

## Aleksandar Bošković

*Filozofski fakultet/ Institut društvenih nauka,  
Univerzitet u Beogradu  
aleksandarbos@gmail.com*

### Ozbiljne igre: Teorija u antropologiji posle 1980-ih<sup>1</sup>

**Apstrakt:** U tekstu se kritički razmatra razvoj savremenih antropoloških teorija u svetu, pre svega nakon ključnog rada koji je objavila Ortner (1984), kao i knjige sa simpozijuma *Pisanje kultura* (Clifford and Marcus 1986). Polazeći od teorije prakse Sherry Ortner, autor daje osnovne elemente za razumevanje i interpretaciju nekoliko teoretskih pravaca koji su odlučujuće uticali na razvoj antropologije u poslednjih nekoliko decenija, sa posebnim naglaskom na upotrebu koncepta kulture. Period posle 1980-ih je ujedno i period znatno veće vidljivosti drugih antropoloških tradicija, izvan tradicionalnih „centara“. Jedan deo ovih tradicija, zajedno sa određenim neo-marxističkim modifikacijama, kao i intervencijama predstavnika „dekonstrukcije“ (pre svega u Francuskoj), dodatno su uticali na preispitivanja u savremenoj antropologiji koja postepeno kulminiraju u onome što neki nazivaju „ontološkim zaokretom“ – a koji njegovi predstavnici shvataju kao nastavak teorije prakse. Autor ukazuje na neke implikacije ovog „zaokreta“, kao i na činjenicu da se ovako shvaćena antropologija opasno približava domenu pseudo-nauke.

**Ključne reči:** antropološke teorije, ontološki zaokret, relativizam, partikularizam, etnološke teorije, istorija antropologije

Osnovni cilj ovog rada je kritičko izlaganje i preispitivanje antropoloških teorija koje se razvijaju u poslednje tri decenije. Ono što karakteriše ovaj istorijski period je ubrzani razvoj u više oblasti ljudskog života, a u akademskim raspravama o nauci poslednje decenije su donele ustanovljavanje onoga što se naziva „studije nauke i tehnologije“ (*science and technology studies* ili STS).

---

<sup>1</sup> U vreme pisanja ovog teksta, njegov autor je bio angažovan na projektu „Društvene transformacije u procesu evropskih integracija – multidisciplinarni pristup“ (III 47010), koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije. Tekst je napisan za vreme istraživačkog boravka na Max Planck institutu za socijalnu antropologiju u Halleu, uz podršku stipendije DAAD vlade SR Nemačke.

Stavovi i opservacije izneseni u tekstu ni na koji način ne odražavaju stavove DAAD, niti Max Planck Instituta za socijalnu antropologiju.

Poslednje tri decenije donele su i značajne promene u sferi društvenih odnosa (propast koncepta „države blagostanja“), nekoliko globalnih kriza, pre svega kada se radi o ekonomiji (dužničku krizu, nekoliko slomova na međunarodnim berzama), svest o značaju očuvanja životne sredine (pojačanu krizama sa nabavljanjem određenih tipova goriva – pre svega nafte i njenih derivata), a određeni globalni fenomeni za koje se verovalo da su stvar prošlosti, poput nacionalizma, svom snagom su se probili na svetsku pozornicu. S razvojem sistema komunikacije i transporta, ali i kao posledica ratova i prirodnih katastrofa, migracije stanovništva takođe dobijaju obim i značaj nezabeležen u dosadašnjoj istoriji čovečanstva. U takvoj situaciji, društvene i humanističke nauke nastoje da odgovore sve složenijim izazovima koje pokušaji tumačenja savremenog sveta stavljaju pred istraživače.

Zato se u tekstu koji sledi razmatra nekoliko ključnih momenata u razvoju antropologije u ovom periodu: od teorije prakse Sherry Ortner, preko pravca otelotvorenog oko knjige *Writing Culture*, zatim značaj regionalnih antropoloških tradicija (koje kombinuju reartikulacije koncepta *kulture* sa potrebom izgradnje nacija<sup>2</sup>), i, konačno, takozvani „ontološki zaokret“ (kao novi oblik teorije prakse) i određene reakcije na njega. Naravno, svi ovi pravci nastaju kao reakcija i na deo dijaloga s drugim teorijama i autorkama/autorima, a i oni sami otvaraju nove dijaloške prostore. Na primer, iz ugla teorije prakse kako je shvata Ortner (kao i njena norveška koleginica Aud Talle), individualni akteri su ključni za razumevanje društvenih odnosa – dok, sa druge strane, „ontolozi“ odbacuju i sâm pojam društvenih odnosa. Autori okupljeni oko „pisanja kulture“ ističu važnost relativnosti znanja i konceptata, polazeći od preispitivanja mesta i uloge etnografskog autoriteta – dok „ontolozi“ idu nekoliko koraka dalje i ukazuju na zapadni (odnosno relativni) karakter pojmova kao što su „etnografija“, „autoritet“, „nauka“, „objašnjenje“ i „tumačenje“.<sup>3</sup> Pri tom većina autorki i autora koji se pominju u tekstu kombinuju intenzivna iskustva rada na terenu sa značajnim teorijskim uvidima – što na jasan način obesmišljava određene podele i dihotomije u antropologiji. Ovde pre svega mislim na podelu između takozvane „primenjene“ i takozvane „teoretske“ antropologije. Postoji samo dobra i loša antropologija. A dobra antropologija mora da bude primenljiva u praksi.

<sup>2</sup> To je poslednjih decenija vidljivo u raspravama o materijalnom i nematerijalnom nasleđu, kao i u nastojanjima da se određeni lokaliteti stave na UNESCO-vu listu Lokaliteta svetske baštine (*World Heritage Sites*). Ovo drugo ima kao praktičnu posledicu i to da je zemljama u razvoju lakše da obezbede finansijska sredstva za očuvanje određenih spomenika sopstvenog kulturnog nasleđa (Brumann 2014).

<sup>3</sup> Čime praktično ukidaju distinkciju o kojoj piše Boudon (2005), kada govori o razlici između naučnih i nenaučnih objašnjenja.

## Uvodna razmatranja: od teorije prakse do teorije kulture<sup>4</sup>

Pre tri decenije američka antropologinja Sherry Ortner objavila je svoj izvanredan prikaz razvoja antropoloških teorija posle 1960-ih (Ortner 1984).<sup>5</sup> Osim vrlo praktičnog *temporalnog* lociranja početka njenog prikaza u vreme ozbiljnog preispitivanja tri u to vreme dominantne antropološke paradigme (interpretativni, marksistički i strukturalistički pristup), ovaj tekst je imao i određenu *ličnu notu* – pošto je obuhvatao i period u kome je ona sama počela da se bavi antropologijom, prvo kao studentkinja,<sup>6</sup> da bi zatim doktorirala (1970, na University of Chicago), a kasnije postala jedna od najcenjenih i najuticajnijih antropologinja današnjice. U svojim tekstovima i predavanjima, Ortner na veoma upečatljiv način kombinuje istraživanja na terenu – pre svega među nepalskim Šerpama (1999),<sup>7</sup> ali u poslednjih nekoliko decenija i u SAD (2011) – sa svojom idejom *prakse*. Naravno, kada se o ovom pojmu radi, kao što je nedavno prime-

<sup>4</sup> U ovom tekstu ne bavim se diskusijama o razvoju teorija u etnologiji i antropologiji na ovim prostorima, već mi je cilj da debate koje se vode u (stvarnim ili imaginarnim) „centrima“ približim i kontekstualizujem nama, antropolozima i antropologinjama koji smo pomalo izvan tih centara. Naravno, ova udaljenost može imati vrlo korisne *praktične implikacije*, o čemu je svojevremeno pisao Cardoso de Oliveira (2000). Zainteresovani mogu naći više podataka o razvoju teorija u etnologiji i antropologiji na ovim prostorima, pre svega u Srbiji, kao i nekim njihovim neposrednim implikacijama, u radovima Kovačevića (2006, 2008) i Milenkovića (2010). Za Hrvatsku, v. Čapo Žmegač (1994), za Sloveniju, upor. Slavec Gradišnik (poglavlje u Bošković and Hann 2013).

<sup>5</sup> Ovaj tekst je odmah prepoznat kao ključan doprinos istoriji antropologije, daleko više od nekakvog „opšteg pregleda“, što su pokazale i prve reakcije nekoliko njenih kolega pošto je tekst objavljen (Appadurai 1986; Hannerz 1986). Na određen način, kao da istraživačko interesovanje Ortnerove u poslednjih petnaestak godina predstavlja odgovor na Hannerzov poziv na bavljenje složenim društvima.

<sup>6</sup> Kao što je na primeru nekoliko antropoloških biografija pomenuo Pina-Cabral (2008), istorija antropologije je neodvojiva od proučavanja (i poznavanja konteksta u kojima su delovale) određenih značajnih ličnosti koje su tu istoriju obeležile. Ortner je svoj doprinos ovakvom razumevanju istorije naše discipline dala kroz zbirku tekstova koju je posvetila svom mentoru, Cliffordu Geertzu (Ortner 1999).

