritici kulturne osnove društvenih nejednakosti.<sup>8</sup> Feministička antropologija, nezavisno od toga u kojoj je akademskoj sredini uspela da se etablira a u kojoj nije, kao trend, pristup ili orijentacija u istoriji antropoloških ideja već je i sama toliko obimna i značajna da dobija posebno poglavlje u svakom ozbiljnom udžbeniku, istoriji ili enciklopediji.<sup>9</sup> Politika identiteta, živo polje spora i sukoba i na interdisciplinarnoj sceni i u javnosti, jeste tema u vezi sa kojom antropolozi debatuju tradicionalni antropološki koncept kulture i njegovu

---

<sup>8</sup> Politika znanja dolazi u antropologiju preko afiniteta kritičkih antropologa za etičke probleme funkcionisanja humanističkih nauka u modernom društvu (Pels 2003, 21) Kritičko-etičke problematizacije antropološkog znanja, od Hajmzovih i Šolteovih predloga za reformu discipline u celini (Hymes ed. 1974, Scholte 1974) ili Dvajerovih rasprava o dijaloškom karakteru etnografije kao kritike pred-terenske koncepcije stvarnosti (Dwyer 1977), preko Fabijanovih ranih istraživanja epistemoloških posledica porasta etičke svesnosti (Fabian 1971b), pa sve do uvoda u skorije zbornike (Marcus ed. 1999; Gupta and Ferguson eds. 1997), odlikuje kreiranje konteksta debate u kojima problemi o kojima su u domenu formalnog modela debatovali autori-zasnivači WCTE – reprezentacija, realizam i autoritet – sada već imaju političke i etičke uzroke/implikacije.

<sup>9</sup> Feministička "politizacija" antropologije, nezavisno od toga da li se posmatra degradirajuće po naučni status discipline (D'Andrade 2000); kao metodološki napredak (Di Leonardo 2003); ili opisno-neutralno ("antropološka profesija je feminizovana od 1960-ih do danas"; Patterson 2001, 162) bitan je element konteksta između metodologije u politiku, mada ne i u poetiku etnografije tokom poslednje četvrtine XX veka.

upotrebu u multikulturnoj kritici liberalizma već četvrt veka.<sup>10</sup> Globalna environmentalistička kriza osnovni je predmet istraživanja antropologije razvoja, kao i brojnih istraživanja u antropologiji koja još od ranih etnonaučnih studija za cilj imaju da demonstriraju značaj etno-zooloških, etno-botaničkih ili etno-farmaceutskih znanja za intelektualnu i praktičnu raznovrsnost čovečanstva.<sup>11</sup>

Zahvaljujući WCTE, mi danas imamo resurse za dalje razmatranje pitanja od interesa za političku filozofiju u najširem smislu. Zato što je teorija etnografije, suprotno sumornim kritičkim prognozama koje joj pristupaju kao metodološkom diskursu, stvorila utisak da je u antropologiji sprovedena političko-etička lustracija, i da je sada nekako "cela post-": post-imperijalna, post-kolonijalna, post-orijentalna, post-evrocentrična, post-seksistička, post-klasistička, "post-ovo" i "post-ono", oslobođena i imperijalnog i scijentističkog nasleđa jednovremeno. Disciplina koja je sama sebi "post-".

---

<sup>10</sup> Antropološka literatura o multikulturalizmu i politici znanja polako narasta. Počev od rane formulacije (Kahn 1981) ovog pristupa koji će kasnije dobiti obrise kao postkulturalna kritika politizacije esencijalizovanih identiteta, nekoliko referenci izdvaja se iz opšte rasprave o politici i kulturi specifičnim nastojanjem da objasne antropološku relevanciju sintagme "politika identiteta" (Friedman 1992; Brown 1993; Turner 1997; Hale 1994; 1997; Jackson 1995; McAllister and Bottomley 1995; Paine 1999; Scott 2003).

<sup>11</sup> Od ranog interesovanja za domorodačka znanja o prirodi, kao puta koji od njihovih klasifikatornih kognitivnih šema vodi ka decentiranju antropološke racionalnosti etnoepistemologijom, do savremene debate o "politici autorskih prava" (Brown 1998), "eko-politici" (Concklin and Graham 1995) i "politici biodiverziteta" (Bryant 1993), disciplina raspolaže istraživanjima koja na preseku antropološke lingvistike i političke ekonomije debatuju environmentalne i političke implikacije intelektualne raznovrsnosti čovečanstva.

\*\*\*

"Politika znanja", "politika interpretacije", "politika teksta" i slične sintagme, formiraju se u kritičkoj, radikalnoj, feminističkoj, anti-konformističkoj, neo-marksističkoj, anti-kolonijalnoj itd. intelektualnoj klimi druge polovine XX veka. U pitanju su kritičko-didaktički konstrukti istog nivoa kao i sama interdisciplinarna "teorija", i kritičari WCTE ga neretko koriste pežorativno i podsmešljivo, optužujući trend da predstavlja "slabunjavu mešavinu idiosinkrazije i prozaičnih floskula" (Bishop 1996), ili s dubokim žalom za propuštenim prilikama da se antropologija "konačno" konstituiše kao nauka (D'Andrade 2000). Ali u tom periodu formira se mogućnost da ciljevi, regulativni ideali, teorije, metodi, škole, pristupi i politika pojedinih disciplina brikoliraju u smislu u kojem to inače činimo u sopstvenim, ličnim kulturnim hibridima.

Kako to da je u jedinom periodu u kojem je npr. strukturalna analiza mogla da bude razdvojena od strukturalne antropologije kao istraživačkog programa, ili analiza diskursa od post-strukturalne filozofije jezika, došlo upravo do suprotnog razvoja? Kako to da je politizacija nauke i obrazovanja stvorila novu romantičnu vezu između teorije, metoda i predmeta istraživanja? Odgovor treba potražiti u kulturalizaciji sveukupnog života i politizaciji kulture, karakterističnom procesu u jednom periodu razvoja severnoatlantske civilizacije u kojem relativistička antropologija funkcioniše kao empirijska potvrda za *total(itar)nu toleranciju*.

Odnos pojedinca i kulture značajno se menja kada i same discipline postaju kulture, a interdisciplinarna zajednica počinje da funkcioniše kao intelektualna nacija. Ako interdisciplinarnu teorijsku scenu, posebno u američkom visokom školstvu 1960-ih godina, što je period u kojem se autori-zasnivači WCTE školuju i sprovode prva terenska istraživanja, sagledamo kao

domen podložan problemima kojim je podložna bilo koja liberalna nacija, multikulturalistička kritika liberalizma najšire shvaćena pojavljuje se kao pristup koji može da nam pomogne da razumemo i radikalni etos reformatorske pozicije WCTE, i razočaranost kakva je usledila posle neuspeha: razočaranost tipičnu za neostvarena velika očekivanja.

*Oboženje tolerancije u kontekstu redukcije razlike na pluralitet uzrok je i nemogućnosti primene formalnih modela iz normalne filozofije nauke, kada debatuje problem otkrića. Dok je za dvadesetovekovnu filozofiju nauke posle Popera normalno da eliminiše teorije u kontekstu procene, za društvene nauke i humanističke discipline posle multikulturalizacije visokog obrazovanja nije moguće da bilo šta eliminišu (osim rasizma, imperijalizma, seksizma, homofobije i sličnih neprijatelja tolerancije). Nema više mogućnosti da se teorija odbaci zato što objašnjava manje, lošije, ima manju prediktivnu moć i slično, zato što teorije postaju kulture. Istine su pristrasne i lokalne, teorije kontekstualne i koherentne opisima, opisi opet perspektivni, a perspektive su i same etnoeksplikacije – kulturno-specifične verzije stvarnosti. Kada sve postane teorija, i sve kultura, u kontekstu omnitolrancije nijedna glupava, loša i neistinita teorija ne može više da bude odbačena. Neko do nje "drži". Neko u nju "veruje". Ona je nečija "kultura". To treba "poštovati".*

*Zato teleologija metoda ustupa mesto politici znanja. U kontekstu u kojem antropologija (ponovo) dobija ulogu kulturne kritike, antropolozi nemaju priliku da normalizuju analizu nezavisno od kulture, pa komponentijalna, procesualna ili strukturalna analiza više ne predstavljaju intelektualni aparat koji je moguće prilagoditi radikalnom kritičkom duhu vremena, niti duhu tolerancije prema različitostima koji razliku redukuje na pluralitet. Nema konteksta procene rivalskih teorija, metoda, škola, pristupa i drugog kao koherentnih celina – analiza je stvar*

nečijeg "mišljenja", u smislu da je "stav" pre nego "sposobnost" ili "rezultat". *Možete se slagati ili ne slagati – vaše (ne)slaganje nema empirijske posledice, pa niste bolji ili lošiji antropolog ako umete ili ne umete da sprovedete analizu. Analiza je neodvojiva od predmeta, a predmet je politički subjekt. Kada predmeti postanu politički subjekti, odnosno preciznije, kada bivaju osvešćeni kao politički subjekti, profesori i kolege više nemaju alibi da vas diskredituju na nivou znanja i vi imate totalni eksterni alibi da ne znate. Kada tolerancija postane total(itar)na kulturna činjenica, nauke postanu kulture a znanje politika, WCTE može da odigra svoju ulogu interdisciplinarnе heuristike. Pitanje je da li to želimo?*





## POSLE POSTMODERNE TEORIJE ETNOGRAFIJE

Autori-zasnivači WCTE definitivno ne upražnjavaju tradicionalni pogled na teorije, problemsko-aplikativni pogled na metod. Njihova post-metodologija i post-teorija su konstitutivna – obuhvataju pitanja koja su u tradicionalnoj podeli filozofskih disciplina "metafizička". WCTE, kao defanzivno-korektivni zaokret u disciplini, pretpostavlja da mora da odgovori na multikulturalnu, orijentalističku, feminističku, queer i slične partikularne kritike, kao *elemente rastakanja naučnog autoriteta discipline koja "piše Druge" i "piše za Nekog"*. U ovom čitanju, antropologija nije rešavanje naučnih problema, već konstituisanje (kollektivnih) političkih subjekata, pa antropološkom metodologu ostaje da "eksperimentiše", kao postmoderni umetnik koji dovede svet u pitanje performativnom intervencijom.

Atemporalnost i prolaznost ove strategije je problem za bilo koju metodologiju kao regulativnu, kao i za bilo koju naučnu disciplinu koja želi da ostane u sistemu prosvetavanja. Zato je WCTE već/uvek metodološki problematična, pa i ne predstavlja metodologiju, dok svoju poziciju u disciplini i van nje gradi upravo kritikom ključnih reči metodologije. Izbor koji je pred nama jeste da dalje reflektujemo vezu između makro-promene konteksta u kojem disciplina funkcioniše, i samih koncepcija njenog "predmeta", "teorije" i "metoda" kakve WCTE ili usvaja

od unutarisciplinarnih i interdisciplinarnih afiniteta, ili ih originalno predlaže. Možemo, naravno, i da se "pretvaramo da se ništa nije dogodilo".

WCTE ne operiše u slici antropologije kao rešavanja naučnih problema. Ona ne sugeriše promenu "metoda" koji se može "primeniti" na neki naučni "problem". Ona je teorijsko-metodološko-političko-poetički govor o tome kako modifikovati antropologiju *posle kritika koje samu disciplinu posmatraju kao društveni problem, a čija je osnovna projektovana funkcija bila da reši društvene probleme*. Zato je ona sve osim "metod" u tradicionalnom smislu reči. Zbog činjenice da je kritikovana kao intervencija u antropološku metodologiju, i da su kritičari u velikoj meri uobličili predstavu o tome šta je uopšte "postmoderna antropologija", ovo saznanje se "zagubilo".

