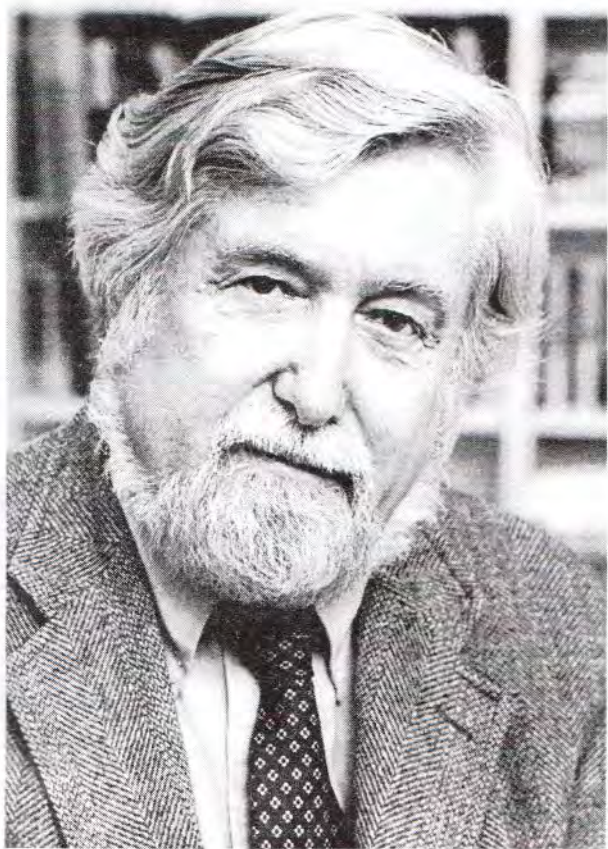


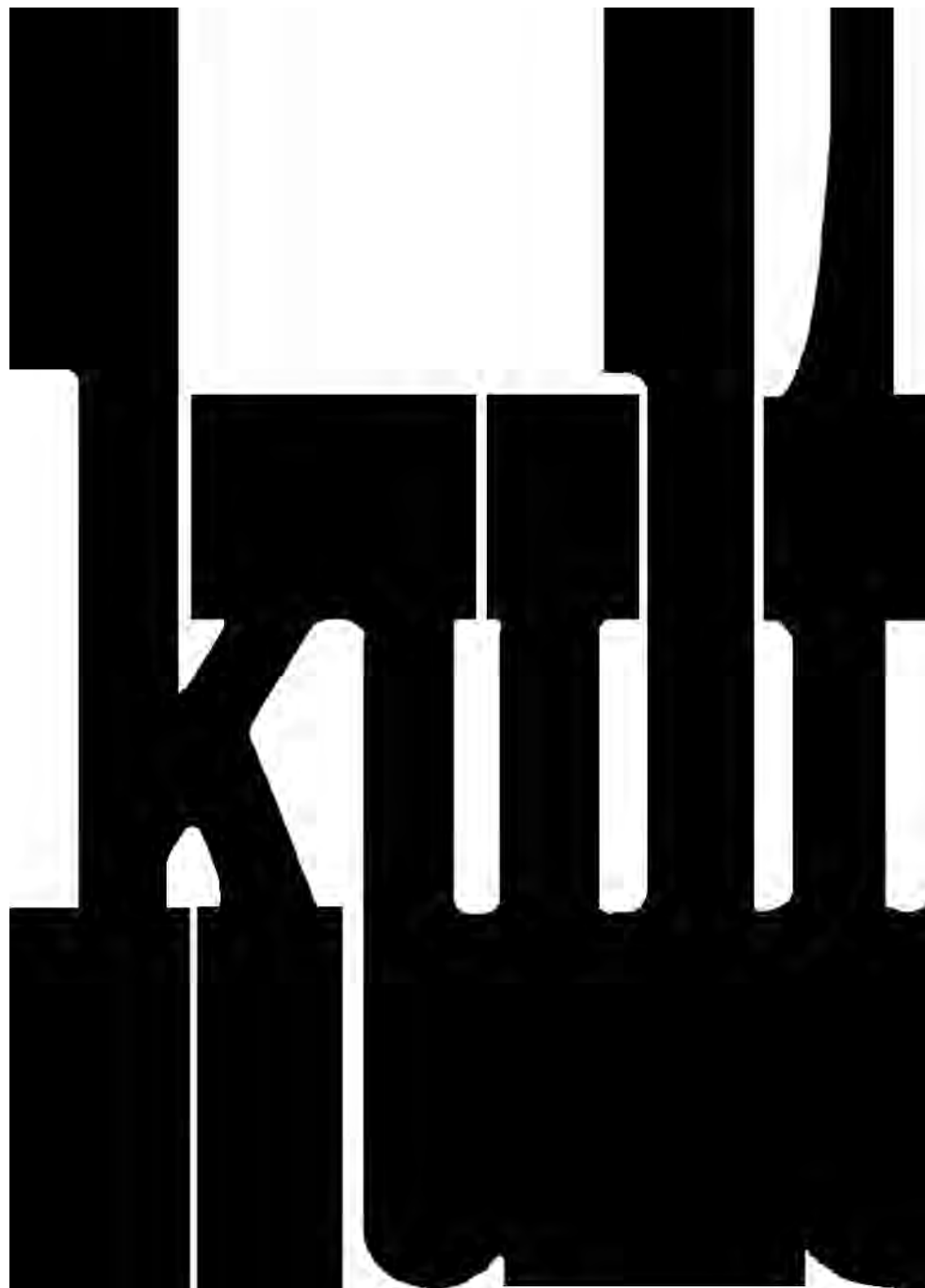
**WUOLRA**

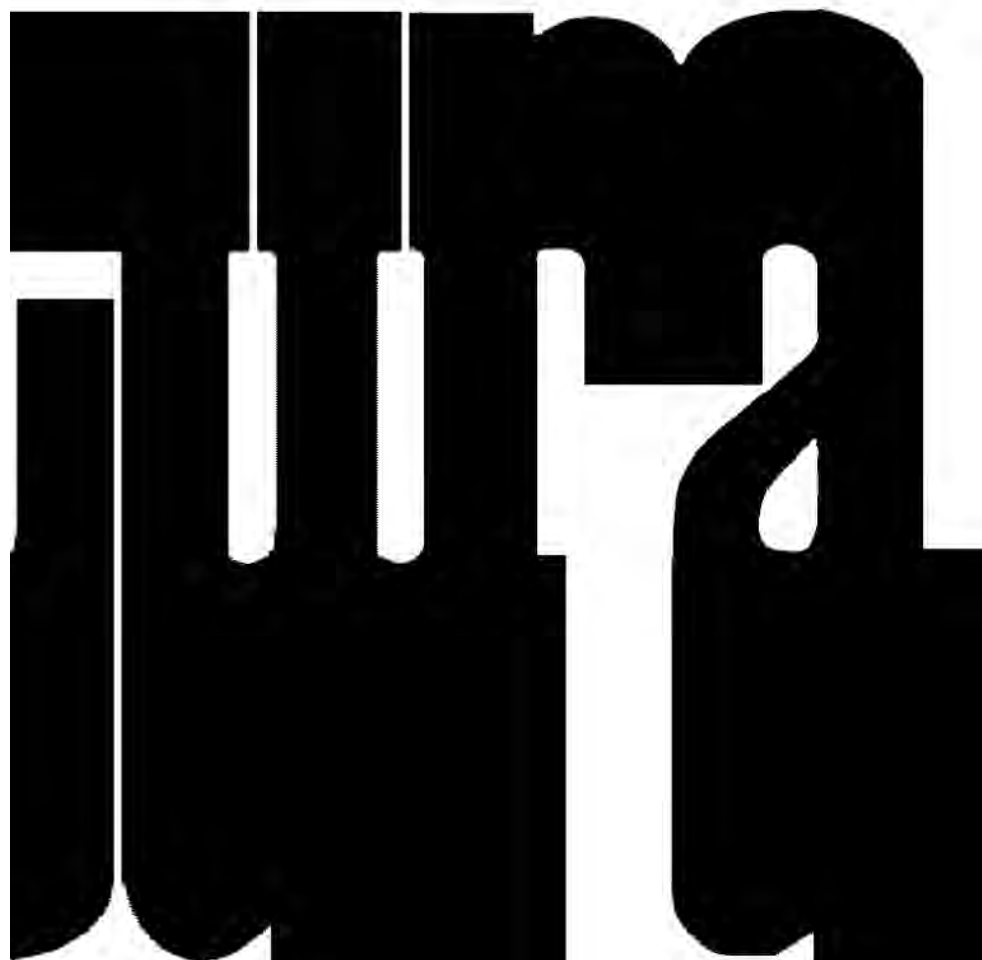
*to school guys*



Arthur Goff

---





---

**ČASOPIS ZA TEORIJU  
I SOCIOLOGIJU KULTURE  
I KULTURNU POLITIKU**

---

---

# KULTURA

*Redakcija:* dr Ivana Spasić, dr Zorica Tomić, dr Miško Šuvaković, dr Milan Vukomanović, dr Aleksandar Prnjat, mr Ivana Djokić, mr Boško Milin, Predrag Šarčević, Vanja Šibalić, Tatjana Garčević, Peđa Pivljanin (sekretar)

*Glavni i odgovorni urednik:* dr Jelena Đorđević

*Lepotom časopisa bavio se:* Bole Miloradović

*Lektor / korektor:* Dragana Martinović

*Priprema za štampu:* Svetozar Stankić

*Izdavač:* Zavod za proučavanje kulturnog razvitka

*Za izdavača:* dr Vukašin Pavlović

Redakcija časopisa *Kultura*, Beograd, Rige od Fere 4,  
tel. 2637-565

*E-mail:* [kultura@zaprokul.org.yu](mailto:kultura@zaprokul.org.yu)

*Web site:* [www.zaprokul.org.yu](http://www.zaprokul.org.yu)

Časopis izlazi četiri puta godišnje

Svi tekstovi u časopisu se recenziraju

*Pretplate slati na adresu:* Zavod za proučavanje kulturnog  
razvitka, Rige od Fere 4, žiro-račun 840-704664-57  
s naznakom "Za časopis *Kultura*"

*KULTURA* – Review for the Theory and Sociology  
of Culture and for the Cultural Policy  
(Editor in Chief dr Jelena Đorđević),

Beograd, Rige od Fere 4, tel. (+ 381 11) 2637 565

Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog  
razvitka (Center for Study in Cultural Development),  
Beograd, Rige od Fere 4

Radove slati u dva štampana primerka i u elektronskoj  
formi (u programu Word), uz rezime na engleskom jeziku

*Štampa:* FOTO FUTURA, Beogradskog bataljona 3,  
Beograd

*Tiraž:* 300

*Štampanje završeno:* marta 2008.

ISSN 0023-5164

UDK 316.7

Štampanje ovog broja *Kulture* pomoglo je  
Ministarstvo kulture Republike Srbije

---

---

# SADRŽAJ

---

---

## KLIFORD GERC

Predio dr Aleksandar Bošković

---

NAPOMENA PRIREĐIVAČA

7

*Aleksandar Bošković*  
OD TEORIJE KULTURE  
KA OBJAŠNJENJU SVETA

9

*Pol Riker*  
GERC

19

*Edmund Lič*  
PISATI ANTROPOLOGIJU

33

*Kliford Gerc*  
BITI TAMO: ANTROPOLOGIJA  
I POZORNICA PISANJA

41

*Kliford Gerc*  
ANTI-ANTIRELATIVIZAM

58

*Kliford Gerc*  
UPOTREBE RAZLIČITOSTI

87

---

---

SADRŽAJ

---

*Kliford Gerc*  
U SVIM PRAVCIMA: ČITANJE ZNAKOVA  
U URBANOJ RAZUĐENOSTI  
108

*Kliford Gerc*  
PROMENA CILJEVA, POMERANJE META:  
O ANTROPOLOGIJI RELIGIJE  
131

*Ričard Hendler*  
INTERVJU S KLIFORDOM GERCOM  
154

*Arun Mihelsen*  
“NE STVARAM SISTEME”:  
INTERVJU S KLIFORDOM GERCOM  
183

---

**IZVORI**

---

204

---

**SUMMARY**

---

205

---

**CONTENTS**

---

207

# NAPOMENA PRIREĐIVAČA<sup>v</sup>

---

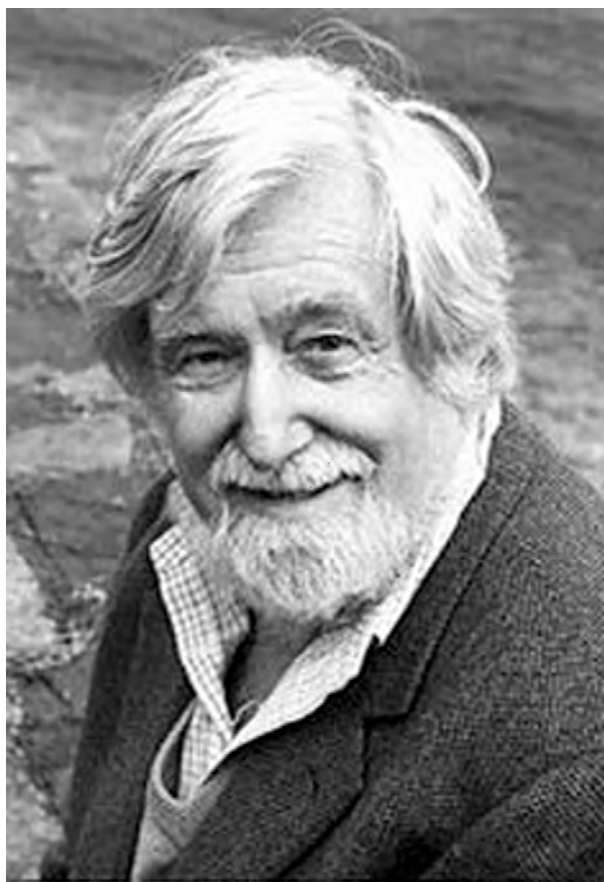
Ideja da se na srpskohrvatskom jeziku priredi jedan broj tekstova koji bi na potpuniji način odslikao *œuvre* jednog od najznačajnijih antropologa XX veka, stara je desetak godina, ali ju je sve do danas bilo nemoguće realizovati. Moje interesovanje za rad Kliforda Gerca potiče još od 1988, a u međuvremenu sam objavio i nekoliko tekstova u vezi različitih aspekata njegove interpretativne teorije (Bošković, 1996, 2001, 2002, 2007). Gercov rad bio je sastavni deo mojih predavanja u Sloveniji koja su započela u decembru 2000. godine. Inače, sâm profesor Gerc je od 1992. pokazao svoju predusretljivost kada se radilo o mojim istraživanjima, kao i kada mi je bila potrebna pomoć da dođem do nekih njegovih tekstova i knjiga. Za komentare u različitim fazama mog rada, vrlo sam zahvalan mojim prijateljima i kolegama: prof. Najdželu Raportu (Univerzitet Konkordija), prof. Džoani Overing (Univerzitet Sent Endrjus), pokojnom Šandoru Harviju (Univerzitet Sent Endrjus), kao i Bilu Fišeru (Koledž Vilijema i Meri). Glavna urednica časopisa *Kultura*, prof. Jelena Đorđević (Fakultet političkih nauka u Beogradu), zaslužna je za temat u okviru kog je objavljen moj tekst, a posebnu zahvalnost dugujem svojim prijateljima i kolegama: prof. Marizi Peirano (Univerzitet u Braziliji) i Predragu Šarčeviću (Treći program Radio Beograda). Tokom poslednjih nekoliko godina, moji studenti s postdiplomskih studija antropologije Fakulteta društvenih nauka, Univerziteta u Ljubljani, predstavljali su važne interlokutore za neke od ideja koje su ovde izložene.

A. B.



REFERENCE

- Bošković, Aleksandar. 1996. Clifford Geertz in literarni obrat v sodobni antropologiji. *Časopis za kritiko znanosti* broj 179:107–114.
- . 2001. Intersubjectivity and the Anthropological Project. *Cultural Dynamics* 13(2):245–249.
- . 2002. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija* XLIV(1):41–55.
- . 2007. Kliford Gerc: jedna karijera. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LV(1):245–251.



# OD TEORIJE KULTURE KA OBJAŠNENJU SVETA\*

---

“Postoji jedna indijska priča – bar sam je ja čuo kao indijsku priču – o nekom Englezu koji je, pošto su mu rekli da svet stoji na ploči koja se nalazi na leđima slona, koji pak stoji na leđima kornjače, upitao (možda je bio etnograf; to je tipično za njih): ‘Na čemu je onda stajala kornjača?’ ‘Na drugoj kornjači.’ ‘A ta kornjača?’ ‘Ah, sahibe, posle su ti kornjače sve do dna’.”  
(Geertz, 1973:28–29)

## *Uvod*

Kliford Gerc rođen je u San Francisku 23. avgusta 1926. godine. Za vreme Drugog svetskog rata Gerc je služio kao tehničar u američkoj mornarici (1943–1945, demobilisan je 1946.), a 1950. je diplomirao filozofiju i književnost na Antioh Koledžu u Ohaju. Posle jednog razgovora s Margaret Mid, zajedno sa svojom tadašnjom suprugom, Hildred, odlazi na Harvard, gde odlučuje da radi doktorat iz oblasti antropologije religije, u okviru Odeljenja za društvene odnose (Department of Social Relations). Na Harvardu je slušao predavanja (i bio je pod uticajem) vrhunskih intelektualaca, kakvi su bili: Klajd Klakhon, Talkot Parsons i Gordon Olport. Ovo je važno imati u vidu da bi se razumela interdisciplinarnost koja je kod Gerca bila sasvim prirodna i spontana. Terenski rad obav-

\* Rad na ovom tekstu deo je projekta “Demokratski modeli unapređivanja društvene kohezije, tolerancije, ljudskih prava i privrednog razvitka u političkim i institucionalnim procesima evropskih integracija Srbije” (149017), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

ljao je u gradu Pare na centralnoj Javi (Indonezija), a mentorka mu je bila Kora Dibo. Doktorirao je 1956, a malo izmenjenu verziju doktorata objavio je kao svoju prvu knjigu, *Religion of Java*, 1960.<sup>1</sup> U decenijama koje su usledile, Gerc je radio na terenu i na Baliu (Indonezija), kao i u Safru (Maroko), a, po sopstvenom priznanju, rad na terenu bio je nešto što mu je “stvaralo” i, ujedno, “hranilo dušu” (Geertz, 2000:19).

Posle nekoliko meseci koje je proveo kao asistent na Univerzitetu Stenford, Gerc je dve godine predavao na Kalifornijskom univerzitetu u Berkliju (1958–1960), zatim na Univerzitetu u Čikagu (1960–1970), a 1970. godine prešao je na prestižni Institut za napredne studije u Prinstonu (institucija u koju su i pre njega dolazili vrhunski svetski naučnici, počevši od Alberta Ajnštajna), gde je ostao sve do penzionisanja, 2000. Na ovom institutu 1973. godine bio je jedan od osnivača Škole za društvene nauke (School of Social Sciences). Spisak počasnih i povremenih funkcija koje je obavljao po svom obimu daleko prevazilazi okvire ovog teksta, ali treba pomenuti da je predvodio Komitet za uporedno proučavanje novih nacija, da je bio gostujući profesor Univerziteta u Oksfordu (1978/79), gostujući predavač na Univerzitetu u Prinstonu (1975–2000), član Američke akademije nauka i umetnosti, Američke akademije nauka, kao i dopisni član Britanske akademije.

Kao što sam pomenuo, već prva Gercova knjiga, *Religion of Java*, ukazuje na postojanje izvanrednog potencijala, ali i na izuzetan književni stil, koji je Gerc posedovao. Ova knjiga predstavljala je verziju njegovog doktorata, s nešto izmenjenim prvim i poslednjim poglavljem. Mada je neke svoje osnovne ideje o ritualima u javanskoj religiji i kulturi Gerc već objavio nekoliko godina ranije, dajući briljantnu analizu javanskih pogrebnih običaja i konflikata između dva međusobno suprotstavljena tipa društvenih sistema značenja (Geertz, 1957), ova knjiga ga je definitivno “lansirala” kao jednog od glavnih antropologa mlađe generacije. Usledilo je još petnaestak knjiga i na dese-

---

<sup>1</sup> Erik Volf smatrao je da je ovo, u stvari, Gercova najbolja knjiga, a moram da priznam da sam poslednjih godina i sâm vrlo blizak tom stavu. Nekoliko mojih kolega koji predaju etnografiju Jave (i Indonezije uopšte), poput Patriše Hjuz-Frilenđ (Velški univerzitet u Lampeteru) i Ulafa Smedala (Univerzitet u Bergenu), takođe se vrlo pohvalno izražavaju o ovoj knjizi.

tine stručnih radova, prevedenih na tridesetak svetskih jezika. Iz čisto praktičnih razloga, u ovom tekstu ću se baviti, pre svega, Gercovim knjigama eseja; njegove “etnografske” knjige su, naravno, sadržavale iste osnovne ideje, koncepte i metodološke pristupe, međutim, u nekoliko zbornika tekstova one su predstavljene na koncizniji način, pristupačniji široj čitalačkoj publici.

“*Gusto opisivanje*”

Gerc je smatran jednim od osnivača “interpretativne” ili “simboličke” antropologije. U knjizi eseja *The Interpretation of Cultures* (1973)<sup>2</sup> pošao je od pretpostavke nemačkog sociologa Maksa Vebera (1864–1920) da ljudska bića žive unutar mreža značenja koje su ona sama izatkala i koje nastavljaju da tkaju. Ljudi pokušavaju da shvate svet oko sebe i pridaju mu značenja za sebe i po sebi. U antropologiji se ove mreže značenja kolektivno nazivaju *kulturom*, dok je njihovo sâmo značenje stvar *simbola*. Prema tome, antropologija je, između ostalog, *uporedno proučavanje kultura*, odnosno analiza protoka simbola. Za Gerca, *etnografija* je predstavljala specifičan način “zapisivanja” kulture, posebnu vrstu “gustog” pisanja. Zato je antropološka analiza, pre svega, bila pokušaj “gustog opisivanja” (engl. *thick description*). Ovaj termin Gerc je pozajmio od engleskog filozofa Gilberta Rajla (1900–1976) koji objašnjava distinkcije između, s jedne strane, “tankog opisivanja” (engl. *thin description*), koje se bavi samo pojavnim stvarima, i, s druge strane, opisivanja suštine onoga što se zaista događa (kroz “gust opis”) (Ryle, 1968).