<sup>7</sup> Ta knjiga joj je 2004. donela specijalnu nagradu za životno delo koju dodeljuje School of American Research. Inače, Sherry Ortner je redovna profesorka antropologije (Distinguished Professor of Anthropology) na UCLA, a ranije je predavala i na Sarah Lawrence College, na University of Michigan, zatim na University of California, Berkeley, i konačno na Columbia University. Jedna je od ključnih autorki koja je u poslednje četiri decenije doprinela većoj vidljivosti žena u sociokulturnoj antropologiji, kao i preispitivanju određenih koncepata koji su doprineli razvoju antropologije odnosa među polovima (kao što je to bilo preispitivanje dihotomije muško/ žensko u odnosu na dihotomiju kultura/ priroda, v. Ortner 1974). Ortner je takođe članica Američke akademije umetnosti i nauka, kao i dobitnica prestižne Retzius medalje Švedskog društva za geografiju i antropologiju.

tio Postill, „teoretičari društvenih nauka slažu se da ne postoji koherentna [i] jedinstvena ‘teorija prakse’, već samo vrlo različiti tekstovi [engl. *body of writing*] mislilaca koji su usvojili okvirno definisan ‘praktični pristup’.“ On locira Ortner među one koje naziva „drugim talasom“ teoretičara prakse, zajedno s autorima kao što su Karin Knorr Cetina, Eike von Savigny, Theodore Schatzki i Andreas Reckwitz. U prethodnoj generaciji, među onima koje Postill naziva „prvim talasom“ teoretičara prakse između ostalih su Bourdieu, Foucault, Giddens i de Certeau (Postill 2010, 6).<sup>8</sup> Mada je bila direktno inspirisana nekima od ovih autora (pre svega Bourdieom i Giddensom; a od antropologa Sahlinsom), Ortner je smatrala da su raniji teoretičari propustili da u svojim radovima označe „prepoznatljiv koncept kulture“ (Ortner 2006, 11), što im je ograničilo razumevanje pojmova moći i istorije. A za nju „teorija prakse predstavlja teoriju istorije,“ jer

To je teorija o tome kako društvena bića, sa svojim različitim motivima i intencijama, stvaraju i preobražavaju svet u kome žive. To je teorija koja odgovara na naizgled najjednostavnija, a ipak najvažnija pitanja na koja društvene nauke pokušavaju da odgovore. Zašto određeno društvo ima određeni oblik u specifičnom trenutku – baš takav oblik, a ne neki drugi? I kako to da ljudi čija je suština sastavni deo tog društvenog oblika svejedno transformišu sebe i sopstveno društvo? To je teorija koja analitičarima društva i kulture dozvoljava da upotrebe sve svoje metodološke alate – etnografska i istorijska istraživanja, strukturalne, interpretativne i „objektivističke“ pristupe – na načine koji poboljšavaju i obogaćuju učinkovitost svakog od ovih pristupa. (Ortner 1989, 194)

Ideja prakse, koju je Ortner razvila iz svojih istraživanja u Nepal, podrazumeva to da su pripadnici određenog društva aktivno uključeni u „ozbiljne igre“ (engl. *serious games* – izraz koji je pozajmila od svog mentora), koje u sebi mogu povremeno uključivati otpor određenim društvenim procesima, kao i nastojanja da se društva u kojima žive i deluju transformišu na taj način da više odgovaraju njihovim stvarnim potrebama. Ljudi se u svakoj zajednici ponašaju na osnovu svojih sposobnosti, namera i znanja.<sup>9</sup> Ove „igre“ su proizvod njihovog delovanja, u kombinaciji s jasno definisanim pravilima društava u kojima žive (Talle 2007, 351). S druge strane, skupovi pravila i zakona na osnovu kojih ova društva funkcionišu nikada nisu fiksirani ni nepromenljivi. Ortner se odlučno protivi svodenju načina delovanja pripadnika određene zajednice na „kulturalne modele“ koje članovi te zajednice upražnjavaju, i insistira na slobodi i autonomnosti pojedinaca. Ta sloboda im onda daje mogućnost da (teoretski) u nekom trenutku „naruše pravila“ (engl. *break the rules*) ili čak i da napuste

<sup>8</sup> Neke od ovih autora (Bourdieu, Giddens, Sahlins) Ortner kritikuje za propagiranje „iluzornog univerzalizma ‘čoveka’.“ Zanimljivo je da na istom mestu ona zbog iste stvari kritikuje i neke sopstvene tekstove – uključujući i ovaj kojim počinjem diskusiju (Ortner 2005, 33).

<sup>9</sup> Naravno, postoje i „nenameravane posledice“ (Ortner 1984, 157), ali ovde se neću baviti njima.

„igru“ – što onda za posledicu ima promene u društvima u kojima žive (Ortner 2006). Ovu diskusiju sam započeo sa Šeri Ortner ne samo zato što se moj tekst u temporalnom smislu nastavlja na njen, već pre svega da bih pažnju čitalaca skrenuo na povezanost konkretnih antropologinja i antropologa (i njihove profesionalne prakse, odnosno istraživanja na terenu kojima su se bavili) s određenim teorijskim stavovima. Naravno, različiti uticaji su ostali prisutni tokom njene plodne karijere – i tako će oni koji čitaju tekstove Ortner moći da prepoznaju i kako se uticaj Geertza na njen rad postepeno menjao i slabio – mada ga je u tekstu napisanom za *American Anthropologist*, nakon njegove smrti, proglasila za najzaslužnijeg za uticaj antropologije u SAD. Zahvaljujući Geertzu, tvrdila je ona, „kulturna antropologija je zauzela zanimljivu i plodnu srednju poziciju [*middle ground*] između društvenih i humanističkih nauka, referentnu tačku i izvor za teoretisanje o širokom spektru područja iz društvenih i humanističkih nauka“, jer se radilo o „igraču kakav u široj američkoj intelektualnoj areni nije viđen još od vremena Franza Boasa i Margaret Mead“ (Ortner 2007, 789). Njena ideja *prakse* u stvari mnogo više deluje kao specifičan nastavak i nadogradnja *interakcionog pristupa* koji je tokom 1960-ih i kasnije oblikovao norveški antropolog Fredrik Barth. Na osnovu svojih istraživanja u Pakistanu i na Bliskom istoku, Barth je pre gotovo pola veka pisao da transakcije nastaju kao rezultat *procesa interakcije*, u kojoj obe strane nastoje da maksimiziraju svoju korist (Barth 2007, 8).<sup>10</sup> Kao i pakistanski Paštuni koje je proučavao Barth, i Šerpe, koje je proučavala Ortner, odluke donose u konkretnim okolnostima i te odluke nisu posledica nikakve unapred zadate stvarnosti ili postojećih društvenih odnosa (što bi zahtevali marksisti), niti urođenih procesa razmišljanja unutar kojih ljudi treba da funkcionišu (što bi zahtevali strukturalisti). Naprotiv, kada se radi o njenoj interpretaciji *teorije prakse*, radi se o dinamičnim odnosima koje karakterišu ideja sagledavanja moći kao posledice ljudskog delovanja (a ne jednostavno dominacije jedne klase nad drugom), zatim „istorijskog zaokreta“ koji u antropologiji omogućuje usredsređivanje na aktivnosti i shvatanja *pojedinaca*, i, konačno, *reinterpretacije kulture*, koja se više ne posmatra kao *fiksirani model* – već je nešto što se *stalno proizvodi*.

## Teorije kulture

Dve godine posle teksta Sherry Ortner izašle su dve knjige – jedna priređena, na osnovu radova sa konferencije održane u School of American Research nekoliko godina ranije (Clifford and Marcus 1986)<sup>11</sup> i jedna koautorska (Marcus and

<sup>10</sup> Za širi kontekst njegovog dela, v. Eriksen (2013).

<sup>11</sup> Jedan od tekstova sa konferencije je objavljen naknadno (Thornton 1988), pošto njegov autor zbog predavačkih obaveza nije uspeo da ga pripremi na vreme. Međutim, Thorn-