Niz problema koje je trend teorije etnografije učinio mogućim, u smislu da pre njegove pojave, transformacije, ekstenzije i proliferacije oni nisu ni mogli da budu otvoreni, razmatrani, rešeni, pa čak ni prepoznati kao relevantni, danas su pitanja o kojima se teoretiše nezavisno od tematskog, regionalnog, paradigmatškog, subdisciplinarnog ili nekog drugog registra u koji smo autorski pozicionirani. Kako i kome istraživati i pisati u antropologiji danas je jedino pitanje koje bi se nategnuto moglo tretirati kao pitanje od opšteg teorijskog interesa, formulisano tako da može da komunicira s celokupnom antropološkom populacijom na planeti. Teorija etnografije je u ovom procesu tokom perioda koji istražujem suptilno kolonizovala teorijske diskurse antropologije i vremenom *mutirala u antropološku pseudo-metateoriju* mada je, budući kolonijalna uprava, u velikoj meri transformisala i samu imperiju. I to se dogodilo upravo zato što više nije relevantna, tako što je uglavnom "nestala" s polemičke scene i normalizacijom se inkorporirala u postmoderanu antropološku nauku i njeno reflektivno "jezgro". Savremena

teorijska produkcija u disciplini toliko je *refleksizovana* da biti samotematizovan, pitati se kako i šta radimo, za koga i sa kojim posledicama, pre izgleda kao stvar dobrog (ili lošeg) ukusa i političko-metodološke obaveze nego post-metodološkog trenda.

\*\*\*

Kakve su nam metodološko-političke konvencije, koordinacioni aksiomi, metodološke redeskripcije i drugi trikovi potrebni kako bismo predupredili dalju proizvodnju krize društvene i interdisciplinarne recepcije antropologije? U idealnom slučaju, metodološka debata zahteva konklavu. Ipak, ona funkcioniše po modelu parlamentarnog odbora. Zahteva reflektivnu logiku cirkularnog konstituisanja ciljeva i sredstava, dok zapravo mora da igra igru debate o rezoluciji, bila ona naučni problem ili politička potreba.

U dugotrajnoj interdisciplinarnoj razmeni o tome šta je nauka tokom druge polovine XX veka, autori-zasnivači WCTE jednostavno nisu imali sreće. Njihove ideje su obeležile jedan istorijski period i jedan tip antropologije, doprineli popularizaciji discipline, postali su profesori, masovno su citirani, radili su zanimljive projekte, inspirisali su pojavu novih disciplina, a izgleda i da će jednog dana makar dvojica-trojica ući u antropološku aleju slavni. Ali od WCTE kao projekta, oko Milenijuma ostaje malo toga. Držim da autori-zasnivači WCTE jednostavno nisu imali sreće zato što su bili (američki) antropolozi (kao kritičari kulture) dok su jednovremeno pokušavali da se nose s kritikama iz (globalne) metodologije antropologije (kao nauke). Pisali su u jednoj epistemološki otvoreno naivnoj ("etnografija je diskurs postmodernog sveta" – Tyler 1986), ali javnosti odgovornoj, pri svemu tome i polemičkoj verziji koju američka antropologija kao kulturna kritika baštini još od Boasa, uz postepena osvežavanja, posebno multikulturalizacijom, feminizaci-

jom i politizacijom američkog visokog obrazovanja posle 1960-ih godina. Društveni život i političke implikacije njihove metanaracije omogućili su im slavu i citiranost, imunizujući projekat na normalizacijske korekcije kreiranjem konteksta u kojem smo ili "protiv" ili "za" WCTE. *Postmoderna teorija etnografije, jednom kada je postala element postmoderne interdisciplinarne kulture, jednostavno nije imala šanse upoređena s formalnim racionalističkim modelima opšte metodologije nauka. Transformisana u folklornu heuristiku, izgubila je oslonac s kojeg može da tvrdi folklorni karakter racionalne metodologije.*

\*\*\*

Uz rezervu prema ideji da će nam metodološko nasuprot metodičkom objašnjenju šta, zašto i kako činimo dok se bavimo antropologijom automatski omogućiti da bolje rešavamo problem interakcije teorije i javne sfere, i dalje ne vidim šta bismo drugo mogli da pokušamo (pošto u atmosferi kulturalizacije svega, politizacije kulture, komodifikacije znanja o kulturi i kulturalizacije teorije saznanja odlučimo da ne ignorišemo taj problem). Pokušaji da se metodološki problemi prevedu u etički diskurs i sankcionišu etičkim kodovima antropoloških asocijacija ili privatnim etikama pionira reforme discipline, i dalje su samo pokušaji nemetodoloških rešenja metodoloških problema – što ima izvesni potencijal za "čišćenje" društvene nauke ili humanističke discipline od politički trenutno nekorektnih termina ili praksi, mada je u tradicionalnom regulativnom smislu metodološki nerelevantno a heuristički neobećavajuće. Zato sam nastojao da izbegnem stavljanje naglaska na moralnu pouku, i da se usredsredim na dalji razvoj modela interakcije metoda, morala i javne sfere, koji sam tokom poslednjih godina razvijao u različito kontekstualizovanim tekstovima (Milenković 2003a, 2003b, 2004).

\*\*\*

Dijagnoza i kritičko razmatranje brojnih teorijsko-metodološki često inkonzistentnih interdisciplinarnih afiniteta i interdisciplinarne proliferacije postmodernih teorija etnografije, kao i njihovih implikacija, pokazuje jak konstruktivistički, anti-realistički nabo. Postmoderne teorije etnografije promovisale su ideju intersubjektivne konstrukcije znanja, potrebu za istraživanjem modusa konstrukcije i interpretacije samih proučavanih u etnografskim tekstovima, probleme ko-autorizacije etnografskih konteksta i retoričkih formula pomoću kojih oni postaju "stvarni." *Objekti antropološke analize posle WCTE više nemaju ontološke statuse kakve su imali pre naturalizacije konstruktivizma (npr. u funkcionalizmu ili u strukturalizmu).*

\*\*\*

Polemike u vezi s postmodernizmom u antropologiji imaju ozbiljne implikacije u vezi s opštom antropološkom teorijom kulturne promene, posebno u vezi sa aktuelnim spornim društvenim pitanjima globalizacije i evropske integracije, s obzirom da teorija etnografije implicira i jednu sasvim specifičnu teoriju kulture, pa predstavlja uvod u *postkulturnu antropologiju*. Otud značajna veza između postmoderne teorije etnografije i potrebe da se, u kontekstu reforme obrazovnog, pravnog i političkog sistema, teorija etnografije rekontekstualizuje kao teorija kulture.

\*\*\*

Uticaj kakav je na metodološke debate u antropologiji imala interdisciplinarna politika znanja, i politizacija akademije uopšte, ima značajne implikacije i za regionalno i nacionalno relevantan

kontekst. Postmodernistički ili anti-postmodernistički metodološki izbori, u konjunkciji s različitim koncepcijama istorije i društvene uloge etnologije/antropologije u Srbiji, igraće različite uloge u naučnim, obrazovnim i kulturnim ratovima koji u Srbiji nisu završeni, i verovatno je da će u Srbiji imati sve veći uticaj na reinterpretaciju obrazovanja, nauke i javne sfere, pa se iz sudbine američke antropologije kao kulturne kritike može učiti, posebno na primerima na kojima očigledno "ne radi". Visoko na listi neuspeha WCTE nalaze se pitanja naučnog statusa i objektivnosti, kao i problemi nekomunikabilnosti i irelevantnosti.

\*\*\*

Osveščivanje personalnog karaktera svake etnografije i svakog istraživačkog postupka imala je efekat naknadne "subjektivizacije," odnosno rehabilitacije koncepcije subjektivnog etnografskog iskustva kao presudnog, pa i definišućeg zaloga antropološke objektivnosti. Dokazi subjektivnog prisustva u etnografskom tekstu tu funkcionišu kao garanti objektivnosti, ali i to je isuviše ozbiljan epistemološki zaokret za tako javnu disciplinu poput naše. Dosađajna akademistička mistifikacija metoda po problemski-aplikativnom modelu verovatniji je put da se održi i razvija naučna infrastruktura u kojoj i dalje možemo da se bavimo vrhunski uzbudljivim pitanjima, npr. infrastrukturom duha postmoderne akademije.

\*\*\*

Jasno mi je zašto čitaocu prethodnih strana može da ostane nejasno da li sam "za" ili "protiv" postmoderne teorije etnografije u njenom najpopularnijem WCTE obliku. U nekim poglavljima i monografijama je branim od kritičara, pružajući dodatna razjašnjenja (takav je najveći deo ovog poslednjeg poglavlja). Ponegde

je i sam napadam (posebno u onim delovima poglavlja o refleksivnosti u kojima skrećem pažnju na neiskorišćene a očigledno relevantne interdisciplinarnе afinitete, ili pri kraju prethodnog poglavlja, kojim kritikujem povladajući odnos prema redukciji razlike na pluralitet u atmosferi totalitarne tolerancije politike znanja). Ponegde sam ironičan (posebno u prethodnoj monografiji, kojom stvaram utisak da je WCTE moguće tretirati kao pročišćen formalni model). Negde WCTE otkrivam neelaborirane implikacije (u delovima poglavlja o refleksivnosti u kojem raspravljам o rehabilitaciji epistemološke naivnosti, koja u konjunkciji sa radikalnom refleksivnošću zasniva postmodernu nauku, posmatrano standardima ortodoksnog pogleda na teorije). Ponegde sam ljut (posebno kada u prethodnoj monografiji raspravljам o "etnografskom realizmu" i opštoj zbrci nastaloj nesrećnim pozajmljivanjem izandalih termina iz drugih disciplina). U jednom smislu sam čak i jako ljut (to je kada raspravljам o naučnom autoritetu i iracionalnom izmeštanju WCTE iz naučnog projekta antropologije, što je strategija značajno inferiorna u odnosu na metodološki akademizam).

Ipak, WCTE smatram relevantnom, i ne zagovaram njeno ignorisanje niti prepuštanje jednoj glavi istorijskog udžbenika iz antropološke teorije (što je nesrećna praksa koja se, sudeći po školskim tekstovima oko Milenijuma, polako ustaljuje. Problemi teorije etnografije nisu nerešivi (mada su do sada predlagana rešenja bila uglavnom nesprovodiva) i ne moraju se kompenzovati ni statističkim argumentima (popularnost, relevantnost u disciplinarnom i interdisciplinarnom javnom mnjenju), niti iracionalnom verom u progres (znamo više, bolje, pravednije i lepše, sada kada konačno imamo sopstvenu meta-naraciju). Ona nam je već/uvek potrebna, bilo da smo strukturalisti posle poststrukturalizma, difuzionisti posle dekonstrukcije ili kulturni kritičari posle postkulturne antropologije, zato što svojom intertemporalnošću i

heterarhičnošću sugerise mogućnost legitimnog beskrajnog brikoliranja, jednu umetničku metodologiju, jedan ambijent u kojem konačno kao pravi laboratorijski naučnici možemo reflektivnim eksperimentima da probamo dok nam ne uspe.

\*\*\*

Trend na koji se u člancima, prikazima, komentarima, knjigama, najavama i prijavama za konferencije, kao i drugim tekstovima autora koji u metodološkom, teorijskom ili nekom drugom smislu problematizuju etnografiju referira kao na "postmodernu antropologiju" ili "postmodernu etnografiju", posmatrao sam u kontekstu kontinuiranog dvadesetovekovnog *pokušaja antropologije da unapredi sopstveni metod*. Developmentalistička interpretacija programski odudara od osnovnog interdisciplinarnog trenda postmodernizacije, koji na nivou kanona saznanje posmatra progresivno-neutralno ili progresivno-skeptično, bilo sa skeptičkih ili sa relativističkih pozicija. Genezu, objavljivanje i recepciju teorije etnografije u savremenoj antropologiji, i posebno recepciju WC u interdisciplinarnoj razmeni o etnografiji i antropologiji, za razliku i od poklonika i od kritičara, posmatram i kao postupke i prakse tradicionalne metodološke regulacije, i kao moderne pokušaje razrade logike etnografskog otkrića, ali i kao prevazilaženje distinkcije logika otkrića/logika opravdanja, u postmodernom ambijentu intertemporalnosti, heterarhičnosti i radikalne refleksivnosti.

