

Miloš Milenković

Šta je (bila) antropološka "refleksivnost"? *Metodološka formalizacija**

Apstrakt: Ovom monografskom studijom predlažem da refleksivnost posmatramo kao koordinativnu definiciju koja preživljava postmoderne antropologiju i njoj svojstven sistem tri krize – krize etnografske reprezentacije, krize naučnog realizma i krize autoriteta antropologa. Osim toga, u jednom od specifičnih značenja, antropološku refleksivnost predlažem da rekontekstualizujemo i kao zamenu za eksperiment, bolju od komparativnog metoda – kao konačno ispunjenje davnog sna o antropologiji kao nauci (koje nam, doduše, više nije potrebno osim zbog samoreprezentacije). Studija je jedna u seriji tekstova koji za cilj imaju da rekonstruišu i metodološki formalizuju tobože formalizaciji nepodložne koncepte postmoderne antropologije. Refleksivna antropologija postala je postmoderna nauka zato što je priznala da je eksperimentalna umetnost, samo, ko to razume i ko to želi da finansira i primenjuje? Antropologija je putem postepenog inkorporiranja refleksivnosti u neupitno disciplinarno jezgro konačno postala nauka, u najkonzervativnijem opštem metodološkom smislu, pa anti-postmoderna frustracija u debatama oko Milenijuma, obnovljenim i u ovom časopisu, nema ni metodološkog osnova, ni pragmatičko opravdanje. Refleksivnost nam koristi, a ne šteti, čak i iz tradicionalnog pogleda na teorije i problemski-aplikativnog pogleda na metod, samo je vreme da je konačno formulišemo tako da mogu da je primene i metodološki tradicionalisti.

Ključne reči: istorija antropologije, postmoderna antropologija, etnografija, refleksivnost, metodologija, eksperiment, umetnost, nauka

Nastavljajući projekat *metodološke formalizacije* ključnih koncepata postmoderne antropologije sa istorijske distance, putem strategija *povratka opštim mestima* i *učenja na greškama* u *intertemporalnoj heterarhiji* (Milenković

* Monografska studija je rezultat rada na projektu MNZZS "Antropologija u 20. veku: teorijski i metodološki dometi" (ev. br. 147037). Deo je serije tekstova iz istorije antropološke metodologije poslednje četvrtine XX veka (Milenković 2006a; Milenković 2006b).

2006a),¹ ovde nastojim da formalizujem ključni neistraženi i neobrazloženi, mada veoma popularan, pa i pojam koji srpskoj antropološkoj zajednici – tipično postmoderno sklonoj da dekonstruiše čak i još nekonstruisane tradicije – može da zazvuči izandalo i pre nego što je stigao da se uvreži, pojam antropološke "refleksivnosti". Tobožnja nemogućnost formalizacije koncepata postmoderne antropologije, na koju su se zdušno pozivali i na kojoj su kritiku gradili njeni citiraniji oponenti (npr. d'Andrade 2000; Gellner 2000/1992; Spiro 1986), uslovlila je da ona bude popularno percipirana kao a) ne-nauka, b) anti-nauka ili kao c) degradacija nauke odn. naučnog statusa antropologije, pa imam za cilj da formalizujem i kritički rehabilitujem ključne pojmove postmoderne antropologije (WCTE),² s ciljem njihove metodološke artikulacije pred dalju primenu.

Da li su koncepti postmoderne antropologije podložni metodološkoj formalizaciji?

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

(Marcus 2001, 12877)

¹ Povratak "opštim mestima" i ključnim pojmovima antropološke teorije poslednje četvrtine XX veka započeli su Milenković (2003a) i Ivanović (2005), a potom nastavila Bačević (2006) – svi afirmativno-korektivno. Paralelan tok, ali u vidu "učenja na greškama" odn. zabludama sunovrata naučnog digniteta discipline povratkom na naivnu pozitivističku etnografiju, poglavito u američkoj antropologiji, prisutan je u Kovačević (2005; 2006). O intertemporalnoj heterarhiji i reverzibilnim genealogijama, kao alternativnim istorijama opšte antropološke teorije i metodologije, pogl. Milenković (2006a).

² WCTE odn. "writing culture theory of ethnography" jeste skraćenica koju koristim kada referiram na jedini preživeli i u mejnstrimu antropološke teorije kanonizovan/prevaziđen element postmoderne antropologije, u smislu "perioda", "škole" ili "paradigme" – onaj započet tekstovima poput *Writing Culture* (Clifford and Marcus 1986) ili *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus and Fischer 1986), a u devedestim godinama XX veka i u deceniji koja je u toku nastavljen na nivou normalne antropološke prakse "eksperimentalnim", "multiterenskim" ili jednostavno "postmodernim" etnografijama.

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

(Mitchell 1996, 23)

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

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

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

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

1. hermeneutičkom kritičkom dopunom strukturalizma,
2. konfesionalizacijom uvoda u etnografske monografije,

3. postepenim povećanjem antropološke samotematizacije (primenom antropoloških pristupa na samu antropologiju) i prikladnim kritikama takvog trenda, kao i
4. kasnom dvadesetovekovnom primenom koncepta eksperimenta neelaborirano preuzetog iz teorije performativnih umetnosti (a ne iz filozofije nauke); uz to,
5. eksterni kontekst pritiskao je naučnu zajednicu da ostane fokusirana na zajednički cilj – u slučaju WCTE, toj svrsi poslužili su a) multikulturalna kritika nauke posle 1960-ih, kao i b) opšti preokret na meta-naučnoj sceni, posebno napuštanje tradicionalnog pogleda na teorije i problemsko-aplikativnog pogleda na metod.

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

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

Refleksivnost je, uz postmodernizam,⁴ drugi nedovoljno istražen pojam WCTE, pa je i sâm stvorio mnoge zabune, od kojih većinu, za razliku od zabuna stvorenih "realizmom",⁵ smatram produktivnim. Počeo sam istraživanje

³ Više o napretku razumevanja odnosâ politike, nauke i obrazovanja putem specifičnog poddisciplinarnog projekta antropologije obrazovanja pogl. u Baćević (2006).