Fischer 1986). Marcus, Clifford i Fischer započinju sa preispitivanjem ključnih antropoloških postupaka (pre svega pisanja etnografije), problematizuju značaj opažanja (famozno antropološko „posmatranje sa učešćem“, engl. *participant observation* – opšte prihvaćeno kao osnova antropološkog istraživanja), kao i mesto i ulogu samih antropologa i antropologinja. Treba pomenuti da Sherry Ortner smatra njihovu knjigu kao ključno mesto za proučavanje subjektivnosti u savremenoj antropologiji (2005, 31). Ovde je veoma važna i knjiga Cliffordovih uglavnom ranije objavljenih tekstova (1988) gde se, osim sjajne analize koncepta „etnografskog autoriteta“, nalazi i njegova odlična, vrlo kritična analiza Saidovog *Orijentalizma* – još jedne veoma značajne ali u najvećem delu akademske i stručne javnosti prilično nekritički prihvaćene knjige. S obzirom na ključni koncept američke antropologije, kao i na zajednički imenitelj interesovanja većine ovih autora, čitav ovaj pravac je nazvan po knjizi koju su priredili Clifford i Marcus, „pisanje kultura“. Naravno, autori koji se smatraju za predvodnike ovog „pravca“ svesni su da sama kritika nije predstavljala nešto posebno novo niti radikalno (Marcus i Fischer pominju Evans-Pritcharda, Malinowskog, Boasa i Batesona kao prethodnike koji su „verovatno rekli nešto slično“ – 1986, ix; Clifford 1988 sadrži poglavlja o francuskim autorima kao što je Michel Leiris), ali trenutak kada se ona javlja („eksperimentalni momenat u naukama o čoveku“, kako ga nazivaju Marcus i Fischer) i okolnosti u kojima se ove publikacije objavljuju predstavljaju svojevrsan zaokret u američkoj kulturnoj antropologiji. Taj „zaokret“ je od strane različitih autora (najčešće vrlo kritički raspoređenih prema njegovim predstavnicima) nazivan i „književnim“, „interpretativnim“, ili čak „postmodernim“ (Bošković 1998). Ovde treba pomenuti reakciju na optužbe za „postmodernizam“ od strane jednog od autora koji je smatran za uticajnog u okviru ovog pravca i jedinog koji je za sebe prihvatao određenje „postmoderniste“, Stephena Tylera:

[Knjiga] *Pisanje kulture* nije postmoderna; njeni autori ne preokreću odnos između estetike i epistemologije, niti uvode revoluciju u troslojnu hijerarhiju epistemologije, politike i estetike (u obrnutoj proporciji *hijerarhijskog* prioriteta) (...) oni samo žele da promovišu politiku, da kontekstualizuju nauku u odnosu na moć, relativizuju epistemologiju u odnosu na politiku, ali ova politicizacija diskursa ne menja niti ugrožava drevnu zapadnu ideju hijerarhizovanih diskursa. Umesto toga, ona čuva mit o privilegovanom diskursu koji zasniva ili predstavlja osnovu za sve ostale. (Tyler 1987, 51)

Doduše, ovaj „zaokret“ treba posmatrati i u odnosu na, u to vreme, najuticajnijeg američkog antropologa Clifforda Geertza, koji tih godina objavljuje nekoliko knjiga u kojima se takođe kritički preispituje mesto i uloga antropologinja i antropologa u odnosu na one koje proučavaju (Geertz 1983, 1988). S druge strane, neki od autora povezani s pravcem „pisanja kultura“ bili su baš Geertz-

tonov tekst, koji ističe holizam kao pretpostavku antropološkog pisanja, izuzetno je važan za razumevanje metodološke kritike koju uvode autori okupljeni oko ovih publikacija.

vi bivši studenti (Rabinow), ili njegovi nekadašnji gosti u Institutu za napredne studije (Marcus, Thornton) – tako da je i važna kritička oštrica mnogih tekstova (pre svega objavljenih u Clifford and Marcus 1986, uglavnom u vezi analize borbe petlova na Baliju) usmerena baš protiv Geertza. Svim ovim publikacijama je zajedničko kritičko preispitivanje pojma autoriteta, insistiranje na antropološkim tekstovima kao prevashodno *konstrukcijama*, odnosno *narativima*, a ne faktografskim opisima drugih i drugačijih naroda i kultura. Autori insistiraju na tome da relativizam, koji i inače predstavlja osnovu antropološke metodologije, treba zaista da obuhvati i stavove onih koji su proučavani („urođenika“, engl. *natives*), ali i da u isto vreme problematizuje pozicije sa kojih antropolozi govore i prezentuju rezultate svojih istraživanja. Ove pozicije su uvek određene i odnosima moći – posmatrač i posmatrani nemaju isti položaj ni status u društvu, ne dolaze iz istog kulturnog, socijalnog, političkog ili ekonomskog miljea, pa ni njihovi diskursi (ono što govore ili napišu) neće imati isti odjek. Odnosi moći uključuju ne samo pozicije u odnosu na kolonizatore i kolonizovane, već i prostorne odnose (takozvane simboličke geografije), kao i odnose među polovima.<sup>12</sup> Te publikacije se pojavljuju u istorijski vrlo važnom periodu nakon dekolonizacije, kada različiti kritički pristupi u filozofiji, sociologiji i prirodnim naukama pomeraju granice onoga što je ranije često bivalo prihvaćeno kao očigledno. Autori koji se poistovećuju s ovim pravcem (koji, to treba jasno reći, nikada nije bio objedinjen „pravac“ niti „škola“ u bilo kom smislu) pišu u klimi u kojoj se preispituju različiti ključni koncepti (uključujući tu moć, autoritet i autorstvo), a nova područja antropologije, kao što je antropologija odnosa među polovima (ili „feministička antropologija“),<sup>13</sup> ili urbana i politička antropologija, sve više dobijaju na značaju.<sup>14</sup> U takvoj situaciji logično je da se preispituje i temeljni koncept američke antropologije, *kultura*.

---

<sup>12</sup> Antropologija odnosa među polovima (konačno) dobija potpuno zasluženno mesto, a svoje uticajne radove objavljuju Marilyn Strathern i Henrietta L. Moore, koje će dominirati britanskom socijalnom antropologijom sve do početka XXI veka (Strathern je bila šefica Odeljenja za socijalnu antropologiju u Cambridgeu od 1993. do penzionisanja 2008, a Moore od 2008. do oktobra 2014, kada je dala ostavku da bi prešla na drugu poziciju u Londonu).

<sup>13</sup> U svojoj knjizi Henrietta Moore definiše „feminističku antropologiju“ kao „proučavanje roda kao principa ljudskog društvenog života“. „Feminističku antropologiju“ karakteriše to što ona posmatra stvari „iz ženskog ugla“ (*from a woman's point of view* – Moore 1988, 188). Jedini problem je to što Moore kroz čitavu svoju knjigu (a i u drugim svojim radovima; na primer, u knjizi objavljenoj 2007) pokazuje da je do ovog jedinstvenog „ugla“ nemoguće doći – i da se žene širom sveta toliko razlikuju da se ne može očekivati da govore jednim i jedinstvenim glasom, niti da imaju identičan ugao gledanja.

<sup>14</sup> U jednom preglednom tekstu, pišući desetak godina posle knjige *Pisanje kultura*, jedan od njenih priređivača navodi kao problem knjige i to što je od početka ona bila „opterećena značenjem“ (Clifford 1999, 643).

Još pre više od jednog veka je osnivač američke antropologije ukazao na značaj proučavanja *kulture* kroz istoriju antropologije (Boas 1904, 517–519), ali i na njenu neophodnost u tadašnjem<sup>15</sup> svakodnevnom životu i obrazovanju (1904, 524). U jednom od prvih pokušaja da se sistematizuju značenje i upotreba ovog koncepta, Edward Sapir je, u najboljoj tradiciji boasovske antropologije, u tekstu objavljenom pre devedeset godina predložio tri ključna načina razumevanja ovog pojma: „Pre svega, [izraz] kultura se upotrebljava u tehničkom smislu od strane etnologa i istoričara kulture da označi bilo koji element u životu čoveka koji predstavlja društveno nasleđe, materijalno i duhovno. Tako definisana kultura predstavlja isto što i čovek, jer čak i najnerazvijeniji divljaci žive u društvenom svetu koji karakteriše složena mreža tradicionalno očuvanih navika, običaja i stavova“ (1924, 402).

Međutim, Sapir ne želi da upotrebljava pojam kulture u ovom smislu i smatra da bi ovde primereniji izraz bio „civilizacija“. U drugom smislu koji on razmatra, ovaj koncept se

(...) odnosi na vrlo konvencionalni ideal individualnog usavršavanja, zasnovan na određenom načinu asimilovanog znanja i iskustva, ali sačinjen pre svega od skupa tipičnih reakcija koje zavise od klase i jedne duge tradicije. Sofisticiranost u vezi s intelektualnim dobrima se zahteva od onoga koji pretenduje na zvanje „kulturne osobe“, ali samo do određene mere. Mnogo više se insistira na manirima, na određenoj prefinjenosti ponašanja koja se ispoljava različito u odnosu na prirodu ličnosti koja je asimilirala [određeni] „kulturni“ ideal. (1924, 403)

Ovde je vrlo važna svest o prošlosti, odnosno tradiciji. „Duhovi prošlosti“, kako ih zove Sapir, prisutni su na svakom koraku i određuju ponašanje pojedinaca. Međutim, ono što je karakteristično za ovaj lebdeći ideal kulture jeste to da pojedinci koji pretenduju na to da budu smatrani „kulturnima“ iz prošlosti (odnosno *tradicije*) biraju samo određene stvari i momente – njihov izbor posmatraču sa strane može izgledati često čudan ili bizaran, ali za same učesnike on je vrlo logičan i racionalan. Najčešće se radi o nekoj vrsti spiritualnog nasleđa, koje mora ostati nedirnuto. Konačno, u trećem smislu koji Sapir razmatra, kultura „pokušava da obuhvati u jednom pojmu opšte stavove, poglede na život i specifične izraze civilizacije koje određenom narodu daju njegovo određeno mesto u svetu“ (1924, 405). U ovom smislu, kultura može predstavljati i „duh“ jednog naroda – mada Sapir ukazuje na opasnosti i rizike koje dolaze iz ovakvog načina razmišljanja, kroz povezivanje s narastajućim pojmovima kao što je etnicitet (uostalom, njegov tekst je pisan samo nekoliko godina nakon završetka Prvog svetskog rata). Shvatanja koja su izložena u drugom i trećem smislu razumevanja ovog koncepta vode ka pojmu „prave“ ili „istinske“, odnosno „autentične“ (engl. *genuine*) kulture, i Sapir u svom tekstu kritikuje ono što smatra preterivanjima

<sup>15</sup> A moglo bi se slobodno reći i u sadašnjem.