Uprkos standardnoj kritičarskoj interpretaciji WCTE kao direktnog relativističkog napada na naučni dignitet antropologije, ili kao na indirektno podrivanje njenog društvenog statusa (pa samim tim i mogućnosti postmodernih antropologa da nastave da se bave relativističkom antropologijom), sklon sam da ovaj trend posmatram kao *naučnu* strategiju napada na scijentističku pseudo-nauku



etnografskih pozitivista, i na pozitivističkoj etnografiji upotrebljivanih modela funkcionalnih, strukturalnih i interpretativnih antropologija, na tragu etnonauke (kalibrirane konstruktivističkim intervencijama u edinburški program sociologije saznanja i djujjevskom logikom cirkularnog konstituisanja ciljeva i sredstava).

Za razliku od rane dvadesetovekovne metodološke koncepcije kulturnog relativizma kao *garanta* objektivnosti etnografskog opisa, kao metodološkog oruđa pomoću kojeg je disciplina trebalo da zasluži naučni status, u kasnoj dvadesetovekovnoj samotematizaciji i kritici antropološke teorije u okvirima same discipline, sa postkolonijalnih, feminističkih, postmodernih, nativnih i drugih kritičkih pozicija, relativizam postaje legitimacijsko oruđe onih autora koji dovode u pitanje naučni karakter antropologije odnosno status etnografije kao metoda kojim se generiše naučna evidencija ili "terenska građa". Ali antropološki *relativizam*, uobličen naučnom terminologijom i *generisan upravo kako bi etnografija postala objektivnija*, ne moramo da tumačimo samo kao ingenioznu subverzivnu strategiju akademske mimikrije, proizvod Boasovog "ironičnog scijentizma" (Krupat 1988) u nastojanju zasniivača da institucionalno legitimiše sopstvenu, i poziciju svoje discipline u američkoj akademiji. Metodološke dimenzije kulturnog relativizma možemo da tumačimo upravo u kontekstu u kojem su nastali – kao kontinuiranu potragu za sve tačnijim, sve vernijim, sve istinolikijim opisima stvarnosti etnografijom. Kao normiranje kontinuiranog opovrgavanja etnografskih opisa videnih kao privremene hipoteze. Kao disciplinarno-relativni relativizam.

\*\*\*

Posle ove epizode istraživanja istorije metodoloških ideja o etnografiji na unutar-disciplinarnoj i interdisciplinarnoj sceni, mogu da zaključim da *teorija etnografije nije uspela da se na-*

*metne kao metodološki mejnstrim čak ni američke antropologije kao kritike kulture. I to ne samo zato što nešto slično ne može da postoji. WCTE se ne bi nametnula čak ni kada bi antropologija kao kulturna kritika mogla da ima metodologiju.*

Teorija etnografije, doduše, zahvaljujući postmodernoj modi i neveštoj naturalizaciji, za interdisciplinarni transfer karakterističnoj simplifikaciji i naivnoj ali i strateškoj esencijalizaciji discipline od strane a) autora u drugim disciplinama i b) studentima antropologije posle 1980-ih godina, figurira kao antropološki mejnstrim u interdisciplinarnoj recepciji, posebno u humanističkim disciplinama, ali zbog niza faktora nema takav status među profesionalnim kulturnim antropolozima/etnolozima i drugim autorima. Lista ovih faktora uključuje brojna ograničenja:

1) Ograničenja inherentna samom pokušaju metodološke revizije bilo koje discipline, posebno usled nepostojanja koherentne "antropologije" na globalnom nivou, u smislu istorije teorijskih i metodoloških ideja sa kojima bi mogli da se identifikuju istraživači/teoretičari/metodolozi u različitim "drugim antropologijama" i različito zasnovanim subdisciplinarnim, nacionalnim i regionalnim tradicijama izvan teorijsko-metodološkog kompleksa "postmoderne antropologije", karakterističnog za jedan period razvoja jedne varijante (američke kulturne) antropologije.

2) Anti-metodološki naboj zasnivačkih tekstova WCTE tradicije i kasnija kritičarska demonizacija izmestile su teoriju etnografije iz regularnog viševekovnog metodološkog nastojanja da se istraživanje u društvenim naukama reguliše i unapredi – ovde sam na Sindelićevom i Polšekovom tragu pokazao kako je moguće vratiti teoriju etnografije u tradicionalni algoritam regulativne metodologije antropologije kao nauke (ako je neome još uvek stalo).

3) Nemogućnost teorije etnografije da se nametne kao anti-metodologija, pošto je u interdisciplinarnoj recepciji uglavnom izjednačavana sa kvalitativnim istraživanjem i percipirana kao preporuka za sprovođenje (u antropologiji zastarele) pozitivističke etnografije, dok je u široj javnosti korišćena u naučnim i kulturnim ratovima koji, budući da su ideološki sukobi o egzistencijalnim pitanjima, zahtevaju objektivistički naboj i "borbu istina", dakle podrazumevaju rat strasnih uverenja (čime, povratno, izazivaju konsolidaciju tradicionalista koji drže tapiju na vrednosnu neutralnost).

4) Neuspešnost demistifikacije imperijalnih, kolonijalnih, androcentričnih, heteroseksualnih i drugih osnovnih prekonceptija regularne antropološke metodologije pre pojave WCTE, zbog toga što detektivski demistifikatorski rad nije modus u kojem rezultati ovih istraživanja mogu da se iskomuniciraju disciplini izvan opisa kojima su otkriveni/konstituisani. Antropologija posle stabilnih kultura, identiteta, rodova, ideologija i seksualnih orijentacija nema šta da kritikuje i mora ponovo da ih proizvodi (ovog puta kao hibride). Novi nestanak predmeta (za razliku od ranijih nestanaka "primitivnih", "seljaka" itd.) takođe izaziva konsolidaciju tradicionalista koji drže da discipline definiše njihov predmet, teorija, metod ili sve to zajedno.

5) Izmeštanje metodološke debate iz opšte metodologije nauka i filozofije i istorije nauke u debate relevantne za interdisciplinarnu proliferaciju koncepta iz hermeneutike, teorije književnosti i teorije umetnosti, ima ograničavajući karakter zbog značajnog zostatka i zatvorenosti metodologija pojedinih disciplina u odnosu na interdisciplinarnu postmodernu scenu nazvanu "teorija", koja izvesno vreme uživa status "izvandiscipline". Ostaje nejasno zašto su se autori-zasnivači izmestili iz diskurzivno-interpretativne zajednice koju su hteli kritički da unaprede (ako su hteli).

6) Paralelan pokušaj rehabilitacije globalne nauke o čoveku, rukovođen kako naporima da se antropologija prilagodi globali-

zaciji ljudskog društva, tako i pokušajima da joj se na "kosmopolitskim" osnovama očuva naučni dignitet. Debate o etnografiji oko milenijuma rehabilituju moderne ideje komparativne antropologije. To je, između ostalog, posledica neuspešnosti WCTE da, posle uspešne kritike modernih metoda, nastavi da ostvaruje moderne ciljeve postmodernim sredstvima. Osim cirkularne konstituisanosti opisa i teorija, inkorporirane u koncept refleksivnosti kada je primenjen u politici znanja, ovome je kumovala i djuijevka logika ciljeva-kao-sredstava, inkorporirana u američki akademski sistem.

Jasno je da ovime lista faktora koji su uticali na njenu relativnu neuspešnost nije iscrpljena, mada trenutno držim da su ovde navedeni faktori najznačajniji. Ipak, ni ovo nisu dovoljni razlozi da zaboravimo WCTE, i da je svedemo na par nedelja seminara na istorijsko-teorijsko-metodološkim kursevima. Pošto *WCTE, prilagođena radikalnom reinterpretacijom, može da nas prečicom lansira u srce budžeta.*

\*\*\*

Osim brojnih problema, razloga za neuspeh i okvira u kojima će i dalje biti korišćena, WCTE ima i neke *deduktivno otvorene implikacije*: za antropologiju u strogom smislu reči; za tradicionalnu distinkciju podaci/interpretacija odnosno građa/teorija; za interdisciplinarnu razmenu; za primenjenu etiku; za angažovani javni komentar, socijalnu i kulturnu kritiku; i za budućnost obrazovanja.

Dominantnu ulogu u svim antropološkim i srodnim debatama o etnografiji zapravo su nosile debate o vezi između krize etnografije i krize naučnog statusa antropologije. Implikacija za antropologiju u strogom smislu reči pre svega je ta, da sada više ne možemo da ignorišemo mogućnost da treba objaviti nečiju

etnografiju, čak i ako nije jasno upakovana u neki analitički model. Iako kritika distinkcija građa/interpretacija, evidencija/teorija, opis/tekst i sličnih ima dugu predistoriju u filozofiji nauke i teoriji saznanja, savremena antropološka teorija etnografije je petrifikuje, u smislu da ne nudi kriterijume procene "dobre etnografije" niti "bolje etnografije" – sada više ne možemo da eliminišemo nečiju etnografsku evidenciju na osnovu različitih tipova provere. Ova implikacija je sumorna, pa provera ostaje isključivo u domenu akademske moći.

Postmoderna antropologija i postoji samo u interdisciplinarnoj razmeni. Posle postmodernizma, antropologija više nema nekakav "korpus" ili "jezgro" ideja, koncepata, teorija, metoda i institucija koje bi je odvajale od drugih disciplina. I ovo je sumorna implikacija, posebno u svetlu stalne kolonizacije nekada diskretno antropološkog predmeta od strane drugih disciplina.

Implikacije za primenjenu etiku su još dublje – kulturni konteksti etičkih normi u perspektivi nepostojanih saznajnih praksi odnosu antropologije i primenjene etike daju notu anarhizma, pa i agnosticizma. U tom smislu, antropologija se posle postmodernizma zaista vraća kulturnoj kritici i političkoj filozofiji upravo na pitanjima od najveće društvene relevancije: terorizma, ljudskih prava, humane reprodukcije i drugog.

Ni implikacije za budućnost obrazovanja i uloge nauke u njemu ne zaostaju po relevanciji. WCTE, kao "teorija svega", predstavlja i strategiju za relativizaciju svega (pa i samog relativizma). WCTE autora koji su ostali zainteresovani za neku specifičnu temu istraživanja, a ne za istraživanje samo, može da posluži kao kontekst u koji mogu da smeste bilo koju strategiju relativizacije normalnosti, predmeta, identiteta, bilo koje dihotomije, koncepta, tehnike, metoda, teorije ili institucije (uključujući tu i "pravdu", "istinu", "terorizam", "nauku" i "znanje").

\*\*\*

Postoji nekoliko velikih tematskih okvira u kojima će u narednim decenijama specifično antropološka metodologija informisana WCTE ostati relevantna:

*Obrazovanje*, posebno uloga antropologije u globalnim i evropskim procesima (trenutna ili buduća uloga evropskih etnologija u izgradnji "Evrope znanja", kao i trajni proces zasnivanja "antropologije Evrope"). Dodatni značaj predstavlja rehabilitacija radikalne refleksivnosti obrazovnog procesa – inkorporiranje saznanja o cirkularnoj konstituisanosti ciljeva i sredstava, teorija i opisa, u humanistički kurikulum.

*Nauka*, posebno uloga koju antropologija u stilu WCTE, kao zanat beskrajno refleksivnog kulturnog prevođenja, može da odigra u koordinativnom smislu među "tvrdim" naukama i odigra heurističku ulogu, u antičkom smislu – *kultura znanja*, u kojoj kulture postaju naučne heuristike, dovoljno je "vežbana" postmodernom antropologijom da sada može da bude "primenjena"

*Politika*. Dugovečna rasprava o modusima zasnivanja etnografskog autoriteta, posebno nativnog autoriteta i drugih tipova epistemički povlašćenih kolektivnih saznanjnih subjekata, direktno je primenljiva pri kreiranju/kritici multikulturnih i interkulturnih politika.