⁴ O nejasnoći pojma "postmodernizam" u antropologiji vođeno je više polemika i napisane su neke didaktički i metodološki značajne studije. Sa feminističkih stanovišta, u najranijim polemikama, pojam su preispitivale, npr. Mascia-Lees et. al, (1989). Sa stanovišta samih aktera WCTE pojam je eksplicitno pojašnjen u Marcus (1998). Sa stanovišta pisanja istorije antropologije pogl. Rapport and Overing (2000).

⁵ O nejasnoj i potencijalno destruktivnoj primeni pojmova "realizam" i "anti-realizam" pisao sam u Milenković (2003). O tome da li WCTE strateški ili naivno brka realizam sa pozitivizmom pogl. Milenković (2006a).

antropološke refleksivnosti na osnovu osećaja da bih potragom za definicijom i upotrebama, kakvu su za refleksivnost zagovarali autori-zasnivači i korisnici WCTE, dodatno razjasnio šta su podrazumevali u sva tri elementa svoje kritike – u tri krize "reprezentacije", "realizma" i "autoriteta".⁶ Osim toga, ambicija serije metodoloških formalizacija koja sledi jeste i da pokaže da nema govora o *preuzimanju* pojma od bilo kojeg od gore kod Markusa navedenih interdisciplinarnih afiniteta. WCTE odlikuje *disciplinarno-specifična upotreba koncepta refleksivnosti*, koja zahteva kako repozicioniranje na široj interdisciplinarnoj sceni, tako i naknadna razjašnjenja nama, koji se antropologijom bavimo pod njenim nazivom i u specifičnom disciplinarnom ambijentu.

Refleksivnost je čest i, deluje, važan pojam u zasnivačkim tekstovima WCTE i u tekstovima popularizatora i konzumenata ovog trenda, bilo da su mu skloni ili da ga kritikuju. U samoreviziji WCTE oko Milenijuma refleksivnost opstaje, za razliku od "postmodernizma" u odnosu na koji se uglavnom distanciraju, uključujući tu Markusov tekst (Marcus 1994) napisan specifično na tu temu, uz "zvaničnu" odrednicu za Internacionalnu enciklopediju društvenih i bihejvioralnih nauka (Marcus 2001).

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

Osim toga, pošto u lektiri autora-zasnivača WCTE nema eksplicitne literature o refleksivnosti *izvan* etnografske prakse, odn. pošto oni direktno nastavljaju projekat refleksivizacije antropologije tipa Rabinov – Dimon – Krapancano – Dvajer predložen 1970-ih i ranih 1980-ih,⁷ nameravam da uporedim

⁶ Postmoderna antropologija, posebno u svojoj jakoj verziji tipa WCTE, zapravo je "sistem tri krize" – krize etnografske reprezentacije, krize antropologovog autoriteta i krize naučnog realizma. Kao i refleksivnost, a kao i "postmodernizam" uostalom, ni ova tri pojma nisu dovoljno razjašnjenja u opštoj antropološkoj teoriji i metodologiji, pa u istoriji discipline postoji tek nekoliko studija *eksplicitno i ciljano* posvećenih formalizaciji ponekog od njih. Više o tome pogl. u Milenković (2006a).

⁷ U lektiri korišćenju za Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 1986; Clifford 1988, nema eksplicitnih referenci na sociološku, filozofsku ili istoriografsku literaturu o refleksivnosti, ali ona zato obiluje referencama na kritičku, refleksivnu i konfesionalnu etnografiju (npr. na Rabinow 1977; Dumont 1978; Crapanzano 1980).

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

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

Interdisciplinarni transfer, kojem Markus pridaje ključni značaj, jeste doprineo da antropolozi *artikulišu* svoju verziju refleksivnosti. Ali, refleksivnost o kojoj govore on, i nešto ranije Rabinov, semantički/pragmatski se ne preklapa u potpunosti ni sa jednom od dominantnih verzija na interdisciplinarnoj sceni. Refleksivnost, više decenija debatovana u sociologiji saznanja, iz nje izvedenoj edinburškoj školi i studijama nauke, kao i u etnometodologiji, može da nam pomogne da a) razumemo kontinuitet ove debate u genealogiji teorije etnografije, ali i da se b) pripremimo za minuciozni izbor onih elemenata refleksivizacije opšte antropološke teorije i metodologije koje vredi očuvati *posle postmodernizma*. Dok rekontekstualizaciju pomenutih verzija pojma u drugim disciplinama ostavljam za narednu studiju, ovde ću se usredsrediti na njegovu recepciju i reinterpretaciju unutar same discipline tokom poslednje četvrtine XX veka.

Rekapitulacija opštih mesta

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

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

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

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

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

(Scholte 1974: 431)

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

(Salzman 2002: 805)

Pre nego što je refleksivnost postala jedna od ključnih reči postmoderne antropologije, ideje u vezi sa tim da antropolog problematizuje sopstveni rad kao

etnograf, pojavljivale su se u disciplini u različitim varijantama i sa različitim intenzitetom. WCTE direktno prethode, i na njih se autori-zasnivači i pozivaju (posebno Marcus and Fischer 1986; Marcus ed. 1999), ideje autora koji *u okviru etnografija a ne u eksplicitno teorijskim tekstovima* problematizuju sopstveni rad. Relativno duga istorija metodoloških intervencija u antropologiji kasnog XX veka fokusiranih na etnografiju, počinje pojavom "konfesionalnih" članaka, monografija, prikaza, uvoda ili pogovora u 1950-im i 1960-im, koji su za cilj imali eksplicitnu problematizaciju do tada uglavnom neproblematizovanog aspekta antropološkog rada – proizvodnju sveta etnografijom.⁸

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

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

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

⁸ Obiman pregled, koji pruža odličan uvid u percepciju prethodnih refleksivnih uticaja na WCTE, postoji u Marcus and Cushman (1982).

