

Иван Ковачевић

Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар*

Апстракт: Постмодернистичко/посткултурни текстови редукују антропологију на проучавање појединца. Инсистирањем на перцепцији индивидуалних разлика и негацијом генерализације којом се ствара антрополошки појмовни апарат, генерисаним из опште негације било каквог научног појмовног апарата, губи се граница између било каквог писања о било чему и науке (антропологије). Упад оваквих концепција у антропологију и њихова рецепција деструишу дисциплину изнутра, али и у ширем социјалном оквиру, јер за свакојако писање није потребно академско образовање нити академска и научна заједница. Социјални одговор окружења и интелектуални одговор саме дисциплине показују да постоји социјална потреба за другачијим приступом од било каквог писања о било чему, потреба за научним приступом на основу адекватног општег појмовног апарата, као и да припадници цеха не пристају да постану лоши или добри писци, уметници, новинари, скрибомани-аутодидакти и други произвођачи текстова о људима.

Кључне речи: индивидуална антропологија, постмодернизам, функционална анализа, животна прича, биографија

*Постмодерно-посткултурна антрополошка прича
са наравоученијем*

Дође постмодерно-посткултурна антропологиња у неко балканско село и у првом контакту са породицом коју ће проучавати/заступати затекне средовечну жену у дворишту како ставља јаје у мравињак, јер је тог дана неки празник. Боравећи више година у том селу, учествујући у пољопривредним радовима, тучи са полицијом у оквиру протеста сељака за смањење пореза, ангажујући се у

* Рад је резултат учешћа на научноистраживачком пројекту *Антропологија у двадесетом веку: теоријски и методолошки донети*, бр. 147037 који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

решавању адолесцентске кризе средњег сина у испитиваној/заступаној породици, прављењу живог еко-ланца око локалне фабрике сточне хране чији је отпад претио да уништи ракове у потоку који протиче кроз село, потпуно је разумела све, осим зашто је жена ставила јаје у мравињак. Уважавајући, представљајући и заступајући своју проучавану, рекла је да је стављање јајета у мравињак "њен однос према традицији и основно људско право да се према традицији односи како жели, а не како намећу образовни систем и популарна култура", доследно бранећи став испитиване да је то видела од своје бабе, да је заборавила шта јој је баба казала, али ако је баба то радила... и закључујући "да би чак и само детаљно описивање тог чина следило традиционални антрополошки концепт културе који постварује, хомогенизује, еگزотизује и ућуткује људе".

Наравоученије: Јаје у мравињаку је "шума етнографских података" (В.Тарнер) и ако неко не зна како да то сагледа, протумачи, интерпретира, објасни, једино може да покуша да компромитује идеју описа, податка, чињенице, уз некакву "теоријску" парафразу девизе: "Ако не знамо да радимо, знамо да се бијемо" (С.Милошевић).

Основна идеја радова који се могу означити као "посткултурни" је критика појма културе у антропологији.¹ Међу теоријским и епистемолошким аспектима те критике², оне замерке које указују на статичност и аисторичност су пре критика неких теоријских концепата у антропологији и то њиховог изворног и/или екстремног облика, него што се могу приписати концепту културе као таквом.

Један од примера таквог начина критике, додуше критике антропологије од стране филозофа науке, је Нејгелова³ критика функционализма Малиновског и Ретклиф-Брауна која се: а) односи искључиво на текстове који заснивају одређени приступ, не узимајући у обзир развој ставова, критике, усавршавања...; б) задржава искључиво на теоријским ставовима, не анализирајући употребу метода у конкретним интерпретацијама; в) инсистира на слабостима тамо где се оне лаганом допуном или дорадом могу отклонити, што све заједно показује малеволентност према одређеном теоријском и методолошком приступу. Темелјније доказивање ових теза о лошевољном карактеру Нејгелове критике не би допринело унапређењу методолошког

¹ М. Миленковић, Посткултурна антропологија и мултикултурне политике у С. Ковач (ed.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд 2005: 67-69.

² "Морално/политички" мотивисане критике исходане у "писање против" једнако као и ранија залагања за "писања за" спадају, углавном, у домен политичког теоретизирања, које је легитимно само кроз демократско начело да свако има право да мисли и говори о ...

³ Е. Нејгел, *Структура науке*, Београд 1974: 462-476.

апарата функционалне интерпретације, те је стога само можемо упоредити са примедбом неког генерала који би, после првог пребачаја и другог подбачаја мете, рекао да топ треба бацити.

На другој страни су посткултурне "критике усредсређене на улогу појединца у култури" које "традиционални концепт (културе) нападају с обзиром на ограничавајућу улогу по антрополошку могућност перцепције индивидуалних разлика у мишљењу, понашању и производњи и рецепцији значења културних феномена".⁴ Антрополози су, сматрају посткултурни критичари, смислили апстрактне и, тобоже објективне, "структуре" ућуткујући људе који живе стварне животе, који остварују искуства, стварају значења и имају појединачне начине живота.⁵ То значи да је главни "грех" концепта културе што спречава људе, који креирају значења и имају сопствене начине живота, да говоре. Сублимирана критика традиционалног концепта културе јасно говори о неопходности "перцепције индивидуалних разлика у мишљењу, понашању и производњи и рецепцији значења културних феномена",⁶ чиме индивидуални говор постаје *sine qua non* антропологије. Одбацивање нечега што се се више од једног века сматрало централним појмом дисциплине у име омогућавања људима да говоре, уз индивидуалност као основну особину говорења, и експлицитни захтев о неопходности перцепције индивидуалних разлика, граде нову стожерну тачку посткултурне антропологије.