Konačno, *studenti antropologije posle postmodernizma konačno ne moraju da se osećaju loše zato što "nisu naučnici"*.

Kao dodatnu prednost, doduše s ograničenom relevancijom, WCTE nam ostavlja i tekstualne potvrde tradicionalnog statusa antropologije kao polja slobode, tako često posećivanog od strane sociologa, istoričara i drugih kolega smorenih sopstvenim disciplinarnim mogućnostima/ograničenjima.

\*\*\*

*Postmoderna teorija etnografije specifična je po tome da se iz opšteg izmeštanja ontologije u epistemologiju, karakterističnog za postmodernizaciju diskursa društvenih nauka i humanističkih disciplina, dodatno izmešta jednom sasvim disciplinarno-specifičnom strategijom – izmeštanjem etike u epistemologiju. Ovaj višedecenijski proces pokazuje zanimljivo tretiranje ontoloških debata o realizmu entiteta postuliranih antropološkom teorijom kao etičkih debata u vezi s etnografskom konstrukcijom entiteta sa političko-etičkim statusom – u slučaju antropologije, konkretno "kultura". Razumevanje značaja i popularnosti WCTE nije moguće bez komentara ovog izmeštanja etike u epistemologiju, u kontekstu redukcije ontologije na politiku, bio on očigledan antropološkim metodolozima ili ne.*

U kontekstima politizacije znanja i kulturalizacije politike, WCTE je odigrala ulogu interdisciplinarne afirmativne akcije, uspešno povezavši etiku, političku teoriju, ontologiju i epistemologiju. Raznolikost domena kojima je morala da odgovori, ipak, izmestilo je teoriju etnografije iz normalne antropološke nauke, definisane proučavanjem "kulture" i upotrebom "etnografije". Tako je ovo ostvarenje davnih antropoloških snova o totalnoj nauci čoveku, umesto da bude prepoznato i priznato kao "vrhunski dommet", uglavnom kritikovano kao "kraj antropologije".

\*\*\*

WCTE ima ozbiljnu genealošku implikaciju – neminovnost političke samotematizacije antropologije. Ova implikacija za javni angažman, socijalni komentar i kulturnu kritiku najjasnija je upravo na primeru distinkcija opis/teorija i znanje/istina. Dok na epistemološkom polju rasprave WCTE petrifikuje, legitimiše

i promoviše kritiku dihotomije evidencija/interpretacija, čineći je delom "normalne" antropološke naučne prakse, upravo osnovni razlozi koji su doveli do antropoloških sumnji u etnografiju vraćaju nas na teren na kojem WCTE ne funkcioniše.

Žrtvama nije bitno kako su one socijalno konstruisane kao žrtve – njima je važno da se otkrije ko su krivci kako bi bili kažnjivi. Roditeljima nije bitna kulturno-istorijska, rodna ili klasna dinamika bolesti njihove dece niti interpretativni status bilo koje dijagnoze – njima je važno da im neko kaže kako deca mogu da ozdrave ili da budu zbrinuta. Prognanima nije bitno da saznaju da su kap u moru političke intertekstualnosti, samooznačavanja i preoznačavanja populacija i njihovih elita koje se međusobno definišu, istrebljuju ili podržavaju dok bivaju podvrgnute dinamici "međunarodnih odnosa" – oni žele da se vrate kući, ili da zasnaju novu. Naučnicima nije važno što su izmislili mikrobe, strune ili polja – oni žele da im verujemo, da ih uvažavamo, finansiramo, da primenimo njihova otkrića i da ih ostavimo da na miru dalje "rade".

Pošto studenti antropologije već na osnovu elementarne lektire saznaju o interpretativnom statusu dijagnoza, cirkularnom konstituisanju evidencija i interpretacija i sličnim vrednostima postmodernizacije discipline, ostaje nam da im pomognemo da se s njima nose na individualnom/profesionalnom planu. I to je jedno polje spora koja sam želeo da otvorim ovim tekstom.

\*\*\*

Teorija etnografije objavljivana u periodu 1982-2002. godine jeste uspešla da reši neke od problema nasledenih od metodoloških, ideoloških, institucionalnih i drugih problematizacija antropologije pre 1982., mada tek pošto je odbacila tradicionalan akademski metodološki put otkrivanja i rešavanja problema s



ciljem napretka nauke, okrenuvši se javnoj ulozi i političkim implikacijama istraživanja, pisanja, objavljivanja i recepcije znanja. Ovo je indirektni dokaz hipoteze autora WCTE koji su, anticipirajući značaj sopstvenih stavova, pretpostavili odlučujući uticaj repositioniranja metodoloških debata u politiku znanja ne toliko na same te debate, koliko na proizvodnju budućih etnografija. Tako nas je WCTE naučila i da je *antropologija samoj sebi interdisciplinarni afinitet*.

Zamenom metodologije politikom znanja, teorija etnografije je postala osnovni modus antropologije antropologije – proučavanjem načina na koji proučavamo ljude, "pišemo ih", "teoretišemo ih", "antropologizujemo ih" itd. mi nastojimo da otkrijemo kako drugi ljudi to rade ostalim ljudima. Kao širi okvir i osnovni motiv teorije etnografije, antropologija antropologije tako postaje način da ostvarimo viševjekovni istraživački program i proto-antropologije i antropologije kao moderne akademske discipline – pomaže nam da proučavajući sebe proučimo druge ljude, da refleksijom, dekonstrukcijom ili nekim trećim analitičkim sredstvom otkrijemo ko su drugi za nas, treći za druge, četvrti za treće itd. Ovaj socijalno-strateški okvir ne isključuje iz antropologije one interpretativne postupke koji pretenduju na naučnost izvan domena kulturne kritike. Naprotiv, naučnici među nama su dobrodošli – oni će kulturnoj kritici upravo dati toliko potreban eksterni legitimitet (ljubak nekim, posebno javnim fondovima).

\*\*\*

Refleksivnosti WCTE nedostaje privremenost. Isuviše je atemporalna (što je verovatno posledica pomodne apokaliptičnosti, mada možda i distanciranja od levičarenja, prethodno pobrkanog s dijahronim teorijama društvene promene). I Poperova i edinburška

refleksivnost su deo segmentiranog toka predloga i pobijanja, objektivnosti garantovane zajednicom koja privremeno procenjuje, konstatuje objektivnost ili je odbaci, i potom stremlji daljim predlozima i proverama. Refleksivnost klasične sociologije saznanja je momentalna i baš potpuno anti-temporalna – dogodi se jednom i onda smo "slobodni". Refleksivnost etnometodologije je trajna – ona je, opet, isuviše univerzalna za antropologe koji moraju nešto i da proizvedu s vremena na vreme u nadi da će to "nešto" biti razumljivo, relevantno i celovito na nivou jednog jedinog teksta.

*Refleksivnost antropologije ne može se vezivati za refleksivnost naučne zajednice zato što su etnografije kao proizvodi nepodložni kritici koja bi rezultovala redefinicijom ka novom konsenzusu. Etnografije "ostaju" ali ipak ne mogu biti "ponovljene". Nećemo ih pisati sto puta (posebno u sredinama u kojima na osnovu njih ili baš putem njih treba da pišemo kulturnu kritiku). One često predstavljaju jedini, ili u toj godini jedini, ili u toj deceniji jedini "izvor" ili "građu" o nekoj populaciji, ili temi u vezi sa populacijom, ili fenomenu u nekoj konkretnoj kulturi itd. U kontekstu antropologije kao kulture znanja, etnografije su ekskluzivne reprezentacije za ovlašćenu referenciju.*

Osim toga, naučni rezultati o kojima debatuje dvadesetovekovni spor kritičkog racionalizma i sociologije saznanja ostaju u časopisima, knjigama, u papirnoj ili elektronskoj formi, u eksternoj teorijskoj memoriji čovečanstva. *Etnografski rezultati postaju deo političke imaginacije ne samo u istorijskom, nego i na dnevno-političkom nivou. Da li su istiniti ili ne nije ni vredno utvrđivati jednom kada su inkorporirani u klasifikatornu mašineriju "identiteta", "nacija", "kultura", "populacija" ili "zajednica". Zato u antropologiji metodologiju zamenjuje politika znanja, a glasovi u prilog refleksivnoj odgovornosti dolaze ponajpre iz redova etički, primenjeno i politički orijentisanih kole-*

*ga. Etnografija ne postaje znanje nekakvom "interpretacijom činjenica", kada na osnovu evidencije iz etnografija nešto "objasnimo". Ona je već/uvek znanje.*

\*\*\*

Brisanje granice između teorije i evidencije ili antropološke interpretacije i etnografske građe u postmodernim teorijama etnografije frekventno je naslovljavano "eksperimentalnim." Reč je o značenju eksperimenta karakterističnom za diskurse teorije umetnosti, teorije književnosti ili socijalne filozofije, u smislu u kojem eksperiment počinje da predstavlja netipični postupak koji odudara od uobičajene naučne prakse, nezavisno od toga da li u ovom značenju uključuje kontekstualizaciju provere, randomizaciju varijabli i druge opšte elemente eksperimenta. Eksperimentisanje nije koncept koji treba koristiti u daljoj praksi. Eksperiment, uz reflektivnost, predstavlja momentalni marker izmeštanja iz normalne nauke. Ukoliko želimo da ne ponovimo greške postmoderne teorije etnografije, moramo da žrtvujemo dobar deo njene terminologije. Ipak, to ne znači da ćemo morati da žrtvujemo i teorijsku strukturu – i dalje možemo reflektivno da tragamo za istinom po modelu cirkularnog konstituisanja sredstava i ciljeva, čak i ako odbacimo termine kao što su "eksperiment" ili "reflektivnost" (pa i sam "postmodernizam").

\*\*\*

Studije nauke, studije nauke kao kulture, sociologija nauke, sociologija naučnog saznanja, socijalna epistemologija, i antropologija nauke, njihov saveznik u velikom ratu protiv racionalističkog neo-realističkog anti-pozitivizma, sada već decenijama insistiraju da je nauka istovremena posledica, uzrok i korelat stalne

društvene promene, da su naučni koncepti, teorije i metodi legitimni elementi kulturne analize, koji su sami i kulturne prakse i deo sveukupne kulturne produkcije. U ovom preokretu na interdisciplinarnoj sceni WCTE je odigrala neke značajne uloge.

WCTE je skrenula pažnju antropologa na *višedecenijsko proučavanje antropološke nauke samim sredstvima antropološke nauke*, u pokušaju da artikuliše reflektivnost (pošto ju je prethodno prepoznala kao deo standardne etnografske prakse). Ova artikulacija je nedovršen projekat, pošto i dalje nije jasno koji od tipova reflektivnosti WCTE favorizuje, čak ni posle redefinicije oko Milenijuma. Upravo ova nedovršenost je razlog ne da je eliminišemo, nego upravo da od nje naučimo kako se korisnicima ostavljaju projektivne aluzije.