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

Reflektivnost kao samoreferencijalnost, kao samosvest i kao cirkularna konstituisanost istraživanja i proučavanja postoji već kod Šoltea, u "Kritičkoj i reflektivnoj antropologiji", zapravo pogovoru/zaključku šireg Hajmzovog projekta (Scholte 1974). Ona podrazumeva zamenu "naučenjačkog" (eng. *scientistic*) pristupa, objektivističke perspektive i vrednosne neutralnosti – hermeneutikom, relativizmom i emancipatorno-normativnom praksom (n.d: 444- 449). Eksplicitni afinitet ka hermeneutici dolazi preko Johanesa Fabijana (Fabian 1971) i njegovih predloga "intersubjektivnosti" kao "dijalektičkog i konstitutivnog odnosa razmene i komunikacije" (Scholte 1972: 440).⁹

Eksplicitno pozicioniranje ciljeva kritičke antropologije u tradiciju njenog definisanja kao "servisa čovečanstva" (Hymes 1974: 9) proizvelo je teoriju etnografije koja nije pozivala na bolju internu regulaciju proizvodnje evidencije, već na reformu eksternog zasnivanja društvene funkcije discipline njenom prethodnom rigoroznom (kasnije "reflektivnom") kritikom. *Tradicionalna metodološka regulacija tako je postala pitanje odnosa discipline s javnošću, umesto da ostane u klasičnim internalističkim okvirima.*

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

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

⁹ "Dijalektički odnos" hermeneutičke kritike tradicionalne koncepcije etnografije je evropski-specifičan idiom za R3, i direktni je neo-marksistički imput prilagođen mikro-polemici Džarvi-Fabijan na temu etičkog integriteta posmatranja sa učestvovanjem (Jarvie 1969; Fabian 1971).

Kada bih morao da izaberem jednu ključnu reč WCTE bila bi to refleksivnost tipa R3. Od refleksivnosti kao radikalne negacije antropologije kao nauke o drugim kulturama, u projektima koji imaju za cilj da pokažu da se pisanje o jednom antropologu i jednom informantu može reći isto što i pisanjem u tradicionalnom žanru,¹⁰ do refleksivnosti kao poricanja sopstvene uloge i eksperimentalnog davanja glasa proučavanima na tragu Klifordove dijaloške ili multi-vokalne antropologije (Clifford 1988: 51), u kontekstu multikulturalizacije, politizacije, feminizacije i orijentalizacije američke antropologije sredinom XX veka.

Ne moramo da se zaustavimo na transformaciji američke akademije posle 1968, rata u Vijetnamu ili posle uvoza poststrukturalizma iz Pariza u Teksas. Kada Gerc, Fabijan, Tarner ili Nidam zasnivaju poststrukturalnu antropološku nauku, oni istovremeno vrše intervenciju i u disciplinu "refleksizujući" je, i intervišu u sam koncept refleksivnosti kalibrirajući ga potrebama antropologije. Kada Evans-Pričard govori o individualnom uobličavanju evidencije terenskim radom (Evans-Pritchard 1962), on je "refleksivan". Kada Malinovski (1979/1921) zagovara etnografiju kao "njihovo viđenje njihove stvarnosti" i on je refleksivan. Kada Boas zasniva kulturni lingvistički relativizam (1911) on, doduše ne pridajući joj krucijalni status, zagovara refleksivnost. Primera je bezbroj.

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

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

¹⁰ Burawoy (2003: 673) je uočio savremeni primer ovog trenda – šestogodišnji dijalog Rut Behar sa jednom jedinom informantkinjom, Esperancom (Behar 1993).

Antropološku refleksivnost danas treba pomirljivo da posmatramo kao deo normalne nauke, u meri u kojoj je konstitutivna cirkularnost opisa podrazumevano prisutna na nivou truzizma (R3); kao samosvest, na nivou na kom je studenti osnovnih studija već na prvim časovima internalizuju relativističko/univerzalističku noseću dihotomiju klasične antropološke teorije i potom je primenjuju na bilo koje dalje saznanje (R2); i kao samoreferencijalnost, ukoliko se odluče za diplomatska i poslediplomska istraživanja koja nužno podrazumevaju "izbor teme", "prilagođavanje metoda temi", "pregled postojeće literature" i druge folklorne elemente akademskog rada, kao pripremu za disciplinarno generisanje stvarnosti na koju će se odnositi istraživanje (R1).

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

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

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

U tom kontekstu, čitav projekat WCTE kritikovan je kao antinaučni, umesto da bude dočekan kao korak ka približavanju naučnosti, *zato što se refleksivnost isključuje iz klasične slike nauke kakvu konzumiraju kritičari postmo-*

dernizma. Kada demistifikujemo i reflektivnost i nauku, postmoderna, eksperimentalna, konfesionalna antropologija pojavljuje se kao ozbiljan rival u borbi za naučni tron onim tendencijama koje tokom poslednje četvrtine XX veka nastoje da odbrane disciplinu od postmodernizma. Za ovaj korak, autorima-zasnivačima nedostajao je jasan, formalizovan opis etnografskog eksperimenta. Ovakav opis mogao bi da nam pomogne da razumemo zašto antropologija ne treba da se pita da li je "umetnost ili nauka" (Carrithers 1990). Dijagnostičar izbleđivanja granica među disciplinama/domenima saznanja (npr. Geertz 1983a) misli na ovu strategiju prevođenja koncepata i praksi. Pošto eksperiment, na tragu teorije umetnosti, shvatimo kao dovođenje sveta u pitanje, *antropologija postaje postmoderna nauka zato što je eksperimentalna umetnost*.

Kako posmatra antropologija? Da li je moguće interpretirati eksperimentom? Da li nam eksperiment pomaže da saznamo zašto ili kako? Tokom tri decenije razvoja antropologije nauke kao organizovane zasebne poddiscipline (pogl. npr. Franklin 1995), ne samo da je demistifikovan naučni proces i kognitivni jâz koji je tobože razlikovao naučnike od nenaučnika, moderne ljude od premodernih, civilizovane od primitivnih i obrazovane od neobrazovanih (Gellner 1992), već i zato što samoj antropologiji može da pomogne da prestane da se oseća loše zbog toga što, u tradicionalnoj koncepciji, "nije nauka". Etnografija posmatra svakodnevno iskustvo. Antropolog kao etnograf ima za cilj da običnim, svakodnevним stvarima pronade sistemski smisao, da ih shvati u kontekstu, da "otkrije poredak stvari". Bilo da epistemološki naivno izađe na ulicu bez ikakve pripreme i počne samo da beleži, ili da je pripremio sistem hipoteza koje će proveravati sukobljavajući ga sa stvarnošću, etnograf posmatra događaje, fenomene, rituale itd. u kontekstu.