Naravno, kulturom se bave i druge akademske discipline, kao što su: sociologija, folklor ili književna kritika – da pomenem samo neke. Međutim, antropološka analiza specifična je po tome što je operacionali-

---

<sup>2</sup> Ova knjiga postala je ključna tačka za ono što je kasnije nazivano “postmodernom etnografijom” (Pool, 1991:313; Fabian, 1990, 1991; Shankman, 1984; Carrithers, 1988; Biersack, 1991; upor. takođe Marcus i Cushman, 1982), pa je i sâm Gerc jednom prilikom bio optužen za “spektakularizaciju” antropologije (Friedman, 1987:161). Gerc je bio i jedan od glavnih “loših momaka” u izuzetno kritički intoniranom prikazu “eksperimentalnog momenta u severnoameričkoj antropologiji” Regnea Darnela (1995). Naravno, sâmom Gercu ne bi nikada palo na pamet da svoj rad označi na bilo koji način kao “postmodernistički”. Za odnos Gerca prema nemačkoj hermeneutičkoj tradiciji, v. odličan tekst Valtera Gotovika (1997).

zovana; ono čime se antropolozi bave, pre svega, jeste *etnografija*.<sup>3</sup> Etnografija, na specifičan način, može da se razume i kao poseban oblik (ili stil) “zapisivanja” određene kulture, kao poseban stil “podrobnog” (ili detaljnog – *thick*) pisanja. Da zaključimo, ono na šta se u krajnjoj instanci svodi antropološka analiza jeste “detaljan opis” – na engleskom, *thick description*.

Prema Rajlu, postoji suštinska razlika između nevoljnog grčenja oka (tika) i namigivanja. Kada se radi o jednostavnom opažanju ponašanja i površnom (*thin*) opisivanju opaženog, nema razlike između tika i namigivanja – u oba slučaja radi se o kontrakciji očnog kapka. Pa ipak, prvo predstavlja nevoljnu (refleksnu) reakciju nad kojom čovek nema kontrolu, dok drugo može da bude konspirativni znak upućen nekome; kada se sve ovo prevede na teren društvenih značenja, razlika je ogromna. Stvari se još više komplikuju nizom značenja koja nastaju razlikovanjem namigivanja, tika i imitiranja tika, potom parodiranja namigivanja, vežbanja parodiranja namigivanja, imitacije vežbanja itd... Opisivati ovu stratifikaciju nivoa značenja, u stvari, znači pribegavati *detaljnou* ili *gustom opisivanju*. A to je, po Gercu, osnovni cilj etnografije: zaći ispod površine ponašanja sve do nagomilanih nivoa, koji se podrazumevaju ili impliciraju, odnosno do hijerarhije struktura značenja – jer se baš na ovim nivoima tikovi, namigivanja, burleske i imitacije socijalno konstituišu, proizvode, opažaju i tumače.

Da bismo razdvojili namigivanja od tikova potrebna je i određena promena fokusa – potrebno je preduzeti istraživanje na nivou koji je mikroskopski i zaseban. Ono što je karakteristično za detaljan opis jeste kompleksna specifičnost i obraćanje pažnje na posebne okolnosti – a ovo mora da potekne, pre svega, iz kvalitativnog istraživanja koje, u stvari, predstavlja istraživanje s učešćem (*participant observation*), i to na duži rok (*long term*), a ono se vrši u kontekstima (i na lokacijama) koji su manjeg obima i prostorno ograničeni.<sup>4</sup> Ovo, naravno, ne znači da se antro-

---

<sup>3</sup> Engl. *What is it that anthropologists do?* Najbolji izraz i najpotpunije predstavljanje onog što je Gerc podrazumevao pod “gustim opisivanjem” jeste njegov rad o borbi petlova na Baliju (Geertz, 1972).

<sup>4</sup> Što je sve u skladu s osnovnim postulatima socijalne antropologije, onako kako su je odredili Redklif-Braun i Malinovski posle 1922. godine (Bošković, 2005:14–15).

pološko istraživanje ne može obavljati na znatno širem planu – čitavih sela ili gradova, čitavih društava ili, čak, “civilizacija” – ali, ovakva uopštavanja uglavnom se izvode iz prostorno manjih (jasno limitiranih) kontekstâ, kao i iz mnoštva činjenica prikupljenih na taj način. Kako se proučavanja nadovezuju jedno na drugo, tako i antropološka analiza sve dublje i sve potpunije zalazi u konceptualne strukture, koje daju smisao simboličkoj upotrebi svake pojedinačne kulture.

Kada pobliže objašnjava *detaljan* ili *gust opis*, Gerc se posebno usredsređuje na pojam “kulture” i “simbola”. Kultura se ovde shvata kao akumulirani totalitet simboličkih sistema (kao što su, na primer: religija, ideologija, zdrav razum, ekonomija ili sport), na osnovu kojih ljudi shvataju sami sebe i svet u kome žive, i na osnovu kojih se predstavljaju sebi samima i drugima. Pripadnici određene kulture koriste simbole svoje kulture (kao različite primere za ove simbole Gerc navodi namigivanja, raspeća, fudbalske lopte, mačke, okovratnike, posebne vrste hrane, fotografije, reči) kao jezik kroz koji čitaju i tumače, odnosno izražavaju i dele značenja s drugima. A pošto je pridavanje značenja životu glavni cilj i primarni uslov ljudskog postojanja, čitanje kultura jeste permanentan proces. Prema tome, život u društvu sastoji se od javnog protoka značajnih simbola.

*Ovaj protok jeste javan, ali nije proziran.* Simboli su, po svojoj prirodi, ambivalentni i značenja koja oni nose moraju uvek da se protumače *pre nego što se simboli pročitaju*. S druge strane ova čitanja nisu nužno fiksirana, niti eksplicitna. Iz svega toga sledi da je zadatak antropologa, prilikom *zapisivanja kulture*, da protumači tumačenja kulture koja u određenom trenutku vrše pripadnici te iste kulture.<sup>5</sup> To bi se moglo, možda, posmatrati u analogiji s pokušajem dešifrovanja nekog drevnog skupa tekstova koji u isto vreme čitaju i tumače njegovi trenutni vlasnici. Ovaj skup tekstova, koji je često napisan za antropologa na potpuno nepoznatom jeziku, nepotpun je u svakoj svojoj pojedinačnoj manifestaciji, “nažvrljan” je uz kontradiktorne komentare i zapisan kroz oblike ponašanja, a ne nužno rečima. Tako Gerc zaključuje da antropo-

---

<sup>5</sup> Naravno, mi nikada ne možemo protumačiti te simbole bolje od pripadnika samih kultura – u najboljem slučaju, kako kaže Gerc, imamo interpretacije drugog ili trećeg nivoa (Geertz, 1973:15).

loška analiza kulture nije “eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već interpretativna (nauka) u potrazi za značenjem” (Geertz, 1973:5). Jer, kultura je “simbolički dokument koji se stalno proizvodi”.

“Kultura jednog naroda predstavlja skup tekstova, koji su i sâmi skupovi, a koje se antropolog trudi da pročita ‘preko ramena’ onih kojima ti tekstovi, u stvari, pripadaju. Postoje ogromne teškoće u ovakvom poduhvatu, metodološki rizici da se ne napravi frojdovski potres, kao i određene moralne nedoumice. To nije ni jedini način da se simbolički oblici opišu sociološkim putem. Funkcionalizam živi, baš kao i psihologizam. Ali, smatra da su ti oblici ‘govor nečega o nečemu’, i to govori nekom, otvara bar mogućnost jedne analize koja se bavi njihovom suštinom, a ne reduktivnim formulama za koje se tvrdi da ih predstavljaju... Bez obzira na to na kom nivou neko deluje i bez obzira na to koliko oprezno, vodeći princip ostaje isti: društva, baš kao i životi, sadrže svoje sopstvene interpretacije. Čovek samo treba da nauči kako da dođe do njih.” (Geertz, 1972:29)

Zapisivanje *detaljnog opisivanja*, tumačenje kulturnog značenja onako kako je ono simbolizovano ponašanjem pripadnika određene kulture, jeste jedan veoma složen proces – ipak, on ostaje *naučan*; i ovde do izražaja dolazi Gercovo verovanje da je svet u kome živimo moguće protumačiti na jedan jasan i racionalan način. Naravno, ova tumačenja su u velikoj mери proizvod *naše potrebe da u ono što posmatramo unesemo određeni smisao*; onima koje proučavamo ta tumačenja mogu biti implicitna, ali, u svakom slučaju, nikada ne možemo pretendovati na to da razumemo neku kulturu bolje ili potpunije od njenih neposrednih učesnika i kreatora.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Upor. Burdijeov komentar: “Distanca koju antropolog uspostavlja između sebe i svog objekta (...) u isto vreme je i ono što mu omogućava da ostane izvan igre, zajedno sa svim onim što ima zajedničko s logikom svog objekta. (...) Ništa nije paradoksalnije (...) od činjenice da ljudi, koji čitav život provode boreći se s rečima, po svaku cenu nastoje da utvrde ono što misle da predstavlja jedino pravo značenje objektivno dvosmislenih, preodređenih ili neodređenih simbola, reči, tekstova ili događaja koji često preživljavaju i podstiču (naše) interesovanje, baš zato što su se uvek nalazili u središtu pokušaja da se fiksira njihovo ‘istinsko’ značenje” (Bourdieu, 1990:17).

*Kritičari i komentatori*

Gercov tekst o religiji kao kulturnom sistemu (Geertz, 1966) bitno je uticao na razvoj antropologije religije nekoliko narednih decenija. Neki kritičari (Asad, 1983) svojevremeno su ga optuživali da je u svom pristupu premalo pažnje posvetio moći, na šta je Gercov odgovor bio da se u pomenutom tekstu nije ni bavio problemom moći.

Njegovo insistiranje na proučavanju *kulture* nije se uvek uklapalo u postkolonijalne pravce, pa su ga kritikovali, pre svih, britanski antropolozi zbog insistiranja na nečemu što je, po njima, bilo potpuno nebitno i što je zamagljivalo značaj proučavanja “pravih” antropoloških problema (kao što je to, na primer, *društvena struktura* – upor. Kuper, 1999).<sup>7</sup> Ponekad su kritike, iako su dolazile od međunarodno poznatih i priznatih autora, bile, može se reći, smešne, jer su pokazivale nerazumevanje onog o čemu je Gerc pisao (za ovo je dobar primer Gellner, 1992, kao neka vrsta odgovora na Geertz, 1984). Međutim, najznačajnije (i po mom mišljenju najproduktivnije) kritike dolazile su od njegovih (simboličkih) učenika, kao što su bili: Markus, Rabinou, Kliford i Fišer, koji su smatrali da Gerc jednostavno nije išao dovoljno daleko u svojim analizama (Marcus i Clifford, 1985; Clifford i Marcus, 1986; Marcus i Fischer, 1986; Marcus, 1998).<sup>8</sup>

Tokom poslednjih petnaestak godina, Gerc se oprobao i u razumevanju savremenih političkih procesa – mada ne s tolikim uspehom kao ranije (Geertz, 1993, 1997, 1998). Nepravедno zanemaren deo njegovog opusa čine tekstovi koji su se (i iz perspektive neposrednog učesnika) bavili istorijom antropologije dato iz njegovog ličnog ugla posmatranja (Geertz, 1995), kao i nekim savremenim kontroverzama. Na primer, u svom tekstu napisanom za *New York Review of Books* (Geertz, 2001), Gerc ja na lucidan način “dekonstruisao” pozadinu čitave polemike oko toga da li

<sup>7</sup> S druge strane, Džejms Pikok smatra da je Gerc svojim insistiranjem na ovom pojmu na neki način “spasao” američku antropologiju (u: Shweder i Good, 2005:52–60).

<sup>8</sup> Još jedan zanemaren deo Gercovog rada odnosi se na studente koji su magistrirali ili doktorirali kod njega – spisak je prilično impresivan i uključuje, između ostalih, Nensi Tener, šeri Ortner i Pola Rabinoua. Takođe je bio zaslužan za dolazak istoričarke Džoan Skot na Institut za napredne studije.



su neki antropolozi tokom 60-ih godina prošlog veka vršili monstruozne medicinske eksperimente nad Janomami Indijancima iz basena reke Orinoko u Južnoj Americi.

Knjiga *Tumačenje kultura* predstavlja jednu od prekretnica u antropologiji XX veka. Ona je 1974. nagrađena izuzetno prestižnom Sorokin nagradom kao knjiga godine Američkog društva za sociologiju, a u godinama koje su usledile svi anglo-američki antropolozi (i veliki deo svetskih antropologa) morali su da se, na neki način, "odrede" prema Gercovim tezama. Gercova sledeća knjiga eseja, *Local Knowledge* (1983), samo je učvrstila ovu reputaciju, dok je knjižica o četvoro vrhunskih antropologa, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988), dobila Nacionalnu nagradu američkog udruženja književnih kritičara.<sup>9</sup> Čitav jedan kritički pravac u savremenoj antropologiji, oličen oko takozvanog "pisanja kultura" i knjige *Writing Culture* (1986), nastao je kao direktna reakcija na njene stavove, ali i nastavak kritičkog promišljanja na temu granica našeg razumevanja drugih i drugačijih kultura, kao i načina predstavljanja. Tokom godina, Gerc je uticao i na istoričare, politikologe, filozofe koji se bave društvenim fenomenima, geografe i ekologe (Ortner, 1999, 2005; Shweder i Good, 2005), a već decenijama je najviše citirani autor na svetu iz oblasti društvenih nauka (*social sciences*).

Tokom svoje impresivne karijere, Kliford Gerc se bavio proučavanjem religije i simbola, uticaja poljoprivrede na razvoj pojedinih društava, ekonomije i sistema razmene, kraljevskih porodica, teatra, gradskih pijaca, različitim verzijama islama, etnicitetom, teorijom i praksom antropologije, ali će biti upamćen u istoriji antropologije, pre svega, po svom insistiranju na važnosti proučavanja *kulture*. Njegova vrlo jednostavna i u isto vreme provokativna definicija kulture ("priče koju drugima pričamo o sebi"), odredila je pravac razvoja velikog dela društvenih i humanističkih nauka u poslednje četiri decenije. Kliford Gerc je umro u Filadelfiji (SAD), 30. oktobra 2006. godine, posle komplikacija koje su usledile nakon operacije srca.

---

<sup>9</sup> Upadljivo odsustvo nagrada od antropologa svedoči o izvesnoj nelagodnosti kojom su dočekivani njegovi stavovi.

LITERATURA

- Asad, Talal. 1983. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man* N.S. 18:237–259.
- Biersack, Aletta. 1991. Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond. U: Lynn Hunt (ur.), *The New Cultural History*, str. 72–96. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Bošković, Aleksandar. 2005. Socio-Cultural Anthropology Today – An Overview. *Campos* 6(1–2):11–26.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Carrithers, Michael. 1988. The Anthropologist as Author: Geertz's 'Works and Lives'. *Anthropology Today* 4(4): 19–22.
- Clifford, James, i George Marcus (prir.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Darnell, Regna. 1995. Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. Le “moment experimental” dans l’anthropologie nord-américaine. *Gradhiva* 17:3–15.
- Fabian, Johannes. 1990. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16: 753–772.
- . 1991. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971–1991*. Chur i Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Friedman, Jonathan. 1987. Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology. *Telos* 71:161–171.
- Geertz, Clifford. 1957. Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist* 59:32–54.
- . 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- . 1966. Religion as a Cultural System. U: Michael Banton (prir.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, str. 1–46. London: Tavistock. (ASA Monographs, 3).
- . 1972. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. U: Clifford Geertz (prir.), *Myth, Symbol and Culture*, str. 1–37. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- . 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- . 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-relativism. *American Anthropologist* 86:263–278.
- . 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

- . 1993. "Ethnic Conflict" Three Alternative Terms. *Common Knowledge* 2(3):54–65.
- . 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1997. What is a Country if it is not a Nation? *The Brown Journal of World Affairs* 4(2):235–247.
- . 1998. The World in Pieces. *Focaal* 32:91–117.
- . 2000. *Available Light*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001. Life among the Anthros. *The New York Review of Books*, 8 February 2001, str. 18–22.
- Gellner, Ernst. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Gottowik, Volker. 1997. Who's afraid of 'Teutonic professors'? *Anthropology Today* 13(4):3–4.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: An Anthropologist's Account*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Marcus, George. 1998. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, George E., i James Clifford. 1985. The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. *Current Anthropology* 26(2):267–271.
- Marcus, George E., i Dick Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11:25–69.
- Marcus, George E., i Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, Sherry. (ed.) 1999. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2005. Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory* 5(1):31–52.
- Pool, Robert. 1991. Postmodern ethnography? *Critique of Anthropology* 11(4):309–331.
- Ryle, Gilbert. 1968. The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing? *University lectures*, 18. Saskatoon: University of Saskatchewan.
- Shankman, Paul. 1984. The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25(3):261–270.
- Shweder, Richard A., i Byron Good. (prir.) 2005. *Clifford Geertz by His Colleagues*. Chicago: University of Chicago Press.

# GERC

---

Našu regresivnu analizu ideologije završavamo raspravom o Klifordu Gercu. Diskusija o Gercu poslednji je stepen analize koja pokriva tri glavna područja. Počeli smo od površinskog koncepta ideologije kao distorzije. Dok smo čitali *Nemačku ideologiju*, pitali smo se kako da razumemo Marksovu tvrdnju da vladajuću klasu odlikavaju vladajuće ideje, ideje koje postaju vladajuće za čitavu epohu. Uočili smo da je u ovoj fazi pojam ideologije sistematska distorzija i uvideli smo da, za razumevanje ovog prvog koncepta, moramo da uzmemo u obzir pojam interesa – klasnog interesa – da primenimo sumnju i nastavimo s uobičajenim raščlanjivanjem ovih distorzija. Ovde paradigmatički model predstavlja odnos između nadgradnje i baze.

Onda smo se zapitali kakav je smisao imati distorzivnu misao uzrokovanu strukturama kao što je klasna. Morali smo da se zapitamo šta impliciraju pojmovi vladajuće klase i vladajuće ideje. Naš odgovor je bio da je to problem autoriteta. Ovo je razotkrilo drugi koncept ideologije, ideologiju kao legitimisanje. Ovde smo uveli diskusiju o Maksu Veberu, pošto paradigmu više ne predstavlja klasni interes, već tvrdnja svih oblika autoriteta da su legitimni. Fokus nam je bio na jazu unutar grupe, između tvrdnji lidera da poseduju autoritet i verovanja članova grupe u ovaj autoritet. Na ovom nivou pristup nije bila sumnja, već vrednosno neutralni stav sociologa. Dalje, konceptualni okvir nije kauzalnost, već motivacija, a o ovom okviru nismo govorili kao o strukturama i silama, već kao o idealnim tipovima tvrdnji da se poseduje autoritet. Na ovom drugom stupnju, idealni tipovi tvrdnji imaju istu ulogu kao i nadgradnja na prethodnom.

---

Gercu se, na kraju, okrećemo da bismo izgradili treći koncept ideologije, ideologije kao integracije identiteta. Na ovoj ravni dolazimo do stepena simbolizacije, do nečega što može da bude distorzirano i unutar čega leži proces legitimisanja. Ovde osnovni stav nije sumnja, niti vrednosna neutralnost, već konverzacija. Sâm Gerc, kao antropolog, dolazi do ovog stava. U *Tumačenju kultura*, on o svom etnografskom istraživanju kaže: “Tražimo konverzaciju (s ljudima iz drugih kultura), u proširenom smislu reči, koja podrazumeva daleko više od razgovora, nešto što je mnogo teže nego što se obično misli, i to ne samo sa strancima” (str. 13). “Na taj način je”, nastavlja Gerc, “cilj antropologije proširenje univerzuma ljudskog diskursa ... To je cilj kome se semiotički koncept kulture naročito dobro prilagođava. Kultura nije moć, nešto čemu obično mogu da se pripisu društveni događaji, ponašanja, institucije ili procesi, kao međuzavisni sistemi znakova koji mogu da se konstruišu (koje bih, ignorišući provincijalne upotrebe, nazvao simbolima); ona je kontekst, nešto unutar čega oni mogu da budu razumljivo – to jest, detaljno (*thickly*) – opisani” (str. 14).

U konverzaciji imamo interpretativni stav. Ako govorimo o ideologiji u negativnom smislu kao o distorziji, onda koristimo oruđe ili oružje sumnje. Ukoliko, međutim, želimo da prepoznamo vrednosti određene grupe na osnovu toga kako ih ona sama shvata, moramo ih prihvatiti na pozitivan način, a to označava konverzaciju.

Ovaj stav povezan je s konceptualnim okvirom koji nije ni kauzalni, ni strukturalni, niti motivacioni, već, pre svega, semiotički. Ono što me posebno zanima kod Gerca jeste to što on pokušava da se pojmom ideologije pozabavi kroz instrumente savremene semiotike. “Koncept kulture za koji se zalažem ... u suštini je semiotički”. Ono što Gerc misli pod ovim jeste da analiza kulture “nije eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već interpretativna (nauka) u potrazi za značenjem”. Zato Gerc nije daleko od Maksa Vebera, jer ga sledi u verovanju da je “čovjek životinja uhvaćena u mreže značenja koje je sâm istkao” (str. 5). Na ovom nivou motivi nas ne zanimaju kao motivacioni sistemi, već onako kako su izraženi kroz znake. Znakovni sistemi motiva čine nivo na koji se pozivamo.