WCTE je ubrzala interdisciplinarni transfer i pojačala interdisciplinarnu otvorenost discipline; ova otvorenost je, povratno, usloвила žargonizaciju diskursa preuzetog iz interdisciplinarne "teorije" koja je rezultovala izmeštanjem WCTE iz mejnstrima discipline. WCTE je postala mejnstrim iz interdisciplinarne perspektive, dok je istovremeno dovodila u pitanje mejnstrim antropologije. Ovo je za posledicu imalo kreiranje konteksta u kojem je *interdisciplinarnost teorije etnografije u velikoj meri onemogućila interdisciplinarnost antropologije* (izmeštajući je u studije kulture ili magloviti "postmodernizam").<sup>1</sup> WCTE je vraćena u mejnstrim discipline tek kada je "prošla", pa u zvaničnim istorijama antropoloških ideja ostaje – poglavlje. Predlažem da ovo poglavlje sada primenimo na sva ostala poglavlja,

---

<sup>1</sup> Ovaj uvid razvijaju oni autori koji oko Milenijuma ne tvrde irelevanciju WCTE, već afirmativno nastoje da objasne kako antropologija da izbegne efekat "uspostavljanja pa spaljivanja mostova" karakterističan za njene odnose sa drugim disciplinama (La Fontaine 1996). U ovom kontekstu vidim i sopstvene zaključke.

ne kako bismo pokazali da je "Evans-Pričard bio postmodernista" a da je "sam Markus difuzionista", već da bi nastavili da radimo antropologiju posle kriza reprezentacije, realizma i autoriteta. Za ovo nam je potrebna koordinativna metafora kakvu pruža pragmatičko držanje tapije na "etnografski metod", "antropološki koncept kulture" i "nauku o čoveku".

*Paradoksalno, WCTE je raširila tradicionalnu koncepciju etnografije na širokoj interdisciplinarnoj sceni uprkos programskom cilju da je reformiše – nikada nije pisano više tekstova koji se pozivaju na etnografski rad nego baš pošto su ga antropolozi masovno i artikulisano doveli pod sumnju. Dodatni paradoks predstavlja činjenica da je WCTE ubrzala širenje tradicionalnog antropološkog koncepta kulture koji je, takođe, programski zabranjivala – kultura je "izmakla" antropologiji (u čijim okvirima se još uvek konstruiše postkulturalna tradicija).*

\*\*\*

Zabrinutost zbog proliferacije pisanja o antropologiji na račun pisanja antropologije ima dugu istoriju. U pitanju je pseudo-argument zasnovan na tradicionalnoj koncepciji metodologije koja razdvaja nauku i njen predmet, koja ne priznaje aktivno konstituisanje predmeta proučavanja samim naučnim ciljevima, postupcima, procesima, tehnikama i komunikacijom, i za koju tako antropologija antropologije predstavlja ili manje vrednu aktivnost, ili (nikako nužni) korektiv rezervisan za metodološku masoneriju.

*Ali pisanje o antropologiji jeste antropologija, i to kao nauka u strogom smislu te reči. Refleksivna samo-tematizacija antropologije, to postepeno višedecenijsko naglašavanje da sama disciplina predstavlja deo ukupne kulturne produkcije, bio je jasan, precizan, sistematičan, auto-korektivan, objektivian i pouzdan put kojim je nauka o kulturi demonstrirala kulturni karakter nauke.*

A implikacije ovakvih istraživanja daleko prevazilaze tradicionalna auto-korektivna očekivanja unutar jedne naučne discipline. Priznajmo, mi pišemo "sebi", "svojoj" kulturi ili civilizaciji. U toj i takvoj civilizaciji, naučna kultura definiše život na širokom spektru od vrednosti do osećanja. "Priroda", "racionalnost", "bolest", "činjenica", "znanje", "istina" i drugi procesi, artefakti, fenomeni ili koncepti nisu ništa manje antropološki interesantni danas nego u vreme velikih debata o metodu s kraja XIX veka, debata o racionalnosti i relativizmu 1970-ih godina, debata o postmodernizaciji 1980-ih, ili debata o globalizaciji 1990-ih godina. Medijacija/konstitucija iskustva naukom, na brojnim primerima od koncepta osobe, nasleđivanja, ljubavi, roda, znanja ili zdravlja, a posebno politički relevantna medijacija etničkog iskustva etnologijom, ostaje primarni predmet discipline još od njene akademske institucionalizacije. Činjenica da danas pišemo u marketizovanoj i komodifikovanoj akademiji, na interdisciplinarnoj sceni i u prividno "novom" haosu stvorenom padom popularnosti dihotomija mi/drugi, subjekt/objekt, unutra/izvan ili realnost/reprezentacija, ne menja osnovni put antropologije i njenog još uvek neostvarenog (i do kraja neostvarivog) javnog poziva.

To što danas ponovo/pouzđano znamo da je antropologija deo kulture i da čak ni u analitičke svrhe ne moramo da razdvajamo istraživače, proučavano i proučavanje, ne znači da ćemo teže demistifikovati rasizam, klasizam, seksizam, bjudizam, evolucionizam, neokolonijalizam i druge pošasti/divote života u ljudskom društvu. Naprotiv, danas su nam na raspolaganju brojnija i efikasnija analitička sredstva za ostvarivanje osnovnih naučnih/političkih programa discipline *zahvaljujući* antropologiji antropologije, i u okviru nje, teoriji etnografije.

Kontinuiranim proučavanjem same antropologije od strane antropologa, iako uz ozbiljne zastoje izazvane akademističkom specijalizacijom, žargonizacijom i strateški nepromišljenom eliti-

zacijom, mi oko Milenijuma znamo više i relevantnije o ulozi nauke u kulturi i kulture u nauci nego prethodne generacije. Antropolozi danas mogu da crpe javni kritički autoritet u naučnim i kulturnim ratovima, sporovima, debatama i drugim oblicima kritike zato što imaju privilegiju da učestvuju u disciplini koja je decenijama debatovala "iracionalnost", "ne/normalnost", "objektivnost" i "neutralnost" na samoj sebi, ponovno zasnivajući van-disciplinarni autoritet sredstvima paralelno isprobavanim od strane filozofije ili psihoanalize. To nas ne sprečava, i čak verujem da nam ostavlja prostor, da se i dalje bavimo naučnim interpretacijama specifičnim fenomena, tema, procesa, objekata ili čega već ne (ako baš smatramo da je to relevantnije od kulturno-kritičkog učešća u stalnom redefinisaju uslova pod kojima živimo).

\*\*\*

U zaključku monografije "Problem etnografski stvarnog" (Milenković 2003a), između podnaslova "Ideološka, metodološka i institucionalna neusaglašenost native antropologije u Srbiji" i "Zašto srpski etnolozi ne treba da se plaše postmodernih teorija etnografije?" samozadovoljno sam objavio sledeće redove: "Metodologija antropologije ne može raditi sa prečišćenim strukturalnim modelima. Zbog toga postaje jasnije zašto srpski etnolozi ne treba da se plaše anti-regulativnog eksternalizma postmodernih teorija etnografije. On sugerise da prestanemo sa isticanjem potrebe (ili dijagnostikovanjem krize) za usaglašavanjem sopstvenih ideoloških, metodoloških i institucionalnih pozicija" (Milenković 2003a, 287).

Posle ove faze istraživanja, kao i posle ličnih transformacija u kojima se granica između entuzijazma i nesnosnosti izbrusila, revidirao sam poziciju o gornjem problemu. WCTE nam dolazi kao gotova paradigma, ona se pojavljuje sa usaglašenim ideo-

loškim, metodološkim i institucionalnim pozicijama samo zato što je legitimizovana u istoriji antropoloških ideja. Ona je "tu" zato što je "prošla". Ona je (loše) prečišćen model. Nije bila model samo dok je bila aktuelna u sistemu disciplinarne mode. Sada je samo "element ideologije" (Bart) u polju "nesvodivih razlika" (Liotar). Kako se to dogodilo?

WCTE pokušava da reši probleme koji su "stvoreni životom" (Poper) dok interveniše na nivou disciplinarnih praksi. Ona ne može da pomiri ove nivoe bez redukcije toliko velikog obima da mora da postane "teorija svega" i tvrdi da je "etnografija diskurs postmodernog sveta" (Tajler). Ali ta redukcija je neuspešna – iako interdisciplinarno popularna, ona je nekomunikabilna i na unutar-disciplinarnom nivou, i iz perspektive "drugih antropologija", i u komunikaciji sa proučavanima, korisnicima i finansijerima. Iako je postmoderna antropologija "postojala", kultura pisanja i znanja nije svodiva na upoznavanje pisanja kulture. Pluralitet nije pobedio razliku. Dakle, teorijski život postmoderne teorije etnografije nedvosmisleno je demonstrirao da postoji i ne samo pragmatički opravdana potreba za antropologijom.



## Literatura

- Adams**, Hazard 1987 *The Academic Tribes*. Champaign: University of Illinois Press
- Agar**, Michael 1980 *Hermeneutics in Anthropology*. *Ethos* 8, 3: 253-271
- Appadurai**, Arjun 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Ashmore**, Malcolm 1989 *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press
- Bal**, Mieke 2000 *Poetics, Today*. *Poetics Today* 21, 3: 479-502
- Barfield** T. ed. 1997 *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell
- Barnard**, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bačević**, Jana 2006 *Strategije i perspektive antropologije obrazovanja*. Magistarski rad. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
- Barth**, Fredrik 2002 *An anthropology of knowledge*. *Current Anthropology* 43, 1: 1-18
- Beck**, Lewis White 1949 *The "Natural Science Ideal in the Social Sciences"*. *Scientific Monthly (danas Science)* 68: 386-394
- Behar**, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press
- Bennet**, John W. 1986 *Applied and action anthropology: Ideological and conceptual aspects*. *Current Anthropology* 37, 1, S23-S53

- Bishop**, Ryan 1996 Postmodernism, u: Levinson, D. and Ember, M. eds. Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt and Company
- Bloor**, David 1980 Knowledge and Social Imagery. London: Routledge and Kegan Paul
- Boas**, Franc 1984/1911 Um primitivnog čoveka. Prosveta: Beograd. Biblioteka XX vek
- Boas**, Franz 1888 The Aims of Ethnology, u: Boas 1968, 626-638
- Boas**, Franz 1911 Introduction to Handbook of American Indian Languages, u: Holder ed. 1966, 1-79
- Boas**, Franz 1966 Kwakiutl Ethnography ed. Helen Codere. Chicago: University of Chicago Press
- Bošković**, Aleksandar 2002 Socio-kulturna antropologija danas. Sociologija XLIV(4): 29-342
- Brown**, Michael F. 1993. Facing the State, facing the world: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. L'Homme 126/128: 307-326
- Brown**, Michael F. 1998 Can culture be copyrighted? Current Anthropology 39, 2: 193-222
- Brumman**, Christoph 1999 Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded? Current Anthropology 40 (Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance?)
- Bryant**, Robert L. 1998 Power, knowledge and political ecology in the third world: A review. Progress in Physical Geography 22, 1: 79-94
- Buchanan**, Allen 1998 Community and communitarianism, u: Craig E. ed. Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. <http://www.rep.routledge.com/article/S010SECT3>
- Burawoy**, Michael. 2003. Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography. American Sociological Review 68, 5: 645-679
- Calhoun**, Craig ed. 2002 Dictionary of the Social Sciences. New York, NY: Oxford University Press
- Caplan**, Pat ed. 2003 The Ethics of Anthropology. New York: Routledge
- Carrithers**, Michael 1990 Is Anthropology Art or Science? Current Anthropology 31, 3: 263-282

- Clifford**, James 1986 Introduction: Partial Truths, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 1-26
- Clifford**, James 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press
- Clifford**, James and George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- Clough**, Patricia 2001 On the Relationship of the Criticism of Ethnographic Writing and the Cultural Studies of Science. *Cultural Studies -- Critical Methodologies* 1, 2: 240-270
- Conklin**, Beth and Laura Graham 1995 *The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Ecopolitics*. *American Anthropologist* 97, 4: 1-17
- Čomski**, Noam 1994/1979 *Jezik i odgovornost*. Niš: Gradina
- D'Andrade**, Roy 1995 Moral models in Anthropology. *Current Anthropology* 36, 3: 399-408
- D'Andrade**, Roy 2000 *The Sad Story of Anthropology 1950-1999*. *Cross-Cultural Research* 34, 3: 219-232
- Dewey**, John 1910 *How We Think: a restatement of the relation of reflective thinking to action*. Boston: D. C. Heath
- Dewey**, John 1920 *Reconstruction in philosophy*. Boston, MA: Beacon Press
- Dewey**, John 1929 *The Quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company
- Dewey**, John 1938 *Experience and Education*, The Kappa Delta Pi Lecture Series. New York: Collier
- Dewey**, John 1991/1938 *Logic: The theory of inquiry*, u: Boydston, A. ed. *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 12*. Carbondale, IL: SIU Press
- Di Leonardo**, Micaela 1993 *What Difference Political Economy Makes: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. *Anthropological Quarterly* 66, 2: 76-80
- Dwyer**, Kevin 1977 *The Dialogic of Anthropology*. *Dialectical Anthropology* 2: 143-151
- Eko**, Umberto 1985 *Napomene uz Ime ruže*. *Delo* 31, 3: 175-191