На тај начин посткултурне критике теоријски утемељују индивидуалну антропологију, антропологију појединца, која настаје као резултат "перцепције индивидуалних разлика", јер таква перцепција није ништа друго до перцепција појединца, индивидуе, који се разликује од другог појединца или индивидуе. Посткултурна критика сматра да је антропологија искључиво "перципирала сличности", вршила њихову есенцијализацију и потом их петрифицирала у свом појмовном апарату на челу са централним појмом културе. Уместо било каквих генерализација, које су немогуће, јер је сваки човек "прича за себе", антрополог треба да региструје и репрезентује појединачну разноликост креираних значења.

Бил Клинтон као антрополог

Ако су средње деценије двадесетог века биле у америчкој антропологији обележене као сусрет антропологије и социјалне психологије, соци-

⁴ М. Миленковић, *op. cit.* 69.

⁵ N. Rapport - J. Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London 2000 : 98.

⁶ М. Миленковић, *loc. cit.* Подвукао И. К.

јалне психоанализе, настајање правца "култура и личност" или "психоаналитичке антропологије",⁷ онда би "посткултурна антропологија" реферирала на нову психологизацију антропологије, али овога пута углавном индивидуалног психологизирања.⁸

Међутим, у историји америчке антропологије занимање за појединца има обимну историју. Антрополошке биографије Индијанаца биле су чест производ средином 20-ог века до те мере да је њихова продукција постала предмет антрополошког фолкора.⁹ Као примери многобројних индијанских "аутобиографија" и "биографија", могу се навести књига "Sun Chief", која је имала значајну ванантрополошку популарност у Америци,¹⁰ из пера антрополога Леа Симонса, изашла 1942. године (преведена на хрватски језик 1964. године¹¹), и књиге о Креберовом Индијанцу Ишију о коме је Теодора Кребер написала више научних и популарних књига.¹² У српској антрополошкој продукцији пример личне историје, настале на сличан начин, може се видети у књизи Мирославе Малешевић, "Дидара. Животна прича једне Призренке".¹³

Могуће је поставити питање да ли је и у којој мери "посткултурна" критика антрополошког одређења улоге појединца у култури, заправо, ревитализација индијанских аутобиографија писаних руком вођеном од стране америчких антрополога. Међутим, антрополози који се баве етнографијом кроз животне историје не прихватају овај постмодернистички поклон ишчуђавајући се "иновативности" и "револуционарности" постмодерних и посткултурних ставова, сматрајући да се етнографски рад у модерној антропологији иначе заснивао на знањима и схватањима испитиваних. Тако на пример Гелија Франк, аутор књиге "Венера на точкови-

⁷ V. Jakovljević, *Psihoanaliza i antropologija (Od Frojda do Karuza)*, Uvod u I. Karuzo, *Socijalni aspekti psihoanalize*, Beograd 1968.

⁸ Ипак није тешко уочити границу индивидуалне психологије и "посткултурне индивидуалне антропологије" јер, на пример, индивидуална психологија, проучавајући одбрамбене механизме које појединац користи, уочава њихово својство сурогата у односу на стварна задовољења потреба, док на супрот томе индивидуална антропологија сматра сурогате оригиналима, а индивидуалне артифицијелне конструкте једином реалношћу.

⁹ Виц-питалица гласи: "Ко сачињава просечну индијанску породицу?", а одговор је: "Отац, мајка, дете и антрополог".

¹⁰ V. Stranzano, *Life-Histories*, *American Anthropologist*, N.S. Vol. 86. No. 4. 1984 : 954.

¹¹ D. C. Talayesva, *Poglavica sunca. Autobiografija jednog Indijanca*, Zagreb 1964.

¹² Th. Kroeber, *Ishi in Two Worlds. A Biography of the Last Wild Indian*, University of California Press, 1961.; Th. Kroeber, *Ishi. Last of his Tribe*, Parnassus Press 1964.

¹³ M. Malešević, *Didara. Životna priča jedne Prizrenke*, Beograd 2004.

ма" о жени рођеној са "свом физичком и психичком опремом за живот у америчком друштву осим руку и ногу", коментарише постмодернистичку причу о кризи репрезентације: "Тврдолинијаши у кризи репрезентације – свакако већином неантрополози – тврде да нико осим урођеника, чији животи се описују у етнографији, нема право да ауторитативно говори. Међутим, етнографски рад, примарни допринос модерне антропологије, увек је и био заснован на идеји да су урођеници експерти".¹⁴

Приличан број индивидуа у свим друштвима, па чак и у оним најмањим, која су некада била посланица за антропологе, намеће као главни проблем "индивидуалне антропологије" селекцију тј. избор појединаца који ће бити подвргнути проучавању тј. писању ("Writing Individuals"). Ко ће бити тај чије ће "мишљење, понашање и производња и рецепција културних значења" постати део антрополошке научне баштине? Инсистирање на "перцепцији индивидуалних разлика" указује да је сваки појединац једнако важан и ту настаје разлика у односу на класичније аутобиографско-антрополошке животне историје. Стога се постмодернистички етнограф/антрополог може описати као саосећајни саучесник било чије приче о било чему, или као неко ко се бави усменим приповедништвом (Storyteller's craft)¹⁵. Антрополози су, у ранијем маниру, бирали личности које су "изложене акултурацији", "преламају време" или су "оличење епохе",¹⁶ док тезе "посткултурних" говоре да су сви људи једнако интересантни за антрополошка проучавања која треба да обухвате стварни живот и искуства људских бића која креирају значења и имају сопствене начине живота.¹⁷ Стога је одговор на питање "кога ћемо појединца писати" потпуно арбитраран и остаје подложен ваннаучним утицајима. Ако су "колонијални" антрополози користили слуге да им носе ствари на путу до села у којем живе информанти, "постколонијални" су створили теоријско-методолошко оправдање да целокупан етнографски рад обаве са слугом у својој кући или апартману без напорног одласка било где.¹⁸ Ако су "колонијални" антрополози очекивали да ће у некој