(pre svega američkog) individualizma (1924, 420–422). Individualizam mora pomiriti svoju želju za usavršavanjem s težnjom ka pripadnosti, ali tako da se očuva ljudska kreativnost i originalnost. Sapir je smatrao da je deprimirajuće to što pripadnici američke kulture u San Francisku, Čikagu i Njujorku (dakle, u različitim delovima SAD) usvajaju identične kulturne simbole i obrasce ponašanja. „Ovo svedoči o plitkosti kulture i volji za imitacijom koja je obeshrabrujuća. Čak i ako se ne može jasno videti izlaz iz trenutne kulturne kolotečine, nema ničeg dobrog u uživanju u sopstvenoj samodovoljnosti“ (1924, 428).<sup>16</sup>

Značaj i sveobuhvatnost ovog pojma su neophodni ne samo da bi se razumela američka antropologija (kao i određeni antropolozi, poput već pominjanog Geertza), već i da bi se shvatilo mesto odakle dolaze kritički glasovi predstavljeni kroz „pisanje kultura“. Kritičke reakcije na ovaj pravac su usledile brzo. Pre svega, Barth tvrdi da nam „ne treba još programske literature o tome kako je apsolutna istina nedostižna i o dijaloškom karakteru konverzacija koje etnologinje i etnolozi imaju tokom svojih istraživanja“ (1989, 122). Kako piše Barth, koji ni ne pokušava da dâ specifično određenja pojma „kulture“ u svom tekstu, najbolji način da se ispitaju različite teorije jeste da se načini na koji se „kultura“ izražava posmatraju u određenom (jasno definisanom) kontekstu. Tako da praktično razumevanje pojma kulture u složenim društvima (primer koji on daje je indonežansko ostrvo Bali) zahteva nove pretpostavke:

(1) *Značenje je odnos* između konfiguracije ili znaka i posmatrača, a ne nešto što je otelotvoreno u određenom kulturnom izrazu. Stvaranje značenja podrazumeva čin dogovaranja, kao što implicira Weber. Da bismo otkrili značenja u svetu drugih, nasuprot stavovima mnogih savremenih antropologa, od Lévi-Straussa do Geertza, uvek treba da povežujemo malo kulture i aktera sa njegovom/ njenom partikularnom konstelacijom iskustva, značenja i orijentacija.

(2) *Kultura je distributivna* unutar određene populacije; neki su deo nje a neki nisu. Tako da se [kultura] ne može, kako bi to želeo Goodenough, definisati kao ono što treba znati da biste bili deo društva i ne može se, kako bi hteli etnometodolozi, sistematski izvlačiti iz informanata putem lingvističkih okvira. Najznačajnije strukture unutar kulture – one koje imaju najsistematičnije posledice za ljudsko delovanje i relacije – možda nisu deo svojih sopstvenih formi, već se nalaze u svojim distribucijama, svojim obrascima *ne-deljenja*. (*non-sharing*)

(3) Akteri su (uvek i suštinski) *pozicionirani*. Nijedan iskaz „njihovim glasom“ neće imati privilegovan značaj, i bilo koji model odnosa, grupa ili institucija mora biti konstrukcija antropologa (1989, 134).

<sup>16</sup> Zanimljivo je da će ovaj njegov tekst, s ovakvim insistiranjem na razlici između „pravog života“ i njegove „prazne forme“ (naravno, ovo nisu izrazi koje je koristio Sapir) pre nekoliko godina biti i jedna od ključnih referenci jednog teksta danas možda najpoznatijeg predstavnika „ontološkog“ pravca u savremenoj antropologiji (Viveiros de Castro 2011).

Dalje, kako kaže Barth, kritikujući Marcusa, Clifforda, Fischera i njihove saradnike, „skorašnje reflektivno antropološko pisanje je, kroz isticanje kontingentne i pozicionirane prirode iskaza, isuviše egocentrično ostalo fokusirano na dijaloge urođenika [*natives*] sa nama, a premalo na njihove međusobne dijaloge“ (ibid). Konačno,

(4) Događaji su proizvod međuigre materijalne kauzalnosti i društvenih interakcija, tako da se uvek *razlikuju od namera* pojedinačnih aktera. Strukturalno-funkcionalistička pozicija (...) koja izjednačava cilj, funkciju i posledicu je neodrživa. Moramo da uključimo kako dinamički pogled na iskustvo, kao proizvod pojedinaca koji konstruišu događaje, tako i dinamičko shvatanje kreativnosti, kao proizvod borbe aktera da prevaziđu ovaj otpor od strane sveta, u naš model kako se stvara kultura. (Barth 1989, 134)

Naravno, ostaje pitanje u kojoj meri je čitav ovaj pravac zaista doprineo određenim razjašnjenjima i kritičkom preispitivanju antropološke teorije i prakse. Kako navodi brazilska antropologinja Mariza Peirano, „kriza“ predstavljanja i antropologije kojom su se bavili Marcus, Clifford, Fischer i njihovi saradnici, bila je „kriza“ samo jednog dela severnoameričke antropologije, a ne nešto što se može projektovati na čitav svet – pa čak ni na čitavu američku antropologiju tog vremena. Peirano je ukazala i na to da neke kritike etnografskog metoda formulisane tokom 1980-ih (baš kad se radi o navodnim pretenzijama na autentičnost opservacije i ekskluzivnost prezentacije određenog tipa znanja) jednostavno ne uzimaju u obzir specifičnosti antropologije, njenu pluralnost, niti njenu suštinsku otvorenost i spremnost na dijalog o otvorenim pitanjima, kao i istorijat antropoloških istraživanja (1995, 35–47). S druge strane, pravac koji su pokrenuli ovi autori je značajno približio *etnografiju* (shvaćenu pre svega kao *antropološku praksu*) nekim drugim naučnim i humanističkim disciplinama koje se bave proučavanjem različitih aspekata savremenih društava, kao što su to sociologija, *istorija* i studije kulture (engl. *cultural studies*).

### „Svetske antropologije“, značenja kulture i izgradnja nacija

Kad se već pominje Brazil, treba istaći da je period od nekoliko poslednjih decenija ujedno i period pojačane vidljivosti različitih regionalnih tradicija.<sup>17</sup> Naravno, one su postojale i ranije (mada su, na primer u Indiji, antropolozi radili uglavnom u okviru Odeljenja za sociologiju), ali u ovom periodu dolazi do značajnih pomeranja unutar različitih tradicija (između ostalog i u Srbiji

<sup>17</sup> Nažalost, neke inače veoma dobre istorije antropologije i dalje posvećuju nedovoljno pažnje ovim regionalnim tradicijama (Eriksen and Nielsen, 2013). Ovo je šteta jer, kao što će se videti u ovom odeljku, danas već postoji čitav niz vrlo kvalitetnih diskusija o „drugim antropologijama“.

i Hrvatskoj), kao i do osnivanja većeg broja međunarodnih organizacija koje doprinose promociji antropoloških istraživanja. Termin „svetske antropologije“ ulazi u svakodnevnu upotrebu, objavljuju se knjige sa poglavljima o različitim regionalnim tradicijama (Yamashita, Bosco and Eades 2004; Bošković 2008; Bošković and Hann 2013), a kursevi o različitim „antropologijama“ počinju da se predaju na najprestižnijim svetskim univerzitetima. Kao što ne postoji jedna jedinstvena tačka iz koje je antropologija nastala, tako se ne može reći ni da postoji samo jedan smer razvoja antropologije (Bošković 2007, 231).