Pošto se kultura shvata kao semiotički proces, za Gerca je od suštinske važnosti koncept simboličkog delovanja (*symbolic action*). Ova tema najprisutnija je u tekstu “Ideologija kao kulturni sistem”, koji se nalazi u knjizi *Tumačenje kultura*. U nastavku diskusije usredsredićemo se na ovaj tekst. Pojam ili, bar, izraz “simboličko delovanje” Gerc preuzima od Keneta Berka (str. 208). Izgleda da Gerc pozajmljuje samo termin a ne i pojam, jer u Berkovoj knjizi na koju se poziva, *Philosophy of Symbolic Form: Studies in Symbolic Action*, izgleda da “simboličko delovanje” ima drugačije značenje, nego što je to slučaj kod Gerca. Berk kaže da je jezik, u stvari, “simboličko delovanje”. Međutim, Gerc tvrdi da je delovanje simboličko, baš kao i jezik. Dakle, pojam “simboličkog delovanja” može da bude varljiv u kontekstu u kome ga Gerc koristi. Ja radije govorim o delovanju koje je simbolički posredovano. Ovo izgleda manje dvosmisleno od izraza “simboličko delovanje”, jer ono nije naša aktivnost, već nešto što zamenjujemo znacima. Kako tvrdi Berk, upravo se u književnosti srećemo sa “simboličkim delovanjem”. Književnost jeste “simboličko delovanje”, dok ovde hoćemo da kažemo da je aktivnost simbolička, u smislu u kojem je konstruisana na osnovu fundamentalnih simbola.

Gerc takođe koristi i “sumnjiv” pojam “ekstrinzičnog simbola”, u smislu ekstrinzične teorije simboličkih sistema (str. 214 i dalje). Ako ga ovde dobro razumem, mislim da ovaj izraz nije baš najpogodnije upotrebljen. Gerc želi da pokaže da delovanjem upravljaju simboli iznutra, a ove simbole naziva ekstrinzičnim, nasuprot drugom skupu simbola koji se nalaze u genetici i u kojima su kodovi deo živog organizma. Ova diferencijacija između ekstrinzičnih i intrinzičnih modela predstavlja pokušaj da se napravi razlika između modela koje nalazimo u biologiji i onih koji su se razvili u kulturnom životu. U kulturi su svi simboli pozajmljeni, umesto da budu homogeni sa životom. Postoji heterogenost između kulturnih modela i biološke potencijalnosti za životom. Gerc smatra da nam biološka plastičnost ili fleksibilnost ljudskog života ne pruža oslonac u bavljenju različitim kulturnim situacijama – nemaštinom, radom i tako dalje. Zato nam je potreban sekundarni skup simbola i modela koji nisu prirodni, već kulturni, tako da u tom slučaju nije više toliko važna činjenica da su ovi simboli i modeli

ekstrinjski u odnosu na organizam, jer funkcionišu na potpuno isti način kao i intrinjski modeli.

Osnovni stav ekstrinjske teorije jeste da simboličkim sistemima odgovaraju drugi sistemi. “Mišljenje se sastoji od konstrukcije i manipulacije sistemima simbola, koji se koriste kao modeli za druge sisteme: fizičke, organske, društvene, psihološke i tako dalje, na način na koji bi se struktura ovih drugih sistema ... da tako kažemo, ’razumela’.” Mi mislimo i shvatamo na taj način što spajamo “stanja i procese simboličkih modela sa stanjima i procesima šireg sveta” (str. 214). Ukoliko prisustvujemo ceremoniji a ne znamo pravila rituala, pokreti nemaju nikakvog smisla. Razumeti znači povezati ono što vidimo s pravilima rituala. “Objekt (ili događaj, čin, emocija) identifikuje se tako što se stavlja u kontekst adekvatnih simbola” (str. 215). Mi *vidimo* pokret *kao* izvođenje mise, *kao* prinošenje žrtve i slično. Ovde je ključan pojam sparivanja ili povezivanja. Zato su kulturni obrasci programi. “Oni obezbeđuju”, kaže Gerc, “obrazac ili plan organizovanja društvenih i psiholoških procesa, isto kao što genetski sistemi obezbeđuju takav obrazac za organizovanje organskih procesa” (str. 216). Semiotički proces obezbeđuje plan.

Postoji dalja implikacija Gercove analize, za koju mislim da je najvažniji deo ovog teksta, a to je mogućnost poređenja ideologije s retoričkim izrazima diskursa. Ovo je možda mesto na kojem je Gerc otišao najdalje u svojim analizama. U prethodnom delu svog teksta, Gerc kritikuje uobičajene teorije ideologije – ideologiju kao predstavljanje određenih interesa, ideologiju kao proizvod određenih socio-političkih napetosti – zato što uvek pretpostavljaju nešto što ne razumeju, na primer da opuštanje napetosti može da postane simbolom ili da interes može da se izražava u jednoj ideji. On smatra da većina sociologa uzima “zdravo za gotovo” kada kaže da je interes “izražen” kroz nešto drugo. Ali, kako se interesi izražavaju? Gerc tvrdi da odgovor možemo dati samo kroz analizu “načina na koji simboli simbolizuju i na koji funkcionišu u posredovanju značenja” (str. 208). “Bez ideje o tome kako metafora, analogija, ironija, dvosmislenost, igra reči, paradoks, hiperbola, ritam i svi drugi elementi, koje naivno nazivamo ’stilom’, funkcionišu ... prilikom objavljivanja ličnih stavova”, ne možemo da konstruišemo “uvođenje ideoloških

tvrdnji” (str. 209). Kao primer Gerc uzima napad na sindikate, predstavljen uvođenjem Taft-Hartlijevog zakona, koji su pak sindikati napali kao “zakon o ropskom radu” (str. 209). Ova metafora se ne sme svesti na svoje bukvalno značenje, smatra Gerc, jer svoju informativnu vrednost crpi baš iz toga što je metafora. Njen jezik nije samo distorzija, jer govori ono što želi kroz poređenje s metaforom ropskog rada. Ova fraza nije doslovna oznaka, već metaforički trop (str. 210).

Ovde je posebno zanimljiv Gercov pokušaj da poveže analizu ne samo sa semiologijom, u širem smislu, već s onim delom semiologije koji se bavi govornim figurama, tropologijom, retoričkim oruđima koje ne treba nužno da prevare ni nas, ni druge. Mogućnost retorike da bude integrativna a ne nužno distorzivna, vodi nas do ne-pejorativnog koncepta ideologije. Čak i ako razdvojim druga dva sloja ideologije – ideologiju kao distorziju i kao legitimaciju sistema moći ili vlasti – ostaje integrativna funkcija ideologije, funkcija očuvanja identiteta. Možda naša regresivna analiza ne može da ide dalje iz razloga što nije moguće postojanje nijedne grupe, niti pojedinca, bez ove integrativne funkcije.

Ovde uočavam provokativnu sličnost između stavova Kliforda Gerca i Erika Eriksona. Objasniću ukratko vezu između njih. U Eriksonovoj knjizi *Identity: Youth and Crisis*, postoji nekoliko iskaza o ideologiji koji su veoma slični Gercovim. Možemo primetiti da ovi iskazi nemaju nikakve veze s Gercovim uticajem, jer su napisani mnogo godina pre Gercovog teksta. (Sam Gerc se ne poziva na Eriksona.) Erikson naziva ideologiju čuvarom identiteta. “Ono što smo nazvali ideologijom jeste društvena institucija koja je čuvar identiteta” (str. 133). Nešto kasnije, on piše: “Uopšteno govoreći ... ideološki sistem je koherentno telo zajedničkih slika, ideja i ideala koje ... za učesnike obezbeđuje jednu koherentnu, mada sistematski uprošćenu, opštu orijentaciju u prostoru i vremenu, po sredstvima i ciljevima” (str. 189–190). Erikson kaže da moramo otići dalje od “propagandističkog” koncepta ideologije, jer se njim razmatra problem uslova identiteta, dok je ideologija “sistematski oblik kolektivne pseudoideologije” (str. 190).



Na osnovu ove analize ideologije kao integrativne, želeo bih da naglasim tri stvari. Prvo, kroz transformaciju toga kako je izgrađen pojam ideologije, naglašavamo simboličko posredovanje delovanja, činjenicu da nema društvene delatnosti koja već nije simbolički posredovana. Prema tome, ne možemo više da kažemo da je ideologija samo neka vrsta nadstrukture. Potpuno nestaje razlika između nadgradnje i baze, jer simbolički sistemi već pripadaju bazi, osnovnoj konstituciji ljudskih bića. Jedini aspekt pojma nadgradnje, za koji možda možemo da kažemo da nam preostaje, nalazimo u činjenici da je simbolika “ekstrinzična”, u smislu da ne pripada organskom životu. Međutim, možda je veći problem u izrazu “ekstrinzična”, jer ono što se naziva “ekstrinzičnim”, ipak je karakteristično za ljudska bića.

Druga stvar tiče se ustanovljene korelacije između ideologije i retorike. Habermas nas je na izvestan način pripremio za ovu vezu, jer on razmatra problem ideologije kroz pojmove komunikacije ili ekskomunikacije. Međutim, ovde je korelacija pozitivnija, jer ideologija nije distorzija komunikacije, već retorika osnovne komunikacije. Retorika osnovne komunikacije postoji, jer ne možemo iz jezika da isključimo retorička oruđa; ona su “intrinzični” deo običnog jezika. Na sličan način je i ideologija, kroz svoju integrativnu funkciju, osnovna i neizbežna.

Moja treća primedba odnosi se na pitanje da li smemo da govorimo o ideologijama izvan situacije distorzije i, na taj način, samo s pozivanjem na osnovnu integrativnu funkciju. Možemo li da govorimo o ideologijama predmodernih (*non-modern*) kultura, kultura koje nisu ušle u procese koje Karl Manhajm opisuje kao kolaps univerzalnog dogovora, ako je tako nešto ikada postojalo? Ima li ideologije tamo gde nema sukoba ideologija? Ako posmatramo samo integrativnu funkciju jedne kulture i ako ovu funkciju ne provocira alternativni oblik integracije, možemo li da imamo ideologiju? Moja sumnja odnosi se na to možemo li uopšte da projektujemo ideologiju na kulture izvan situacije postprosvetiteljstva (*post-Enlightenment situation*), u koju su danas uključene sve savremene kulture, ne samo u procesu sekularizacije već i fundamentalne konfrontacije u vezi osnovnih ideala. Mislim da je integracija bez konfrontacije predideološka. Svejedno, ipak je važno da se, u mo-

gućim uslovima posedovanja distorzivne funkcije, pronade jedna legitimišuća funkcija, u koju bi spadala i jedna integrativna.

Takođe, možemo da primetimo da proces izvođenja tri oblika ideologije može da se nastavi na obrnut način. Kako Gerc tačno primećuje, ideologija je, na kraju krajeva, uvek povezana s moći. “Konstruisanjem ideologija, šematskih slika društvenog poretka, čovek od sebe pravi, u dobrom ili lošem smislu, političku životinju”. “Funkcija ideologije”, nastavlja Gerc, “jeste da omogući autonomnu politiku kroz obezbeđivanje autoritativnih pojmova, koji je čine razumljivom, ubeđujućih predstava, kroz koje ona može stvarno da se shvati” (str. 218). Pojam autoritativnog ovde je ključan, jer problem integracije vodi problemu sistema autoriteta; treći koncept ideologije šalje nas natrag ka drugom. Nije slučajno da u politici postoji posebno mesto za ideologiju, jer je politika lokacija na kojoj se osnovnim predstavama jedne grupe obezbeđuju pravila za upotrebu moći. Pitanja integracije vode pitanjima legitimacije, a ova onda vode pitanjima distorzije. Tako smo primorani da se u ovoj hijerarhiji koncepata krećemo unazad, kao i naviše.

Može da se postavi i pitanje: zbog čega smatram da je Gercov izraz da ideologija obezbeđuje “autoritativne koncepte”, koji “čine mogućom jednu autonomnu politiku”, ujedno i tvrdnja da je ideologija u krajnjoj liniji povezana s političkom moći? Zar ne može, na primer, religija da obezbedi “autoritativne koncepte”? Odgovorio bih da, u skladu s temama koje pominjem u svojim predavanjima, koncept autoritativnog shvatam kao prelaz od integrativne funkcije ka legitimaciji hijerarhije. Ovde mi je pomogla Gercova napomena u citiranom tekstu, u kojoj on kaže: “Naravno, postoje moralne, ekonomske, pa čak i estetske ideologije, kao i specifično političke, ali s obzirom na to da je vrlo malo ideologija bilo kakvog društvenog značaja lišeno političkih implikacija, možda je ovde problem moguće posmatrati u ovom, nešto suženom fokusu. U svakom slučaju, argumentacija konstruisana za političke ideologije s podjednakom snagom se odnosi i na nepolitičke” (str. 281 n). Slobodno bih mogao da kažem da ideologija, zbog svoje integrativnosti, ima širu funkciju nego politika. Međutim, kada se integracija suoči s problemom autoritativne funkcije modela, onda politika postaje fokus, a pita-

nje identita njen okvir. Konačno, ono što je “u igri” u procesima integracija – što smo naučili od Vebera – jeste na koji način da napravimo prelaz od opšteg pojma društvenog odnosa ka pojmu vladara i onih kojima se vlada.

Problem religije je vrlo važan. Možemo da uporedimo Gercovu analizu ideologije s analizom religije u tekstu “Religija kao kulturni sistem”, takođe objavljenom u knjizi *Tumačenje kultura*. Ne radi se o tome da ideologija zamenjuje religiju u savremenim društvima; Gerc ne smatra da je religija važna samo za prošla društva. Uočavam tri osnovne stvari na kojima Gerc utvrđuje kontinuiranu ulogu religije. Prvo, religija je pokušaj da se artikuliše etos i pogled na svet. To nikada nije rekao za ideologiju. Gerc tu uvodi detaljnu analizu problema patnje i smrti i kaže da je funkcija religijskog sistema, koja se odnosi na ove probleme, ne da se izbegne patnja, već da nas poduči kako da istrpimo patnju. Teško je reći da je ova funkcija postojala samo za prošla društva, jer kada naučimo kako da patimo, nestaje razlike između etičkog i kosmičkog; istovremeno smo naučeni kako da gledamo na život i kako da se ponašamo. U drugom smislu reći, religija je izvan suprotnosti između tradicionalnog i savremenog, jer je njena dispozicionalna funkcija da ustanovi određeno raspoloženje. Religija omogućava fundamentalnu stabilnost na nivou naših najosnovnijih osećanja. Ona je teorija osećanja i, kao takva, opet se bavi i etičkim i kosmičkim. Treća stvar u vezi religije jeste da ona utvrđuje ova osećanja kroz rituale, a postoje neki tragovi i, čak, neke duže tradicije koje predstavljaju tu funkciju u modernim društvima. Ideologija ne nastaje na kolapsu ritualne dimenzije, već iz otvoreno konfliktne situacije modernosti. Sistemi – čak i religijski – suočeni su s drugim sistemima koji zastupaju slične stvari u vezi autentičnosti i legitimiteta. “Uhvaćeni” smo u situaciju postojanja mnogih ideologija.

Možemo da kažemo da Gercov cilj nije toliko vezan za eliminisanje tekućih teorija o ideologiji – ideologije kao interesi ili tenzije – već više za njihovo zasnivanje na jednom dubljem nivou. Pa ipak, Gerc je više na onoj strani koja u ideologiji vidi tenzije. Koncept integracije odnosi se baš na pretnju gubitka identiteta, što Erikson, iz psihološke perspektive, naziva krizom i konfuzijom. Ono čega se jedna grupa najviše

pribojava je to da više neće moći da se identifikuje zbog kriza i konfuzija koje stvaraju napetosti; cilj je da se nauči da se živi s ovim tenzijama. Opet je relevantno poređenje s religijom, jer patnja i smrt u ličnom životu imaju istu ulogu kao kriza i konfuzija u društvenoj sferi. Ove dve analize teže da se preklape.

Dodao bih i to da je još jedan pozitivni element o ideologiji kao integraciji to da ona podržava integraciju grupe, ne samo u prostoru već i u vremenu. Ideologija ne funkcioniše samo u sinhroničkoj već i u dijahroničkoj dimenziji. U ovom drugom slučaju, izuzetno je važno sećanje na zasnivačke događaje grupe; ponovno izvođenje zasnivačkih događaja predstavlja fundamentalni ideološki čin. Postoji element repetitive postanka. Svi ideološki procesi, u patološkom smislu, počinju s ovom repetitivom, jer ponovna proslava već ima karakter reifikacije. Proslava postaje oruđe kojim sistem može da očuva svoju moć, tako da predstavlja čin odbrane, kao i zaštitnu meru vladara. Pa ipak, možemo li da zamislimo zajednicu bez proslave njenog rođenja u više ili manje mitskim okvirima? Francuska proslavlja pad Bastilje, a SAD proslavlja 4. jul. U Moskvi je čitav politički sistem zasnovan na grobu, Lenjinovom grobu, možda jedini slučaj u istoriji posle drevnog Egipta da je grob postao izvorom jednog političkog sistema. Prema tome, ovo stalno sećanje na osnivače grupe i zasnivačke događaje predstavlja ideološku strukturu koja može pozitivno da funkcioniše kao jedna integrativna struktura.

Možda je Gercov pogled na stvari, kao antropologa, odlučujući razlog za njegovo insistiranje na integraciji i, tako, na teoriji tenzije. Gercova perspektiva, kao antropologa, razlikuje se od nečije kao što je Habermasova, koji je sociolog modernog industrijskog društva. U društvima kojima se Gerc bavi – glavni izvori njegovog terenskog istraživanja su Indonezija i Maroko – postoji problematika društava u razvoju, u punom smislu te reči, a ne industrijskih ili postindustrijskih društava. U ovim društvima još je prerano za kritiku ideologije; ona su usredsređena na konstitutivnu prirodu ideologije. Kada u ovim društvima intelektualci ili drugi disidenti koriste oruđa kritike ideologije, bilo poput Habermasa ili, češće, kao Altiser, obično ih šalju u zatvor ili ubijaju. Disidenti postaju marginalni kada koriste kritička oruđa razvijenog društva za rađanje jednog novog društva. Ono što je

metodološki bitno jeste da se sagleda do koje mere Gercov pogled na svet, kao antropologa, može da uputi na analizu koja ne može da bude habermasovska.

Međutim, možda je suviše jednostavno reći da zemlje u razvoju treba da se bave samo konstitutivnim karakterom ideologije, jer je njihov zadatak da pronađu sopstveni identitet u svetu koji je već obeležen krizom industrijskih društava, težak. Razvijena industrijska društva nisu samo akumulirala i konfiskovala najveći deo sredstava i oruđa za razvoj; ona su stvorila krizu naprednog društva koja je sada javni i svetski fenomen. Društva ulaze u proces industrijalizacije u isto vreme kada nacije, na vrhu ovog razvoja, postavljaju pitanja o smislu čitavog procesa. Države treba da prihvate tehnologiju u isto vreme kada je započeto preispitivanje i kritika tehnologije. Za intelektualce u ovim zemljama, zadatak je posebno težak jer istovremeno treba da žive u dva različita doba. Oni žive na početku industrijskog perioda, recimo u osamnaestom veku, ali su, takođe, i deo dvadesetog veka, jer su vaspitavani u kulturi koja je već ušla u krizu odnosa između svojih ciljeva i kritike tehnologije. Tako je koncept ideologije danas postao univerzalan, jer je kriza industrijskog društva univerzalna kriza; ona je deo obrazovanja svakog intelektualca u bilo kom delu sveta. Sećam se da sam pre nekoliko godina putovao kroz Siriju, Liban i druge delove Bliskog istoka, i u bibliotekama sam nalazio dela Simon de Bovoar, Sartra i drugih. Svako je danas savremenik nekog drugog. Ljudi u zemljama u razvoju su u isto vreme obrazovani intelektualnim oruđima sopstvene kulture, kao i oruđima krize razvijenih društava.

Ideologija je danas univerzalno pitanje, a marksisti tvrde da je pojam ideologije nastao s razvojem društvenih klasa. Argument je da ideologija nije postojala pre nastanka klasnih struktura. Altiser ide tako daleko da tvrdi da pre buržoazije nije bilo ideologije. Postojala su uverenja, ali je samo klasna struktura stvorila situaciju u kojoj značajni deo populacije nije delio vrednosti celine. Kao što smo videli, marksistička perspektiva više ističe distorzivne nego integrativne aspekte ideologije. Kao odgovor na ovo, tvrdim da se primitivni koncept ideologije kao integracije ne može koristiti u političkoj praksi, osim za očuvanje, čak i u slučaju borbe, problematike priznavanja. Ako

shvatam da distorzivna funkcija ne može da se pojavi ukoliko ne postoje simboličke strukture delovanja, onda bar znam da je to tako zato što je u toku integrativni proces i da može doći do klasnog konflikta. Klasni konflikti nikada nisu situacije totalnog rata. Realizacija integrativnog koncepta ideologije pomaže da se očuva potreban nivo klasne borbe, što ne podrazumeva uništenje protivnika, nego postizanje priznanja. Kako bi Hegel rekao, borba se vodi za priznanje, a ne za moć. Bazična integrativna funkcija ideologije sprečava nas da polemički element dovedemo do njegove destruktivne tačke – tačke građanskog rata. Ono što nas sprečava da se zalažemo za građanski rat jeste to što moramo da sačuvamo život našeg protivnika; preostaje element zajedničkog pripadanja. Čak ni klasni neprijatelj nije radikalni neprijatelj. Na izvestan način, on ili ona još uvek su susedi. Integrativni koncept ideologije ograničava društveni rat i sprečava ga da se pretvori u građanski rat. Neke evropske komunističke partije – posebno u Italiji, a danas i u Francuskoj i Španiji – formulisale su ideju o tome da je veći problem razviti društvo koje je bolje integrisano nego što to isto može da bude s klasnom strukturom. Onda je ključno – integrisati, a ne odbaciti ili uništiti neprijatelja.