¹⁴ G. Frank, *Venus on Wheels. Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America*, Univ. of California Press 2000 : 13.

¹⁵ M. Spiro, *Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique*, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38. No. 4. 1996.

¹⁶ M. Malešević, *op. cit.* 6.

¹⁷ N. Rapport-J. Overing, *loc. cit.*

¹⁸ "Да илуструјем како телевизијска мелодрама може обавештавати појединачне животе – пише Лила Абу-Лугод – ја ћу причати о особи у Египту коју познајем и која је дубоко повезана са радио и телевизијским мелодрамама: неуда тој служавки у Каиру коју ћу назвати Амира". L. Abu-Lughod, *Egyptian Melodrama – Technology of the Modern Subject?*, in L. Abu-Lughod, F. Ginsburg, B. Larkin (ed.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley 2002 : 122.

планетарној забити пронаћи "lost tribe" или етнографске одговоре на нека теоријска питања, "постколонијални" ће и позив на прославу годишњице матуре искористити као иницијалну идеју за етнографију свог сопственог средњошколског разреда.¹⁹

Могуће је да институционално и финансијски независни антрополози буду слободни у избору појединаца који ће коауторски или чак сасвим ауторски рећи (издиктирати, написати) антропологу, спремном да региструје, разуме, репрезентује, све шта имају да кажу, будући да их концепт културе неће више моћи да "ућутка", а антрополог је само медиј задужен да помогне нативном усменом историчару или аутобиографу. Ипак, слобода не помаже у избору појединца којег треба писати или му омогућити да се самоопише, јер избор остаје ван епистемолошког угла, арбитражан, и решив само субјективно или околишнички.

Они "индивидуални антрополози" чија је егзистенција директније повезана са неинституционалним начинима финансирања, неће имати аутономност избора и радиће по законима тржишта и "писаће појединце" који су спремни да плате "писање себе". Таква писања су нешто попут средњовековних гуслара или других плаћених певача који су опевали војне, витешке или оне мање витешке подухвате својих послодаваца, само што ће текстови бити далеко више антропологопсихологизовани јер су њихови писци, за разлику од средњовековних, базираних на инстинктивном препознавању укуса писаног, квалитетно обучени за такав посао. "Писање себе" схваћено као писање породичне (братственичке и сл.) историје постаје привилегија оних који могу да плате аутора и свом укусу прилагођену опрему публикације. То може илустровати књига о Аничихима²⁰, написана и објављена захваљујући богатом бизнисмену из Јужне Африке Нићифору Аничиху, која обједињава породичну (братственичку) хронику, биографију и десетерачку песму о поручиоцу. Српска, и шире балканска, традиција гуслања која из угла појединца "описује стварни живот и искуства људских бића која креирају значења" жива је и данас, те се за невелику надокнаду може добити песма, у форми текста или снимљена на носач звука, у којој се описују поједини моменти из живота појединца по његовом личном избору и на основу његовог личног "креирања значења". То значи да се појединац "живећи сопствени начин живота" опредељује да ли ће га писати гуслар, лични "антрополог", или и један и други, одвојено, или у истом лицу.

¹⁹ Sh. Ortner, Fieldwork in the Postcommunity, *Anthropology and Humanism*, Vol. 22, No. 1, 1997 : 62.

²⁰ Б. Зејак, *Аничихи*, Етно-антрополошки проблеми – Монографије, Књ.26. Издање Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Београд 2002.

У модерној публицистичкој продукцији пример етнографског писања у којем "људска бића креирају значења" су аутобиографије/биографије познатих личности ("Writing Celebrity"), написане од стране добро плаћених професионалаца тј. "посткултурно-индивидуалних антрополога". На тај начин уместо "Cosmopolitan Anthropology" Адама Купера²¹, као постпостмодерног гласа разума, настаје "Cosmopolitan" антропологија.

Две врсте "биографија славних", које се могу наћи на тржишту, одражавају два могућа приступа. Оне које се самокараактеришу као "nonauthorized" представљају резултат класичног "антрополошког рада", интервјуа и разговора о предмету истраживања, али без учешћа самог описиваног. Једна од реакција описиваног ("пријатељи ми се жале да их узнемирава") говори о "методу" писања такве биографије. Оне друге, које, најчешће у предговорима, истичу рад аутора са описиваним, дужину њихових разговора и сл., или, чак, скривају постојање сарадника самопотписујући их као аутобиографије, представљају успешну комбинацију постмодерне репрезентације и посткултурне индивидуалне антропологије. Као пример аутопотписа, у коме се не види рад професионалног биографа као индивидуалног антрополога, могуће је навести аутобиографију под сасвим једноставним насловом "Мој живот" Била Клинтона,²² док је друга интригантна биографија, "Моникина прича", која није морала да чека крај председничког мандата, настала као резултат вишемесечног заједничког рада Монике Левински са аутором књиге, познатим писцем биографија познатих, Ендрју Муртоном.²³ У српској производњи биографске литературе има много примера "биографија славних", а једна од њих, биографија фолк-певача Мирослава Илића, још пре скоро две деценије била је подвргнута антрополошкој анализи.²⁴