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

artikulišu političkim terminima ne treba da nas zavara. Artikulacija putem političkih termina nije razlog da neku aktivnost, na primer onu postmodernih antropologa, diskvalifikujemo iz naučne igre.

Ono što percipiramo kao stvarnost jeste rezultat "preseka" stvarnosti (sredine) i našeg referentnog okvira. Sporovi o tome da li etnograf "vidi" ili "konstruiše" etnografsku stvarnost sada su malo bliži. Kada se antropološki metodolozi poslednje četvrtine XX veka pitaju kako različiti etnografi vide stvarnost, oni se pitaju kako ona prethodno navedena "mnoga pozadinska znanja" utiču na selekciju i segmentaciju etnografskih konteksta – kako etika, estetika, metafizika, ali i psihologija pojedinca/grupe menja "presek" referentnog okvira posmatrača i posmatrane sredine. Zbog činjenice da antropolozi često sebi pridaju značaj koji im ne pripada, *precenjujući* sopstvene ideje (Kovačević, lična komunikacija), oni su skloni da referentni okvir posmatranja, mišljenja, zaključivanja i sl. nazivaju "kulturom". To antropologiji antropologije i teoriji etnografije stvara mnoge zabune.

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

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

Postoje brojni razlozi zbog kojih se u antropološkim tekstovima refleksivnost često pojavljuje u paru sa hermeneutikom. Jedan je taj da se hermeneutika

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

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

Da li je nekome (bila) potrebna antropologija antropologije?

U jasno artikulisanom, istorijski dobro obrađenom i institucionalno legitimisanom sporu dve preživjele metodologije iz dvadesetovekovne filozofije nauke – kritičkog racionalizma i edinburške škole – naučne koncepcije, me-

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

Nimalo paradoksalno, a što je zapravo česta pojava u istoriji antropoloških ideja,¹¹ opis "idiografskog" trenda pažljivo je sastavio jedan "neprijatelj" (Popper 1988). Uklapajući dihotomiju nomotetsko/idiografsko u nešto savremeniju i njegovoj genealogiji kalibriranu dihotomiju naturalizam/antinaturalizam, konstatovao je sledeće karakteristike "antinaturalističkog istoricizma":

1. Idiografske discipline bave se neponovljivim činjenicama i objašnjavaju ih razumevanjem
2. Zbog toga su nepodložne eksperimentu
3. Mogu se razumeti samo u sklopu celine kojoj pripadaju
4. Podložne su stalnom inoviranju
5. Istraživač ih oblikuje u skladu sa sopstvenim vrednostima
6. Pošto su veoma složene, nisu pogodne za predviđanja
7. Ne mogu se objasniti osim razumevanjem – razumevanje je empatičko (intuitivno, uživljavanjem)
8. Idiografske discipline su kvalitativne, nasuprot kvantitativnim nomotetskim naukama
9. Umesto da ih rukovodi instrumentalizam, poput nomotetskih, idiografske discipline rukovođene su esencijalizmom

Distinkcija objašnjenje/razumevanje još uvek drma antropološkom učionicom i spiralno nam se vraća sa svakim talasom multikulturalizacije znanja – afro-američkim, feminističkim, *queer*, nativnim, postkolonijalnim, kao i sa svakim udarom sa desnice ili iz vrednosno-neutralne nauke – sociobiološke, hrišćanske ili kosmopolitske. A sredinom sedamdesetih, ova distinkcija bila je i dominantna metodološka tema u američkoj antropologiji, čiji je ključni kritičar – taj "metodolog koji nedostaje" – bio Jan Džarvi. Suština Džarvijeve rane kritike antro-

¹¹ Markus i Kjušmen su svojevreteno sastavili ironičnu listu karakteristika "etnografskog realizma" (Marcus and Cushman 1982; upor. Milenković 2003a: 25-37), dok Bruman u odbrani antropologije kao nauke o kulturi (Brumman 1999) sličnim postupkom ne uspeva da odoli pokušaju sistematizacije kritika koncepta kulture u savremenoj antropologiji.

pološke dihotomizacije objašnjenja i razumevanja (Jarvie 1970) bila je usredsređena na antropološko nepoznavanje stvarne naučne prakse, njenih ciljeva i metoda, uz zaključak da ova dva nisu međusobno isključivi i da se u normalnoj naučnoj praksi međusobno dopunjuju. Džarvije pokušaj da (Jarvie 1984: 745 i dalje) proučava one antropologe koji su u dijalogu sa filozofijom nauke kada predlažu reformu same discipline (kritiku usmeravajući prevashodno na Gerca, Daglas i Hensona), posmatrajući šta oni rade a ne šta govore da rade, stabilan je indikator da je *do raskola za kakav se optužuje WCTE već došlo u 1970-im*.

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

(Goldschmidt 2000: 792, kurziv je dodat)

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

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

...Daglas, Gerc i Henson prave etnografske greške o našem sopstvenom društvu koje proističu iz njihove nemogućnosti da uvide centralni značaj nauke. Nauka je ta koja naše društvo obeležava u tolikoj meri da ga čini različitim u odnosu na mnoga druga društva koja su ikada postojala. U konstantnom nastojanju da istaknu jedinstvo ljudskog roda, antropolozi tipa "razumevanje kultura" nekritički ne uspeavaju da pouzdano izveste etnografijom o društvima koja poseduju nauku. A ironija je to da je upravo ono o čemu ne uspeavaju pouzdano da nas izveste etnografijom – nauka – zaslužna za to da su njihove etnografije uopšte moguće... Zato što smatraju da je centralni problem antropologije razumevanje, i zato što žele da isprave opšte javno etnocentrično pogrešno razumevanje kultura koje proučavaju, njihov pluralizam postaje relativizam. A njihov relativizam iskrivljava njihovu etnografiju sopstvenog društva i onemogućava im da pruže koherentan opis naučne tradicije i one njene grane poznate pod nazivom antropologija.