Osnove za ovu transformaciju verovatno već postoje u društvu. Čak i u klasnom društvu postoje integrativni procesi: osećanje zajedničkog jezika, zajedničke kulture i zajedničke nacije. Ljudi makar dele lingvistička oruđa i sva komunikativna sredstva povezana s jezikom, tako da moramo da lociramo jezik unutar klasne strukture. Odgovor na ovo pitanje doveo je do ključne bitke među marksistima tokom ovog veka. Staljin je barem izvesno vreme bio u pravu u odnosu na one marksiste koji su tvrdili da, čak, i gramatika ima klasnu strukturu. Umesto toga, Staljin je tvrdio da jezik pripada naciji kao celini. Teško je odrediti status nacije u marksističkoj teoriji, jer on obuhvata različite klase. Možemo da kažemo da je Gercov koncept ideologije primereniji ovom problemu, jer klasna struktura ne utiče radikalno na status nacije. Pri pokušaju da se definiše priroda nacije, pitanje isto toliko problematično koliko i definicija polnih uloga, teško je reći šta je zaista bazično, a šta je samo kulturno. Tek kada menjamo tragove ili uloge otkrivamo šta ne može da se promeni. Samo kroz preispitivanje

klasne pripadnosti možda ćemo biti u stanju da identifikujemo šta je konstitutivno za jednu zajednicu izvan njene klasne strukture. Mnogi marksisti danas kažu da, u stvari, marksizam mora da se ostvari u odnosu na različite kulturne situacije u kojima se nalazi. Ove situacije su tačno definisane u onome što Gerc naziva ideološkim sistemom. Trebalo bi da se pozabavimo normama i slikama koje projektuju identitet grupe na isti način kao što psiholozi govore o slici tela. Postoji slika društvene grupe, i ova predstava identiteta različita je za svaku grupu.

Kao primer možemo da navedemo ideologiju SAD-a. Ono što je najpre vezano za ovu ideologiju jeste to što ona ne može da se definiše odvojeno od svojih odnosa s drugim državama i njihovim sopstvenim ideološkim obrascima. Teško je reći da je SAD u situaciji izolacije koja bi je štitila od konfrontacije s drugim nacionalnim ideologijama. Kao što je Lenjin bio svestan, danas je čitav svet pozornica. Moramo da primetimo da ova situacija postoji tek odnedavno. Pre Prvog svetskog rata, evropski unutrašnji konflikti vladali su svetom. Danas, pošto je Evropa doživela kolaps zbog svojih unutrašnjih ratova, konflikt postaje globalniji. Na primer, odnos između Trećeg sveta i industrijskog sveta trenutno je fundamentalna bitka. Prema tome, ideologiju SAD-a delimično definišu njeni spoljni odnosi.

Što se tiče unutrašnjih determinanti ove ideologije, teže je odgovoriti na pitanje da li se još uvek oslanjamo samo na marksistički pojam klase, u kojem je jedna grupa dominantna i uspostavlja vladajuće ideje – ideologiju – nacije. Što se toga tiče, Manhajm je bio pametan i oprezan, jer je uvek govorio o društvenom stratumu (*social stratum*). On nam ostavlja da identifikujemo koje grupe deluju u društvu i na koji način. Štaviše, zadatak je, pre svega, da se razmotre sva različita društvena grupisanja, a ne da se spreče sve druge determinante, osim pojma klase. Uzmimo kao primer problem rasnih i etničkih manjina, vrlo važno pitanje u ovoj zemlji. U koju kategoriju stavljamo manjine? One nisu klasa, a ni nacija. Trebalo bi da budemo fleksibilniji u vezi s konceptom društvenog stratuma; možda je veza između stratuma i ideologije, ili utopije, nešto što ujedinjuje oba ova pojma. Možda se, kako neki tvrde, SAD pomera od “lonca do mozaika”. Ovo znači da mnogo grupa i, prema tome,



mnogo ideologija stvara ono što je celina. Etnička svest danas je kolektivna komponenta šire nacionalne ideološke mešavine.

Međutim, tačno je da SAD poseduje zajedničku ideologiju. Kao stranac, u velikoj meri sam svestan jedinstva ideologije u ovoj zemlji; ovde koristim reč "ideologija" u neutralnom smislu. Uzmimo kao primer pitanje nezaposlenosti. Za mene, u njemu se ogleda tipična razlika između Evrope i SAD-a. U Evropi je nepravda biti nezaposlen; svako ima pravo na rad. Ovde se na nezaposlenost gleda kao na pojedinačni neuspeh. Ne predstavlja optužbu sistemu, već lični problem. Nezaposleni moraju da zavise od socijalne pomoći i bonova za hranu, što ih čini još više zavisnim od sistema. Neuspeh što je neko nezaposlen potenciran je ovom zavisnošću. Iako pojam slobodnog tržišta može da bude podvrgnut kritici, na kraju se uzima "zdravo za gotovo". Svako se takmiči sa svakim. Čak i način na koji studenti rade u ovoj zemlji – pojedinac protiv pojedinca – razlikuje se od Evrope. Ovaj snažni individualizam ima neke zdrave implikacije, ali takođe pretpostavlja da je sve što je privatizovano u dobrom stanju, dok javna preduzeća, kao na primer železnice, propadaju. Ne postoji osećanje zajedničke imovine. SAD ima neku vrstu jedinstvene ideologije, mada znam da su oni koji tamo žive svesniji podideologija ili potkultura.

Da zaključim ovaj poslednji tekst o ideologiji; pojam integracije je pretpostavka druga dva koncepta ideologije – legitimacije i distorzije – ali, u suštini, ideološki funkcioniše pomoću ova dva faktora. Dalje, nexus ove tri funkcije može da se pronađe poređenjem uloge ideologije s većom ulogom imaginacije u društvenom životu. Na ovom opštijem nivou, moja pretpostavka, koju ću dalje razviti u predavanjima o utopiji, jeste to da imaginacija funkcioniše na dva različita načina. S jedne strane imaginacija može da deluje radi očuvanja poretka. U ovom slučaju, njena funkcija je da postavi proces identifikacije kao ogledalo poretka. S druge strane imaginacija može da ima disruptivno dejstvo; ona može da funkcioniše kao prodor. U tom slučaju, njena slika je produktivna; zamišljanje nečeg drugog, negde drugde. U svim svojim trima ulogama, ideologija predstavlja prvi oblik imaginacije; ona služi da očuva, odnosno konzervira. Nasuprot tome, utopija predstavlja drugu vrstu imagi-



nacije; ona je uvek pogled ni iz čega. Kao što je Habermas sugerisao, možda je funkcija libida da projektuje sebe *aus* – napolje, nigde – u ovom kretanju transcendencije, dok je ideologija uvek na ivici da postane patološka zbog svoje konzervativne funkcije, u dobrom i u lošem smislu te reči. Ideologija čuva identitet, ali isto tako želi da sačuva ono što postoji, pa je, samim tim, otpor. Nešto postaje ideologija – u negativnom značenju te reči – kada se integrativna funkcija “zaledi”, kada postane retorička u lošem smislu, kada prevagu odnesu šematizacija i racionalizacija. Ideologija “operiše” na ključnoj tački između integrativne funkcije i otpora.

Preveo: Aleksandar Bošković



---

EDMUND LIČ

---

UDK 316.72 Герц К.  
316.72

---

## PISATI ANTROPOLOGIJU

---

*Works and Lives: The Anthropologist as Author.*  
CLIFFORD GEERTZ. Stanford: Stanford  
University Press, 1988. vi + 157 pp., index.  
\$ 19.95 (tvrd povez)

Jedan od najpoznatijih primera fiktivne etnografije ikada napisane predstavlja Frejzerov opis sveštenika–kralja Nemija, koji čeka da ga pogubi njegov još uvek nepoznati naslednik. Ovaj opis nalazi se u prvom poglavlju *Zlatne grane*, ali, čak i u skraćenom izdanju njegova rečitost čini ga nepodobnim za citiranje. Ovde ga pominjem zato što mi se čini da veoma podseća na status Kliforda Gerca kao sveštenika–kralja američke kulturne antropologije.

Knjiga o kojoj pišem nastala je iz serije Heri Kemp predavanja na Univerzitetu Stanford u proleće 1983; kasnije izmene teksta su minorne, ali se razne reference odnose na tekstove objavljene posle 1983. Tu je posebno relevantan simpozijum eseja, koji su priredili Džejms Kliford i Džordž Markus, pod nazivom *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (University of California Press, 1986), a koji sadrži radove sa seminara održanog u Santa Feu aprila 1984. Evo citata iz teksta Pola Rabinoua objavljenog u ovoj knjizi:

“Zapaža se da postoji neuobičajeno kašnjenje kada je u pitanju kretanje koncepata preko granica disciplina. Trenutak kada istorijska nauka otkriva kulturnu antropologiju u (nereprezentativnom) liku Kliforda Gerca jeste isti trenutak kada Gerca preispituju u antropologiji (jedna od stalnih tema na seminaru u Santa

Feu iz koga je nastala ova knjiga). Tako danas i antropolozi... otkrivaju nova dela i bivaju inspirisani da ih i sami stvaraju, infuzijom ideja iz dekonstruktivističke književne kritike; a pošto je ona izgubila svoju kulturnu energiju u odeljenjima za književnost, Derida otkriva politiku” (str. 241–242).

A potom i na strani 243: “I pored toga što Gerc ponekad priznaje da fikcija ne doprinosi jasnoći (u antropologiji – A.B.), on nikada ovaj zaključak nije izveo do kraja.”

Ove komentare treba da imaju u vidu oni koji čitaju moj tekst. Gercov naziv za njegov lični stil jeste “interpretativna antropologija”. Šta je on pod tim tačno mislio, menjalo se tokom godina i danas je sve manje popularno, naročito među njegovim mlađim kolegama.

Postoji određena ambivalentnost u vezi identiteta “antropologa kao autora” u podnaslovu knjige. Moglo bi se raditi i o samom Klifordu Gercu, iako sam siguran da to nije ono što je imao na umu. Dakle, opisaću ukratko ovu knjigu kao celinu, mada moji čitaoci ne treba da se iznenade ako povremeno “dokačim” i samog Gerca.

Knjiga je prilično kratka. Samo 150 strana glavnog teksta. Šest poglavlja, od kojih su prvo i poslednje Gercovi komentari o savremenoj antropološkoj (etnografskoj) sceni, dok ostala četiri predstavljaju zgušnute skice o onome za šta se tvrdi da predstavlja reprezentativne radove Levi-Strosa, Evans-Pričarda, Malinovskog i Rut Benedikt – tim redom. Gercov izbor autora sugeriše da je, za njega, svaka od ovih slavni ličnosti imala, odnosno ima specifičan stil pisanja, koji se može međusobno uporediti s drugim, kako je naznačeno u Gercovom tekstu.

Sumnjam da Gerc stvarno veruje u ovo, i mada tvrdi da se divi radu sve četiri svoje “mete”, njegovo divljenje je očigledno limitirano. On piše bez očigledne zlobe, ali, ipak ostaje prisutan aparat “nove kritike” koji Gerc upotrebljava u stilu Keneta Berka. U teoriji, kritičar bi trebalo posebnu pažnju da posveti detaljima onoga o čemu autor piše, ali, kao što ćemo videti, Gerc upravo to ne radi, pa zato deluje pomalo neuverljivo.

U prvom poglavlju, pod naslovom “Biti tamo”, on uspešno objašnjava šta bi trebalo da očekujemo; ipak,

ne uspeva da se izbori s onim što za mene predstavlja suštinu stvari: da li etnografija uopšte ima objektivni predmet? Još od Herodota, za koga se pretpostavlja da je sve započeo, etnografi su pisali tako kao da su običaji statični. Kada dođe do promene, ona se mora objasniti kao da je nekakva anomalija. Međutim, istorijski podaci svuda sugerišu da ono što bi trebalo da se objasni jeste etnografija koja se nije menjala. Kasnije ću se vratiti na ovo. Ali, Gerc o ovome uopšte ne diskutuje. Zašto bi istorija morala da se sastoji od opisa događaja jednog za drugim, u kojem se pojedinačni događaji sasvim razlikuju, dok sledovi o kojima izveštavaju etnografi treba stalno da se ponavljaju?

Drugo poglavlje je o Levi-Strosu, pre svega o *Tužnim tropima*. Slažem se da je ovo dobar primer rada Levi-Strosa kao pisca. Francuski tekst sadrži sve posebne stilističke odlike karakteristične za njegov opus. Ova knjiga je od početka zamišljena kao književno delo koje će čitati pariski intelektualci a ne antropolozi. Pokazala se kao bestseler. Gerc citira naširoko, ali uvek na engleskom. On koristi Raselov prevod, *A World on the Wane (Svet na zalasku)*, mada primećuje da Levi-Stros više voli prevod Vajtmenovih. On u obe verzije navodi reference na engleskom, kao i u francuskom originalu. Šta više očekivati od ozbiljnog naučnika? Ali ovo je, u stvari, veoma čudno, jer Raselova verzija nema četiri poglavlja originala, činjenica koju Gerc prećutkuje. Kako očekivati da će njegovi potencijalni čitaoci, koji ne znaju francuski, pomno pratiti tekst, ako njegovi veliki delovi nedostaju?

Svejedno, mislim da je Gerc u pravu kada naglašava “izuzetan osećaj apstraktne samodovoljnosti”, karakteristične ne samo za *Tužne trope* već i za Levi-Strosove eksplicitnije antropološke radove. Etnografije skoro uvek nastaju “iz druge ruke”. U odnosu na skorašnje izveštaje, u kojima su podaci očigledno kontaminirani evropskim uticajima, preferira se pregled iz vremena pre Prvog svetskog rata u kojem sve izgleda čisto i uredno. Etnografsko “ne–ovde/ne–mi” postoji jedino u Levi-Strosovim tekstovima, a ne u njegovom etnografskom iskustvu, koje je prilično tanušno.

U trećem poglavlju bavi se Evans-Pričardom. Dok su *Tužni tropi* bili bestseler, bar u Francuskoj, Evans-Pričardove stilističke čudnovatosti ovde su predstavljene kroz veoma kratak (devet strana), malo poznati čla-

nak, “Operacije na rekama Akobo i Gila, 1940–41”, u časopisu *The Army Quarterly* iz jula 1973. Izgleda da je Gercova teza ta da je za Evans-Pričardovu etnografiju karakteristično postavljanje teze kroz prisećanje, na isti način kao što bi neko mogao da priča priče o fotografijama u foto albumu. Objektivna stvarnost, onako kako je doživljena, jeste ulepšana, ali ne izmišljena. Gerc lukavo sugeriše da je čitava priča o bici kod reke Akobo sastavljena tako što je kazivana različitim slušaocima u jednom oksfordskom pabu!

To što Gerc tvrdi o ovom članku zanimljivo mi je iz potpuno drugog razloga. Moja vojnička iskustva na krajnjem severu Burme, od leta 1942. do zime 1943, bila su vrlo slična. Moji gerilci bili su Kačini, kojima se nije moglo verovati; Evans-Pričardovi su bili Anuaci, kojima se nije moglo verovati. Moji uglavnom nevidljivi neprijatelji bili su Japanci; Evans-Pričardovi, Italijani. U oba slučaja gerilci su bili naoružani prastarim puškama. I Evans-Pričard i ja imali smo priličnih problema s nama nadređenim oficirima, dok smo se odlično slagali s civilima (kako belcima, tako i s onima koji nisu bili belci)... i tako dalje. Ali, ove sličnosti u ratnim iskustvima nisu dovele do bilo kakve sličnosti u antropološkom stilu, i ne vidim zašto bi.

Prema tome, potpuno mi zapanjujuće zvuči Gercova tvrdnja da je britanska “škola” socijalne antropologije – u kojoj poimence navodi Evans-Pričarda, Redklif-Brauna, Mejera Fortisa, Maksa Glakmana, Edmunda Liča, Rejmonda Fertu, Odri Ričards, Z. F. Nejdela, Godfrija Linharta, Meri Daglas, Emrisa Pitersa, Lusi Mair i Rodnija Nidama – “daleko više držana na okupu ovakvim načinom proznog opisivanja nego bilo kakvom usaglašenom teorijom ili zajedničkom metodologijom...” Da li zaista postoji britanska škola socijalne antropologije? Koje su njene karakteristike? Osobe koje su pomenute, čak, ni ne govore (niti su govorile) engleski na isti način, a kamoli da ga pišu. Rejmond Fert i Mejer Fortis bili su mi učitelji i kolege, i izuzetno cenim obojicu, ali ne cenim stil pisanja nijednog od njih. Ukoliko s druge strane Atlantika moji tekstovi liče na tekstove bilo koga od njih, onda su svi moji književni naponi u poslednjih 35 godina bili potpuno uzaludni.

Ali, Gercov spisak imena zaslužuje još jedan komentar u vezi njegovog stila. Jedan moj prijatelj, psihi-

jatar, jednom mi je rekao da je imao pacijenta koji je, dok je bio buđan, provodio vreme prepisujući imena iz telefonskog imenika. Gerc upravo tako piše. Svaki deo njegove argumentacije izložen je tako da vam je potreban rečnik imena da biste sve razumeli. Kako-fonija koja iz toga proizilazi brzo postaje nešto što se ne može tolerisati. Gde stati? Na primer, čak i da socijalni antropolozi s Gercovog spiska imaju neku vrstu društvene solidarnosti, zašto ostaviti spisak samo s njihovim imenima? Šta je s Bronislavom Malinovskim, Ajsakom Šapirom, Ijanom Hogbinom, Monikom Vilson, Elizabet Kolson, Filis Kaberi, Vilijemom Stanerom, Džekom Gudijem... i ujka Tomom Koblijem i drugima...?

Pominje se da se Evans-Pričardova slava zasniva na njegovim radovima o Azandima, Nuerima i Sanusima, ali njihova povezanost s organizovanjem Anuaka tokom rata izgleda da postoji samo u Gercovoj imagini. Gerc pominje duboko neprijateljstvo koje se razvilo između Malinovskog i Evans-Pričarda, ali ne i očiglednu razliku između knjige o magiji Azanda, u kojoj je stilistički uticaj Malinovskog još uvek vrlo jak, ranih publikacija o Nuerima, gde je uticajan bio Redklif-Braun, i kasnijih radova, na koje počinje da utiče strukturalizam Levi-Strosa. Nema eksplicitnih referenci na katoličanstvo, niti na homoseksualnost Evans-Pričarda, iako je i jedno i drugo veoma uticalo na njegov stil pisanja.

Četvrto poglavlje zove se “Svedočenje iz prve ruke: Deca Malinovskog”. Mislim da je ovih dana jedini tekst o Malinovskom, koji potencijalna publika Heri Kemp predavanja čita, *Dnevnik u pravom smislu te reči*, pa se i moglo očekivati da će Gerc koristiti ovaj tugom ispunjen rad, koji vrlo lako može da bude pogrešno shvaćen, da bi prikazao ono za šta tvrdi da su osobenosti misli i stila Malinovskog.

Izgleda da Gerca ne brine to što Malinovski, kao autor, nikada nije imao nameru da ovaj spis objavi, niti pominje činjenicu da prva polovina *Dnevnik*a nema nikakve veze s Trobrijandskim ostrvima i da je napisana pre nego što je Malinovski imao bilo kakvo značajno iskustvo rada na terenu ili razvio bila šta što bi trebalo da podseća na poseban antropo-literarni stil. On ne pominje da je izraz “Istrebite divljake”, koji je korišćen protiv Malinovskog (pominjao ga je Frensis

Hsu za vreme Predsedničkog govora pred AAA), naime, Konradov citat koji, u stvari, Malinovski koristi kao kritiku samog sebe! (*Dnevnik*, 21. januar 1915; Gerc, str. 74.)

Još je gori deo koji je ovde citiran na strani 133 (u završnom poglavlju), a za koji se kaže da je sa 150. strane *Dnevnika*. On je, u stvari, sa strane 140. Citat Gerca: “Radosno ‘Eureka!’ Malinovskog kada je prvi put naišao na Trobrijandane – ‘osećanje je posedovanja: ja ću ih opisati... (Ja ću ih) stvoriti.” Ovo je izvanredan primer *ne obraćanja* pažnje na tekst! Odrednica u *Dnevniku* je za 1. decembar 1917. Nema reči “Eureka!”. Ljudi koje Malinovski namerava da “stvori” (pišući o njima) nisu Trobrijandani, već tvorci grnčarije s Amflet ostrva. Do tada je Malinovski tečno govorio kirinavski i živeo među Trobrijandanima više od 18 meseci. Izgleda mi potpuno neverovatno da Gerc, koga mnogi smatraju za najboljeg etnografa u SAD-u, može da piše tako aljkavo.

Ali, vratimo se na Gercovo četvrto poglavlje. Naslov se ne odnosi na Malinovskog, već na “Decu Malinovskog”. Ko su ona? Najpre, Kenet Rid, autor knjige *The High Valley* (1965). U stvari, Ridova veza s Malinovskim, koga nikada nije sreo, prilično je daleka. On je po rođenju Australijanac, a osnove antropologije učio je od Ijana Hogbina, jednog od učenika prve generacije Malinovskog. Doktorirao je na LSE-ju 1948, kada je Rejmond Fert bio tamo profesor. Kasniju karijeru uglavnom je gradio na Vašingtonskom univerzitetu u Sijetlu. *Visoka dolina* nalazi se na istočnim visoravnima Nove Gvineje. Slažem se s Gercovim visokim mišljenjem o ovoj knjizi, jednoj od prvih antropoloških monografija koja je iskreno subjektivna i autobiografska. Rid se na kratko vratio u posete Visokoj dolini 1981. i 1982, ali nije bio u stanju da ponovo “uhvati” romansu prvobitnog terenskog istraživanja. Imao je ličnih problema koji su možda uticali na to, ali izgleda da Gerc sugeriše da je to neizbežna posledica bavljenja “uranjajućom etnografijom” u stilu Malinovskog, pa kada neko pokušava da bude iskren u svom radu, konačni rezultat je potpuno razočaranje.

U svakom slučaju, Gerc je uvrstio među “decu Malinovskog” tri skorašnje marokanske etnografije: P. Rabinoua (1977), V. Krapanzana (1980) i K. Dvajera

(1982). Nijedan od ovih autora nema nikakve veze s Malinovskim. Gercova tvrdnja da postoji sličnost u stilu, ali da se sve završava promašajem, jer su autori “stavili” previše sebe u svoje tekstove, vrlo je lično otkriće. Naravno, sâm Gerc je specijalista za Maroko, pa možda to zna, ali on nije objektivni posmatrač. Navodna veza s Malinovskim opet pokazuje koliko je antropolozima, koji su odgajani u američkoj tradiciji od Boasa, preko Krebera i Talkota Parsonsa do Edvarda Šilsa, teško da shvate šta je Malinovski hteo da kaže.