Перкманова капа између посткултурне критике и фолклористике

Уз питање-проблем "кога писати" јавља се и друго питање-проблем "шта га писати". То значи да антрополог може пустити индивидуу "да се сама пише" ("Writing the Self") и да као резултат добије нешто што је по-

²¹ A. Kuper, Culture, Identity and Project of Cosmpolitan Anthropology, *Man*, Vol.29. No3. 1994 : 550-551.

²² B. Clinton, *My Life*, Knopf, 2004.

²³ A. Morton, *Monica's Story*, St. Martin's Press 1999.

²⁴ Види биографију фолк-певача Мирослава Илића и анализу фолклорног садржаја те биографије: Д. Симовић, *Мирослав из Мрчајеваца*, НИРО Књижевне новине, Београд 1983. и М. Стојановић, *Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди*, *ГЕИ САНУ*, XXXVI-XXXVII, Београд 1987.

знато као "животна прича" што би посткултурног антрополога, који то ради или се за то залаже, довело у положај изложености подсмеху фолклористе, којем су животне приче добро знане као фолклорни жанр, са својом формалном структуром, познатом у дисциплини широм апликацијом Пропове формалне анализе бајки. Познати амерички фолклориста Ричард Дорсон је још 1948. године, објављујући једну личну причу, написао да се ради о "фолклорном наративу, врсти фолклорног документа, пуним сирових ствари из живота, филтрираних кроз машту".²⁵

Правећи разлику између "животне историје" ("Life History") као крајњег продукта антрополога и бележења "животних прича" ("Life Story") као резултата посла фолклориста, ови последњи су са жаљењем констатовали да им антрополошки производ ни раније није био од користи, јер антропологово интересовање за било који аспект животне историје контаминира животну причу која губи чист фолклорни облик. Тај фолклорни облик постоји у чистој форми само ако причалац прича своју животну причу као песму, еп или народну приповетку и посткултурни индивидуални антрополози би само у случају сопствене тоталне трансформације у регистратора приче, уз било коју машину за меморисање, могли да буду од користи, мада те послове класични фолклористи раде већ дуго времена и сасвим компетентно. Животна прича је прича о сопственом животу или о ономе што особа која је прича сматра да је у њеном животу било значајно.²⁶ Причање о сопственом животу је "креативно овладавање чињеницама" које се састоји из бирања епизода по критеријумима драматичности и заплета, са једне стране и преправљања негативних догађаја у позитивне и потврђивања угледа приповедача, са друге стране.²⁷ Антрополошка интервенција, готово што је треба минимизирати и базирати на разумевању и заступању, мало, или чак ни мало, не доприноси веродостојности животне приче која је и даље базирана на фолклорном моделу са једне, или на неком другом паралитерарном преуређењу приче о животу, који у стварности такав ред не познаје, са друге стране.²⁸

²⁵ R. Dorson, Personal Histories, *Western Folklore*, Vol. 7. No. 1. 1948 : 42.

²⁶ J. T. Tilton, The Life Story, *Journal of American Folklore*, Vol. 93. No. 369.1980: 277.

²⁷ М. Бошковић-Стули, Причања о животу (Из проблематике савремених усменокњижевних врста), *Књижевна критика*, XVI, Бр. 5. Београд 1985: 147-148, 151. Карел Чапек, књижевник, књижевни теоретичар и фолклориста, је на својствен, духовит и циничан начин, описао оваква приповедања: "И када причате најистинитији догађај ... немојте рећи да при том не лажете са бестидном природношћу: мало увеличате читав догађај, нешто изоставите, а нешто додате, да би то било занимљивије и необичније, драматизујете ситуацију и досолите поенту... трудите се да ствар надувате и запањите свој аудиторј." К. Чапек, *Marsija ili na marginama literature*, Београд 1967: 127.

²⁸ J. T. Tilton, op. cit. 289-291.

Постмодернистички оријентисани аутори уочавају периферни положај животне историје и у оквиру антрополошке методологије. Тако В. Крапанцано пише: "Упркос популарности неких антрополошких животних историја попут "Поглавице сунца" Леа Симонса (1942) или "Санчезове деце" Оскара Луиса (1961), животна историја је била нешто као концептуална – и емоционална – неприлика у академској антропологији и стога гурнута на периферију дисциплине. Животна историја је више "литерарна" неголи "научна", али ипак више "научна" него "литерарна". Она, не баш сасвим успешно, посредује у тензији која се јавља између личног теренског искуства и суштински имперсоналног процеса антрополошке анализе и етнографске презентације."²⁹ Уз сву нерелевантност констатације о већој "научности" у односу на "литерарност", што је значајно издавачима, али не у научним расправама, Крапанцаново објашњење левитира између опозиционих појмова "научно-литерарно" и "лично-безлично", без уочавања суштинских узрока само на изглед парадоксалног положаја антрополошких животних историја. Заправо, ради се о потпуно различитим сегментима интелектуалне реалности па стога, нема нужног парадокса између шире популарности, коју детерминише тржиште белетристике и публицистике, и дисциплинарне периферије коју одређују епистемолошки ставови унутар саме дисциплине.