Pa ipak, postoje i određene specifičnosti u razvoju određenih regionalnih tradicija. Tako je, na primer, činjenica da je prvi predsednik nezavisne Kenije, Jomo Kenyatta, diplomirao socijalnu antropologiju na LSE (mentor mu je bio Malinowski – koji je kasnije napisao i Predgovor za Kenyattinu knjigu), znatno doprinela popularnosti antropologije u vreme dok je on bio predsednik Kenije (1963–1978). S druge strane, u Meksiku se antropologija razvijala uporedo s arheologijom (uz pomoć i podršku uglednih američkih antropologa kao što je bio Boas), a njihov glavni motiv je bio razumevanje i tumačenje lokalnih (pre svega indijanskih – kao „Olmeka“, Misteka, Zapoteka, Maja i Mešika) kultura i izuzetno bogatog meksičkog prekolumbovskog nasleđa. Ovo nastojanje je mnoge meksičke antropologe pretvorilo ne samo u značajne javne ličnosti (tu se možda mogu porediti samo sa mestom i ulogom koju norveški antropolozi danas imaju u političkom životu svoje zemlje), već i u neku vrstu nacionalnih i kulturnih heroja. Možda je u meksičkom slučaju ključni razlog to što su se antropolozi bavili proučavanjem i interpretacijom kultura koje su vremenski (i politički) bile prilično udaljene od „sadašnjosti“, odnosno vremena u kome su delovali. Drugo, antropologija je tako preuzela značajnu ulogu u formiranju one tradicije koja je konstitutivna za nacionalnu kulturu, i to u smislu u kome je o njoj pisao Sapir. Nacionalni antropološki muzej u Meksiku je jedna od centralnih institucija za izgradnju i potvrđivanje kompleksnog meksičkog nacionalnog identiteta i mesto kojim se Meksikanci s pravom ponose.<sup>18</sup> U poslednjih desetak godina, uloga antropologije se prepoznaje i u tome da se kulturno nasleđe određenih zemalja predstavi široj međunarodnoj zajednici – i ovde se mogu navesti primeri južnoameričkih država poput Perua i Ekvadora. U Evropi je situacija dosta drugačija, pošto se u većini evropskih država na visoko obrazovanje sve više gleda pre svega kao na *trošak* (bez ikakve svesti o mogućem *dobitku* koji ovaj *trošak* može da donese u budućnosti, odnosno o tome da se radi o određenoj vrsti *investicije*), pa se uštede traže, između ostalog, i konstantnim smanjivanjem ulaganja u visoko obrazovanje. Izuzetak je Norveška gde novca za istraživanja ima, akademski programi su vrlo uspešni, knjige se objavljuju,

---

<sup>18</sup> Tačnije, Nacionalni muzej za antropologiju i istoriju – *Museo Nacional de Antropología e Historia*.

a norveški antropolozi se nalaze među najuticajnijim javnim ličnostima i često gostuju u elektronskim i štampanim medijima, komentarišući događaje kako u Norveškoj, tako i u svetu (Eriksen u Bošković, 2008).

Kad se radi o učešću antropologinja i antropologa u izgradnji nacionalnih identiteta, slična situacija gorepomenutoj je bila i u mnogim drugim „zemljama u razvoju“ (Bošković 2008). Čitav razvoj antropoloških istraživanja u Brazilu i Indiji posle Drugog svetskog rata je u velikoj meri baš posledica želje istraživača iz ovih zemalja da aktivno doprinesu razvoju svojih društava – kao i njihovog iskrenog ubeđenja da rad na „izgradnji nacije“ predstavlja građansku i moralnu „dužnost“ istraživača i intelektualaca uopšte (Peirano 2006). U Indiji savremena antropološka istraživanja, kao što sam već pomenuo, počevši od M. N. Srinivasa (1916–1999), uglavnom ostaju unutar sociologije koja u Indiji služi kao neka vrsta „kišobrana“ za sve naučne discipline koje se bave proučavanjem društva i društvenih odnosa. Srinivas, koji je „zvanično“ bio sociolog i socijalni antropolog, ustanovio je metod „posmatranja s učešćem“ u seoskim zajednicama u kojima je proučavao kastinski sistem. Časopis *Contributions to Indian Sociology*, koji su 1957. formirali i prvih nekoliko godina zajedno uređivali Louis Dumont i David F. Pocock je predstavljao (i još uvek predstavlja) najznačajniju platformu za objavljivanje ključnih radova iz socijalne antropologije u Indiji i o njoj. S druge strane, zanimljivo je pomenuti da je inače vrlo obimna i izuzetno kvalitetna građa, koju su tokom više od jednog veka australijski istraživači prikupljali o australijskim Aboridžinima, sve do pre nekoliko decenija bila uglavnom ignorisana od strane državnih vlasti – iako je verovatno mogla da bude korisna u prevazilaženju različitih nesporazuma i povremenih kriznih situacija (o problemima s izgradnjom australijskog nacionalnog identiteta i njihovom odnosu prema tradiciji, v. Kapferer 2012).

Mnoge regionalne tradicije kombinuju različita shvatanja koncepta kulture. Zato ono što se definiše kao očuvanje nacionalne kulture postaje važna komponenta antropološkog angažmana. Jedna od praktičnih posledica ovog tipa povesćenosti ogleđa se u nastojanju da se kroz predstavljanje sopstvene kulture i tradicije (kroz običaje, rituale, spomenike i slično) privuku turisti (na primer, države Srednje i Južne Amerike), ili da se istaknu pojedini lokaliteti koji onda treba da dođu pod zaštitu UNESCO-a (Brumann and Cox 2010; Brumann 2014).

Ovakva bliska povezanost s nacionalnim i političkim ciljevima nije uvek jasna ni razumljiva istraživačima koji su obrazovani u drugačijim, „klasičnim“ antropološkim školama, najčešće zasnovanim na liberalnim principima bliskim metodološkom individualizmu. Na primer, kada piše o svojim reminiscencijama iz karijere koju je proveo kao „antropolog koji se bavi Kinom“, Stephan Feuchtwang posebno naglašava da je ponovno rađanje antropologije u ovoj državi koincidiralo sa metodološkim preokretom u naukama u Kini početkom 1980-ih (Xin Liu 2004, 102). Kada piše o svojoj višegodišnjoj saradnji s vodećim

kineskim antropologom Wang Mingmingom, Feuchtwang pominje i različite diskusije koje su njih dvojica vodili, kao i put koji su u ovim diskusijama prošli, od nekadašnjeg međusobnog slaganja o *multiplicitetu istorija* (kao i o mnogobrojnosti različitih Kina), pa sve do skorašnjeg Wangovog stava da u stvari postoji ciklični obrazac u istoriji (u jednini) *jedne i jedinstvene Kine*. Možda pomalo paradoksalno za nekoga ko ovu intelektualnu razmenu posmatra iz pozne modernističke perspektive početka druge decenije XXI veka, Wang Mingming trasira ovaj obrazac u davni XV vek i ideje osnivača dinastije Ming, Zhu Yuang-zhanga (Xin Liu 2004, 104–105).

### Kritika modernizma Bruna Latoura

Autori poput francuskog sociologa Bruna Latoura su, sa svojim istraživanjima nauke i tehnike,<sup>19</sup> znatno doprineli preispitivanju mesta i uloge modernosti u društvenim naukama. Postmodernizmu i modernizmu Latour suprotstavlja „ne-modernizam“ ili „antimodernizam“ tvrdeći da, kako kaže naslov jedne njegove poznate knjige, „nikada nismo bili moderni“ (1991). Da bi se savremeni svet razumeo, neophodno je prevazići dihotomiju između nauke i tehnologije na jednoj strani i društva na drugoj. Ove i druge dihotomije (kao što su subjekt/ objekt, priroda/ društvo i druge) on vidi kao proizvod razvoja zapadnog društva, još od Platona – ali, za Latoura, ovaj razvoj je sada došao do svog prirodnog završetka. Latour i njegovi saradnici su počeli da insistiraju na prevazilaženju dihotomija kroz, između ostalog, uvođenje novih kategorija kao što je, na primer, kategorija „ne-ljudskog“ (Law and Hassard 1999, 4). Proučavanje društvenih odnosa na način kako je realizovano u prošlosti ne može doprineti razumevanju sveta u kome živimo (Latour 2014). Zato su nam neophodne nove kategorije i nove distinkcije. Nove kategorije i nove distinkcije (kao što su ljudsko/ ne-ljudsko; telesno/ mašinsko, itd.) najbolje se mogu razumeti u okviru „teorije aktera-mreže“ (engl. *actor-network theory*, ili skraćeno ANT), čiji je Latour jedan od utemeljivača, zajedno s francuskim kolegom Michelom Callonom i engleskim sociolo-

---

<sup>19</sup> Latour je dugo godina radio na École Nationale Supérieure des Mines de Paris [MINES ParisTech], elitnoj francuskoj instituciji za obrazovanje inženjera i naučnika iz „tehničkih disciplina“. Od 2006. je profesor na pariskom Institutu za političke studije (*Sciences Po*) i gostujući profesor na Odeljenju za sociologiju LSE. Dobitnik je norveške Holbergove nagrade za 2013 (ekvivalenta Nobelove nagrade u društvenim i humanističkim naukama, pravu i teologiji), zbog, kako su istakli članovi žirija, svoje „ambiciozne analize i reinterpretacije modernosti“, kao i zbog „preispitivanja fundamentalnih koncepata kao što je distinkcija između modernog i pred-modernog, prirode i društva, ljudskog i ne-ljudskog“. V. obrazloženje žirija na <http://www.holbergprisen.no/en/holberg-prize-2013.html>

gom nauke Johnom Lawom (Spasić 2007, 45–46). Law and Hassard (1999) kao izvor ovog pravca navode semiologiju (odnosno „materijalnu semiotiku“), dok Spasić (2007) pored semiologije, navodi i etnometodologiju.<sup>20</sup> U suštini, radi se o teoriji heterogenih mreža koja se najčešće koristi za analizu tehnologija. Latour piše da se pojam „mreže“ u ovoj teoriji odnosi „sumiranje interakcija kroz različite uređaje, inskripcije, forme i formule, u lokalnu, praktičnu, minijaturnu lokaciju“ (u Law and Hassard 1999, 17).