Peto poglavlje je o Rut Benedikt. Ona nije autorka koja je puno čitana s ove strane Atlantika. Čak i knjiga *Obrasci kulture* nije više deo obavezne lektire za studente, a *Hrizantema i mač* nikada nije ni bila. Međutim, Gerc je, uzimajući kao primer rani minorni tekst koji je sačuvala Margaret Mid, uspeo da me ubedi kako Benediktova zaslužuje poređenje sa Sviftom. Naslov poglavlja, “MI/ NE–MI: Putovanja Benediktove” (“US/NOT–US: Benedict’s Travels”), treba da posluži kao trop na “Guliverova putovanja”, a izgleda da bi Gerc postavio Benediktovu na isti nivo s Monteskejom, Volterom, V. S. Gilbertom, Veblenom i Solom Belouom (str. 107–108). Ponovo skrećem pažnju na Gercov rečnik! Svejedno, ovo je najbolje poglavlje u knjizi. S druge strane, dugotrajna ljubavna veza Benediktove s Margaret Mid nije pomenuta, mada je, pošto je o njoj govorila ćerka Midove, Ketrin Bejtson, sada javna.

Poslednje poglavlje zove se “Biti ovde: čiji je to život, u stvari?” Izuzetno je teško za čitanje zbog ponavljanja i nabranjanja imena – “zaklonjena plaža u Polineziji, spaljeni plato u Amazoniji; Akobo, Meknes, Panterova jazbina...” – “samodovoljnost Levi-Strosa, samouverenost Evans-Pričarda, plahost Malinovskog, spokojnost Benediktove...” Skeptik u meni reaguje na ovo gundajući: “Zašto Polinezija?” – “Šta je plaho u vezi Malinovskog?” Ali, izgleda da je argument to što vrsta etnografije kojom su se bavili (ili pokušavali da se bave) Gercovih četvoro protagonista u postkolonijalno doba, nema više relevantnost za bilo šta. U ono daleko vreme, “Sada” i “Ovde” nalazili su se na vrlo različitim delovima geografske karte. Geografske razlike odražavale su se u kulturnim razlikama. Kulture su imale oštre ivice. Mogle su da se posmatraju kao potpuno odvojene. Ali, više nije tako.



Kao punopravnog člana “britanske ‘škole’ socijalne antropologije” (ma šta to značilo!), ovo me previše ne brine. Uvek sam smatrao da su, u etnografskom pisanju, kulturne razlike, iako ponekad pogodne, samo privremene fikcije. Nedavno sam o ovome pisao eksplicitnije. Etnografska monografija ima više zajedničkog s istorijskim romanom nego s bilo kojom vrstom naučnog rada. Kao antropolozi, treba da se suočimo s danas opšte prihvaćenom činjenicom da su u romanu likovi izvedeni iz aspekata ličnosti autorâ. Kako bi moglo biti drugačije? Jedini ego za koji znam iz prve ruke jeste moj sopstveni. Kada Malinovski piše o trobrijandskim ostrvljanima, on piše o sebi; kada Evans-Pritchard piše o Nuerima, on piše o sebi. Bilo koji drugi način opisivanja pretvara karaktere iz etnografskih monografija u mehaničke naprave. Nemam pojma da li bi se Gerc složio s ovim iskazom. Ponekad mi se čini kao da govori nešto slično, a ponekad nešto potpuno suprotno.

Možda je osnovni problem ono što sam ranije pomenuo. Zašto bi antropolozi uzeli “zdravo za gotovo” da se istorija nikada ne ponavlja, a sebe ubedili da se kulture, u etnografskom smislu, ako ih niko ne dira, baš nikada ne menjaju? Odgovor je da je često pogodno verovati u to. Malinovski je verovao da trobrijandska *kula*, kako ju je on video, postoji već stotinama, ako ne i hiljadama godina. Ovo uverenje pominje samo u jednoj napomeni. Po onome što znamo, ovaj ritual je, u stvari, postojao manje od 50 godina i celo vreme se ubrzano menjao. Ali, čak ni arheolozi ne bi prihvatili takvu tvrdnju sa stopostotnom izvesnošću. Za stil pisanja Malinovskog neophodno je bilo da je *kula* postojala dugo vremena. Da nije te neverovatne pretpostavke, nikada ne bismo imali *Argonaute zapadnog Pacifika*. Etnografe i pisce, pre svega, ne zanima prava istina; oni žele da ubede kroz svoj način pisanja. Kada Montenj piše o ljudožderima u XVI veku, on je daleko ubedljiviji nego V. Arens na istu temu iz Stouni Bruka 1979. Mislim da bi se Gerc složio s tim.

Preveo: Aleksandar Bošković

# BITI TAMO: ANTROPOLOGIJA I POZORNICA PISANJA

---

Iluzija da se u etnografiji radi o klasifikovanju čudnih i nejasnih činjenica u poznate i uređene kategorije – ovo je magija, ovo je tehnologija – odavno je nestala. Međutim, manje je jasno šta je zauzelo njeno mesto. Ponekad je onima koji su bili angažovani u njenoj proizvodnji ili potrošnji, ili u obe ove grane, izgledalo da je ona, u stvari, vrsta pisanja, stavljanje podataka na papir. Ali, njeno ispitivanje kao takve bilo je otežano usled nekoliko činilaca, od kojih nijedan ne deluje racionalno.

Jedan od njih, posebno važan kod njenih proizvođača, bio je taj da je neantropološki baviti se stilovima pisanja. Ono što bi pravi etnograf trebalo da radi jeste to da ide na razna mesta i da se vraća s podacima o tome kako ljudi tamo žive, pa da te informacije stavlja na uvid profesionalnoj zajednici u praktičnom obliku, a ne da provodi vreme po bibliotekama, baveći se književnim pitanjima. Preterana briga, što u praksi znači bilo kakvu brigu oko toga kako se prave etnografski tekstovi, izgleda kao nezdrava samoopsednutost – u najboljem slučaju kao gubljenje vremena, u najgorem kao hipohondrija. Ono što želimo da znamo jesu Tikopija i Talensi, a ne narativne strategije Rejmonda Ferta ili retoričke mahinacije Mejera Fortisa.

Druga primedba, pre svega potrošača, jeste da antropološki tekstovi nisu vredni tolike pažnje. Jedno je istraživati način na koji svoj cilj postižu, na primer,

---

Konrad, Flober ili, čak, Balzak; ali činiti isto u slučaju Louija ili Redklif-Brauna, da pomenem samo one koji nisu živi, izgleda smešno. Nekoliko antropologa – Sapir, Benediktova, Malinovski, danas i Levi-Stros – mogu da se prepoznaju po karakterističnom književnom stilu i povremenoj upotrebi stilskih figura. Ali, to je nešto što nije uobičajeno za njih i što im je često zamerano – kao i sposobnost da obmanu svoje čitaoce. Dobri antropološki tekstovi su obični, bez ikakvih pretenzija. Oni niti pozivaju na čitanje iz književno-kritičkog ugla, niti takvo čitanje nagrađuju.

Ali, možda najjača zamerka, koja dolazi sa svih strana, štaviše, sasvim uobičajena za intelektualni život današnjice, jeste da fokusiranje našeg pogleda na načine na koje se tvrdnje o znanju izlažu, umanjuje našu sposobnost da bilo koje od ovih tvrdnji shvatimo ozbiljno. Na neki način, pažnja posvećena stvarima, kao što su: predstave, metafore, frazeologija ili glas, treba da vodi korozivnom relativizmu, u kome je sve samo više ili manje pametno izražavanje nekog mišljenja. Kaže se da etnografija postaje igra reči, kao što su to pesme i romani. Obznanjivati kako se nešto radi, kao kod dame koju mađioničar seče na pola, isto je kao i reći da se to uopšte ne radi.

Ova su gledišta neracionalna, jer se ne zasnivaju na iskustvu prisutnih, stvarnih ili, makar, mogućih pretnji, već na zamišljanju mogućnosti do kojih može da se dođe ukoliko bi sve iznenada postalo drugačije nego što je to danas. Kada bi antropolozi prestali da izveštavaju o tome kako se stvari odvijaju u Africi i Polineziji, te kada bi umesto toga provodili vreme nastojeći da pronađu dvostruke zaplete kod Alfreda Krebera ili nepouzidane naratore kod Maksa Glakmana, i ako bi ozbiljno tvrdili da se priče Edvarda Vestermarka o Maroku i priče Pola Baulsa odnose na njihov subjekt na isti način, istim sredstvima i istim ciljevima, stvari bi zaista postale preterane.

Ali, teško je poverovati da bi se ovo dogodilo ukoliko bi antropološko pisanje bilo ozbiljno shvaćeno kao pisanje. Koreni straha mora da su negde drugde: možda u shvatanju da bi, kada bi se književni karakter antropologije bolje razumeo, bilo teško održati neke profesionalne mitove o tome kako antropologija uspeva da ubedi ljude. Posebno bi bilo teško braniti stanovište da etnografski tekstovi ubeđuju, u onoj

meri u kojoj to uspevaju, jedino kroz moć njihove zasnovanosti na činjenicama. Upotreba velikog broja vrlo specifičnih kulturnih detalja predstavljala je osnovni način na koji se istinolikost – sličnost, *vraisemblance*, *Wahrscheinlichkeit* – nalazila u ovim tekstovima. Kakve god sumnje da su čitaoci imali u vezi onoga što su čitali, one su morale da budu otklonjene jednostavnom količinom specifičnih informacija. Pa ipak, činjenica je da se stepen poverenja, bilo on visok ili nizak, koji neko ukazuje etnografiji Malinovskog, Levi-Strosa, ili bilo kog drugog, ne zasniva na tome. Kada bi bilo tako, Dž. Dž. Frejzer ili, npr., Oskar Luis, zaista bi bili “kraljevi”, a poverenje koje mnogi ljudi (uključujući i mene) imaju u monografiju *Politički sistemi visoravni Burme*, vrlo siromašnu podacima, ili u impresionistički ogled Margaret Mid, *Balinežanski karakter*, bilo bi potpuno neobjašnjivo. Možda etnografi zaista misle da im se veruje zbog ekstenzivnosti njihovih opisa. (Lič je pokušao da odgovori na empiricističke napade na njegovu knjigu o Burmi time što je napisao još jednu o Šri Lanki, prenatrpanu podacima, ali koju je mnogo manje ljudi čitalo. Mid je tvrdila da na stotine fotografija Gregorija Bejtsona potvrđuje njene argumente, ali se skoro niko nije složio s njom – uključujući tu i Bejtsona.) Možda etnografima treba verovati zbog širine njihovih opisa, ali u praksi to jednostavno nije tako.

Teško je reći zbog čega se ovakvo uverenje održava. Možda to ima neke veze sa staromodnim pojmovima o tome kako se “nalazi ustanovljavaju” u prirodnim naukama. U svakom slučaju, glavna alternativa ovakvoj faktualističkoj teoriji o tome kako antropološke knjige ubeđuju, to jest, kako to čine kroz snagu svojih teorijskih argumenata, nije nimalo verovatnija. Teorijski aparat Malinovskog, koji je nekada bio zbilja impresivan, sada je u ruševinama, ali on ostaje etnograf za etnografe. Zastareli kvalitet koji izgleda da danas imaju psihološke spekulacije Midove u stilu “kultura–i–ličnost” (*Balinežanski karakter* je podržan stipendijom za istraživanje *dementiae praecox* koje su Balinežani navodno imali u jasnom obliku), ne oduzima mnogo od oštine njenih zapažanja o tome kakvi su Balinežani – o nečemu, čemu bilo ko od nas nije uspeo da se približi. Bar će nešto od Levi-Strosovog dela preživeti krah strukturalizma. Ljudi će čitati *Nuere*,

čak, i ako se, kao što se ponekad dešavalo, segmentarna teorija bude očvrstela u dogmu.

Sposobnost antropologa da nas nateraju da ozbiljno shvatimo to što oni tvrde, ima manje zajedničkog s faktičkim pogledom ili osećajem konceptualne elegancije nego s njihovom sposobnošću da nas ubede da je to što oni govore posledica toga što su oni, u stvari, prodrli u drugi oblik života (ili, ako tako više volite, da je on prodro u njih), te da su, na ovaj ili onaj način, istinski “bili tamo”. A upravo je to, ubeđivanje da je do takvog čuda izvan pozornice došlo, ono mesto gde počinje pisanje.

Suštinske specifičnosti etnografskog pisanja su, poput poruke pisane nevidljivim mastilom, toliko očigledne da se i ne primećuju: na primer, činjenica da se njegov veliki deo sastoji od nepopravljivih tvrdnji. Visoko situirana priroda etnografskog opisivanja – ovaj etnograf, u ovom vremenu, na ovom mestu, s ovim informantima, ovim obavezama i ovim iskustvima, predstavnik određene kulture, član određene klase – doprinosi najvećem delu onoga za šta se kaže da je kvalitet u smislu “uzmi ili ostavi”. “*Vas you dere, Sharlie?*”, kako je govorio baron Minhauzen Džeka Perla.

Čak i ukoliko, kako je danas sve više slučaj, drugi rade u istim područjima ili s istom grupom, tako da je bar nešto moguće proveriti, veoma je teško dokazati da je neko tako dobro informisan pogrešio. Čovek može ponovo da ode među Azande, ali ukoliko ne pronađe složenu teoriju strasti, znanja i uzročnosti, za koju Evans-Pričard kaže da ju je među njima našao, verovatnije je da će pre posumnjati u sopstvene sposobnosti, nego u Evans-Pričardove – ili će, jednostavno, zaključiti da Azandi više nisu oni Azandi. Bez obzira na trenutnu prirodu razmišljanja o razmeni *kule*, a ono se brzo menja, slika o njoj, koja postoji u *Argonautima zapadnog Pacifika*, za sve praktične potrebe ostaje neizbrisiva. Oni koji bi hteli nekako da oslabe njenu moć, moraju da smisle kako da nam usmere pažnju na druge slike. Čak i u slučaju kada bi u najvećem broju drugih situacija empirijsko istraživanje ustanovilo potpunu suprotnost (Robert Redfield i Oskar Luis o Tepostlanu, na primer), i kada su oba naučnika ugledna, postoji tendencija da se problem posmatra kao situacija različitih umova koji su se zakačili za različite delove slona – a eventualna treća opcija sa-

mo bi doprinela ovoj sramoti. Nije da se sve što etnografi kažu prihvata jednom za svagda, samo zato što su oni to rekli. Hvala Bogu, najveći deo se ne prihvata. Radi se o tome da razlozi zbog kojih se nešto prihvata ne zavise od pojedinačnih osoba. Pošto nismo u stanju da ponovo dođemo do neposrednih činjenica istraživanja na terenu, da bismo sve empirijski proverili, slušamo jedne glasove a ignorišemo druge.

Ovo bi bilo skandalozno kada bismo slušali samo jedne a ne i druge – stvar je, naravno, relativna – iz kaprica, navike ili (danas omiljeni razlog) predrasude, odnosno političke želje. Ali, ako to činimo zato što su neki etnografi uspešniji od drugih u formiranju impresije o tome da su zaista bili u bliskom kontaktu s dalekim životima, situacija je, možda, manje očajna. Kroz otkrivanje na koji način se kroz ovu monografiju ili ovaj tekst formirao takav utisak, u isto vreme ćemo otkriti i kriterijume kako da ih procenjujemo. Kao što se književna kritika najbolje razvija iz imaginativnog uključivanja u sâmu književnost i poeziju, a ne iz uvezenih pojmova o tome kako one treba da izgledaju, kritika antropološkog pisanja (koje, u uskom smislu, nije ni književnost ni poezija, a u širem smislu obuhvata i jedno i drugo) treba da se razvija iz sličnog uključivanja, a ne iz predrasuda o tome kako bi ona trebalo da izgleda da bi bila naučna.

S obzirom na zavisnost od različitih osoba (a ne od “ličnog”) u našim sudovima o ovome, očigledno je da takvo uključivanje treba početi od pitanja šta je “autor” u antropologiji. Možda je autor, u drugim područjima diskursa (baš kao i čovek, istorija, sopstvo, Bog i drugi pojmovi karakteristični za srednju klasu), u procesu izumiranja; ali on... ona... vrlo su živi među antropolozima. U našoj učenoj oblasti, možda podjednako običnoj kao i znanje koje se nalazi izvan nje, još uvek je veoma važno ko govori.

Ove nepoštujuce aluzije na poznati tekst Mišela Fu-koa, “Šta je autor?” (s kojim se, inače, slažem, osim s njegovim premisama, zaključcima i misaonim sklopom), činim zbog toga što, bez obzira na to šta neko misli o svetu u kome će svi oblici diskursa biti svedeni na “anonimnost mrmljanja” u interesu disperzije moći, ili na ideju da Malarme predstavlja odlučujući raskid u istoriji književnosti, posle čega se koncept književnog dela stalno izmešta kroz tekstualne oblike do-

minacije, one prilično precizno lociraju pitanje koje postavljam. Fuko čini distinkciju, možda isuviše oštru, između dva područja diskursa: onog u koji spada, pre svega, književnost (ali i istorija, biografija, filozofija i poezija), i u kome ono što se naziva “autor–funkcija” opstaje, bar za sada, prilično snažno; i onog u koji spada, pre svega, nauka (ali i privatna pisma, pravni ugovori, političke izjave), u kome je ova funkcija uglavnom nestala. Proces nije konstantan, čak ni u okviru naše tradicije: tokom srednjeg veka, većina priča – kao *Chanson de Roland* – nije imala autore; većina naučnih rasprava – kao *Almagest* – ih je imala. Ali,

“do preokreta dolazi u XVII ili XVIII veku. Naučni diskursi počinju da bivaju prihvatani za sebe, u anonimnosti ustanovljene istine koja se uvek može iznova dokazati; garancija za ovo bila je njihova pripadnost jednom sistematskom skupu, a ne upućivanje na pojedinca koji koji ih je proizveo. ‘Autor–funkcija’ je izbleдела, a ime pronalazača služilo je samo da bi se ‘krstila’ teorema, predlog, određena posledica, svojstvo, telo, grupa elemenata, ili patološki sindrom. Na isti način, književni diskursi počinju da bivaju prihvatani isključivo ukoliko su obdareni ‘autor–funkcijom’. Danas se za svaki pesnički ili književni tekst pitamo: odakle dolazi, ko ga je napisao, kada, pod kojim okolnostima, ili s kakvim ciljem? Značenje i vrednost koji mu se pridaju zavise od načina na koji će se dati odgovor na ova pitanja ... Kao rezultat svega toga, danas ‘autor–funkcija’ igra važnu (mada, opet, prema Fukou, u opadanju) ulogu u tome kako posmatramo književna dela.”<sup>1</sup>

Jasno je da je, ovako posmatrana, antropologija gotovo u potpunosti na strani “književnih” a ne “naučnih” diskursâ. Lična imena idu uz knjige i tekstove, češće uz teoretske pravce (“redklif-braunovski funkcionalizam”; “levi-strosovski strukturalizam”). Međutim, uz nekoliko izuzetaka, ne vezuju se za otkrića, osobine ili pretpostavke (“Mardokov brak” je polemički vic; “Vestermarkov efekat” možda bi mogao da važi – nezavisno od toga da li zaista postoji). Ovo nas ne čini

---

<sup>1</sup> M. Foucault, “What is an Author?” u: J. V. Harari (prir.), *Textual Strategies* (Ithaca, N.Y., 1979), str. 149–150.

romanopiscima, kao što nas ni konstruisanje hipoteza ili pisanje formula, bez obzira šta neki mislili, ne čini fizičarima. Ali, ovo sugeriše na neke sličnosti koje mi, baš kao i severnoafrička mula koja uvek priča o majčinom bratu, konju, a nikada o svom ocu, magarcu, težimo da potisnemo u korist drugih, za koje nam se čini da su značajniji.

Ukoliko, onda, priznamo da etnografije liče na romane bar isto onoliko koliko liče na laboratorijske izveštaje (mada, kao i naša mula, potpuno ne liče ni na jedno ni na drugo), odmah se nameću dva pitanja, ili jedno, postavljeno na dva načina: (1) Kako se “autor-funkcija” (ili, da kažemo, samo “autor”) manifestuje u tekstu? (2) Šta predstavlja – izvan očigledne tautologije – jedno “delo” određenog autora? Prvo pitanje, koje možemo da nazovemo pitanjem o potpisu, spada u konstrukciju identiteta onog koji piše. Drugo pitanje, koje možemo da nazovemo pitanjem o diskursu, odnosi se na način na koji se stvari postavljaju – rečnik, retoriku, argumentaciju – a koje su povezane s identitetom tako da izgleda kao da iz nje ga proizilaze kao primedbe uma.

Pitanje potpisa, uspostavljanja autorskog prisustva unutar teksta, mučilo je etnografiju od njenih početaka, mada najvećim delom na sakriven način. Sakriven, jer se uglavnom postavlja ne kao naratološko pitanje, u smislu na koji način je najbolje i najpoštenije ispričati jednu priču, već kao epistemološko, odnosno na koji način sprečiti subjektivne stavove da iskrive objektivne činjenice. Sukob između izlagačkih konvencija tekstova, koji su prepuni autora, i onih u kojima nema autora, a koji nastaje iz posebne prirode etnografskog poduhvata, posmatra se kao sukob između viđenja stvari onakvim kakve bismo želeli da one budu i viđenja stvari onakvim kakve one zaista jesu.