Периферијски положај животних историја унутар антропологије произилази из фрагментарности, субјективности, ниског степена вероватноће па самим тим и слабе употребљивости података које доносе за било који интерпретативни поступак. За такав поступак потребан је опис добијен вишекратним посматрањем или бројним разговорима са свим начинима конфронтације изнетих описа, што подразумева велики број информаната, а један информант, звао се он Дон или Иши, је само један једини информант. Аналитички поступак захтева изградњу аналитичких дескриптивних модела ниског степена моделности, заснованих на фреквентности, који толеришу могућности мале грешке, насупрот паралитерарне параантропологије, која у таквој грешци види једину могућу истину. Лако уочљива немогућност апсолутне егзактности у изградњи дескриптивних модела не значи нужно да је тачно и истинито само оно што су рекли појединци у њиховим животним причама, а антрополози записали.

Периферијски положај појединачног креирања значења али и могући постмодернистичко-посткултурни преокрет, могу се илустровати на елементима личног етнографског искуства. У оквиру истраживања културе рудара у источној Србији (1986-1990) испитивао сам рударски фолклор и веровања. Најкарактеристичније забележено рударско веровање је да у рудницима живи биће названо Перкман које носи кожни шлем и буди заспалог рудара те га седам година води по ходницима рудника. Преко четрдесет ин-

²⁹ V. Crapanzano, op. cit. 954.

форманата, који су радили у рудницима, "описујући" Перкмана навело је да има стари кожни шлем док је један испитаник, у локалној заједници назван Пијани Ранђел, тврдио да Перкман носи капу исту као Деда Мраз. Настојање да се веровање опише ради даљег историјског, функционалног или значењског интерпретирања у оквиру рада који би, на пример, носио наслов "Перкман – рударско митско биће" дало би сасвим периферан, или чак никакав, значај информанту који тврди да Перкман носи капу Деда Мраза. Са друге стране, антрополог, који би се у том тренутку преосмислио на постмодерни или посткултурни начин, би могао да сасвим напусти истраживање Перкмана и замени га перципирањем индивидуалних разлика у мишљењу и рецепцији значења културних феномена и ранији наслов замени новим – "Како Пијани Ранђел доживљава Перкмана са капом Деда Мраза".

Апоријски положај "посткултурне индивидуалне антропологије" огледа се у томе што би било каква интервенција антрополога била једнака свему ономе што је, у постмодернистичком виђењу, традиционална антропологија радила са културама. Тада би била потребна "постмодерна" критика "посткултурног писања".

Посткултурна индивидуална антропологија није у стању да разреши непремостиву противречност између фолклорног производа ("Life Story"), који се добија у случају да се самоописивање признаје као квалификовано и довољно репрезентативно, чак и ексклузивно, и, већ скоро један век у антропологији познате, "Life History" чије би прихватање, уз сав заступнички карактер антропологовог ангажмана значило да није требало дизати ни постмодерну, нити посткултурну галаму.

Аналитички кауч и деконструкција индивидуалних конструката

Конструктивни карактер сваке индивидуалне приче, без обзира колики део животног искуства обухвата, препознају дисциплинарно различита разматрања онога што посткултурна антропологија, деструишући појам културе, поставља као примарни угао посматрања стварности. Једно је фолклористичка анализа која ће поћи од животне приче као жанра и констатовати формалне моделе по којима се причају, а друго социолингвистичка анализа дискурса која деконструише појединачну причу да би дошла до уопштених правила причања са једне стране, и система веровања и вредности са друге стране.³⁰ Трећи угао посматрања је индивидуално психолошки који, описујући појам обједињеног јаства, констатује ка-

³⁰ Види на пример Ch. Linde, *Life Stories. The Creation of Coherence*, Oxford University Press 1993.

ко нам "памћење допушта да се осврнемо на своја бивша понашања и искуства, да одаберемо она која се, како нам се чини, 'слажу' у неком нарративном оквиру, (буквално, у причи нашег живота) и потражимо обрасце, понављања и тако даље, који нам дају утисак континуитета и кохерентности".³¹ У сва три случаја пажња је усмерена на уопштавање одређених карактеристика индивидуалних наратива и начина њиховог стварања, показујући да је једина веродостојна чињеница та да је дата особа испричала дату причу, док је њен садржај, већ у самом полазишту, искривљен услед настојања да прича буде кохерентна, да буде континуална итд., итд. То значи да се "креирана" значења настала живљењем стварних живота могу разумети само унутар појединачног, које га преобликује, континуира, кохерентира, али и нужно чини искључиво појединачно релевантним. Посткултурни етнограф/антрополог може, својим интересовањем за појединачно креирање значења, удвостручити релеванцију, додајући себе појединцу који је *per se* заинтересован за самог себе.

Деконструктивно-аналитички поступак према оваквим проговарањима, која нису била спречена културом и њеним структурама, добро су позната у аналитичком поступку индивидуалне анализе коју су могли да плате припадници вишег и средњег слоја, те милиони записа индивидуалног креирања значења стоје у архивама аналитичких ординација без обзира којој појединачној школи аналитичари припадали. Ако је у питању приближавање аналитичком третману оних који немају да плате професионалца, онда антрополог аналитичар-аматер и даље остаје при нерешивом питању кога третирати у својству бесплатног "народног психијатра". Број оних чије проглашене индивидуалне конструкте треба деконструисати је огроман, исто као што је конструктом био проглашен један број, мање или више релевантних, "великих наратива" и потом деконструисан, и као што не знамо на који начин изабрати појединце које треба "писати", тако не знамо ни чије индивидуалне конструкте треба деконструисати. Питање да ли "писани" или "самоописани" желе да буду и "деконструисани" такође има више милијарди одговора.