- Eriksen**, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen 2001 *A History of Anthropology*. London: Pluto Press
- Evans-Pritchard**, Edward Evan 1962 *Fieldwork and the empirical tradition, u: Social Anthropology and Other Essays*. London: Faber and Faber, 64-85
- Fabian**, Johannes 1971 On professional ethics and epistemological foundations. *Current Anthropology* 12, 2: 230-232
- Fabian**, Johannes 1990 *Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing*. *Critical Inquiry* 16, 3: 753-772
- Fabijan**, Johanes 2001/1983 *Vrijeme i drugo: Kako antropologija pravi svoj predmet*. Nikšić: Jasen
- Feyerabend**, Pol 1987 *Protiv metode: Skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Fischer**, Michael M. J. 1986 *Ethnicity an the Post-Modern Arts of Memory*, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 194-233
- Fischer**, Michael M. J. 1991 "Anthropology as Cultural Critique: Insert for the 1990s. *Cultural Studies of Science, Visual-Virtual Realities, and Post-Trauma Politics*. *Cultural Anthropology* 6, 4: 525-537
- Fischer**, Michael M. J. 1999 *Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities*. *Annual Review of Anthropology* 28: 455-478
- Franklin**, Sarah. 1995 *Science as culture, cultures of science*. *Annual Review of Anthropology* 24:163-184
- Friedman**, Jonathan 1992. *The past in the future: history and the politics of identity*. *American Anthropologist* 94, 4: 837-859
- Friedman**, Jonathan 1994 *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage
- Geertz**, Clifford 1984 *Anti-anti-relativism*. *American Anthropologist* 86, 2: 263-278
- Geertz**, Clifford 1986 *Making Experiences, Authoring Selves*, u: Turner, Victor and Edward M. Bruner (eds.). Urbana: University of Illinois Press, 373-380
- Geertz**, Clifford 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press
- Geertz**, Clifford 1995 *Disciplines*. *Raritan* XIV: 65-102

- Gellner**, Ernest 1985 *Relativism and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gellner**, Ernest 2000/1992 *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk
- Gerc**, Kliford 1998/1973 *Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture*, u: *Tumačenje kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek, str. 9-46
- Gessler**, Nicholas 1997 *We Have Always Been Postmodern*. *Anthropology* UCLA 22: 44-65
- Goldschmidt**, Walter 2000 *Historical Essay: A Perspective on Anthropology*. *American Anthropologist* 102, 4: 789-807
- Gupta**, Akhil and James Ferguson 1997 *Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference*, u: Gupta and Ferguson eds. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press, 33-51
- Hačion**, Linda 1996 *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*. Biblioteka Svetovi. Novi Sad: Svetovi
- Hale**, Charles R. 1994. *Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and identity politics in the Anti-Quincentenary campaign*. *Critique of Anthropology* 14/1: 9-39
- Hale**, Charles R. 1997. *Cultural politics of identity in Latin America*. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590
- Harris**, Marvin 1968 *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul
- Harris**, Marvin 1976 *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. *Annual Review of Anthropology* 5: 329-350
- Hatch**, Elvin 1997 *The good side of relativism*. *Journal of Anthropological Research* 53, 3: 371-382
- Hesse**, Mary 1980 *Revolutions & Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: London: Indiana University Press
- Holder**, Preston ed. 1966 *Introduction to Handbook of American Indian languages by Franz Boas and Indian linguistic families of America, north of Mexico by J. W. Powell*. Lincoln: University of Nebraska
- Hymes**, Dell 1974b *The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal*, u: Hymes ed. 1974, 3-79

- Hymes**, Dell ed. 1974 *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books
- Jackson**, Jean 1989 Is there a way to talk about making culture without making enemies? *Dialectical Anthropology* 14: 127-143
- Jackson**, Jean 1995. Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Anthropologist* 22, 1: 3-27
- Jarvie**, Ian C. 1969 The problem of ethical integrity in participant observation. *Current Anthropology* 10, 5: 505-8, 512-23
- Jarvie**, Ian C. 1984 Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1984, 2: 745-763
- Kahn**, Joel S. 2001 Anthropology and Modernity. *Current Anthropology* 42, 1: 651-680
- Kovačević**, Ivan 1976 Za teorijsku etnologiju. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 3: 40-42
- Kovačević**, Ivan 2005 Iz etnologije u antropologiju (Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975-2005), u: "Etnologija i antropologija: stanje i perspektive". Zbornik EI SANU 21. Beograd: SANU
- Kovačević**, Ivan 2006 Tradicija modernog: Prilozi istoriji savremene antropologije. Beograd: Srpski genealoški centar
- Kroeber**, Alfred 1915 "The Eighteen Professions," *American Anthropologist*, 17:283-289
- Krupat**, Arnold 1988 Anthropology in the Ironic Mode: The Work of Frantz Boas. *Social Text* 19/20: 105-118
- Kun**, Tomas 1974/1962 *Struktura naučnih revolucija*. Nolit: Beograd
- Kuper**, Adam 1994 Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29, 3: 537-554
- Kuper**, Adam 1999 *Culture: The Anthropologists Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- LaFontaine**, Jean 1996 Anthropology and neighbouring discourses: bridges built and burnt. *Ethnos* 61, 3-4: 252-271
- Latour**, Bruno and Steve Woolgar 1986 *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press

- Laudan** L. et al. 1986 Scientific Change: Philosophical Models and Historical Research. *Synthese* 69: 141-223
- Lehmann-Rommel**, Roswitha 2000 The Renewal of Dewey – Trends in the Nineties. *Studies in Philosophy and Education* 19: 187-218
- Lewis**, Herbert 1998 The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences. *American Anthropologist* 100, 3: 716-731
- Lewis**, Herbert 1999 Anthropology or cultural and critical theory. *American Anthropologist* 101, 2: 429-432
- Lewis**, Herbert 2001 The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist* 103, 2: 447-467
- Liotar**, Žan-Fransoa 1991 Raskol. *Biblioteka Theoria* 13. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Lowie**, Robert H. 1917 *Culture and Ethnology*. New York: Holt
- Malinovski**, Bronislav 1979/1921 *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Bigz
- Manganaro**, Marc ed. 1990 *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press
- Marcus**, George E and Michael M. J. Fischer 1999(1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago and London: The University of Chicago Press. (drugo izdanje)
- Marcus**, George E. 1986 *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 164-193
- Marcus**, George E. 1994 *On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences*. *Poetics Today* 15, 3: 383-404
- Marcus**, George E. 2001 *Reflexivity in Anthropology*. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 12877-12881
- Marcus**, George ed. 1999 *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American research Press
- Marcus**, George, E. and Dick Cushman. 1982 *Ethnographies as Texts*. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69

- Marcus**, George, E. and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marquet**, Jacques J, 1964 Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5, 1: 47-55
- Mascia-Lees**, Frances E., Patricia Sharpe, and Colleen Ballerin Cohen 1989 The Postmodernist turn in anthropology: Cautions from a feminist perspective. *Signs* 15, 1: 7-33
- McAllister**, Patrick and Gillian Bottomley 1995 Cultural Diversity and Public Policy – Is there a Role for Anthropologists? *Anthropology Today* 11, 1: 15-17
- Milenković**, Miloš 2003a Problem etnografski stvarnog: Polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma. Beograd: Etnološka biblioteka
- Milenković**, Miloš 2003b Antropologija kao multikulturalna propedeutika u Srbiji. Posebna izdanja EI SANU knj. 49. Beograd: SANU, 133-148
- Milenković**, Miloš 2004 Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike, u: Kovač, Senka ur. Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije. Zbornik radova. Beograd: Filozofski fakultet, 61-74
- Milenković**, Miloš 2006a Teorija etnografije u savremenoj antropologiji (1986-2006). Doktorska disertacija. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
- Milenković**, Miloš 2006b "Idealni etnograf". *Glasnik Etnografskog instituta SANU LIV*, 161-171
- Milenković**, Miloš 2006c Postmoderna teorija etnografije – *Prolegomena za istoriju postmoderne antropologije*. *Antropologija* 2: 44-66
- Milenković**, Miloš 2006d Šta je (bila) antropološka refleksivnost? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 1, 2 (n.s): 157-184
- Milenković**, Miloš 2007 Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije. Beograd: Srpski genealoški centar



- Miller**, David 1998 Political philosophy, u: Craig, E. ed. Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. <http://www.rep.routledge.com/article/S099>
- Mitchell**, John P. 1996 Reflecting on Teaching and learning Anthropology. *Anthropology Today* 12, 5: 23-24
- Morus**, I. R. 2001 History of Science: Constructivist Perspectives. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 6848-6852
- Nadel**, S. F. 1951 *The Foundations of Social Anthropology*. Glencoe: Free Press
- Nash**, Denilson and Ronald Winthrob 1972 The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography. *Current Anthropology* 13, 5: 527-542
- Ogbu**, J. and Simons, H. D. 1998 Voluntary and Involuntary Minorities and Some Educational Implications. *Anthropology and Education* 29, 2: 155-188
- Ortner**, Sherry 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26, 1: 126-166
- Paine**, Robert 1999 Aboriginality, Multiculturalism, and Liberal Rights Philosophy. *Ethnos* 64, 3: 325-349
- Patterson**, Thomas C. 2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. New York: Berg
- Pels**, Dick 2003 *Unhastening Science: Autonomy and Reflexivity in the Social Theory of Knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press
- Pickering**, Andy 1990 Knowledge, Practice and Mere Construction, u: *Deconstructing Quarks* (Special Issue). *Social Studies of Science* 20, 4: 682-729
- Pina-Cabral**, Joao de 2000 The Ethnographic Present Revisited. *Social Anthropology* 8, 3: 341-348
- Poewe**, Karla 1996 Writing Culture and Writing Fieldwork: The Proliferation of Experimental and Experiential Ethnographies. *Ethnos* 61, 3-4: 177-206
- Polanyi**, Michael 1962 *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. New York City: Harper Torchbooks

- Polšek, Darko** 1992 Peta Kantova antinomija: O autonomiji i uvjetovanosti znanja. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo
- Pool, Robert** 1991 Postmodern ethnography? *Critique Anthropology* 11, 4: 309-331
- Poper, Karl** 1973(1959) Logika naučnog otkrića. Beograd: Nolit
- Poper, Karl** 1988 Beda historicizma, u: Gligorov, Vladimir (prir.) Kritika kolektivizma. Beograd: Filip Višnjić, 145-181
- Rabinow, Paul** 1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press
- Rabinow, Paul** 1986 Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 234-261
- Rabinow, Paul** 1996 Essays on the Anthropology of Reason. Princeton: Princeton University Press
- Rapport, Nigel and Joanna Overing** 2000 Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. London: Routledge
- Reyna, Stephen P.** 1997 Theory in Anthropology in the Nineties. *Cultural Dynamics* 9, 3: 325-350
- Riht, G. H. fon** 1975 Objašnjenje i razumevanje. Beograd: Nolit
- Rorty, Richard** 1991 Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press
- Rosaldo, Renato** 1993 Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. London: Routledge
- Roscoe, Paul B.** 1995 The Perils of "Positivism" in Cultural Anthropology. *American Anthropologist* 97, 3: 492-504
- Roth, Paul A.** 1989 Ethnography Without Tears. *Current Anthropology* 30, 5: 555-569
- Salzman, Philip Carl** 2002 On reflexivity. *American Anthropologist* 104, 3: 805-813
- Sangren, Steven P.** 1995 "Power" against Ideology: A Critique of Foucaultian Usage. *Cultural Anthropology* 10, 1: 3-40
- Sapir, Edvard** 1963 Selected Writings by Edward Sapir in Language, Culture and Personality, David G. Mandelbaum ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