Svoju knjigu, koja ima za cilj da predstavi uvod u ovaj metod,<sup>21</sup> Latour počinje isticanjem činjenice da upotreba prideva „društveno“ uz neki fenomen po pravilu označava neko stanje. Međutim, problemi nastaju kada se ovaj pridev koristi da označi određenu vrstu materijala, nešto na šta se aktivno deluje, nešto što se oblikuje, kada „društveno“ postaje slično nekim drugim pridevima.<sup>22</sup> Da bi prevazišao dihotomiju koja nastaje između označavanja procesa sastavljanja (odnosno *sklapanja* – on koristi englesku reč *assembling*) i opisivanja posebnog elementa koji se razlikuje od svih drugih, Latour predlaže ovaj pristup (2005, 1). U stvari, on se protivi *društvenim objašnjenjima* i bilo kakvim definitivnim određenjima. Svet u kome živimo mnogo je lakše razumeti ako prihvatimo njegovu *neodređenost*. Pri kraju iste knjige, on piše: „Svet nije čvrst kontinent činjenica na kome se nalazi nekoliko jezera neodređenosti, već nepregledan okean neodređenosti, na kome se nalazi nekoliko ostrvca kalibriranih i stabilizovanih formi“ (2005, 245). Ovo otvara prostor za ontologiju,<sup>23</sup> kao i shvatanje multipliciteta u specifičnoj „etnografiji Modernosti“ (Latour 2014, 304). Ali ključ za sve jeste razumevanje relacija između različitih domena znanja. Latour ontologiju definiše kao „proučavanje onoga što jeste“, ali i upozorava da uvođenjem ovog izraza filozofi „uvode upozorenje, problem, neku vrstu nelagodnosti, nemira u vezi toga kako stvari stoje“ (2015, 25). S ovakvim shvatanjima on postaje jedan od najuticajnijih autora u onome što se danas naziva „ontološkim zaokretom“ (engl. *ontological turn*) u savremenoj antropologiji.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> U svojim Tanner predavanjima Latour pominje kao jednog od autora koji ga je inspirisao i danas pomalo zaboravljenog psihoanalitičara i antropologa Georgea Devereuxa (Latour 2015).

<sup>21</sup> On insistira na tome da se radi o metodu, a ne o teoriji.

<sup>22</sup> Latour pominje sledeće prideve: drveni, čelični, biološki, ekonomski, mentalni, organizacioni i lingvistički (2005, 1).

<sup>23</sup> Mada je često ubrajan u značajne predstavnike ovog „zaokreta“, ovde se neću baviti radom francuskog antropologa Philippea Descolea, koji je više puta izjavio da za njega ideja „ontološkog zaokreta“ nema smisla, jer ontologija predstavlja jezgro i najvažniji subjekt svake „dobre antropologije“ (Kelly 2014, 260).

<sup>24</sup> Upor. Alberti *et al.* (2011). Kako je tvrdio nemački filozof Hartmann (1943), nauka je u svim svojim manifestacijama *pre svega ontološka* – nasuprot do tada prihvaćenom stavu o povezanosti nauke i epistemologije. Zanimljivo je da, koliko mi je poznato,

## „Ontološki zaokret“ u antropologiji

U poslednjih petnaestak godina, Bruno Latour je postao izuzetno uticajan i rado citiran u antropologiji (kao i u sociologiji i društvenim i humanističkim naukama uopšte). Ovo se pre svega odnosi na anglofonu i nemačku antropološku tradiciju, a u nešto manjoj meri na francusku – gde je podjednako važan i uticaj Philippea Descola, profesora na Collège de France, posebno pošto je njegova ključna knjiga u međuvremenu prevedena i na engleski i postala dostupna široj čitalačkoj publici (Descola 2005).<sup>25</sup> Latour je 2013. imao glavno predavanje (*keynote lecture*) na godišnjoj konferenciji Američke antropološke asocijacije (AAA), najvećeg antropološkog skupa na svetu, u Čikagu. Nedavno je proglašen za „najuticajnijeg živog intelektualca u Francuskoj“ (Shellenberger and Nordhaus 2012). Njegov uticaj je primetan u rekonfiguraciji savremene antropološke teorije kroz „ontološki zaokret“ – mada je tu veoma važno pomenuti i brazilskog antropologa Eduarda Viveiros de Castra (iz Nacionalnog muzeja u Rio de Žaneiru), koji je takođe blisko povezan sa francuskom intelektualnom scenom.<sup>26</sup> Takođe je važno pomenuti i da se radovi ovih antropologa na međunarodnoj sceni pojavljuju u specifičnom trenutku, krajem 1990-ih, kada, između ostalog, uticaji tehnologije i ekologije na svakodnevni život (kao i nesposobnost naučnika iz oblasti društvenih i humanističkih nauka da objasne ove uticaje na zadovoljavajući način) postaju sve prisutniji. Latourovo insistiranje na reformulisanju problema modernosti (kroz „teoriju aktera-mreža“), Descolino ukazivanje na probleme diskontinuiteta između čoveka i prirode, kao i Viveiros de Castrovo insistiranje na „perspektivizmu“ amazonskih Indijanaca pružaju plodno tle za razvoj teorijskog pravca za koji njegovi zastupnici smatraju da uspeva da odgovori na izazove savremenog sveta.

Predstavnici ovog teorijskog pristupa, iako međusobno prilično heterogeni (Lezaun 2014; Holbraad, Pedersen and Viveiros de Castro 2014), sebe doživljavaju kao nastavljače teorije prakse, a posebno su kritični prema Geertzu, interpretativnoj antropologiji i pravcu oličenom oko „pisanja kultura“ s jedne strane, kao i kognitivnoj antropologiji s druge strane. „Ontološki zaokret“ insistira „na ulozi objekata i artefakata u kulturnoj produkciji, a ne na govornim (inter)akcijama. Ljudske razlike (‘kultura’) se shvataju kroz analizu kako se objekti, relacije i kategorije manifestuju kod različitih grupa ljudi“ (Paleček and Risjord 2012, 5).

---

autori okupljeni oko ovog pravca uopšte ne pominju Hartmanna – iako je on praktično ustanovio shvatanje ontologije koje bi oni – da su ga čitali – mogli produktivno koristiti.

<sup>25</sup> Descola je 28. novembra 2014. imao predavanje u okviru seminara Odeljenja za socijalnu antropologiju Univerziteta Cambridge.

<sup>26</sup> Dugo godina je predavao i na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* u Parizu. Ova povezanost je toliko važna da je izgleda uticala na to da Viveiros de Castro ne prihvati mesto profesora socijalne antropologije u Kembridžu 2008.

Ovde treba napomenuti da insistiranje na razumevanju različitih odnosa (relacija), kao i svest o neodređenosti našeg tumačenja sveta za antropologiju naravno nije ništa novo, jer je ono i važna komponenta relativizma (Geertz 1983; Overing 2006; Bošković 2007; Moore 2014) – štaviše, svest o ovome predstavlja *mainstream* i opšte mesto antropoloških teorija bar od utemeljenja funkcionalističke kritike početkom 1950-ih (za jedan rani primer upotrebe ovih pojmova, upor. Leach 1954). Kada se radi o jednom od ključnih pojmova koji uvode predstavnici ovog novog pravca, a koji Paleček i Risjord u svom odličnom preglednom tekstu nazivaju „hipoteza otvorenog uma“ (*extended mind hypothesis*), a što u praksi treba da znači odbacivanje kartezijanskog dualizma (2012, 8–9), radi se o ideji koji je zastupao još Giambattista Vico u XVIII veku – ideji koja ga je, između ostalog, učinila vrlo popularnim u sociologiji (Bautista 1953) i antropologiji XX veka (Berlin 1985).

Međutim, i pored toga, Eduardo Viveiros de Castro razvija ontološki pristup u pravcu koji on naziva „perspektivizmom“, a koji, praktično, predstavlja prihvatanje činjenice da postoje mnogostruke ontologije (ne samo u svetu, već i kod sâmihi istraživača). Viveiros de Castro tvrdi da ljudi koje je on proučavao (u njegovom slučaju, pre svega amazonski Arawete Indijanci) svet shvataju na potpuno drugačiji način. Kosmologije američkih Indijanaca ne mogu se svesti na zapadni ideal multikulturalizma, jer: „Dok su prve [kosmologije Indijanaca] zasnovane na uzajamnom razumevanju jedinstva prirode i pluralnosti kultura (...) koncept američkih Indijanaca bi pretpostavljao duhovno jedinstvo i telesnu različitost. Ovde bi kultura ili subjekt bili oblik univerzalnog, dok bi priroda objekta bila oblik partikularnog“ (Viveiros de Castro 1998, 470; 2012, 46). Znanje koje Indijanci poseduju se ne može svesti na „zapadne konstrukte“, jer oni vode „naivnom [*simple-minded*] lingvističko-kulturnom relativizmu“ (2012, 73). Iz ugla „perspektivizma“ američkih Indijanaca, Viveiros de Castro nastoji da pokaže „da su životinje i druga naizgled ne-ljudska bića [u stvari] ljudi“ (2012, 84 i d.). Ovaj *perspektivizam* se onda primenjuje „na svet u kome ne postoji *ontološki* dualizam između tela i duše, stvorene materije i duha koji ju je stvorio“ (2012, 151). „Pravila igre“, kako ih na drugom mestu zove ovaj antropolog (Viveiros de Castro 2002, 113) utiču na kreiranje nepremostivog diskurzivnog jaza između antropologa i onih koje one/ oni proučavaju. Ovaj jaz je direktna posledica različitih svetova iz kojih dolaze, kao i pozicija moći sa kojih govore – iako na površini, kad se posmatra iz ugla različitih kultura, izgleda da su njihove pozicije slične (2002, 114–115). Jedan način da se ovaj dualizam prevaziđe jeste

(1) shvatanje da građa koju antropolozi i antropologinje proizvode predstavlja određeni odnos, iz čega proizilazi

(2) da su procedure koje antropologija koristi istog reda kao i ono što antropologinje i antropolozi proučavaju (2002, 136–139).