Белетристичка и политичка деструкција дисциплине

Жеља да се заради новац писањем тугаљивих и/или квазиборбенозаступничких прича о људима и цртица из живота је потпуно легитимно коришћење индивидуалних интелектуалних потенцијала у циљу сопственог материјалног богаћења. Међутим, епистемолошко силовање ди-

³¹ V. Ber, *Socijalni konstruktivizam*, Beograd 2001 : 64.

сциipline ради прибављања привремене екстерне легитимације представља и деструкцију дисциплине, али и аутодеструкцију. Најпре, редуковање антропологије на репрезентациону етнографију оставља другим дисциплинама тј. научницима произашлим из других и сродних едукативних процеса простор научне интерпретације и теоријског мишљења.³² Напуштање тог поља ће временом у најширој интелектуалној средини створити слику о транспоновању једне научне дисциплине у политички ангажовано, квазидокументаристичко новинарство што, постепено, губљењем општеприхваћеног и цењеног квалификатива "научног дела", може утицати и на тираже. И, треће, уколико би хиљаде, само у Америци образованих, антрополога изашло на тржиште књига са новоетнографским производима, то тржиште, без обзира што је велико и богато, не би било у стању да конзумира тако велику понуду истоверсне литературе, поготово што је, као свако маскултурно тржиште, модно-трендовски оријентисано. То значи да би, на пример, потресна прича о предоперативним траумама једног хермафродита и његовој/њеној дилеми о томе за који идентитет да се определи и сличне животне приче о родним идентитетима, преточене у странице *paperback* или *hardcover* издања, на листама добро продаваних књига биле брзо замењене неким сасвим новим, такође једносезонским темама, генерисаним из најразличитијих научних или паранаучних извора, као што су били Деникен и УФО, зен, тајна друштва, информатичка цивилизација, пад комунизма, живот и болести јапија, Ал Каида, папа Павле Јован Други, кинеско економско чудо итд., итд. Традиционална биографска антропологија је током више од пола века била квантитативно баждарена на мање дозе управо законима литерарног тржишта, с обзиром да је све време у епистемолошком смислу била (и остала) на периферији дисциплине.

За разумевање постмодернистичких и посткултурних идеја у, превасходно америчкој, антропологији, као експанаторно средство може послужити историја односа политике и науке у српској етнологији. Наиме, у српској етнологији губитком примарног смисла стварања етнографске евиденције (национални задатак),³³ долази до несврхисходног гомилања етнографије која гушећи саму себе почиње да одумире заједно са целом дисциплином. У америчкој антропологији, која није систематски развила

³² О ставовима који у посмодернистичко-искључивом бављењу етнографијом виде деструкцију или, бар, редукацију дисциплине види у З. Ивановић, Терен антропологије и теренско истраживање, у Симпозијум *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Зборник ЕИ САНУ, 21. Београд 2005 :131.

³³ И. Ковачевић, Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975-2005), у *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Зборник ЕИ САНУ 21. Београд 2005.

експланаторност конкретног, чак и велики системи прикупљања података (HRAF), изгубили су смисао, а постмодерно-посткултурна критика је заменила, сасвим извесно, спонтано самоугушење у бесконачном прикупљању података и писању монографија. Међутим, насилна смрт традиционалне америчке етнографије, управо захваљујући онима који су такав крај учинили и обзнанили, омогућила је, кроз "нове" форме, наставак стварања етнографије као ствари по себи и за себе, али ипак намењене нечем другом, ван антропологије/етнологије и то управо по моделу европске, средњоевропске и српске етнографије са краја 19. и почетка 20. века. Заступање постаје циљ, а етнографија средство, иако је, можда, на почетку постмодернизма заступништво произашло из истраживачке ситуације у којој су се истраживачи саосећајно ставили на страну својих испитиваних који су, по њиховом мишљењу, били потлачени. Логичан развој такве позиције је довео до ситуације у којој је акционо заступништво, тј. политичка борба смисао делања, а етнографија, састављена од тужних и/или драматичних исповести, добар доказни материјал у експлицирању политичких ставова.³⁴

Свакако да су сви видови ненасилног политичког делања легитимни, али то не значи да су и једнако морални. Политичко парадирање у костиму професора антропологије Стенфорда или Берклија, преношење порука одређених политичких снага у иностранство³⁵ и изношење политичких ставова у облику "научних радова" је нешто сасвим другачије од поштеног и чистог учествовања у политичкој борби, са одређеним, неки пут и виталним улогом, и могућности да се у тој борби доживи пораз. Политизирати у антропологији и политизирати антропологијом су два једнака идеолошка закривљења истог, заправо кукавичког, "homo duplexa" који може мислити да доприноси политичкој идеји за коју се залаже парцијалним, комфорним ангажманом и политички обојеном етнографијом, што политици заправо није неопходно, али јој може бити корисно. Међутим, сигурно не користи антропологији, већ је чак компромитује.

Кружи ли баук над Србијом?