Sakrivanje pitanja o tome kako se etnografski tekstovi “autorizuju”, iza nelagodnosti zbog subjektivnosti, dovelo je do čitavog niza nesrećnih posledica (po mom mišljenju, prilično preteranih). Među njima je empiricizam najviše ekstreman, čak i za društvene nauke; ali, jedna od opasnijih posledica jeste ta da je, iako se dvosmislenosti, implicitne u tom pitanju, duboko i neprekidno osećaju, bilo vrlo teško da se na njih direktno odgovori. Antropolozi zastupaju ideju da centralni metodološki problemi, koji se odnose na etnografsko opisivanje, imaju veze s mehanikom sa-



znanja – legitimacijom “empatije”, “uvida” i tome sličnog, kao oblikom saznanja; proverljivošću internih izveštaja o mislima i osećanjima drugih ljudi; ontološkim statusom kulture. Na osnovu toga antropolozi su, kao razlog svojih teškoća u konstruisanju takvih opisa, postavili problematiku terenskog istraživanja, a ne diskursa. Ukoliko može da se kontroliše odnos između posmatrača i posmatranih (raport), slediće, sam po sebi, i odnos između autora i teksta (potpis).

Ovo ne samo da nije tačno, bez obzira na to kako situacija suočavanja s drugim bila delikatna, već nije isto kao suočavanje s napisanom stranicom. Teškoća je u tome što je u potpunosti sakrivena neobičnost stvaranja navodno naučnih tekstova, nastalih iz širokih biografskih iskustava, što je, na kraju krajeva, ono što etnografi rade. Problem potpisa, onako kako se etnograf suočava s njim, ili kako se on suočava s etnografom, zahteva kako olimpizam neautorskog fizičara, tako i suverenu svest hiperautorskog romanopisca, dok u praksi ne dopušta ni jedno ni drugo. Prvo pomenuto donosi optužbe za bezosećajnost, za tretiranje ljudi kao objekata, za slušanje reči ali ne i melodije i, naravno, za etnocentrizam. Drugo pomenuto donosi optužbe za “impresionizam”, za tretiranje ljudi kao lutki, za slušanje melodije koja, u stvari, ne postoji i, naravno, za etnocentrizam. Nije ni čudo što većina etnografa oscilira između ove dve varijante, ponekad u različitim knjigama, a češće u jednoj istoj. Naći uporište u tekstu, koji bi trebalo u isto vreme da bude i lični pogled i hladna procena, gotovo je podjednako teško kao i uvideti bilo šta i napraviti bilo kakvu procenu.

Osećaj za ovaj izazov – kako da se u isto vreme zvuči i kao hodočasnik i kao kartograf – i za nelagodnost koju proizvodi, kao i za stepen u kome je predstavljen više kao rezultat složenosti odnosa sopstvo/drugi, negoli odnosa sopstvo/tekst, može se, naravno, dobiti samo kada se pogledaju same etnografije. A kako se izazov i nelagodnost osećaju od omota knjige pa nadalje, dobro mesto za to jesu počeci – tamo gde se pozornica postavlja, cilj opisuje – samopredstavljajuće početne stranice. Dozvolite da pokažem na šta mislim kroz dva primera, jedan iz klasične etnografije, koja se s pravom smatra modelom proučavanja, umirujućim i majstorskim, a drugi iz jedne nedavne knjige, takođe veoma dobro napisane, koja “udiše vazduh nervozne sadašnjice”.

Klasična monografija je *Mi, Tikopija* Rejmonda Fertta, prvi put objavljena 1936. Posle dva uvoda, jednog koji je napisao Malinovski, koji kaže da Fertova knjiga “učvršćuje naše uverenje da kulturna antropologija ne treba da bude zbrka slogana ili etiketa, fabrika impresivnih prečica ili rekonstrukcija na osnovu nagađanja, (već, pre svega) društvena nauka – skoro da bih rekao nauka među društvenim studijama”, i drugog, koji je napisao Fert, a u kome on insistira na neophodnosti “produženog ličnog kontakta s ljudima (koje čovek proučava)”, izvinjavajući se zbog činjenice “da ovaj izveštaj ne predstavlja jučerašnje terensko istraživanje, već ono od pre sedam godina”, knjiga počinje prvim poglavljem, “U primitivnoj Polineziji”:

“U svežini ranog jutra, tik pred zoru, luk Južnog krsta kretao se prema istočnom horizontu, na kome se jedva video mali tamnoplavi obris. Obris je polako narastao u izboran planinski masiv, koji se uzdizao pravo iz okeana; onda, kako smo mu se približili na nekoliko milja, otkrili smo oko njegovog podnožja uzak prsten niskog, ravnog zemljišta s bujnom vegetacijom. Tmuran sivi dan s niskim oblacima doprineo je mom neprijatnom utisku o usamljenom planinskom vrhu, divljem i olujnom, bačenom usred vode.

Otrpili za sat vremena približili smo se obali, i videli smo kanue koji dolaze s juga, iza grebena na kome je bila oseka. Plovilo s poprečnom gredom približilo nam se, ljudi u njemu goli do pojasa, ukrašenim velikim lepezama od kore drveta na pozadini svojih opasača, s prstenjem od oklopa kornjače, kao i liščem u vidu minduša ili u nosevima, bradati i s dugim kosama, koje su se vijorile preko njihovih ramena. Neki su slagali teška vesla, neki su pored sebe imali fino ispletene prostirke od trske, a neki su u rukama držali velike motke ili koplja. Brod je pristao na kratkom ispustu u otvorenom zalivu, odmah pored koralnog grebena. Još i pre nego što je sidro spuštено, urođenici su počeli da dolaze na brod, na svaki mogući način, vičući jedan na drugog i na nas, na jeziku čiju nijednu reč nisu razumeli ljudi na misionarskom brodu koji su govorili mota jezikom. Pitao sam se kako se tako žestok ljudski

materijal uopšte može ubediti da se podvrgne naučnom istraživanju.

Vahihaloa, moj 'dečko', gledao je sa strane, s gornje palube. 'Bogo moj, ja uplašen mnogo', rekao je, nervozno se smejući; 'ja mislim ovaj momak voli da me kaikai'. *Kaikai* je 'pidžin' – engleska reč za 'jesti'. Možda po prvi put počeo je da sumnja u svoju odluku da napusti ono što je za njega predstavljalo civilizaciju, Tulagi, sedište (kolonijalne) vlade, udaljeno četiri stotine milja, da bi godinu dana ostao sa mnom na ovom dalekom mestu, među divljacima koji tako strašno izgledaju. Mada ni sâm nisam znao kako ćemo biti dočekani – iako sam znao da nećemo biti pojedeni – uveravao sam ga da će sve biti u redu, i počeli smo da vadimo naše stvari. Do obale smo došli u jednom od kanua. Kada smo stigli do ivice grebena, naš čamac je zapeo zbog oseke. Izašli smo na koralne stene i počeli da hodamo kroz vodu ka obali, teturajući se, držeći se za ruke s našim domaćinima, kao grupa dece, i osmehujući se jedni drugima, umesto bilo kog drugog načina komunikacije u tom trenutku. Bili smo okruženi gomilama golih brbljivih mladića, prijatne svetlo smeđe baršunaste kože i ravne kose, tako različitih od Malinežana koje smo ostavili iza sebe. Prskali su se poput jata riba, neki od njih padajući u bazenčiće vode usled prevelikog oduševljenja. Konačno je duga šetnja bila završena, popeli smo se strmom plažom, prešli preko mekog, suvog peska, posutog iglicama drveća kazuarine – osećao sam se skoro kao kod kuće, kao da sam hodao po borovim iglicama – a onda su nas odveli starom poglavici, vrlo dostojanstveno odevenom u beli ogrtač i pregaču, koji nas je očekivao na svojoj stolici u senci jednog velikog drveta."<sup>2</sup>

Iz ovog teksta se, nema sumnje, vidi da je Fert bio, u svakom smislu te reči, "tamo". Svi fini detalji, ukra-

---

<sup>2</sup> R. Firth, *We, the Tikopia* (London, 1936), str. 1–2. Za kontekstualizaciju ovog pasusa u "pisanju o putovanjima" danas, vidi: Meri Luiz Prat, "Fieldwork in Common Places", u: J. Clifford i G. E. Marcus, prir., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, Calif., 1986), str. 35–37.

šeni dikensovskim preterivanjem i konradovskom fatalnošću – plava masa, niski oblaci, uzbuđeni povici, baršunaste kože, tepih od iglica, poglavica na stolici – dovode nas do zaključka da bi ono što sledi, petsto stranica potpuno objektivnog opisa društvenih običaja – Tikopija rade ovo, Tikopija veruju ono – trebalo da se prihvati kao činjenica. Fertove nesigurnosti u vezi ubeđivanja “tako žestokog ljudskog materijala... da se podvrgne naučnom istraživanju” pokazale su se isto onoliko preteranim kao i one njegovog “dečka” da će biti pojeden.

Ali one, takođe, nikada potpuno ne nestaju. “Evo šta mi se desilo”, pojavljuju se periodično akcenti; tekst je celim svojim tokom nervozno pisan i nanovo pisan. Do poslednjeg reda, Fert se bori sa svojim odnosom prema onome što je napisao, još uvek posmatrajući tekst na osnovu metodologije rada na terenu. “Ono što je danas”, glasi poslednja rečenica, “najpotrebnije u društvenim naukama, jeste rafiniranija metodologija, objektivna i nezainteresovana koliko god je to moguće, mada pretpostavke koje proizilaze iz treninga i ličnih interesovanja istraživača moraju da utiču na njegove zaključke, a zahvaljujući takvoj metodologiji on će se svesno suočiti s tim predrasudama, shvatiti mogućnost drugih početnih pretpostavki i dopustiti da se dođe do implikacija svake od njih tokom njegove analize” (str. 488). Na dubljim nivoima možda i nema razlike između njegove nervoze i nervoze njegovog “dečka”. “Izlažem ovaj pomalo egoistički recital”, piše on apologetski nakon otkrivanja svojih tehnika rada na terenu, jezičkih sposobnosti, načina života na ostrvu i tako dalje, “ne zato što mislim da antropologija treba da bude laka za čitanje ... već zato što je prikaz odnosa antropologa prema njegovim ljudima relevantan za prirodu rezultata njegovih istraživanja. To je indeks njihove socijalne svarljivosti – neki narodi ne mogu da podnesu stranca, a neki ga sasvim lako svare” (str. 11).

Skorašnji tekst *Ritualni smrti ruralne Grčke*, čije početne stranice želim da pokažem kao primer autorske nelagodnosti koja proizilazi iz potrebe da se naučni tekst proizvede iz biografskih iskustava, jeste tekst mladog etnografa Loringa Denforta. Kao i mnoge iz njegove generacije koji su odrasli na *Positivismuskritik* i antikolonijalizmu, Denforta više brine da on ne proguta one koje proučava, nego da oni progutaju

njega, ali problem se još uvek vidi kao, pre svega, epistemološki. Navodim citat, ne u potpunosti, iz njegovog uvoda "Sopstvo i drugi":

"Antropologija nužno uključuje susret s Drugim. Međutim, vrlo često se etnografska distanca, koja odvaja čitaoca antropološkog teksta i samog antropologa od Drugog, rigidno održava, a ponekad i veštački prenaglašava. U mnogim slučajevima ovakvo distanciranje dovodi do isključivog usredsređivanja na Drugo, kao primitivno, bizarno i egzotično. Jaz između poznatog 'mi' i nepoznatog 'oni' glavna je prepreka smislenom razumevanju Drugog, prepreka koja može da se prevaziđe samo kroz neki vid učešća u svetu Drugog.

Održavanje ove etnografske distance dovelo je do ... parohijalizacije ili folklorizacije antropološkog bavljenja smrću. Antropolozi su je često trivijalizovali, radije nego da se suoče s univerzalnim značenjem smrti, baveći se egzotičnim, čudnim i ponekad surovim ritualnim običajima koji u mnogim društvima prate smrt. ... Ali, ako je moguće smanjiti distancu između antropologa i Drugog, premostiti jaz između 'nas' i 'njih', onda se može dostići cilj jedne zaista humanističke antropologije. ... (Ova) želja da se ukine distanca između Sebe i Drugog, koja je dovela do (mog) usvajanja ovog (pristupa), proističe iz mog rada na terenu. Kad god sam posmatrao rituale vezane za smrt u ruralnoj Grčkoj, bio sam već u prvi mah svestan paradoksalne situacije istovremene distance i bliskosti, drugosti i jedinstva. ... Za mene, pogrebne žalopojke, crna odeća i rituali pokopavanja jesu bili egzotični. Pa ipak ... sve vreme sam bio svestan da ne umiru samo Drugi. Bio sam svestan da će moji prijatelji i rođaci umreti, da ću ja umreti, da nam smrt dolazi svima, Sebi, baš kao i Drugima.

Tokom mog rada na terenu, ovi 'egzotični' običaji postali su značajne, čak prijatne alternative iskustvu smrti kakvo sam do tada imao. Dok sam sedeo pored tela čoveka koji je umro nekoliko sati ranije i slušao kako njegova žena, sestre i ćerke oplakuju njegovu smrt, zamišljao sam ove obrede i žalopojke povodom smrti

mojih rođaka, i povodom moje smrti.... Kada je brat pokojnika ušao u sobu, žene ... su počele da pevaju žalopojku o dva brata koje je bujica nasilno razdvojila dok su zajedno sedeli na grani drveta, držeći se jedan za drugog. Pomislio sam na mog brata i zaplakao. Distanca između Sebe i Drugog zaista se smanjila.”<sup>3</sup>

Naravno, postoje značajne razlike između ove dve postavke pozornice i autopoziicioniranja: jedno je model realističnog romana (Tropolop na Južnim morima), a drugo filozofska meditacija (Hajdeger u Grčkoj); jedno je naučna zabrinutost da se ne bude nedovoljno odvojen, a drugo humanistička zabrinutost da se ne bude nedovoljno prisutan. Retorička ekspanzivnost 1936. i retorička iskrenost 1982. Ali, ima mnogo više sličnosti i sve slede iz zajedničkog *toposa* – pažljivog ali uspešnog uspostavljanja poznate osećajnosti, veoma nalik našoj, na zanimljivim ali nepoznatim mestima, ni nalik našima. Fertova drama dolaska u zemlju završava se njegovim gotovo zvaničnim susretom s poglavicom. Posle toga, vidi se da će oni razumeti jedan drugog, i da će sve biti u redu. Denfortova razmatranja Drugosti završavaju se odjekom tuge, što predstavlja više fantaziju negoli empatiju. Posle toga, znamo da će jaz biti premošćen, iskupljenje je tu. Etnografi moraju da nas ubede (kao što ova dvojica vrlo uspešno čine) da su zaista “bili tamo”, ne samo zbog toga već i (što takođe čine, mada manje očigledno) da bismo mi, da smo bili tamo, videli isto što i oni, osetili isto što i oni i zaključili isto što i oni.

Ne počinju sve etnografije, pa čak ni većina njih, suočavanjem s dilemom potpisa na tako empatičan način kao ove dve. Kod većine se pokušava da to ostane po

---

<sup>3</sup> L. Danforth, *The Death Rituals in Rural Greece* (Princeton, N.J., 1982), str. 5–7. Za sličnu modernu ili postmodernu kritiku “antropologije smrti” iz ličnog iskustva, slučajne smrti njegove žene tokom rada na terenu, v. R. Rosaldo, “Grief and a Headhunter’s Rage: On the Cultural Force of Emotions”, u knjizi E. Bruner, pripr., *Text, Play, and Story, 1983 Proceedings of the American Ethnological Society* (Washington, D.C., 1984), str. 178–95. “(U) večni antropoloških istraživanja smrti, analitičari jednostavno eliminišu emocije, preuzimajući poziciju potpuno odvojenog posmatrača. Njihov stav, takođe, izjednačava ritual s obaveznim, ignoriše odnos rituala prema svakodnevnom životu i brka ritualni proces s procesom oplakivanja. Opšte pravilo ... je da čovek izgleda treba da prihvati stvari što je moguće više, tako što će obrisati suze i ignorisati izlive bola” (str. 189).

strani, bilo da se započinje s produženim, često (imajući u vidu ono što sledi) i suviše detaljnim opisom okoline, stanovništva i tome slično, ili s produženim teorijskim diskusijama na koje kasnije neće biti pozivanja. Eksplicitne predstave autorskog prisustva teže da budu ostavljene, kao i druge “sramne” stvari, za predgovore, fusnote ili dodatke.

Ali, problem se uvek pojavljuje, bez obzira na to koliko mu se suprotstavljali i koliko ga sakrivali. “Putnik u zapadnoj Africi”, piše Mejer Fortis na prvoj strani svoje studije Talensa (možda najviše objektivizirane od svih velikih etnografija – kada je čitate, podseća na pravni tekst koji je napisao botaničar), “koji ulazi u ovo područje s juga, impresioniran je kontrastom u odnosu na pojas šume. U skladu s njegovim osećanjima, videće to sa zadovoljstvom ili zaprepašćenjem, nakon masivne i gigantske senke šume”.<sup>4</sup> Nema sumnje o tome ko je ovde “putnik” ili o čijim se ambivalencijama radi, a ni o tome da ćemo sličnu stvar čuti opet. “Autoput 61 prolazi kroz 200 milja bogate crne zemlje, poznate kao Delta Misisipija”, počinje zanimljiva knjiga Vilijema Ferisa, *Bluz sa Delte*, o “crnim” muzičarima ruralnog juga, nastala pre nekoliko godina, “gde se miljama dugački nizovi pamuka i soje šire od njegovog asfalta i okružuju poneki gradić, kao što je Lula, Aligator, Panter Bern, Nita Juma, Angila, Arkola i Onvord.”<sup>5</sup> Potpuno je jasno (čak i onome ko ne zna da je Feris rođen u Delti) ko je, u stvari, išao tim autoputem.

Za etnografe, uključivati sebe u tekstove (to jest, predstave njih samih u njihove tekstove) može da bude isto onoliko teško, koliko i uključivati se u kulturu (to jest, imaginativno u kulturu). Za neke to može da bude još i teže (na pamet mi pada Gregori Bejtson, čiji se ekscentrični klasik, *Nejven*, izgleda uglavnom sastoji od lažnih početaka i premišljanja – jedna za drugom preambulom, jedan za drugim epilogom). Ali, ovako ili onako, bez obzira na to koliko to bilo nereflektivno i koliko smo skeptični u vezi toga, svi etnografi uspevaju u tome. U antropologiji

---

<sup>4</sup> M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi* (London, 1967), str. 1.

<sup>5</sup> W. Ferris, *Blues from the Delta* (Garden City, N.Y., 1979), str. 1.

ima nekih veoma dosadnih knjiga, ali malo ili nimalo anonimnog mrmljanja.

Drugo preliminarno pitanje (šta autor stvara, ili problem diskursa, da ga tako nazovem) se na opštiji način postavlja u Fukoovom tekstu “Šta je autor?”, kao i u (za mene daleko suptilnijem) tekstu “Autori i pisci” objavljenom desetak godina ranije.<sup>6</sup>

Fuko gleda na stvari praveći distinkciju između onih autora (najveći deo nas) “kojima se legitimno može pripisati proizvodnja jednog teksta, knjige ili rada” i onih daleko značajnijih ličnosti, koji su “autori ... nečeg mnogo višeg od jedne knjige”; oni proizvode “... jednu teoriju, tradiciju ili disciplinu, unutar koje će potom svoje mesto pronaći druge knjige i autori” (str. 153). On iznosi čitav niz diskutabilnih tvrdnji o ovom fenomenu: da su njegovi predstavnici iz XIX i XX veka (Marks, Frojd i tako dalje) tako radikalno različiti od prethodnih (Aristotel, Avgustin i tako dalje), da se ne mogu ni porediti; da se ovo ne događa u književnosti; i da njegovi pravi predstavnici nisu: Galileo, Njutn, a ni, mada ga ne pominje (možda mudro), Ajnštajn. A to da su “tvorci diskurzivnosti”, kako ih naziva, autori koji su proizveli ne samo sopstvena dela već su kroz sopstvena dela “proizveli nešto drugo: mogućnosti i pravila za formiranje drugih tekstova”, ključni ne samo za razvoj intelektualnih disciplina već i za samu njihovu prirodu je, kada se jasno kaže, potpuno očigledno. “Frojd nije samo autor *Tumačenja snova* ili *Viceva i njihovog odnosa prema nesvesnom*; Marks nije samo autor *Manifesta Komunističke partije* ili *Kapitala*: obojica su ustanovila jednu beskrajnu mogućnost diskursa” (str. 154).

Možda samo izgleda beskrajna; ali znamo na šta se misli. Bart ovo posmatra kroz distinkciju između “autora” i “pisca” (i na drugom mestu, između “rada”, koji proizvodi “autor”, i “teksta”, koji proizvodi “pisac”).<sup>7</sup> Autor izvršava funkciju, a pisac aktivnost. Autor učestvuje u ulozi sveštenika (poredi ga s Mosovim nadrilekarom); pisac je službenik. Za autora je “pisati” neprelazni glagol – “on je čovek koji radikalno

---

<sup>6</sup> R. Barthes, “Authors and Writers”, u knjizi S. Sontag, priredila, *A Barthes Reader* (New York, 1982), str. 185–93.

<sup>7</sup> R. Barthes, “From Work to Text”, u Harari, *Textual Strategies*, str. 73–82.



apsorbuje *zašto* iz sveta u *kako pisati*". Za pisca je "pisati" prelazni glagol – on piše *nešto*. "On postavlja cilj (dokazati, objasniti, poučiti) za koji je jezik samo sredstvo; za njega, jezik podržava jedan *praxis*, a ne konstituiše ga ... (To) je vraćeno prirodi kao instrument komunikacije, oruđe 'misli'"<sup>8</sup>

Sve ovo može da podseti na profesorku "kreativnog pisanja" iz knjige Rejmonda Džarela, *Prizori iz jedne institucije*, koja je ljude podelila na "autore" i "ljude", s tim da su autori bili ljudi, a ljudi nisu bili autori. Ali, teško je unutar antropologije negirati činjenicu da neki pojedinci, bez obzira na to kako ih mi nazivali, postavljaju pravila diskursâ, po kojima se drugi kasnije kreću – barem izvesno vreme i na sopstveni način. Kada se pogleda iza konvencionalnih rubrika akademskog života, čitava naša disciplina je izdiferencirana na taj način. Boas, Benediktova, Malinovski, Redklif-Braun, Mardok, Evans-Pričard, Griol, Levi-Stros, da ostavimo spisak kratkim, s raznovrsnim imenima koja predstavljaju prošlost, ne ukazuju samo na određena dela (*Obrasci kulture, Društvena struktura*, ili *Divlja misao*) već na čitave načine antropološkog bavljenja stvarima: oni označavaju intelektualni pejzaž, određuju polje diskursa. Zato posle izvesnog vremena odbacujemo njihova imena, a prezimena pretvaramo u prideve: boasovska, ili griolska, ili, kako je to sardonički primetio Talkot Parsons (koji je i sâm bio bartovski *auteur* u sociologiji), benediktinska antropologija.