Iz ovoga sledi heterogenost mogućih odgovora na antropološka pitanja – što je potpuno u skladu sa metodologijom „teorije aktera-mreže“. Viveiros de Castro dalje razvija svoju teoriju u pravcu onoga što naziva „komparativnim relativizmom“. Iz ovog ugla posmatranja, bilo kakvo insistiranje na činjenicama predstavlja „fundamentalnu fantaziju“ (2011, 134). Tako da je ova vrsta relativizma, do koje Viveiros de Castro tvrdi da je stigao „uz pomoć amazonskih Indijanaca“ (2011, 140), praktično proširena da prihvati toliko različitih stvari da se može postaviti pitanje kako se onda, u svetu u kome se ništa sa sigurnošću ne može znati, bilo ko može baviti antropologijom? Ili bilo kojom naukom?

### Završne napomene: od ontologije preko relativizma, ka praksi?

Pitanja pozicija sa kojih se predstavljaju rezultati antropoloških istraživanja ostaju veoma važna za savremene teorije, mada su ova pitanja dodatno kontekstualizovana sve većom, globalnom vidljivošću „ne-zapadnih“ teorija. Moore je svojevremeno (1996) navela primere društvenih teorija nekoliko vodećih afričkih filozofa i sociologa. Ono što je ona nazvala „tehnologizacijom“ antropologije (a što se može prepoznati u radovima inspirisanim Latourom), kao i proučavanje sistema vlasti, takođe poslednjih godina dobija na značaju. U svom nedavno objavljenom programskom tekstu, Holbraad, Pedersen i Viveiros de Castro eksplicitno insistiraju na „političkoj“ dimenziji ovog novog pravca, koji smatraju bitnim za razumevanje sveta ne samo u antropologiji, nego i u društvenim i humanističkim naukama uopšte (2014). „Ontološki zaokret“ za njih predstavlja „tehnologiju deskripcije osmišljenu u optimističkoj (ne-skeptičnoj) nadi da će se ono što je inače prisutno u etnografskim materijalima učiniti vidljivim kroz eksperimente sa različitim konceptima“. Oni takođe insistiraju da „[etnografski – prim. aut.] materijali mogu doći bilo od kuda, u bilo koje vreme i od bilo koga; nema ograničenja za to koje prakse, diskursi i artefakti mogu biti ontološki analizirani“ (2014).

Ovako shvaćena teorija ima određene probleme. Kako je pre skoro dve decenije pisala danska antropologinja Kirsten Hastrup, na neki način anticipirajući ovaj „zaokret“:

Relativizam u ekstremnom (ontološkom) smislu čini nasilje nad ljudskim razumevanjem isto onoliko koliko i Realizam, jer zahteva uverenje da zaista možemo razumeti kulturu „iz ugla urođenika“ („*native's point of view*“), bez posredovanja naših osećaja i kategorija. Metodološki, treba da suspendujemo rasuđivanje i pre svega privilegujemo lokalni komunikativni prostor u težnji da ga predstavimo na način da ne narušava lokalnu percepciju, ali postoje granice u našem postajanju jednim sa (bilo kojim) „drugim“. (...) Tvrdnja da se drugi prostor tačno predstavlja iz ugla gledanja nekog drugog čini Relativizam samo drugim verzijom Realizma, zato jer se oba zasnivaju na premisi da objekat istraživanja *ima svoj sopstveni* kontekst. U Realizmu, kontekst je apsolutno i trajno fiksi-

rani stvarni svet; u Relativizmu radi se o „kontekstu koji je privilegovan time što pripada objektu, a ne onome/ onoj koji/ koja istražuje“ (Rorty 1991, 96). Čak i ako je privilegovan u ime anti-etnocentrizma ovaj kontekst je podjednako nerealan kao i Božanska perspektiva (*God's Eye perspective*) Realizma, i ne uspeva da primeti da kriterijume o teorijskoj prihvatljivosti ili racionalnosti ne daju ni Bog ni urođenici. Ovi kriterijumi se postavljaju u akademskoj zajednici onih koji se sa njima možda ne slažu, i zavise od stepena u kome odgovaraju iskustvu. Svet se ne može sklopiti u teoriji. (Hastrup 1995, 171)

Ideja o sklapanju, kao o sastavljanju mozaika iz različitih delova, vrlo je slična Latourovvoj ideji sklapanja sveta iz različitih elemenata (2014). Naravno, njena kritika je bila uperena pre svega protiv autora oko „pisanja kulture“, ali, kao što je već pomenuto u prethodnom odeljku, predstavnici „ontološkog zaokreta“ u svom shvatanju relativizma idu mnogo dalje nego što su to radili Marcus, Clifford i Fischer. Ideja da različiti narodi i pripadnici različitih kultura na različite načine interpretiraju svet u kome žive je jedno. Ali tvrditi da su sve ove interpretacije potpuno jednake i da se nikada ne mogu porediti je nešto sasvim drugo. Negiranje principa validacije kao nečega što je „zapadno“ ili „kolonijalno“ vodi u ekstremni relativizam. Na primer, svi iskazi nisu isti. Neko može tvrditi (i biti ubeđen u to) da je Zemlja ravna ploča i da se Sunce i sve planete okreću oko nje. Ovu tvrdnju mogu saslušati i razumeti kao iskaz nečijeg stava – i ona za neke ljude (kao npr. za kreacioniste) ima određeni značaj. Ali je ne mogu prihvatiti kao ozbiljnu, jer postoji dovoljno dokaza koji upućuju na to da je ona pogrešna. Ili, kako to kaže Hastrup, *svet zaista postoji* – uostalom, naše iskustvo nam to potvrđuje (1995, 171). Autori poput Holbraada, Pedersena i Viveiros de Castra praktično izjednačavaju sve iskaze *kao iskaze*, odnosno kao nešto što nam govori *o različitim relacijama u svetu u kome živimo*. Time praktično ukidaju svaki smisao da se iskazi mogu proveravati u praksi, odnosno da oni mogu biti istiniti ili lažni. To njihove stavove opasno približava ekstremu koji Boudon naziva „kulturalizmom“ (što je njegov izraz za „ekstremni kulturni relativizam“), a ukidanje principa validacije ih približava domenu „pseudo-nauke“ (Boudon 2013). Odnosno, dosledno izvedena i shvaćena nesrazmerljivost (*incommensurability*) različitih svetova znači ne samo da se o njima (različitim svetovima, različitim načinima izražavanja kulturnih osobenosti, itd.) ne može raspravljati, već da se ovi svetovi ne mogu ni opažati. Iz čega onda sledi pitanje na osnovu čega predstavnici ontološkog pravca u antropologiji smatraju da mogu da uopšte predstavljaju bilo čije ideje o svetu, i kako misle da ovako shvaćena antropologija bude primenljiva u praksi.

## Literatura

Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall, and Christopher Witmore. 2011. ‘Worlds otherwise’: Archaeology, anthropology, and ontological difference. *Current Anthropology* 52 (6): 896–912.