Сигурно је немогуће прецизно утврдити оптималан, квантитативни однос између писања о антропологији и антрополошког писања. Међу-

³⁴ Таква трансформација се може видети у аутобиографски интонираној полемици Ненси Шепер-Хјуз са Ројем Д'Андралеом. Види N. Scheper-Hughes, *The Primacy of the Ethical: Proposition for a Militant Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 36. No. 3. 1995.

³⁵ A. Kuper, *op. cit.* 543.

тим, када писање о антропологији (којем припада и овај текст) почне да добија, а антрополошко писање да губи по било којем квантитативном мерилу, то може бити знак стагнантног или кризног стања, које ће бити превазиђено тек када се писање антропологије доминантно врати на сцену. На пример, никада у српској етнологији није било више текстова о томе шта је етнологија, који је њен предмет и какав јој је однос са другим друштвеним наукама него у периоду 1955-1975 када је интелектуално била клинички мртва. То значи да се нежељено стање дисциплине или уопште не може или може веома тешко, разрешити, превазићи, побољшати писањем о њој, а у извесном смислу таква писања могу и перпетуирати постојећу ситуацију која се доживљава као лоша, нежељена и слично. Само писање дисциплине на "нови", "бољи", "тачнији" или било који други начин, унапређени или, макар, само другачији, ако већ онај претходни није ваљао, може учинити да се поправи њена свеукупна ситуација. Све што сачињава положај неке науке, а то су солидан статус унутар научне заједнице, курентност на ширем тржишту интелектуалних производа, углед у очима друштвених елита, посебно структура које одлучују у друштву, и друштва у целини, а ради утицаја на њих, све то може бити девастирано уколико кризолошко писање, усмерено на производњу и одржавање кризе, а проишло из неумећа писања дисциплине, доминантно креира шире представе о њој. Свакако да ово не негира могућност постојања дисциплинарне "кризолошке страже", али масовно прелажење у стражарску службу води томе да много стражара нема шта да чува.

Због тога се поставља питање зашто уопште разматрати постмодерне и посткултурне идеје усмерене на критику антрополошког појма културе. Брзи суноврат од "писања културе" до "писања против културе" и милитантне антропологије, ма колико је та синтагма немогућа, говори о акцелерацијском карактеру одређених поставки које су, за свега две-три деценије, потпуно изашле из оквира дисциплине у којој су се на почетку комотно осећале, уводећи "нови ред", и отишле својим даљим пословима. Каква је то идејна и културна клима у Србији која може створити плодно тло за падање репова комете која је већ експлодирала претворивши се у ништа? Два претходна корака српске антропологије су били антропологизација (1975-1990),³⁶ и други, који се састојао из ангажоване политичке антропологије за време трајања борбе против режима Слободана Милошевића (1900-2000).³⁷ Иза ових корака остале су, скоро сасвим сигурно, неповрат-

³⁶ И. Ковачевић, *op. cit.* 15-18.

³⁷ С. Наумовић, Национализација националне науке? Политике етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века, у С. Ковач (ed.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд 2005 : 39-46.

но превазиђене и научне и политичке околности које су их чиниле нужним. Доза "активизма", која је била неопходна за обављање оба посла, губи на значају у периодима дисциплинарне стабилизације и политичких прилика у којима се више не поставља "питање опстанка". Жестина мишљења у ранијим периодима сада се суочава са мирнијим ситуацијама у којима темељитост, минуциозност и перфекционизам долазе до изражаја. Управо зато, из могуће тешкоће прилагођавања новом научном и политичком амбијенту, може произаћи претрпавање бесплодним расправама о "теорији етнографије" које ће непотребно превазићи меру сопствене релевантности, изражену стандардним и пожељним информисањем о антрополошкој разноврсности, са једне стране, и инфичирање индивидуалноантрополошким начином производње текстова, са друге стране.

Могућа је, али, и случајна, сличност гусларске традиције, претворене у биографско писање и индивидуалноантрополошког писања, назначена у наведеном примеру, који се може приписати инцидентном сурвивалу из преантрополошког периода. Са друге стране, потпуно је сигурно да ће производи гусларско-братственичко-племенске традиције преточени у, мање или више, скупе књиге, још дуго задовољавати потребе својих писаца или поручилаца. Но, они немају никакву везу са антропологијом, па чак ни са индивидуалноантрополошким писањем, што треба тако и да остане.

То, међутим, не значи да се иза "модерне антропологије" (постмодернизма или посткултурних идеја) неће и у Србији сакрити, а потом и извирити, нека нова "лењографија" базирана на скидању текста са диктафона као јединог посла, посла који ће и сам веома брзо бити препуштен машинама. Свакако да антропологија као дисциплина не може ни унутар својих оквира, а поготово ван њих, спречити поплаву, хиперпродукцију или бар само помалање лењографских производа квазиантрополошког карактера на тржишту. Не улазећи у финансијску исплативост коју би такви производи имали на малом тржишту, богатом квалитетном домаћом и страном белетристичком, као и преводима врхунских дела страних друштвених наука у разним формама, укључујући популарну и лакочитљиву, то што производња књиге никада није била јефтинија, сигурно ће довести до појаве књига индивидуалноантрополошког садржаја. Само се поставља питање да ли ће оне имати атест антрополошких научних установа или не.