(Jarvie 1984: 746)

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

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

(Jarvie 1984: 747-8) ¹²

Polarizacija ovog tipa zasniva se na, Gelneru i Džarviju svojstvenoj, dihomizaciji svih filozofskih orijentacija na "pozitivističke" i "hegelijanske". Predlažem da odbacimo ovo nasleđe formulisanja problema antropološke metodologije, i da interpretativnu antropologiju i na nju naslonjenu WCTE prestanemo da posmatramo kao "hegelijansku" kritiku "pozitivizma". WCTE i nastaje zato što odbija da se igra Hegela ili pozitivizma. Otud Fuko, Liotar, Derida, Rorti i druge reference. Zato što nisu ni "hegelijanci" ni "pozitivisti". *U meri u kojoj istorija antropološke metodologije ignoriše debatu o naučnom statusu iz 1970-ih i 1980-ih, njeni učesnici ignorišu filozofiju post-strukturalizma.* Istorija antropološke metodologije inače je preopterećena ovim, u informacionoj eri nerazumljivim "previdima". Tek je to možda razlog da za WCTE utvrdimo paradigmatški zaokret. Kritikujući Gerca (Jarvie 1984: 749), Džarvi

¹² Ovo je ključni problem antropologije u vezi sa multikulturalizmom, i o njemu sam raspravljao na drugom mestu (Milenković 2004b). Podsećam da je tolerancija prema nacionalizmu, apsolutizmu pa i rasizmu "manjinaca", a posebno "voluntarnih manjina" (Ogbu and Simons 1998), kako god da su indeksirani (kao etničke i konfesionalne zajednice, društvene grupe, seksualne orijentacije ili interesni klubovi) unapred imunizovana na kritiku sa racionalne pozicije naučnog kulturno-neutralnog subjekta, i to je pitanje zbog kojeg smatram da je postkulturna antropologija i nastala – kao razumna i po normalnost i mir pogodna ravnoteža etnički dominantnoj varijanti multikulturalizma koja se zahuktava i u Srbiji, sa tužno izvesnom budućnošću konstitucionalizacije.

ukazuje na to da hermeneutička potraga za značenjima nije skeptička. Njegova potraga za opažljivim i etnografu dostupnim simboličkim formama čijim proučavanjem će porediti alternativne tekstove kulture je "novi fundacionalizam". Dakle, *kritičari i zastupnici interpretativne antropologije referiraju na različite slike nauke. Njihove slike nauke, a ne pitanja tipa "objašnjenje ili razumevanje" ili "struktura ili akter" su pitanja koja nasleđuje WCTE.*

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

1. Isključivanje transcendentálnih u korist opažljivih pitanja
2. Dosledno insistiranje na razumljivosti i logičkoj konzistentnosti
3. Maksimalizacija separacije – pitanja o kojima se razmišlja se razdvajaju u najvećoj mogućoj meri
4. Zabrana idiosinkratičnih objašnjenja
5. Konsenzualnost
6. Inter-kulturalnost
7. Kumulativnost
8. Kognitivni trening, raskid sa zdravim razumom
9. Superiornost tehnologije

Rasprava o objašnjenju i razumevanju teče paralelno razmišljanju da li da se reflektivnost postavi na tron antropološke post-metodologije. Kako je govor o reflektivnosti nadvladao debatu o objašnjenju i razumevanju? Kako to da su antropolozi počeli da pišu konfesionalne uvode, pozicionirajući se pred opis i objašnjenje, pretresajući lične liste predrasuda u nastojanju da prethodnom auto-etnografijom svoje tekstove učine pouzdanijim, manje nepravednim, relevantnijim itd? Auto-etnografija je, kao i kultura, proces u toku, pa sledi sledeći neartikulisani truizam: *nemoguće je konfesionalno registrovati stanje pred etnografiju kao poziciju sa koje se ona piše i potom se pretvarati da terenskim radom nije došlo do modifikacija kulturne ličnosti istraživača.*

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

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

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

(Šuvaković 1999: 69)

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

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

Preliminarni zaključak

Ideja po kojoj dobra savremena antropološka monografija ili tekst treba da sadrže konfesionalni uvod već je opsežno dokumentovana i interpretirana (Poewe 1996). Iako na nivou predloga/primera karakteristična za period između 1960-ih i 1980-ih, a na nivou regularne prakse usvojena tokom 1990-ih, zasnivala se na protonaučnom metodološkom postulatu o težnji za povećanjem kontrole uslova koji utiču na istraživačku situaciju, odn. na premetodološkom konsenzusu o potrebi za objektivizacijom, depersonalizacijom i regulacijom istraživanja. Već je razloženo na koji način su *debate o naučnom statusu antropologije zapravo generisane pogrešnom predstavom o nauci "uopšte"*, a posebno o prirodnim naukama. Kao i u slučaju Markusove multiterenske neo-pozitivističke etnografije (Marcus 1986), i u ovom slučaju smatram da ćemo od demistifikacije "postmodernizacijskog" efekta konfesionalne etnografije imati više koristi nego od usvajanja njegovih na prvi pogled revolucionarnih posledica, sledeći Rota u tvrdnji da refleksivnim etnografijama ne povećavamo objektivnost – naprotiv, saznajemo dosta toga o antropologu ali skoro ništa o toliko traženom Drugom (Roth 1989: 557).