Ova distinkcija između "autorâ" i "pisaca" ili, u Fuko-ovoj verziji, između osnivača diskurzivnosti i proizvođača određenih tekstova, nije po sebi od intrinzične vrednosti. Mnogi koji su "pisali" unutar tradicija čiji su "autori" bili neki drugi, možda su prevazišli taj model. Fert, a ne Malinovski, jeste naš verovatno najbolji primer pisanja na način Malinovskog. Fortis toliko prevazilazi Redklif-Brauna, da nam je teško da shvatimo kako ga je smatrao za svog učitelja. Kreber je uradio ono što je Boas samo obećavao. Takođe, ovaj fenomen nije dovoljno obuhvaćen pojmom "škole", što dovodi do toga da nešto izgleda kao grupa koja pliva iza vodeće ribe, dok se, pre svega, radi o stvaranju žanra, pokušaju da se istraže novootkrivene

---

<sup>8</sup> Barthes, "Authors and Writers", str. 187, 189.

moćnosti predstavljanja. Konačno, ne radi se ni o sukobu čistih i apsolutnih tipova. Bart završava “Autore i pisce” tvrdnjom da je za naše doba karakterističan književni lik “bastard”, “autor-pisac”: profesionalni intelektualac uhvaćen između želje da stvori očaravajuću verbalnu strukturu, da uđe u ono što on zove “teatar jezika” i koji želi da komunicira s činjenicama i idejama, da trguje informacijama; i koji se grčevito trudi da ostvari jednu od ovih želja. Kakav god da je slučaj s pravilnim književnim ili pravilnim naučnim diskursom, koji bi se, ipak, definitivno oslanjao ili na jezik kao *praxis*, ili na jezik kao sredstvo, antropološki diskurs svakako izgleda predodređen da bude tačno u sredini, baš kao i mula. Nesigurnost, prisutna u potpisivanju, oko toga koliko daleko treba ići i koliko duboko treba ući u nečiji tekst, pojavljuje se i u diskursu s koliko i kakvom imaginacijom ga stvoriti.

(...)

“Biti tamo” u autorskom smislu, čitljivo na jednoj stranici, u svakom slučaju isto je onoliko teško kao i postići da se “bude tamo” lično, što, na kraju krajeva, zahteva tek nešto više od kupovine karte i dozvole za iskrcavanje; volju da se izdrži određena količina usamljenosti, nedostatak privatnosti i fizička nelagodnost; relaksiran stav prema čudnim izraslinama i neobjašnjivim groznicama; sposobnost da se mirno podnesu uvrede, i određenu vrstu strpljenja radi neprekidne potrage za nevidljivim iglama u beskonačnim plastovima sena. A autorski način da se bude tamo postaje sve teži. Prednost pomeranja barem dela naše pažnje s fascinacije radom na terenu, koja nas je tako dugo očaravala, na fascinaciju pisanjem, nije samo u tome da se ova teškoća lakše razume već i da se nauči da se čita s jačim osećajem za opažanje. Sto petnaest godina (ako našu profesiju datiramo od Tajlora, kako je to uobičajeno) najiskrenije moguće proze i književne nevinosti dovoljno je dugo vremena.

Preveo: Aleksandar Bošković

---

# ANTI-ANTIRELATIVIZAM

---

Ne postoji bolji način angažovanja naučnika od uništavanja straha. Strah na koji ja želim da se usmerim jeste kulturni relativizam. Ali, ne želim da se usmerim na sâm taj pravac, za koji smatram da jedva da i postoji, kao i Transilvanija, već na strah od njega koji smatram neosnovanim. Neosnovanim iz razloga što moralne i intelektualne posledice, za koje se obično pretpostavlja da proističu iz relativizma – subjektivizam, nihilizam, nekoherentnost, makijavelizam, etički idiotizam, estetsko slepilo i tako dalje – zapravo, ne proističu iz njega, tako da su obećane nagrade za izbavljenje iz njegovih kandži, uglavnom vezane za pasterizovano znanje, zapravo iluzorne.

Da budem malo određeniji, ovde ne želim da branim relativizam, koji je ionako istrošen termin, jučerašnji bojni poklič, već da napadnem antirelativizam, za koji mi se čini da je, generalno, u usponu, te da predstavim pojednostavljenu verziju jedne antičke greške. Šta god da kulturni relativizam, zapravo, predstavlja, ili je prvobitno predstavljao (a ne postoji nijedan njegov kritičar koji je to shvatio na pravi način), danas on služi uglavnom kao utvara koja treba da nas uplaši i otera od određenih načina razmišljanja, i usmeri prema drugima. S obzirom na to da mi se načini razmišljanja od kojih nas udaljava čine uverljivijim nego oni ka kojima nas usmerava, i s obzirom na to da smatram da oni leže u srcu antropološkog nasleđa, želeo bih da učinim nešto povodom toga. “Isterivanje demona” praksa je koju bi trebalo da upražnjavamo, a ne samo da proučavamo.

Moj naslov “S druge strane ogledala” trebalo bi da nagovesti sav napor suprotstavljanja jednom stavu, a ne odbranu stava za koji se tvrdi da je suprotan od predašnjeg. Analogija koju sam imao na umu kada

---

sam ga birao – logička analogija (nadam se da to razumete), ne na bilo koji način fundamentalna – jeste ono što je u godinama na vrhuncu Hladnog rata (koga se sećate) bilo nazvano “anti-antikomunizam”. One među nama koji su se svom snagom suprotstavljali ovoj, po našem viđenju, opsjednutosti, nazvali su Crvenom Opasnošću oni koji su, po svom viđenju, smatrali tu “opasnost” primarnom činjenicom savremenog političkog života, insinuirajući – prilično netačno u većini slučajeva – na to da, prema zakonu duple negacije, mi gajimo neke tajne naklonosti prema Sovjetskom Savezu.

Da ponovim, ovu analogiju nameravam da koristim u formalnom smislu; ne mislim da su relativisti nalik komunistima, a antirelativisti antikomunistima, i da se bilo ko (pa... skoro niko) ponaša kao Makarti. Mogla bi da se napravi slična paralela korišćenjem kontroverze povezane s abortusom. Oni među nama koji se suprotstavljaju većim zakonskim ograničenjima abortusa nisu, po mom mišljenju, pristalice abortusa, u smislu da smatraju da je abortus dobra stvar i da je veće blagostanje u društvu ukoliko je veća stopa abortusa; mi smo “anti-antiaborcionisti” iz potpuno drugih razloga koje ne moram da ponavljam. U ovom kontekstu, dvostruka negacija jednostavno ne funkcioniše na uobičajen način i u tome leži njena retorska privlačnost. Ona nam omogućava da nešto odbacimo a da, pritom, ne podržavamo ono što je tome suprotno. A to je upravo ono što želim da učinim s antirelativizmom.

Tako nezgrapno pristup ovom pitanju, koji iziskuje davanje objašnjenja i izvinjavanje, neophodan je iz razloga što su, kako je filozof-antropolog Džon Led (1982:161) primetio, “sve uobičajene definicije ... relativizma koje su formulisali suparnici relativizma ... apsolutističke definicije”. (Led, čija je neposredna tema vezana za čuvenu knjigu Edvarda Vestermarka, govori konkretno o “etičkom relativizmu”, ali poenta je univerzalna: za “kognitivni relativizam” setite se napada Izraela Šeflera (1967) na Tomasa Kuna, a za “estetski relativizam” napada Vejna Buta (1983) na Stenlija Fiša.) Zato se, kao što Led takođe napominje, dešava da se relativizam, ili bilo šta što uopšte podseća na relativizam prikazan neprijateljski nastrojenim definicijama, poistovećuje s nihilizmom (Ladd, 1982:158). Nagovestiti da “stenoviti” temelji kogni-

tivnih, estetskih ili moralnih sudova ne moraju, zapravo, da budu dostupni ili, barem, da su oni koji nam se nude sumnjivi, znači biti optužen za neverovanje u postojanje fizičkog sveta, za verovanje da je pribadača isto tako dobra kao i poezija, za uverenje da je Hitler samo momak s neuobičajenim ukusom; tako su, čak, mene nedavno optužili – Bože me sačuvaj – “da nemam nikakvu politiku” (Rabinow, 1983:70). Stav da neko ko ne deli vaša gledišta gaji upravo suprotna gledišta, ili ih prosto uopšte nema, kakvu god utehu da pruža onima koji se plaše da će stvarnost nestati ako u nju ne verujemo čvrsto, nije doprineo uspostavljanju jasnoće u antirelativističkoj diskusiji, već samo tome da i suviše ljudi provodi mnogo više vremena nadugačko opisujući šta je to što oni *ne* tvrde, već što je na bilo koji način isplativo.

Sve je ovo relevantno za antropologiju zato što je, naravno, pomoću ideje relativizma, veoma loše definisanog, zapravo najviše uznemirila opšti intelektualni mir. Od naših najranijih dana, čak i onda kada je teorija u antropologiji – evolucionarna, difuzionistička ili *elementargedankisch* – bila sve drugo nego relativistička, poruka za koju smo mislili da je imamo za čitav svet bila je ta da, pošto ljudi drugačije vide stvari i drugačije ih obavljaju na Aljasci ili u D’Entrekastru, naše poverenje u naš sopstveni vid i radnje, i naša rešenost da druge privolimo da ih usvoje, imaju veoma lošu osnovu. I ovo shvatanje obično je bilo loše shvaćeno. Nije antropološka teorija, takva kakva jeste, bila ta koja je učinila da naša oblast izgleda kao veliki argument protiv apsolutizma misli, morala i estetskih sudova; bili su to antropološki podaci: običaji, lobanje, mesta naseljena živim svetom i leksikoni. Shvatanje da su Boas, Benedikt i Melvil Herskovic, uz pomoć iz Evrope u vidu Vestermarka, bili ti koji su “zarazili” našu naučnu oblast relativističkim virusom, a Kreber, Klakhon i Redfild, uz sličnu pomoć Levi-Strosa, oni koji su se upinjali da nas od njega oslobode, samo je još jedan od mitova koji stvaraju problem u čitavoj ovoj diskusiji. Konačno, Montenj (1978: 202–214) je mogao da izvuče relativističke, ili nalik na njih, zaključke iz činjenice da, kako je on to čuo, stanovnici Kariba ne nose pantalone; nije morao da čita *Obrasce kulture*. Čak i mnogo godina ranije, Herodot, razmišljajući o “određenim Indijcima rase zvane Klatijanci”, za koje se pričalo da njihovi muški

pripadnici jedu svoje očeve, došao je, kao što bi i moglo da se pretpostavi, do sličnih zaključaka (Herodotus, 1859–61).

Sklonost ka relativizmu ili, preciznije rečeno, sklonost ka relativizmu koju antropologija tako često budi kod onih koji imaju dosta posla s njenim materijalom, na neki način se podrazumeva u takvoj oblasti; možda naročito u kulturnoj antropologiji, ali, takođe, u velikoj meri i u arheologiji, antropološkoj lingvistici i fizičkoj antropologiji. Ne može suviše dugo da se čita o matrilinearnosti kod Najara, žrtvovanju kod Asteka, glagolu kod Hopija ili zavijucima prelaza od hominida, a da ne počne, barem, da se razmatra mogućnost, da ponovo citiram Montenja, da “svaki čovek naziva varvarizmom sve ono što nije njegov sopstveni običaj... jer ne posedujemo nikakav drugi kriterijum razuma od primera i ideja o mišljenju i običajima one zemlje u kojoj živimo.” (1978:205, citirano kod Todorova, 1983:113–144).<sup>1</sup> Takav stav, koliko god problematičan i ma koliko delikatnije izražen, verovatno neće u potpunosti nestati, osim ako se to ne desi i s antropologijom.

Upravo na ovu činjenicu, progresivno otkrivanu kako je naš poduhvat napredovao a naša otkrića postajala posrednija, reagovali su i relativisti i antirelativisti, u skladu sa svojim senzibilitetom. Uviđanje da vesti iz nekog drugog sveta o braku duhova, ritualnom uništavanju imovine, inicijacijskom felaciju, prinošenju žrtava kralju (Da li smem to da kažem? Da li će ponovo udariti?) i nonšalantnom seksu među adolescentima prirodno usmeravaju um ka pogledu na stvari po principu “druge zveri, druga pravila ponašanja”, dovelo je do argumenata, besnih, očajnih i povremeno radosnih, stvorenih s ciljem da nas ubede ili da se odupremo toj težnji u ime razuma, ili da je prihvatimo iz istih razloga. Ono što izgleda kao debata o širim implikacijama antropoloških istraživanja jeste, zapravo, debata o tome kako da se s njima živi.

Kada se ova činjenica prihvati a “relativizam” i “antirelativizam” sagledaju kao uopšteni odgovori, na način na koji ono što je Kreber jednom nazvao centrifugalnim impulsom u antropologiji – daleka mesta,

---

<sup>1</sup> Vidi: Todorov, 1983:113–114, za opštu diskusiju o relativizmu Montenja sa stanovišta sličnom mom.

daleka vremena, daleke vrste... daleke gramatike – utiče na naš osećaj o stvarima, čitava ova diskusija će, na neki način, više doći u centar pažnje. Ispostavlja se da navodni konflikt između poziva Benediktove i Herskovića na toleranciju i netolerantne strastvenosti, s kojom su se na tu toleranciju pozvali, nije jednostavna protivrečnost, kakvom su ga smatrali mnogi logičari amateri, već izraz uviđanja, prouzrokovan mnogim razmišljanjima o Zunima i Dahomejcima i o tome da je, pošto je svet pun velikog broja stvari, požurivanje s donošenjem sudova više od greške, da je zločin. Slično tome, ispostavlja se da Kreberove i Klakhonove pankulture istine – Kreberove uglavnom o neugodnim telesnim stvarima, kao što su delirijum i menstruacija, Klakhonove o neugodnim društvenim stvarima, kao što su laganje i ubijanje unutar svoje grupe – nisu samo proizvoljne, lične opsesije na koje toliko liče, već izraz mnogo većih zabrinutosti prouzrokovanih obilnim razmišljanjem o *anthropōsu* uopšte, u smislu da ako nešto nije negde usidreno, onda ništa ne može da bude nigde usidreno. Ovde je teorija – ako bi tako trebalo nazvati ove iskrene savete u pogledu toga kako moramo da posmatramo stvari ukoliko želimo da budemo proglašeni ispravnim – više razmena upozorenja nego analitička debata. Ono što nam se nudi jeste da biramo između briga.

Ono o čemu takozvani relativisti žele da brinemo jeste provincijalizam – opasnost da će naša percepcija biti umrtvljena, naš intelekt ograničen, a naše saosećanje suženo previše naučenim i previše cenjenim stepenom tolerancije našeg sopstvenog društva. Ono o čemu samoproklamovani antirelativisti žele da brinemo, i brinemo, i brinemo, kao da same naše duše zavise od toga, jeste jedna vrsta spiritualne entropije, zatvoreni energetska sistem našeg uma u kome je sve isto tako i važno i nevažno, kao i bilo šta drugo: sve se prihvata, svakome njegovo, platiš svojim novcem i imaš izbor, ja znam šta ja volim; ne kao na jugu, *tout comprendre, c'est tout pardonner*.\*

Kao što sam već napomenuo, lično smatram da je provincijalizam u celini mnogo stvarnije pitanje ukoliko se ima u vidu ono što se zapravo dešava u svetu. (Mada su moguća preterivanja i u ovom pogledu:

---

\* Sve razumeti, znači sve oprostiti. (Napomena priredivača.)

“Isto tako možeš da padneš i tresneš licem o pod”, glasi jedna od Tarberovih neverovatnih “moralnih pouka”, “kao i da se suviše nagneš unazad”. Prizor gomile predavača antropologije koji jurcaju naokolo u kosmopolitskom stanju uma koje podrazumeva da nemaju nikakve stavove u pogledu toga šta jeste a šta nije istina, ili šta je dobro ili lepo, uglavnom mi izgleda kao fantazija. Možda tamo negde postoje neki istinski nihilisti, duž Rodeo Drajva ili oko Tajms Skvera, ali sumnjam da je preterana osetljivost na tvrdnje drugih kultura razlog za to što je većina njih takva; barem je većina ljudi koje ja upoznajem, čije knjige čitam i o kojima čitam, a i ja sâm, zaista suviše posvećena ovoj ili onoj stvari, obično lokalnoj. “Oko detinjstva je ono koje se plaši naslikanog đavola”: antirelativizam je u velikoj meri sâm izmislio anksioznost od koje živi.

## II

Ipak, biće da ja preterujem? Verovatno da antirelativisti, uvereni u saznanje da zvečeće tikve ne mogu da prouzrokuju grmljavinu i da je pogrešno jesti ljude, ne mogu da budu tako razdražljivi? Poslušajte, onda, Vilijema Gasa (1981:53–54), romanopisca, filozofa, *précieuxa* i čoveka koji raskolačenih očiju posmatra metode antropologa:

Bilo da smo antropolozi ili ne, svi smo ih nekada zvali “urođenicima” – te male, daleke ljude iz džungli i s ostrva – i napokon smo uvideli nenaučni snobizam takvog ponašanja. Čak i naši veoma cenjeni časopisi mogli su da ih prikazu nage bez uvrede, zato što su njihove višće ili šiljate grudi bile za nas isto tako neljudske kao i kravlje vime. Ubrzo smo se urazumili i naterali ih da se oblače. Sve više smo gubili veru u naše sopstveno gledište, naše lokalne sigurnosti i prihvatili relativizam, iako je to jedna od gadnijih kurvi; i nastavili smo s podržavanjem fine jednakosti među kulturama, od kojih je svaka izvršavala svoj zadatak s jedinstvanja s drugima, komuniciranja i strukturiranja nekog društva. Izraženi osećaj superiornosti bio je jedan od tereta belog čoveka, a kada se ta težina izgubila, zamenjena je jednako teškim osećajem krivice.



Kao što ne bismo očekivali od hirurga da kaže: “Mrtav je, kakvo olakšanje”, tako ne bismo očekivali ni da će antropolog da uzvikne, odlazeći iz kulture koju je upravo proučavao kao što neko skida radnu odeću: “Kako grozan način da se živi!” Jer, iako su urođenici bili siromašni, u prašini i ranama, mada su ih gazila snažnija stopala sve dok nisu bili “utabani” kao staza, čak i kada su rapidno izumirali, posmatrač bi mogao da primeti kako su se često smejali ili kako su se retko njihova deca tukla, ili kako su bili vedri. Možemo da zavidimo Zunima na njihovom mirnom životu i Navaho Indijancima na njihovom “srećnom srcu”.

Bilo je neverovatno kako smo smekšali kada smo otkrili da postoji neka funkcionalna svrha tabuâ koji se tiču hrane, infibulacije ili klitoridektomije, i ako smo još uvek bili moralno gadljivi na žrtvovanje ljudi ili lov na glave, jasno je da smo još uvek bili stešnjeni u usko moderno evropsko gledište i da nismo imali saosećanja i nismo hteli – nismo mogli – da razumemo. Ali, kada smo se susreli s nekim adolescentima, članovima letargičnih plemena u tople letnje dane kojima je bilo dozvoljeno da se “krešu” bez tabuâ, zapitali smo se da li im je to omogućilo da izbegnu stres naše sopstvene mladosti i potajno smo se nadali da to nije bio slučaj.

Neki antropolozi “odvezali su moralnu tačku gledišta”, tako svētu Eliotu, Arnoldu i Emersonu, sa svakog sidrišta (nauka i umetnost takođe plutaju na “reci Postajanja”), nazivajući “fundamentalizmom” svako verovanje u objektivno znanje, kao da je to isto što i neprosvećeni biblijski literalizam; i zalažući se za potpunu promenljivost čoveka i kompletnu sociologiju onoga što pod takvim uslovima više ne bi moglo da se smatra znanjem, već samo doksom ili “mišljenjem”.

Ovo preuveličano viđenje “antropološkog stanovišta”, koje se izdizalo iz magli karikiranih argumenata, koji su, pre svega, bili loše shvaćeni (jedna od Gasovih ideja je da Meri Daglas spada u neku vrstu skeptika, a satira Benediktove, lukavija od njegove, u

potpunosti mu je promakla), ostavlja nam mnogo toga za šta treba da odgovaramo. Ali, čak i kada dolaze iz sopstvene profesije, optužbe, iako izražene na manje originalan način, što i priliči pravoj nauci, isto tako su teške. Kako I. K. Džarvi (1983:45,46) primećuje, relativizam (“stanovište da su sve procene relativne u odnosu na ovaj ili onaj standard, a standardi su izvedeni iz kulture”) “ima sledeće odvratne posledice: da nas, naime, ograničavanjem kritičke procene ljudskih aktivnosti, razoružava, dehumanizuje, ostavlja nesposobnim da ulazimo u komunikativnu interakciju; to jest, nesposobnim da kritikujemo ‘kros-kulturalno’, ‘kros-sub-kulturalno’; konačno, relativizam uopšte ne ostavlja prostor za kritiku... Iza relativizma vreba nihilizam.”