- Scheper-Hughes**, Nancy 1995 The End of Anthropology. (Review of After the Fact by Clifford Geertz). New York Times Book Review, Sunday, May 7: 22-23
- Scholte**, Bob 1974 Toward a Reflexive and Critical Anthropology, u: Hymes ed. 1974, 430-457
- Scott**, David 2003 Culture in Political Theory. Political Theory 31, 1: 92-115
- Shankman**, Paul 1984a. The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. Current Anthropology 25, 3: 261-280
- Shankman**, Paul 1984b Reply. Current Anthropology 25, 3: 276-78
- Shweder**, Richard A. 1989 Post-Nietzschian Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds, u: Krausz, Michael ed. Relativism: Interpretation and Confrontation. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 99-139
- Sindelić**, Svetozar 1996 Metodologija istraživačkih programa. Beograd: Filozofsko društvo Srbije
- Sindelić**, Svetozar 1997 Kumulativnost i revolucije u nauci. Beograd: Filozofsko društvo Srbije
- Sindelić**, Svetozar 2005 Relativnost naučne racionalnosti. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Sokal**, Alan D. 1996a Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. Social Text 46-47: 217-252
- Sokal**, Alan D. 1996b A Physicist Experiments with Cultural Studies. Lingua Franca May/June: 62-64
- Sokal**, Alan D. 1998a Prekoračenje granica: Pogovor. Filozofija i društvo 13: 11-23
- Sokal**, Alan, D. 1998b Fizičar eksperimentiše sa kulturološkim studijama. Filozofija i društvo 13: 25-31
- Spiro**, Melford E. 1986 Cultural relativism and the Future of Anthropology. Cultural Anthropology 1, 3: 259-286
- Spiro**, Melford E. 1996 Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique. Comparative Studies in Society and History 38, 4: 759-780

- Stocking**, George 1960 Franz Boas and the Founding of the American Anthropological Association. *American Anthropologist* 62: 1-17
- Strathern**, Marilyn 1987 Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* 28, 3: 251-281
- Šuvaković**, Miško 1999 *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti posle 1950*. Beograd: SANU i Prometej
- Thomas**, Nicholas 1991 Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6, 3: 306-322
- Turner**, Terence 1997. Human rights, human difference: anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics. *Journal of Anthropological Research* 53, 3: 273-291
- Tyler**, Stephen 1986 Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document, u Clifford and Marcus eds. 1986, 122-140
- Van Maanen**, John 1988 *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press
- Watson-Franke**, Maria-Barbara and Lawrence C. Watson 1975 Understanding in Anthropology: A Philosophical Reminder. *Current Anthropology* 16, 2: 247-262.
- Whorf**, Benjamin Lee 1959 *Language, Thought and Reality: Selected Writings*. London and New York: MIT Press and John Wiley & Sons, Inc.
- Willis**, Paul and Mats Trondman 2000 Manifesto for Ethnography. *Ethnography* 1, 1:5-16
- Wisweswaran**, Kamala 1997 Histories of Feminist Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 26, 591-621
- Wolf**, Margery 1992 *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press
- Woolgar**, Steve and Malcom Ashmore 1991 The next step: an introduction to the reflexive project, u: Woolgar ed. 1991 *Knowledge and Reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge*. London: Sage, 1-11
- Young**, Michael 1987 The Imponderabilia of Malinowski's Everyday Life in Mailu. *Canberra Anthropology* 10, 2: 32-50

# **Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma**

## **Rezime**

Razmatrajući široku disciplinarnu debatu oko Milenijuma o tome da li je postmoderna u antropologiji završena pre nego što su iskorišćeni njeni teorijski i metodološki potencijali, druga u seriji monografija o istoriji postmoderne antropologije na projektu "Antropologija u 20. veku: Teorijski i metodološki dometi" posebnu pažnju posvećuje nosećem konceptu postmoderne teorije etnografije – reflektivnosti – fokusirajući se na njene koordinativne metodološke funkcije.

Ako reflektivnost osmotrimo kao koordinativnu definiciju iz postmoderno metodologiji nesvojstvene internalističke perspektive, ispostavlja se da ona za antropološku nauku predstavlja adekvatniju zamenu za eksperiment od komparativnog metoda, omogućavajući disciplini da objedini svoje dve osnovne društvene uloge – kulturnu kritiku i društvenu nauku. Usredsređujući se na sistem tri odricanja – odricanja od opšte antropološke teorije, odricanja od naučnog statusa etnografskog metoda i odricanja od kulture kao nosećeg koncepta discipline u 20. veku, monografija nudi kritičku rekapitulaciju, komentar i potragu za implikacijama različitih tipova postmodernih istraživanja oko Milenijuma.

Posebna celina posvećena je savremenoj postkulturnoj debati o transformaciji "pisanja kulture" u "pisanje političkih su-

bjekata", sa trajnom relevancijom za razumevanje pozicije kakvu disciplina može da zauzme u vezi sa u Evropi i u Srbiji aktuelnim problemima multikulturalizacije političke teorije, javne sfere i obrazovanja.

# **A History of Postmodern Anthropology: After Postmodernism**

## **Summary**

After reassessing "what was postmodern after all" in anthropology, the analysis aims at repositioning the debate into a relatively coherent change in a view of what (social) science is. My main purpose is to demonstrate how anthropology should or has already changed its objects, theories and methods conforming itself to interdisciplinary and multicultural politics of knowledge. In a separate study I suggest that reflexivity in anthropology can be viewed as a coordinative definition that helped anthropology survive its three crises – the crisis of ethnographic representation, the crisis of scientific realism, and the crisis of anthropological authority. In addition, reflexivity, in a specific sense, can be taken as a substitute for experiment, a substitute even better than comparative studies, and can thus help fulfill the long dream of consolidating anthropology on firm scientific grounds (a dream I believe is, though, no longer necessary).

This text should be understood as a part of a series of studies that strive towards the methodological formalization of supposedly formalization-resistant concepts of postmodern anthropology. In reality, reflexive anthropology became postmodern science only by admitting to be experimental art, but the question is who would understand and, more importantly,

finance and apply this concept? The incorporation of reflexivity into the core of anthropology enabled it to finally achieve the status of science, in the most conservative and general methodological sense. Therefore, the anti-postmodern frustration present in some relatively recent debates is neither methodologically nor pragmatically founded. Reflexivity can only be useful, not harmful to the discipline, even from the standpoint of traditional, problem-applicative concepts of method. The only remaining assignment is to reformulate it so it could be applied by methodological traditionalists as well.

As much of the debate driven by the postmodern critique may well be reduced to the problem of whether there is any relevant epistemic difference between theoretical and observational assertions, my purpose is to suggest that it corresponds with "the entity realism debate" in philosophy of science. Concluding chapter aims at repositioning "the writing culture debate" into the "writing political subjects" debate, and at reaffirming its relevance both for research and acceleration of broader social, political, scientific and educational changes in contemporary Serbia.



## Indeks

- Autoritet (antropologije), 9, 15, 16, 25, 30, 45, 54, 63, 116, 127, 130, 131, 137, 143, 150, 157, 159
- Boas, Franc, 8, 9, 27, 36, 39, 45, 59, 61, 62, 63, 77, 83, 87, 95, 99, 102, 108, 116, 129, 139, 145, 162, 165, 166, 167, 172,
- D'Andrade, Roj, 26, 27, 32, 55, 131, 133, 163
- Eksperiment, 6, 16, 18, 22, 23, 25, 28, 38, 40, 41, 43, 46, 51, 52, 53, 54, 57, 67, 75, 82, 92, 111, 137, 144, 155, 171, 173, 181
- Eksternalizam, 27, 38, 64, 78, 86, 97, 104, 117, 119, 124, 135, 153, 154, 159,
- Epistemologija, 10, 12, 13, 14, 34, 42, 44, 59, 65, 67, 71, 76, 77, 80, 82, 84, 86, 88, 98, 101, 106, 111, 112, 113, 115, 120, 123, 131, 132, 139, 142, 143, 151, 155, 164, 176; v. Istorija antropologije; Interpretacija; Metodologija; Nauka; Objašnjenje; Objektivnost; Relativizam; Subjektivnost; Teorija etnografije
- Etnografija, v. Metodologija; Teorija etnografije
- Fabijan, Johanes, 37, 38, 45, 59, 81, 90, 113, 131, 164
- Fajerabend, Pol, 68, 80, 101, 164
- Fišer, Džejms, 6, 8, 12, 15, 16, 31, 35, 67, 73, 90, 121, 129, 164, 167, 168
- Gelner, Ernst, 26, 32, 41, 50, 55, 114, 165, 170
- Gerc, Kliford, 8, 9, 27, 38, 41, 44, 45, 47, 48, 59, 60, 66, 82, 88, 93, 99, 104, 105, 164, 165, 171
- Hese, Meri, 73, 81, 165
- "Idealni etnograf", 93, 94, 168
- Identitet
- i saznanje, 5, 11, 17, 36, 54, 58, 87, 89, 99, 102, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 123, 126, 128, 131, 132, 146, 147, 149, 154, 162, 164, 165, 166, 168
- politika -a, 99, 126, 128, 131, 132

- Interpretacija, 14, 15, 19, 21, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 42, 45, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 64, 67, 71, 76, 80, 84, 86, 88, 90, 91, 97, 101, 103, 104, 105, 107, 125, 126, 127, 133, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 152, 153, 155, 165, 171
- Iskustvo, etnografsko, 35, 41, 42, 62, 82, 87, 92, 95, 111, 142, 158
- Istorija antropologije, 3, 5, 6, 9, 11, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 30, 31, 35, 37, 40, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 57, 61, 71, 72, 73, 74, 79, 81, 84, 85, 87, 88, 93, 97, 98, 99, 100, 103, 107, 110, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 131, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 157, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175
- Kliford, Džejms, 6, 8, 31, 38, 44, 58, 59, 67, 73, 90, 113, 116, 121, 129, 163
- Kriza, v. Teorija etnografije
- Kultura, v. Identitet i saznanje; Metodologija; Nauka; Postkulturalna antropologija; Teorija etnografije
- Kun, Tomas, 20, 79, 80, 166, Pogl. Paradigma
- Laudan, Lari, 74, 76, 79, 80, 108, 167
- Markus, Džordž, 6, 8, 12, 15, 26, 29, 30, 31, 32, 35, 46, 53, 58, 67, 73, 90, 94, 116, 122, 129, 131, 157, 163, 164, 167, 168, 170, 172
- Metodologija, v. Epistemologija; Interpretacija; Istorija antropologije; Nauka; Objašnjenje, Objektivnost; Racionalnost; Razumevanje; Realizam; Relativizam; Teorija etnografije
- Multikulturalizam, 17, 22, 29, 38, 47, 48, 49, 55, 58, 64, 88, 89, 95, 96, 99, 102, 196, 107, 108, 109, 110, 116, 117, 118, 119, 121, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 134, 137, 139, 150, 168, 174
- Naivnost (metodološka pretpostavka etnografije), 10, 13, 21, 30, 59, 63, 64, 85, 96, 98, 99, 103, 115, 116, 139, 143, 146,
- Nauka, refleksivna/postmoderna, 25-70 "ortodokсни pogled na teorije", 71-89 problemsko-aplikativni pogled na metod, 89-98 naučni i kulturni ratovi, 17, 99, 123, 142, 147, 159 wcte kao -a, 137-160, pogl. Ekster-nalizam; Metodologija; Teorija etnografije; Objašnjenje; Racionalnost; Realizam; Relativizam
- Relativizam, 9, 14, 27, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 48, 49, 54, 55, 62, 63, 65, 66, 68, 74, 77, 78, 79, 89, 90, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 111, 119, 126, 145, 148, 149, 155, 158, 163, 164, 164, 170, 171, 175, 175, 176