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

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

"Ono što je bitno nije lični autoritet etnografa, već društveni autoritet njegove etnografije", pisao je Asad (1986: 163). "Prihvatajte zver" i druge floskule doslednih relativista jednostavno ne funkcionišu u varijanti antropologije koja programski odlučuje da živi život svog predmeta, čiji opisi postaju evidencija o svetu a ne samo njegovi elementi i koja, konačno, nema ni tradicionalni status presuditelja koji filozofi i sociolozi nauke sebi pripisuju, niti je u stanju da se identifikuje sa radikalnim etnometodološkim projektom brisanja

granice između opisa i interpretacije, pojavne i "stvarnije" stvarnosti ili "subjekta" nasuprot "objektu". Antropologija, posebno kada je kulturna kritika u američkom mejnstrimu, a kakvu sam joj ulogu u formi multikulturne propeutike u Srbiji već preispitivao (Milenković 2003b), doduše uz postkulturne modifikacije (Milenković 2004b), programski ne može da bude refleksivna na način na koji to predlažu tradicionalni i manje tradicionalni sociolozi saznanja i etnometodolozi, pošto je svesna da je proučavanima nemoguće objasniti da su i sami zapravo elementi sveta cirkularno konstituišućih/konstituisanih opisa, objašnjenja i teorija.

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

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

Ova promena perspektive od postmoderne antinaučnosti ka postmoderno konzervativnoj naučnosti zahteva jedno prevođenje (koje je i sâm teorijsko, dakle koherentno opisu, nepotpuno i neodređeno): rečnikom poperovske filozofije nauke, mi smo pogrešivi. Mi nastojimo da kritikujemo svaku našu hipotezu. Nastojimo da je opovrgnemo. Nadamo se približavanju istini, privremenoj izvesnosti, što većoj jasnosti, a stremimo i sistematičnosti. Vraćam se u jezik teorije etnografije. Etnografije su hipoteze. Kada ih pišemo, treba da ih pišemo tako da mogu biti opovrgnute. Samo ukoliko pišemo opovrgljive, etnografije koje uopšte mogu da budu izložene stalnoj kritici, mi pišemo naučnu antropologiju. Ako eliminišemo teorijsku distinkciju otkriće/opravljanje iz našeg opisa distinkcije činjenice/teorija, pojavljuje se ova nova koherencija.

Bilo da operiše u mreži društvenih pokreta (feminističke, nativne, afroameričke, gej emancipacije) ili u mreži kritičkih, reformskih zaokreta u pojedinačnim disciplinama (feministička filozofija nauke, kritička teorija rase, edinburška škola, postkolonijalna teorija), WCTE se sa njima cirkularno kon-

stituiše. U toj indirektnoj, nerecipročnoj, intertemporalnoj i heterarhičnoj razmeni, normativna i regulativna metodologija, tradicionalno shvaćena, nema više uporište u tradicionalnoj slici nauke. Klasična metodologija ipak opstaje u svom metodskom (tehničkom, aplikativnom) segmentu, zato što autori-zasnivači naivno pristaju da igraju normativističku igru, ne izdržavajući pritisak kritike koja ih primorava da ponude neki drugi model, metod, interpretativnu alatku i sl. Kritika WCTE kao koherentnog projekta stvorila je kontekst u kojem njeni autori-zasnivači moraju da odbrane svoj a) "projekat", pa još i b) kao "metodološki", odn. kao reformu antropologije putem reforme antropološkog metoda (ovde redukovano na etnografiju). U pitanju je zamka u koju je WCTE, kao projekat koji dozvoljava bilo koju metodologiju osim one koja gradi pripisuje fakticitet, upao na samim počecima polemika, i u kojoj je ostao zarobljen i oko Milenijuma, do danas.¹³ Ovo je kontekst u kojem antropologija i posle WCTE ipak ostaje nauka, mada sa jasno konstruktivističkim nabojem, inkorporirajući refleksivnost edinburškog programa:

Istoričari nauke inspirisani strogim programom sociologije naučnog saznanja razvili su radikalno nove pristupe razumevanju prošlosti nauke. Umesto da nauku posmatraju kao apstraktan sistem ideja, oni su se usredsredili na nauku kao lokalizovanu praksu, duboko uronjenu u specifične materijalne, nacionalne i političke kulture. Posmatrali su kako eksperimentalni fenomeni postaju robusni i pouzdano ponovljivi. Posmatrali su kakve veštine zahteva taj proces: njihovo poreklo, prevođenje sa jedne na drugu lokaciju, i sa jedne na drugu osobu, njihovu instrumentalnu osnovu i promenljiv socijalni status onih koji ih poseduju. Sve ovo je pažnju preusmerilo na različite načine kojima naučnici predstavljaju sebe, znanje kakvo proizvode, kao i na načine na koje drugi predstavljaju i njih i te njihove proizvode. U ovim procesima pažnja je posvećivana ekonomskim, socijalnim i političkim interesima. A načini istorijske konstrukcije znanja posmatrani su kao bitni za to kako je organizovano društvo. Ovakve istorije su se usredsređivale i na načine na koji je publika percipirala, aktivno usvajala i preformulisala nauku u različitim kontekstima. Nauka je, iz istorijsko-konstruktivističke perspektive, konstantan proces produkcije, reprodukcije i potrošnje. (Morus 2001: 6848)

¹³ I u ovom i drugim tekstovima (Milenković 2006a i 2006b) WCTE delimično prilagođavam dvadesetovekovnoj neprekinutoj debati o naučnom statusu antropologije, pretpostavnim preformulisanim njenih preporuka u metodološka pravila koja se mogu "slediti" i "primenjivati". Ipak, reč je o ironičnom pokušaju. WCTE se u normalnoj antropološkoj istoriji ne tumači kao deo makro-debate o naučnom statusu discipline, i pre je teorija nego metod, pa ću narednom monografskom studijom sugerisati zašto kontinuirana dvadesetovekovna promena slike (društvene) nauke i specifična transformacija metodologije u politiku znanja u američkoj akademiji predstavljaju kontekst procene metodološke vrednosti primereniji "postmoderno antropologiji".

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

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

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

Kada Poper zagovara objektivnost kao privremeno ustanovljenu konvencijama naučne zajednice, i kada Kliford počinje WC konstatovanjem pristrasnosti/parcijalnosti antropoloških istina, oni govore istu stvar različitim jezicima. Ali, pošto mi principi nedeterminisanosti prevođenja i nesamerljivosti teorija onemogućavaju da to proverim, okrećem se Fabijanovom (hermeneutičkom) "svetu života" kojem pristupam Djuievom (pragmatičkom) "šmom sredstava kao ciljeva". U svetu života, svetu recepcije, primene, intertekstualnih mreža, "ono što su Poper i Kliford želeli da kažu" teži radikalno suprotstavljenim polovima na zamišljenoj skali naučnosti. Zašto je tako? Zašto se Poperov nekonvencionalistički konvencionalizam, kojim zapravo ismeva gordost pred-dvadesetovekovnog "naučnog metoda" percipira kao zagovaranje nauke, a WCTE, koja ima identičan stav po pitanju kulturne (disciplinarne) determinacije objektivnosti, percipira kao "antinaučan"?