Два поготка у мету

Сасвим је могуће да некеме осврт на Нејгелову критику функционализма Малиновског и Ретклиф-Брауна и поређење са тобцијом и генералом изледа као непотребан, и не баш леп, шлингерај уводног дела овог текста. То ипак није баш тако. Не улазећи у питање да ли се ради о редуковању

ставова ради сажетог излагања или из неког другог разлога, идеалтипска матрица излагања функционализма у антропологији, присутна и код Хејгела³⁸, састоји се из тезе да Малиновски функцијом сматра задовољење примарних биолошких потреба, а Ретклиф-Браун под тим подразумева скуп последица по систем као целину. Излазак из те матрице и указивање на Клаконово³⁹ и Мертоново⁴⁰ раздвајање манифестних и латентних функција, као и на још важније Клаконово опредељење субјекта задовољења потреба са Малиновскијевих недоумица⁴¹ између Човека и појединца, на појединца, отвара начине реконституисања функционалне анализе. Између појединца и "система као целине" налази се небројено много социјалних група које, захваљујући вишевековном занимању социологије за њих, није тешко ни уочити ни описати. На тај начин се стварају предуслови за отклањање замерке да функционална анализа не може да се избори са појмовима афункционалности и дисфункционалности: драстично се повећава број могућих носилаца потреба, односно власника стања недостатка, те је међу њима могуће пронаћи оне чије потребе задовољава нека друштвена појава, пошто то већ нису били ни један појединац, нити систем у целини, исто као што нека појава може бити за једну групу функционална, а за другу дисфункционална.

Овакав начин нишањења, уместо бацања топа у старо гвожђе, може се применити и у стратешком редефинисању појма културе. Европска етнологија је деконструисала свој централни појам ("етно", етнос, народ, нација итд.) и није се стога претворила нити у политички покрет, нити у масовна покретања од заступништва до милитантности, ни у перцепције индивидуалних разлика. Слаба тачка америчке антропологије, која се састојала у употреби појма култура као ознаке за групу, тамо где није било могуће применити "племе" као добру стару ознаку за Индијанце, као и општа антрополошка полисемија самог појма⁴² делимично оправдавају посткултурну критику. Међутим, деконструкција тог појма на основу

³⁸ Хејгелова критика функционализма у антропологији, и даље представља полазиште разматрања функционалне анализе у друштвеним наукама, бар када је реч о радовима у оквиру филозофије науке. Види Р. М. Laughlin, *What Functions Explain*, Cambridge Univ. Press 2001.

³⁹ С. Kluckhohn, Navaho Witchcraft, у М. Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Penguin 1975 : 217-236.

⁴⁰ R. Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979 :127-133.

⁴¹ Уз уобичајено позивање на "Научну теорију културе" (В. Malinovski, *Naučna teorija kulture*, Beograd, 1970.) видети и В. Malinowski, The Group and the Individual in Functional Analysis, *American Journal of Sociology*, Vol. 44. No. 6. 1939 : 938-964.

⁴² С. Kluckhohn – А. L. Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge 1952.

приговора да неоправдано хомогенизује, не даје за право одласку у индивидуалност. Схватање културе као мреже појмова чија нека празна поља свака социјална група испуњава, уз праћење статистичке релеванције тог попуњавања, омогућава интерпретативни приступ појавама без губљења у хиљадама и милонима појединачних случајева. Наравно да и ниска фреквенција, све до појединачности, може бити предмет антрополошког писања као антрополошко-белетристичка биографија о чему је већ довољно било речи.

Ivan Kovačević

Individual anthropology or anthropologist as an
individual "gusle" player

Postmodern / post cultural texts reduce anthropology to studying the individual. By insisting on the perception of individual differences and negation of the generalization by which the apparatus of anthropological ideas is created, and generated from general negation of any scientific apparatus of ideas, the boundary between any writings and science (anthropology) is erased. Encroachment of such concepts into anthropology and their reception destroy the discipline from within, so is the case in a broader social scope, because this kind of writing doesn't require academic training nor academic or scientific community. Social response of the surroundings and the intellectual reply of the very discipline, display the existence of a social need for an approach different to any writing on any subject, a need for a scientific approach founded on the appropriate general apparatus of ideas, displaying also that members of the guild refuse to become good or bad writers, artists, journalists, scribbler-autodidacts or other manufacturers of texts on humans.

Ivan Kovačević

Anthropologie individuelle ou anthropologue en tant que joueur de
guzla individuel

Les textes postmodernistes/postculturels réduisent l'anthropologie à l'étude de l'individu. Insister sur la perception des différences individuelles, nier la généralisation qui permet de créer un appareil conceptuel propre à l'anthropologie, ce sont là les conséquences du rejet de tout appareil scientifique, qui aboutissent à l'effacement des frontières entre n'importe quel type d'écriture, sur n'importe quel sujet, et la science (l'anthropologie). L'intrusion de telles notions au sein de l'anthropologie et leur réception minent la discipline de l'intérieur, mais la détruisent aussi à l'échelle sociale, puisque pour écrire n'importe quoi une formation universitaire n'est pas requise, pas plus que l'existence d'une communauté académique et scientifique. Les réactions sociales de l'environnement, ainsi que les réponses intellectuelles de la discipline, montrent que la société a besoin d'une approche autre que celle qui consiste à écrire n'importe comment sur n'importe quoi: il est nécessaire d'adopter une approche scientifique basée sur un appareil conceptuel d'ordre général; il est nécessaire, aussi, que les membres de la confrérie refusent d'être identifiés avec de bons ou mauvais écrivains, artistes, journalistes, gribouilleurs autodidactes, et autres producteurs de textes sur les hommes.