- Objašnjenje, 5, 13, 18, 35, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 61, 62, 64, 72, 74, 78, 82, 83, 84, 91, 92, 97, 98, 101, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 128, 132, 134, 144, 148, 152, 153, 155, 156, 159, 170
- Objektivnost, 11, 27, 39, 54, 58, 59, 61, 77, 81, 82, 83, 89, 101, 111, 122, 123, 124, 130, 142, 145, 154, 159 v. Kriza; Kritika Subjektivnost; Stvarnost; Realizam; Relativizam; Teorija etnografije
- Ontologija, 102, 106, 107, 141, 151 izmeštanje u epistemologiju, 13, 82, 98, 151 v. Epistemologija,
- Paradigma, 6, 10, 12, 13, 14, 20, 23, 28, 29, 40, 42, 45, 50, 59, 66, 76, 77, 78, 79, 89, 95, 98, 108, 112, 115, 121, 127, 138, 159
- Polšek, Darko, 72, 170
- Poper, Karl, 46, 51, 55, 56, 58, 59, 75, 80, 92, 101, 114, 134, 153, 160, 170
- Postkulturalna antropologija, 19, 49, 55, 69, 71, 98, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 123, 126, 132, 141, 143, 157, 168, 173, 181
- Postmoderna antropologija, v. Teorija etnografije
- Poststrukturalizam, 20, 38, 88, 90, 94, 106, 120, 143
- Pozitivizam, 9, 11, 23, 27, 30, 40, 45, 50, 76, 77, 87, 104, 116, 120, 145, 147, 155,
- Rabinov, Pol, 12, 31, 44, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 87, 90, 121, 129, 170
- Racionalnost, 10, 40, 45, 46, 49, 61, 65, 68, 76, 91, 93, 101, 125, 132, 140, 143, 155, 158, 159
- Razlika, redukovana na pluralitet, 48, 62, 68, 69, 115, 134, 143, 160
- Razumevanje, 15, 16, 22, 29, 32, 34, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 55, 57, 62, 73, 84, 85, 99, 105, 127, 151, 170, 174
- Realizam (etnografski), 9, 15, 17, 20, 23, 25, 27, 30, 40, 46, 52, 61, 80, 101, 130, 131, 143, 151, 157, 158, 164, 168, 172, 175, 176,
- Refleksivnost, 6, 10, 15, 16, 18, 20, 23, 25-69, 75, 78, 81, 85, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 106, 108, 123, 127, 138, 139, 143, 144, 148, 150, 153, 154, 155, 156, 168, 173
- Relativizam, 9, 14, 27, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 48, 49, 54, 55, 62, 63, 65, 66, 68, 74, 77, 78, 79, 89, 90, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 111, 119, 126, 145, 148, 149, 155, 158, 163, 164, 165, 170, 171, 175, 176
- Reprezentacija, 9, 11, 13, 20, 23, 25, 30, 40, 63, 64, 78, 87, 107, 111, 116, 122, 130, 131, 154, 157, 158
- Rorti, Ričard, 8, 12, 44, 50, 60, 68, 170
- Sindelić, Svetozar, 72, 171

- Stvarnost (etnografska), 10, 11, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 34, 35, 38, 40, 42, 43, 47, 51, 54, 61, 62, 66, 73, 77, 78, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 101, 11, 112, 113, 116, 118, 122, 131, 134, 141, 145, 159, 168
- Subjektivnost, 10, 11, 37, 39, 45, 61, 67, 81, 122, 139, 141, 142, 172
- Tajler, Stiven, 12, 67, 73, 90, 113, 121, 129, 160
- Teorija etnografije (*Writing Culture Theory of Ethnography*, WCTE), "pisanje političkih subjekata", 98-136
- autori-zasnivači, 12, 13
- da li je paradigma?, 11, 14, 20
- jedina opšta antropološka metodologija, 17, 22
- kao revolucija, 14
- kontinuitet debate o naučnom statusu antropologije, 20
- kritika, 21
- metafizički aspekti, 13
- meta-naracija, 16
- nastavak Boasovog projekta, 9
- političko-metodološki diskurs, 10
- posle wcte, 137-160
- redukovane implikacije, 15, 18
- refleksivna, 15, 25-70
- sagledana internalistički, 72-98
- sinonim za postmodernu antropologiju, 6, 13, 20
- u interdisciplinarnom ambijentu, 19-21

## Sadržaj

<b>Tri postmoderne antropologije .....</b>	<b>5</b>
<b>Šta je (bila) antropološka refleksivnost:</b>	
<i>Metodološka formalizacija .....</i>	25
<i>Rekapitulacija opštih mesta .....</i>	26
<i>Refleksivnost kao zamena za eksperiment i garant "na- učnosti": formativni problemi .....</i>	40
<i>Da li je nekome (bila) potrebna antropologija antropologije? .....</i>	45
<i>Refleksivna etnografija kao "večiti metod" .....</i>	53
<b>Zašto je postojala postmoderna teorija etnografije? .....</b>	<b>71</b>
<i>Posle "ortodoksnog pogleda na teorije" .....</i>	72
<i>Posle problemsko-aplikativnog pogleda na metod .....</i>	89
<i>Paradoks postkulturne antropologije .....</i>	98
<b>Posle postmoderne teorije etnografije .....</b>	<b>137</b>
<b>Literatura .....</b>	<b>161</b>
<b>Rezime .....</b>	<b>173</b>
<b>Summary .....</b>	<b>175</b>
<b>Indeks .....</b>	<b>177</b>

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.7:141.78  
141.319.8

**МИЛЕНКОВИЋ, Милош**

Историја постмодерне антропологије. После постмодернизма / Милош Миленковић. – Београд : Српски генеалогски центар : Одељене за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2007 (Београд : Српски генеалогски центар). – 184 стр. ; 21 см. – (Етнологска библиотека / [Српски генеалогски центар] ; књ. 27)

Према Резимеу, ово је друга у серији монографија о историји постмодерне антропологије на пројекту "Антропологија у 20. веку : теоријски и методолошки домети". – Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија: стр. 161-172. – Summary. – Регистар.

ISBN 978-86-83679-36-2 (СГЦ)

а) Културна антропологија – Постмодерна  
COBISS.SR-ID 141182476

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20, Beograd. Za izdavače: Filip Niškanović i Ivan Kovačević. Urednik: Miroslav Niškanović. Lektor i korektor: Slobodanka Marković. Likovna realizacija Dušan Đurica. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2007.



## ETNOLOŠKA BIBLIOTEKA

Osnivač i urednik: Miroslav Niškanović.

**ETNOLOŠKA BIBLIOTEKA** (osnovana 2001 godine) ima za cilj da se u njoj objavljuju relevantne etnološke i antropološke knjige, pre svega domaćih autora, čime će se umnogome šira naučna i kulturna javnost moći upoznati sa rezultatima etnoloških i antropoloških istraživanja. U ovoj Biblioteci se objavljuju knjige koje svojim metodskim pristupom i odabirom tema prate savremena kretanja u etnologiji i antropologiji.

- Kovačević, Ivan: **ISTORIJA SRPSKE ETNOLOGIJE I – II** (2001) – 1200 d  
Kovačević, Ivan: **SEMILOGIJA MITA I RITUALA I-III** (2001) – 1650 d  
Lučić-Todosić, Ivana: **OD TROKINGA DO TVISTA** (2002) – 450 d  
Žikić, Bojan: **ANTROPOLOGIJA GESTA I-II** (2002) – 1200 d  
Petrović, Đurđica: **OD PUSTA DO ZLATOVEZA** (2003) – 900 d  
Zirojević, Olga: **ISLAMIZACIJA NA JUŽNOSLOVENSKOM PROSTORU** (2003) – 450 d  
Milić Miličević: **VOJNIČKA KUHINJA** (2002) – 450 d  
Miloš Milenković: **PROBLEM ETNOGRAFSKI STVARNOG** (2003) – 1200 d  
Krel, Aleksandar, **DEČIJE IGRE** (2005) – 900 d  
Malešević, Miroslava: **DIDARA** (2004) – 690 d  
Pavlović, Aleksandar: **BEOGRADSKI AUTO-KLUB (1922-1941)** (2005) – 690 d  
Ribić, Vladimir: **PODELJENA NACIJA** (2005) – 1200 d  
Zdravković, Helena: **POLITIKA ŽRTVE NA KOSOVU** (2005) – 900 d  
Kovačević, Ivan: **MIT I UMETNOST** (2006) – 400 d  
Žikić, Bojan: **ANTROPOLOGIJA AIDS-A** (2006) – 600 d  
Kovačević, Ivan: **TRADICIJA MODERNOG** (2006) – 400 d  
Zirojević, Olga: **SRBIJA POD TURSKOM VLAŠĆU 1459-1804** (2007) – 400 d  
Gorunović, Gordana: **SRPSKA ETNOLOGIJA I MARKSIZAM** (2007)  
Nedeljković, Saša – ur.: **ANTROPOLOGIJA SAVREMENOSTI** (2007)  
Milenković, Miloš: **ISTORIJA POSTMODERNE ANTROPOLOGIJE – TEORIJA ETNOGRAFIJE** (2007)  
Malešević, Miroslava: **ŽENSKO** (2007)  
Ribić, Vladimir: **PRIMENJENA ANTROPOLOGIJA** (2007)  
Milenković, Miloš: **ISTORIJA POSTMODERNE ANTROPOLOGIJE – POSLE POSTMODERNIZMA** (2007)  
Kovačević, Ivan: **ANTROPOLOGIJA TRANZICIJE** (2007)  
Radulović, Lidija: **OKULTIZAM** (2007)

Nožinić, Dražen: **LADARICE** (2007)  
Sinani, Danijel: **OPSEDNUTOST I EGZORCIZAM U SRBIJI** (2007)  
Golemović, Dimitrije: **GUSLE** (2007)

#### **Posebna izdanja**

Palavestra, Vljako: **HISTORIJSKA USMENA PREDANJA IZ BOSNE I HERCEGOVINE** (2003) – 1750 d  
Halpern, Džozel M.: **SRPSKO SELO** (2006). – 1600 d  
Galović, Jelena: **MISTIČNO-DUHOVNE GRUPE DANAŠNJEG VREMENA** (2005) – 1800 d  
Popović, Jovo: **LJETNI STANOV I U BOSNI I HERCEGOVINI** (u pripremi)  
Kajmaković, Radmila: **SEMBERIJA** (u pripremi)

#### **ETNOLOŠKA BIBLIOTEKA – Životne priče**

Dušan Isaković: **MOJA SEĆANJA** (2006)

#### **BIBLIOTEKA RODOSLOV**

Divac, Milorad T.: **DIVCI** (2005) – 2500 d

#### **BIBLIOTEKA KORIJENI**

Niškanović, Miroslav: **PORODIČNI KORIJENI** (2001) – 450 d

#### **Ostala izdanja:**

Niškanović, Miroslav: **SRPSKA PREZIMENA** (2004) – 850 d  
Niškanović, Miroslav: **SRPSKA PREZIMENA II** (u pripremi)  
Čupurdija, Branko: **PORODICA KOLONISTA U BAJMOKU 1945-1948** (2005) – 900 d

Izdavač: "Srpski genealoški centar" – 110030 Beograd, Radnička 50  
(opština Čukarica) Srbija – Tel/faks: ++381 11 35 46 015; Mob: ++381 63 250 271  
e-mail: [mcn250271@eunet.yu](mailto:mcn250271@eunet.yu); [WWW.Etnoloskabiblioteka.co.yu](http://WWW.Etnoloskabiblioteka.co.yu) –  
PIB 103945011 – Žiro račun br. 205-96152-13 – Komercijalna banka AD