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

razmeni, a posebno uticajima Djujja na Boasa; uticajima etnometodologije, klasične sociologije saznanja i edinburške škole na antropološke studije nauke, kao i kasnijem razvoju ovih međusobnih uticaja u teoriji refleksivnog praktičara Artura Šona, vratiću se u narednim monografskim studijama, u okviru projekta povratka opštim mestima formalizaciji tobože nepodložne postmoderne antropologije.

Literatura

- Adams, Hazard. 1987. *The Academic Tribes*. Champaign: University of Illinois Press
- Agar, Michael. 1980. Hermeneutics in Anthropology. *Ethos* 8, 3: 253- 271
- Ashmore, Malcolm. 1989. *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, University of Chicago Press
- Bačević, Jana. 2006. *Strategije i perspektive antropologije obrazovanja*. Magistarski rad. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Bal, Mieke. 2000. Poetics, Today. *Poetics Today* 21, 3: 479-502
- Barfield T. ed. 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Boas, Franz. 1888. The Aims of Ethnology, u: Boas 1968, 626-638
- Boas, Franz. 1911. Introduction to Handbook of American Indian Languages, u: Holder ed. 1966, 1-79 Holder, Preston ed. 1966 Introduction to Handbook of American Indian languages by Franz Boas and Indian linguistic families of America, north of Mexico by J. W. Powell. Lincoln: University of Nebraska
- Burawoy, Michael. 2003. Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography. *American Sociological Review* 68, 5: 645-679
- Clifford, James. 1986. Introduction: Partial Truths, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 1-26
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press
- Clifford, James and George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press
- D'Andrade, Roy. 2000. The Sad Story of Anthropology 1950-1999. *Cross-Cultural Research* 34, 3: 219-232
- Dumont, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I*. Austin, Tex.: University of Texas press
- Durkheim, Elile and Marcel Mauss. 1963. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press
- Evans-Pritchard, Edward. 1962. Fieldwork and the empirical tradition, u: *Social Anthropology and Other Essays*. London: Faber and Faber, 64-85
- Fabian, Johannes. 1971. On professional ethics and epistemological foundations. *Current Anthropology* 12, 2: 230-2

- Fardon, Ričard (ed.). 1990. *Localizing Strategies*. Edinburgh: Scottish Academic Press
- Franklin, Sarah. 1995. Science as culture, cultures of science. *Annual Review of Anthropology* 24:163-184
- Garfinkel, Harold. 1979/1984. *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press: Cambridge
- Geertz, Clifford. 1995. *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press
- Gellner, Ernest. 1985. *Relativism and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gellner, Ernest. 2000/1992. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Jesenski i Turk
- Gessler, Nicholas. 1997. *We Have Always Been Postmodern*. Anthropology UCLA 22: 44-65
- Goldschmidt, Walter. 2000. Historical Essay: A Perspective on Anthropology. *American Anthropologist* 102, 4: 789-807
- Heider, Karl. 1988. The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree. *American Anthropologist* 90, 1: 73-81
- Hollis, M. & Lukes, S. eds. 1982. *Rationality and relativism*. Oxford: Blackwell
- Ивановић, Зорица 2005. Терен антропологије и теренско истраживање пре и послел критик репрезентације, у: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Зборник ЕИ САНУ 21. Београд: САНУ: 123-14
- Jarvie, Ian C. 1969. The problem of ethical integrity in participant observation. *Current Anthropology* 10, 5: 505-8, 512-23
- Jarvie, Ian C. 1975. Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist* 77, 2:253-266
- Jarvie, Ian C. 1983. The problem of the ethnographic real. *Current Anthropology* 24, 3: 313-25
- Jarvie, Ian C. 1984. Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. PSA: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984, 2: 745-763
- Jarvie, Ian C. 1986. *Thinking about society: theory and practice*. The Hague: Kluwer Academic Publ.
- Ковачевић, Иван. 2005. Из етнологије у антропологију (српска етнологија у последње три деценије 1975-2005.). у: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Зборник ЕИ САНУ 21. Београд: САНУ: 11-18
- Ковачевић, Иван. 2006. Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар. Етноантрополошки проблеми н.с. 1.1: 17-33
- Kroeber, Alfred. 1915. The Eighteen Professions. *American Anthropologist*, 17:283-289
- Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press
- Lowie, Robert H. 1917. *Culture and Ethnology*. New York: Holt
- Manhajm, Karl. 1978(1929). *Ideologija i utopija: Uvod u sociologiju saznanja*. Beograd: Nolit
- Malinovski, Bronislav. 1979/1921. *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Bigz
- Marcus, George E. 1986. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System, u: Clifford and Marcus eds. 1986, 164-193
- Marcus, George E. 1994. On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences. *Poetics Today* 15, 3: 383-404