- Appadurai, Arjun. 1986. Theory in anthropology: Center and periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28(2): 356–361.
- Barth, Fredrik. 1989. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos* 54 (3–4): 120–142.
- Barth, Fredrik. 2007. Overview: Sixty years in anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36: 1–16.
- Bautista, Juan. 1953. Vico. Precursor de la sociología. *Revista Mexicana de Sociología* 15 (1): 27–35.
- Berlin, Isaiah. 1985. On Vico. *Philosophical Quarterly* 35 (140): 281–290.
- Boas, Franz. 1904. The history of anthropology. *Science* N.S. 20 (520): 513–524.
- Bošković, Aleksandar. 1998. Postmodernizam, antropologija i zdrav razum. *Sociologija* 40 (2): 211–242.
- Bošković, Aleksandar. 2007. ‘World anthropologies’ and anthropologies in the world: Three perspectives. *Anthropos* 102 (1): 230–234.
- Bošković, Aleksandar (ed.). 2008. *Other People’s Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. New York and Oxford. Berghahn.
- Bošković, Aleksandar, and Chris Hann (eds.). 2013. *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945–1991*. Berlin: LIT Verlag.
- Boudon, Raymond. 2005. The social sciences and two types of relativism. *Journal of Classical Sociology* 5 (2): 157–174.
- Boudon, Raymond. 2013. Le science aux sources des faux savoirs dans l’espace public. *L’Année Sociologique* 63 (2): 307–341.
- Brumann, Christoph. 2014. „Shifting tides of world-making in the UNESCO World Heritage Convention: Cosmopolitanisms colliding.“ In *Books, bodies, and bronzes: comparing sites of global citizenship creation* 37 (12): 2176–2192. London: Routledge.
- Brumann, Christoph, and Rupert Cox (eds.). 2010. *Making Japanese Heritage*. London: Routledge.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology* 4 (2) – 5(1):10–30.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James. 1999. *After Writing Culture*. *American Anthropologist* 101(3): 643–645.
- Clifford, James, and George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1994. Etnologija i/ili (socio)kulturalna antropologija. *Studia ethnologica Croatica* 5 (1): 11–25.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2013. *Fredrik Barth. En intellektuell biografi*. Oslo: Uiver-sitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland, and Finn Sievert Nielsen. 2013. *A History of Anthropology*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Pluto.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

- Hannerz, Ulf. 1986. Theory in anthropology: Small is beautiful? The problem of complex cultures. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 362–367.
- Hartmann, Nicolai. 1943. *Neue Wege der Ontologie*. In N. Hartmann, *Systematische Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 199–311.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro 2014. „The politics of ontology: Anthropological positions.“ *Fieldsights – Theorizing the Contemporary*, *Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014, <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Kapferer, Bruce. 2012. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. 2<sup>nd</sup> edition. With contributions by Rohan Bastin, Barry Morris, David Rampton and Roshan de Silva Wijeyeratne. New York and Oxford: Berghahn.
- Kelly, John D. 2014. The ontological turn in French philosophical anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 259–269.
- Kovačević, Ivan. 2006. „Van Genep po drugi put među Srbima. Prilog istoriji srpske etnologije/ antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka. *Etnoantropološki problemi* n.s. 1 (1): 81–94.
- Kovačević, Ivan. 2008. O pisanju istorije antropologije kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka. *Antropologija* br 6: 9–18.
- Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2014. Another way to compose a common world. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 301–307.
- Latour, Bruno. 2015. „How better to register the agency of things“. Lectures given at Yale University, 26<sup>th</sup> and 27<sup>th</sup> March 2014. In *Tanner Lectures on Human Values*. SaltLake City: University of Utah Press.
- Law, John, and John Hassard (eds.). 1999. *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell/ The Sociological Review.
- Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.
- Lezaun, Javier. 2014. „A reader's guide to the 'ontological turn' – Part 2.“ <http://somasphere.net/2014/01/a-readers-guide-to-the-ontological-turn-part-2.html>
- Marcus, George, and Michael J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Milenković, Miloš. 2010. *Ka politici srpske antropologije za XXI vek*. Beograd: Filozofski fakultet i SGC.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. 1996. „The changing nature of anthropological knowledge: An introduction.“ In H. L. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge.

- Moore, Henrietta L. 2007. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. 2014. „Signs of the times: Anthropology, undecidability and politics.“ Lecture presented on the occasion of the 50-year anniversary of the Department of Social Anthropology in Oslo. 14 October. <https://www.sv.uio.no/sai/om/aktuell/sai-50/opptakmoore.html>
- Ortner, Sherry. 1974. „Is female to male as nature is to culture?“ In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ortner, Sherry. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126–166.
- Ortner, Sherry. 1989. *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Ortner, Sherry. 1999. *Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*. Princeton: Princeton University Press.
- Ortner, Sherry. 2005. Subjectivity and cultural critique. *Anthropological Theory* 5 (1): 31–52.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ortner, Sherry. 2007. Clifford Geertz (1926–2006). *American Anthropologist* 107 (4): 786–789.
- Ortner, Sherry. 2011. On neoliberalism. *Anthropology in this Century* 1, May 2011. <http://aotcpres.com/articles/neoliberalism/>
- Ortner, Sherry (ed.). 1999. *The Fate of „Culture“: Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Overing, Joanna. 2006. The backlash to decolonizing intellectuality. *Anthropology and Humanism* 31 (1): 11–40.
- Paleček, Martin, and Mark Risjord. 2012. Relativism and the ontological turn within anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3–23.
- Peirano, Mariza G. S. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Peirano, Mariza G. S. 2006. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Pina-Cabral, João de. 2008. History of anthropology and personal biography. *Anthropology Today* 24 (6): 26–27.
- Rorty, Richard. 1991. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postill, John. 2010. „Introduction: Theorising media and practice.“ In Birgit Bräuchler and John Postill (eds.), *Theorising Media and Practice*. Oxford and New York: Berghahn.
- Sapir, Edward. 1924. Culture, genuine and spurious. *American Journal of Sociology* 29 (4): 401–429.
- Shellenberger, Michael, and Ted Nordhaus. 2012. The monsters of Bruno Latour. *The Breakthrough*, Spring 2012. <http://thebreakthrough.org/index.php/journal/past-issues/online-content/the-monsters-of-bruno-latour>
- Spasić, Ivana. 2007. Bruno Latur, akteri-mreže i kritika kritičke sociologije. *Filozofija i društvo* 18: 43–72.
- Talle, Aud. 2007. ‘Serious games’: Licences and prohibitions in Maasai sexual life. *Africa* 77 (3): 351–370.

- Thornton, Robert. 1988. The rhetoric of ethnographic holism. *Cultural Anthropology* 3 (3): 285–303.
- Tyler, Stephen A. 1987. Still rayting: Response to Scholte. *Critique of Anthropology* 7 (1): 49–51.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8 (1): 113–148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. Zeno and the art of anthropology: On lies, beliefs, paradoxes, and other truths. Translated by Antonia Walford. *Common Knowledge* 17(1): 128–145.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU Masterclass Series, 1. Manchester: HAU Network on Ethnographic Theory.
- Xin Liu (ed.). 2004. *New Reflections on Anthropological Studies of (greater) China*. China Research Monograph 58. Berkeley: Center for Chinese Studies, University of California.
- Yamashita, Shinji, Joseph Bosco, and J. S. Eades (eds.). 2004. *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York and Oxford. Berghahn.

Aleksandar Bošković

Department of Ethnology and Anthropology  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

*Serious games: Theory in anthropology since the 1980s*

The paper presents a critical overview of recent theories in anthropology, particularly following Ortner's groundbreaking 1984 summary, as well as debates opened up by the *Writing Culture* symposium and the book that followed (Clifford and Marcus 1986). Beginning with Ortner's *theory of practice*, the author presents basic elements of several theoretical currents that influenced anthropology's development in the last few decades, with particular emphasis on the use of the concept of culture. Post-1980s years provided for increased visibility of other anthropologies, outside of traditional „centers“ of anthropological knowledge (i.e. Anglo-American, French and German anthropologies). Some representatives of these traditions, together with certain modifications of structuralism, aided by representatives of the „deconstruction“ movement (especially in France), additionally influenced the self-questioning in contemporary anthropology, leading gradually to what is sometimes referred to the „ontological turn“ in contemporary anthropology, exemplified by the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro. Representatives of this „turn“ also see themselves as successors of the *theory of practice*. The author points to some serious implications of this „turn“ – including pushing anthropology into the realm of pseudo-science, and making it completely irrelevant for understanding and interpretation of the contemporary world.

*Key words:* anthropological theories, ontological turn, relativism, particularism, ethnological theories, history of anthropology

*Jeux sérieux: La théorie en anthropologie après les années 1980*

L'objet de l'analyse critique dans ce texte est le développement des théories anthropologiques contemporaines dans le monde, principalement après l'ouvrage décisif publié par Ortner (1984) et le livre issu du séminaire *Writing Culture* (Clifford and Marcus 1986). Prenant comme point de départ la théorie de la pratique de Sherry Ortner, l'auteur donne les principaux éléments pour la compréhension et l'interprétation de plusieurs courants théoriques qui ont exercé une influence décisive sur le développement de l'anthropologie dans les quelques dernières décennies, avec un accent particulier sur l'utilisation du concept de culture. La période d'après les années 1980 est la période d'une visibilité bien plus grande des autres traditions anthropologiques, en dehors des „centres“ traditionnels. Une part de ces traditions, ensemble avec certaines modifications néo-marxistes, ainsi qu'avec des interventions des représentants de la „déconstruction“ (en France principalement) ont additionnellement influencé des réexamens dans l'anthropologie contemporaine, qui culminent dans ce que d'aucuns appellent le „tournant ontologique“ – et que ses représentants comprennent comme une continuation de la théorie de la pratique. L'auteur rend compte de certaines implications de ce „tournant“, ainsi que du fait que l'anthropologie ainsi comprise se rapproche dangereusement du domaine de la pseudoscience.

*Mots clés:* théories anthropologiques, tournant ontologique, relativisme, particularisme, théories ethnologiques, histoire de l'anthropologie

Primljeno / Received: 15.11.2014.

Prihvaćeno / Accepted: 23.11.2014.