- Marcus, George E. 2001. Reflexivity in *Anthropology*. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 12877-12881
- Marcus, George E. 2001 Reflexivity in Anthropology. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 12877-12881
- Marcus, George ed. 1999. *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe: School of American research Press
- Marcus, George, E. and Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maria-Barbara Watson-Franke, Lawrence C. Watson. 1975. Understanding in Anthropology: A Philosophical Reminder. *Current Anthropology*, Vol. 16, No. 2. (Jun., 1975): 247-262.
- Mascia-Lees, Frances, Patricia Sharpe, Colleen Ballerino Cohen. 1989. The Postmodern Turn in anthropology: Cautions From a Feminist Perspective. *Signs* 15 (1) : 7-33.
- Milenković. Miloš. 2006a. *Teorija etnografije u savremenoj antropologiji*. Doktorska disertacija. Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Миленковић, Милош. 2006б. "Идеални етнограф". ГЕИ САНУ LIV: 161-171
- Миленковић, Милош. 2003а. Проблем етнографски стварног: *Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма*. Београд: Етнолошка библиотека
- Миленковић, Милош 2003б. Антропологија као мултикултурна препедеутика у Србији. Посебна издања ЕИ САНУ књ. 49. Београд: САНУ: 133-148
- Миленковић, Милош. 2004. Посткултуран антропологија и мултикултурен политике, у: Ковач, С. ур. *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*. Зборник радова. Београд: Филозофски факултет: 61-74
- Mitchell, Jon P. 1996. Reflecting on Teaching and Learning Anthropology. *Anthropology Today* 12, 5: 23-24
- Nash, Denilson and Ronald Winthrop. 1972. The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography. *Current Anthropology* 13, 5: 527-542
- Poewe, Karla. 1996. Writing Culture and Writing Fieldwork: The Proliferation of Experimental and Experiential Ethnographies. *Ethnos* 61, 3-4: 177-206
- Poper, Karl. 1988. Beda istoricizma, u: Gligorov, Vladimir prir. *Kritika kolektivizma*, Београд: Филип Вишњић: 145-181
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections of Fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Rabinow, Paul. 1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology, u: Clifford and Marcus eds. 1986: 234-261
- Rapport, Nigel and Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press
- Roth, Paul A. 1989. Ethnography Without Tears. *Current Anthropology* 30, 5: 555-569
- Salzman, Philip Carl. 2002. On reflexivity. *American Anthropologist* 104, 3: 805-13
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The End of Anthropology. (Review of After the Fact by Clifford Geertz). *New York Times Book Review*, Sunday, May 7: 22-23
- Scholte, Bob. 1971. Discontents in Anthropology. *Social Research* 38, 4: 777-807

- Scholte, Bob. 1974. Toward a Reflexive and Critical Anthropology, u: Hymes, ed. *Re-inventing Anthropology*. New York: Vintage Books: 430–457
- Scholte, Bob. 1976. Dwelling on the Everyday World: Phenomenological Analysis and Social Reality. *American Anthropologist* 78, 2: 585–589
- Scholte, Bob. 1978. On the Ethnocentricity of Scientistic Logic. *Dialectical Anthropology* 3, 2: 177 – 189
- Scholte, Bob. 1986. The charmed circle of Geertz's hermeneutics: A Neo-Marxist critique. *Critique of Anthropology* 6, 1: 5–15
- Shankman, Paul. 1984a. The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25, 3: 261–80
- Sindelić, Svetozar. 2005. *Relativnost naučne racionalnosti*. Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Spiro, Melford E. 1996. Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique. *Comparative Studies in Society and History* 38, 4: 759–780
- Šuvaković, Miško. 1999. *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti posle 1950*. Beograd: SANU i Prometej
- Thomas, Nicholas. 1991. Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6, 3: 306–322
- Tyler, Stephen. 1986a. Post-Modern Anthropology, u: *Discourse and the Social Life of Meaning*. Phyllis Pease Chock and June R. Wyman eds. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press
- Wolf, Margery. 1992. *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press
- Woolgar, Steve and Malcom Ashmore. 1991. The next step: an introduction to the reflexive project, u: Woolgar ed. 1991. *Knowledge and Reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge*. London, Sage: 1–11
- Young, Michael. 1987. The Imponderabilia of Malinowski's everyday life in Mailu. *Canberra Anthropology* 10, 2: 32–50

Miloš Milenković

What Anthropological Reflexivity Is/Was All About? A Methodological Formalization

In this study, I suggest that reflexivity in anthropology can be viewed as a coordinative definition that helped anthropology survive its three crises – the crisis of ethnographic representation, the crisis of scientific realism, and the crisis of anthropological authority. In addition, reflexivity, in a specific sense, can be taken as a substitute for experiment, a substitute even better than comparative studies, and can thus help fulfill the long dream of consolidating anthropology on firm scientific grounds (a dream I believe is, though, no longer necessary).

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

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

Miloš Milenković

La "réflexivité" anthropologique, qu'est-ce que c'est
(ou qu'est-ce que c'était)?
Une formalisation méthodologique

Dans cette étude monographique, je propose d'envisager la réflexivité comme une définition coordinatrice qui a survécu à l'anthropologie postmoderne et au système de trois crises qui la caractérise: crise de la représentation ethnographique; crise du réalisme scientifique; crise de l'autorité exercée par l'anthropologue. Je suggère par ailleurs que la réflexivité, comprise dans un de ses sens particuliers, pourrait être recontextualisée de façon à représenter un substitut de l'expérience. A ce titre, elle constitue un outil bien meilleur que la méthode comparative; elle a d'ailleurs déjà permis de réaliser l'ancien rêve de l'anthropologie en tant que science (bien que la réalisation de ce rêve soit désormais superflue).

La présente étude fait partie d'une série de textes qui visent à reconstruire et à formaliser sur le plan méthodologique les concepts de l'anthropologie postmoderne; il s'agit des concepts, qui, affirme-t-on, ne sauraient être formalisés. L'anthropologie réflexive est devenue une science postmoderne parce qu'elle n'a pas hésité à avouer qu'elle représentait un art expérimental. Or, la question qui se pose à présent, c'est de savoir: qui est prêt à le comprendre, à le financer et l'appliquer?

C'est pourtant grâce à l'intégration progressive de la réflexivité au coeur même de la discipline, que l'anthropologie a pu devenir une science dans le sens le plus conservateur du terme. Aussi les réactions anti-postmodernes, exprimées dans les débats menés autour de l'an 2000 et relancés dans la présente publication, ne sont-elles pas fondées sur le plan méthodologique; elles ne bénéficient pas, non plus, d'une justification pragmatique. La réflexivité peut nous être utile, et ne pas nous porter préjudice, même si on adopte un point de vue traditionnel sur la théorie et la méthode. Tout ce qui nous reste à faire, c'est de l'articuler de telle sorte qu'elle puisse être appliquée même par les défenseurs des approches méthodologiques traditionnelles.