Više usmereno napred nego nazad, kao strašila i zvonce leproznih, tako zvuči: sigurno niko od nas, obučenih i zdrave pameti, neće požuriti da prihvati gledište koje nas toliko dehumanizuje da nas čini nesposobnim da s bilo kim komuniciramo. Visine do kojih može da dosegne ovo gledište u stilu “čuvaj se gadne kurve koja će ti uništiti kritičke moći” nagoveštava, da dam poslednji primer, veoma “oštra” nova knjiga Pola Džonsona, *Modern Times* (1983), o istoriji sveta od 1917. godine koja, započinjući poglavljem pod nazivom “Relativistički svet” (Hju Tomasova (1983) recenzija ove knjige u *TLS* bila je pogodnije naslovljena kao “Pakao relativizma”) objašnjava čitavu modernu katastrofu – Lenjin i Hitler, Amin, Bokasa, Sukarno, Mao, Naser i Hamarsheld, strukturalizam, Nju dil, holokaust, oba svetska rata, 1968, inflacija, Šinto militarizam, OPEC i nezavisnost Indije – kao ishod nečeg što se zove “relativistička jeres”. “Velika trojka maštovitih nemačkih naučnika”, Niče, Marks i (uz veliku pomoć – našim doprinosom – Frejzer) Frojd, uništila je devetnaesti vek, u moralnom smislu, kao što ga je Ajnštajn, proterujući apsolutno kretanje, uništio u kognitivnom, a Džojs, uništavajući apsolutnu naraciju, u estetskom:

Marks je opisao svet čija je centralna dinamika, zapravo, ekonomski interes. Za Frojda je primarna pokretačka snaga bila seksualne prirode... Niče, treći od ove trojice, takođe je bio ateista ... (i on) je video (smrt Boga) kao ... istorijski događaj, koji će imati dramatične posledice... Kod naprednih rasa, pad i konačni

kolaps religioznog impulsa ostavila bi ogroman vakuum. Istorija modernog vremena velikim delom je istorija toga kako je taj vakuum ispunjavan. Niče je ispravno primetio da će najverovatniji kandidat za to mesto biti ono što on naziva “volja za moć”... Umesto religioznih uverenja postojala bi sekularna ideologija. Oni koji su nekada popunjavali hijerarhiju totalitarnog sveštenstva postali bi totalitarni političari ... Kraj starog poretka, sa svetom bez vođstva koji lebdi u relativističkom svemiru, bio je poziv za takve gangsterske državnike. Nije im dugo trebalo da se pojave (Johnson, 1983:48).

Posle ovog možda ne preostaje još mnogo toga da se kaže, osim možda onog što kaže Džordž Stoking (1982:176), sumirajući mišljenja drugih – “kulturni relativizam, koji je podržavao napad na rasizam, (može) da se posmatra kao jedna vrsta neorasizma koja opravdava zaostali tehničko–ekonomski status naroda koji su nekada bili kolonizovani.” Ili ono što kaže Lajonel Tajger (Tiger and Sepher, 1975:16), rezimirajući: “Feministička rasprava (za ’društvenu nepotrebnost ... zakona koji su zasnovani u patrijarhatu’) odražava kulturni relativizam koji je dugo bio karakterističan za one društvene nauke koje su odbacivale utemeljivanje ljudskog ponašanja u biološkim procesima.” Besmislena tolerancija, besmislena netolerancija; ideološki promiskuitet, ideološka monomanija; egalitarno licemerje, egalitarni simplicizam – sve to proističe iz iste slabosti. Baš kao Blagostanje, Mediji, Buržoazija ili Vladajući krugovi, kulturni relativizam uzrokuje sve što je loše.

Žamor filozofske uznemirenosti, koji se uzdizao svuda oko njih, nije mogao da zaobide ni antropologe dok su prilježno obavljali svoj posao i na bilo koji način razmišljali o njemu, uprkos njima karakterističnoj vrsti provincijalizma. (Čak nisam ni pomenuo žestoke debate koje su prouzrokovale oživljavanje političke i moralne teorije, pojavu dekonstrukcijske književne kritike, širenje nefundamentalnog raspoloženja u metafizici i epistemologiji i odbijanje političkih načela i metodizma u istoriji nauke.) Strah da bi naše naglašavanje razlika, raznolikosti, neobičnosti, diskontinuiteta, nespojivosti, jedinstvenosti itd. – onoga što je Empson (1955, citiran u suprotne svrhe u Kluckhohn, 1962:292–293) nazvao “gigantski antro-

pološki cirkus koji razuzdano (drži) otvorene sve svoje šatore” – moglo da dovede do toga da nemamo skoro ništa više da kažemo osim da su negde na drugom mestu stvari drugačije i da je kultura takva kakva jeste, postajao je sve intenzivniji. Tako intenzivan, zapravo, da nas je odveo u neke suviše poznate pravce u pokušaju, loše zamišljenom (barem ja tako mislim), da ga ublažimo.

Ova poslednja tvrdnja mogla bi da bude utemeljena u velikom broju radova u savremenoj antropološkoj misli i istraživanjima – od harisonovskog materijalizma u stilu “sve što se uzdiže mora da stremlji ka istom cilju” do poperijanskog evolucionizma “velike podele” (“Mi imamo nauku ... ili znanje, ili međuteorijsko takmičenje, ili kartezijansku koncepciju znanja... ali Oni Nemaju.”<sup>2</sup>). Međutim, ovde želim da se usmerim na dva koncepta od centralne važnosti ili, barem, popularnosti, i to upravo u današnje vreme: na pokušaj da se obnovi kontekstualno nezavisan koncept “Ljudske Prirode”, kao bedem protiv relativizma, i na pokušaj da se obnovi, na sličan način, koncept onog drugog “starog prijatelja”, “Ljudskog Uma”.

Još jednom da kažem, jer je neophodno da budem jasan da ne bih bio optužen zbog ranije pomenute pretpostavke koja glasi “ako ne verujete u mog boga, morate da verujete u mog đavola”, ili zbog toga da se zalažem za apsurdne pozicije – radikalni istoricizam u stilu “kultura je sve” ili empirizam u stilu “primitivni mozak je školska tabla” – koje niko iole ozbiljan ne podržava, a vrlo je moguće da nikada nije ni podržavao, ako izuzmemo sporadični trenutni entuzijazam za njih. Ovde se ne postavlja pitanje da li su ljudska bića biološki organizmi s intrinzičkim karakteristikama. Ljudi ne mogu da lete, a golubovi ne mogu da pričaju. Niti se radi o tome da li pokazuju neke zajedničke osobine u mentalnom funkcionisanju gde god da ih pronađemo. Papuanci su zavidni, Aboridžini sanjaju. Pitanje je šta ćemo zaključiti iz ovih neospornih činjenica dok idemo naokolo objašnjavajući rituale, analizirajući ekosisteme, tumačeći fosilne sekvence ili poredeći jezike.

---

<sup>2</sup> Za materijalizam, Harris, 1968; za “nauku” i “Veliki jaz”, Gellner, 1979; za “pismenost”, Goody, 1977; za “interteorijsku konkurenciju”, Horton, 1982; za “kartezijansku koncepciju znanja”, Lukes, 1982; up. Williams, 1978. Za Popera, od koga potiču svi ovi blagoslovi, Popper, 1963, 1977.

### III

Ova dva pokreta u pravcu ponovnog uspostavljanja kulturno nezavisnih koncepcija o onome šta mi zapravo jesmo kao osnovni, zvanični *homo* i esencijalni, bez aditiva *sapiens*, poprimaju veliki broj prilično različitih oblika, koji se baš i ne slažu van svog generalnog toka, naturalističkog u jednom slučaju, racionalističkog u drugom. Na naturalističkoj strani nalaze se, naravno, socio-biologija i druge hiperadapcionističke orijentacije. Međutim, takođe, postoje perspektive koje izrastaju iz psihoanalize, ekologije, neurologije, etologije u stilu “pokaži i utisni”, nekih vrsta teorije razvoja i nekih vrsta marksizma. Na racionalističkoj strani nalazi se, naravno, novi intelektualizam, koji se obično povezuje sa strukturalizmom i drugim hiperlogističkim orijentacijama. Ali, takođe, postoje perspektive koje izrastaju iz opšte lingvistike, eksperimentalne psihologije, istraživanja veštačke inteligencije, mikrosociologije u stilu “zavaraj i spreči varku”, nekih vrsta teorije razvoja i nekih vrsta marksizma. Pokušaji da se protera utvara relativizma, bilo spuštanjem niz Veliki lanac postojanja ili penjanjem uz njega – “pas ispod kože”, “jedan um za sve kulture” – ne obuhvataju jedan poduhvat, veliki i koordiniran, već nepovezanu i heterogenu gomilu poduhvata, koji streme svojim ciljevima i vuku u svojim pravcima. Greh je možda jedan, ali ima mnogo načina za iskupljenje.

Takođe, iz tog razloga, napad poput mog, koji je usmeren prema naporima da se kontekstualno nezavisni koncepti “Ljudske prirode” ili “Ljudskog uma” izvedu iz bioloških, psiholoških, lingvističkih ili, kad smo već kod njih, kulturoloških (HRAF i drugih) istraživanja, ne treba mešati s napadom na one studije koje obuhvataju istraživačke programe. Da li je socio-biologija, kao što ja mislim, degenerativni program istraživanja kome je suđeno da mu istekne rok trajanja u sopstvenim zabludama, a neuronauka progresivni program koji je (da iskoristim korisne epitete Imrea Lakatoša (1976)) na rubu neverovatnih postignuća, ili ne? Da li bi antropolozi trebalo da se pozabave, s različitim nijansama verovatnoće, možda da a možda i ne, presudama strukturalizmu, generativnoj gramatici, etologiji, veštačkoj inteligenciji, psihoanalizi, ekologiji, mikrosociologiji, marksizmu ili razvojnoj psihologiji, koja se nalazi negde između, pot-

puno je irelevantno. Nije validnost nauka, stvarnih ili imaginarnih, ono o čemu se radi, ili barem nije ono o čemu se ovde radi. Ono što me brine, i trebalo bi da brine sve nas, jesu osnove koje se sa sve većom odlučnošću, koja se graniči s evangelističkom, ubrzano utemeljuju uz pomoć ovih nauka.

Kao način da se upoznamo sa svim ovim, s naturalističke tačke gledišta možemo na trenutak da pogledamo opštu diskusiju – iako je teško razumeti zašto, pošto se uglavnom sastoji od proglašenja – naširoko prihvaćenu kao balansiranu i kao umereno izražavanje ovog stava: *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (1978) Meri Midžli. U tonaliteta, u stilu “jednom bejah slep, ali sada vidim”, iz dela *Pilgrim's Progress*, koji su postali karakteristika takvih diskursa poslednjih godina, Midžli piše:

Lično sam prvi put u tu džunglu ušla pre nekog vremena, preskočivši preko zida majušne sušne bašte koja je to vreme obrađivana pod imenom Britanske Moralne Filozofije. To sam učinila u pokušaju da razmislim o ljudskoj prirodi i problemu zla. Sva zla u svetu, mislila sam, stvarna su. To da su stvarna nije ni fantazija koju nam je nametnula naša sopstvena kultura, niti nešto što je stvorila naša volja i nametnula ga svetu. Takvi predlozi su loša vera. Ono čega se mi gnušamo ne može da se bira. Kultura se sigurno razlikuje u detaljima, ali onda možemo da kritikujemo našu kulturu. Koji standard (obratite pažnju na jedninu) da koristimo za to? Šta je osnovna struktura ljudske prirode koju je kultura predodređena da upotpuni i izrazi? U ovoj zbrci pitanja pronašla sam neka objašnjenja, koja su smislili “frojdijanski” i “jungijanski” psiholozi, zasnovana na principima za koje se činilo da nude nadu, ali koji mi nisu bili potpuno jasni. Druge oblasti ucrtavali su antropolozi, za koje se činilo da su donekle zainteresovani za moj problem, ali koji su bili skloni ... da kažu da ono što je zajedničko ljudskim bićima, na kraju krajeva, i nije tako važno: da ključ svih zagonetki (leži) u kulturi. To mi se činilo plitkim ... i (napokon) sam pronašla još jedno objašnjenje, ovog puta širenje granica tradicionalne zoologije, koje su stvorili ljudi (Lorenc, Tinbergen, Ajbes-Ajbesfelt, Dezmond

Moris) koji su proučavali prirodu drugih životinjskih vrsta. Oni su dosta toga uradili po pitanju šta takva *priroda* zapravo jeste – napisavši skorašnje radove u tradiciji Darvina, a zapravo i Aristotela, koji se direktno odnose na probleme za koje je već bio zainteresovan i Aristotel, ali koji su postali prilično urgentni danas (1978:XIV–XV; kurziv u originalu).

Pretpostavke koje prožimaju ovu izjavu savesti – da su fantazije koje su nam nametnute kulturnim sudovima (Siromašni su bezvredni? Crnci su subhumani? Žene su iracionalne?) nedovoljno čvrste da bi utemeljile pravo zlo; da je kultura šlag, a biologija torta; da nemamo izbora u pogledu toga koga ćemo mrzeti (Hipike? Šefove? Knjiške moljce? ... Relativiste?); da su razlike površne, a sličnosti velike; da je Lorenc valjan, a Frojd misteriozan čovek – možda će biti ostavljene da iščeznu same od sebe. Jedna bašta je samo zamenjena drugom. Džungla ostaje nekoliko zidova dalje. Mnogo važnija stvar jeste to u koju vrstu spada bašta “susret Darvina i Aristotela”. Koje će vrste odvratnosti postati obavezne? Kakve će vrste činjenica postati neprirodne?

Pa, to će biti društva u kojima se svako svakom divi; sadizam, nezahvalnost, monotonija i izbegavanje bogalja, između ostalog – ukoliko se upražnjavaju u prevelikoj meri:

Shvatanje ove poente (“da ono što je *prirodno* nikada nije samo uslov ili aktivnost ... već određeni *stepen* tog uslova ili aktivnosti proporcionalan ostatku nečijeg života”) daje nam mogućnost da se uklone poteškoće u pogledu takvih koncepata kao što je *prirodno*, a koje su mnoge ljude naterale da pomisle da su ti koncepti nepotrebni. Pored njihove jače verzije, koja nešto preporučuje, postoji i njihova slabija verzija, koja to ne čini. U ovom oslabljenom vidu, sadizam je priroda. To samo znači da se on dešava; trebalo bi to da prihvatimo... Ali, u jakoj i savršeno dobroj verziji, sadističko ponašanje možemo da nazovemo *neprirodnim* – čime podrazumevamo da politika zasnovana na ovom prirodnom impulsu i proširena kroz nečiji život u organizovanu aktivnost, jeste “suprotna čitavom ustrojstvu ljudske prirode”...,

kao što je (biskup) Butler rekao. Da ljudi koji voljno pristaju na seks ujedaju jedni druge u krevetu, prirodno je u svakom smislu; da nastavnici u školi treba da maltretiraju decu, zbog svog seksualnog zadovoljenja, nije. Postoji nešto pogrešno u ovoj aktivnosti što prevazilazi stvarne povrede koje ona nanosi... Za ovu lošu stvar – neprirodnost – mogu da se pronađu primeri koji ne uključuju druge ljude kao žrtve; na primer, ekstremni narcizam, samoubistvo, opsesivnost, incest i društva u kojima se svako svakome divi. “To je neprirodan život”, kažemo mi, misleći da se njegov centar nalazi na pogrešnom mestu. Dodatni primeri, koji ne uključuju diskriminaciju drugih, jesu: preusmerena agresija, izbegavanje bogalja, nezahvalnost, osvetoljubivost, patricid. Sve ove stvari neprirodne su u smislu da postoje dobro poznati impulsi koji nas nagone ka njima, a koji su deo ljudske prirode... Ali, preusmerena agresija i ostalo može da se nazove, na odgovarajući način, *neprirodnim*, onda kada razmišljamo o prirodi u potpunijem smislu, ne samo kao o skupu delova već kao o organizovanoj celini. To su delovi koji će upropastiti oblik te celine ako im se u bilo kom smislu dozvoli da je preuzmu (Midgeley, 1978:79–80; kurziv u originalu).<sup>3</sup>

Ako ostavimo po strani činjenicu da to daje legitimitet jednom od popularnijih sofizama u intelektualnoj debati u današnje vreme, potvrđujući jaču formu argumenta i braneći slabiju (sadizam je prirodan ako ne grizete suviše duboko), ova mala igra žongliranja konceptima (prirodno može da bude neprirodno kada posmatramo prirodu “u potpunijem smislu”) pokazuje osnovne teze svih takvih argumenata o Ljudskoj Prirodi: vrlina (kako kognitivna, tako i estetska i moralna) je u odnosu na porok isto što i kondicija u odnosu na zapuštenost, normalnost u odnosu na abnormalnost, zdravlje u odnosu na bolest. Čovekov zadatak, kao i zadatak njegovih pluća ili tiroidne žlezde, jeste da funkcioniše na odgovarajući način. Izbegavanje bogalja može da bude opasno po vaše zdravlje.

---

<sup>3</sup> Primer “monotonije” javlja se u fusnoti (“Sama monotonija je abnormalni ekstrem”).



Ili, kako je to Stiven Salkever (1983:210), politikolog i pristalica Midžlijeve, formulisao:

Možda je najbolje razvijeni model, ili analogija za adekvatnu funkcionalističku društvenu nauku, onaj koji daje medicina. Za lekara, fizičke karakteristike individualnog organizma postaju razumljive u svetlu bazične koncepcije problema s kojima se suočava ovaj fizički sistem usmeren na sebe i u svetlu opšteg stanja zdravog organizma, koji dobro funkcioniše u odnosu na te probleme. Razumeti pacijenta znači razumeti njega ili nju kao biće manje ili više zdravo u odnosu na neki stabilni i objektivni standard dobrog stanja, u fizičkom smislu, na onu vrstu standarda koji su Grci nazivali *areté*. Ova reč se danas obično prevodi kao “vrlina”, ali u političkoj filozofiji Platona i Aristotela ona se jednostavno odnosila na karakteristiku ili konačnu izvrsnost predmeta bilo koje funkcionalne analize.

Da ponovim, čovek može da pogleda skoro svuda unutar antropologije u sadašnje vreme i da pronađe primer za oživljavanje ovog načina razmišljanja, po principu “sve se svodi na” (gene, postojanje vrsta, cerebralnu arhitekturu, psiho–seksualnu konstituciju...). Protresite skoro bilo koje drvo i verovatno će iz krošnje ispasti neki sebični altruista ili biogenetski strukturalista.

Međutim, mislim da je bolje, ili je, barem, manje neiskreno, da se za primer ne uzima ni laka meta, ni samouništavajući artefakt. Zato bih želeo da pregledam, veoma kratko, stanovišta, naročito skorašnja stanovišta jednog od naših najiskusnijih etnografa i uticajnih teoretičara, kao i jednog od naših “najstrašnijih” polemičara: Melforda Spiroa. Mogao bih da pronađem i neke jasnije slučajeve, manje nijansirane i manje oprezne, i samim tim još pogodnije da vas njima zapanjim. Međutim, kod Spiroa se, barem, ne bavimo nekim marginalnim fenomenom – jednim Morisom ili Ardrijem – koji se lako može odbaciti kao entuzijastički ili popularistički, već glavnom figurom koja se nalazi u srcu discipline ili, barem, veoma blizu.

Spiroova važnija skorašnja istraživanja “dubokog dna” *Homo* antropologije – njegovo ponovno otkrivanje

frojdotske porodične romanse, najpre u njegovom sopstvenom materijalu o kibucu, a potom u radu Malinovskog o Trobrijandanima – dobro su poznata i biće, smem da kažem, isto tako ubedljiva ili neubedljiva njegovim čitaocima kao što je i psihoanalitička teorija, generalno, prilično ortodoksna. Međutim, ja se, da ponovim, manje brinem zbog toga nego zbog antirelativizma, u stilu “evo dolazi običan čovek”, koji on razvija na toj osnovi. Da biste to shvatili, prilično dobro će poslužiti njegov skorašnji članak (Spiro, 1978) koji sumira njegov napredak od zabluda u prošlosti do sadašnjih razjašnjenja. Naslovljen “*Culture and Human Nature*”, ovaj članak odslikava to raspoloženje i taj pomak u stavu, koji je mnogo rašireniji nego njegova prilično napadana i ne više tako avangardna teorijska perspektiva.

Spiroov članak je, kao što sam spomenuo, takođe napisan u žanru “kada sam bio dete, govorio sam kao dete, ali sada kada sam odrastao, ostavio sam po strani detinjaste stvari” koji je, generalno, zastupljen u antirelativističkoj literaturi. (Zapravo, bolje bi bilo da je naslovljen onako kako je drugi antropolog, s mestom stanovanja u Južnoj Karolini – očigledno, na tom području relativizam predstavlja jasnu i prisutnu opasnost – nazvao beleške o svom iskupljenju, “Priznanja nekadašnjeg kulturnog relativiste”.<sup>4</sup>)

Spiro započinje svoju apologiju priznanjem da je, kada je ušao u oblast antropologije u ranim 40-im godinama 20. veka, bio preobraćen marksističkim zaletom i prevelikim brojem kurseva iz britanske filozofije ka radikalnom sredinskom pogledu na čoveka, onom koji je smatrao da je um *tabula rasa*, socijalno determinisanom stanovištu o ponašanju i kulturno relativističkom pogledu na ... pa, kulturu; zatim, prepričava istoriju svojih istraživanja kao didaktičnu parabolu za sva vremena, kao priču o tome kako je došlo do toga ne samo da napusti ove ideje već i da ih zameni sasvim suprotnim. U Ifaluku otkrio je da i narodi koji pokazuju sasvim malo socijalne agresije, ipak, mogu da gaje neprijateljska osećanja. U Izraelu

---

<sup>4</sup> Baggish, 1983. Za drugu problematičnu raspravu o “problemu relativizma” iz tog dela sveta (“Započeo sam ono što mislim da je razumna tačka gledišta, da bih ispunio delimičnu prazninu koju je za sobom ostavio etički relativizam, koji je do 1980-ih, čini se, češće bio kuden nego hvaljen”(12).), vidi Hatch, 1983.

je otkrio da deca, "odgajena u potpuno komunalnom i kooperativnom sistemu" kibuca i socijalizovana da budu pitoma, puna ljubavi i nekompetitivna, ipak, odbijaju pokušaj da budu naterana da dele stvari, a kada su bila prisiljena da to čine, postajala su neprijateljski raspoložena i pružala su otpor. A u Burmi je otkrio da verovanje u prolaznost telesnog postojanja, kao i budistička nirvana i nevezivanje nisu proizveli umanjeni interes za neposredne materijalne stvari svakodnevnog života.

Ukratko, (moja istraživanja na terenu) ubedila su me da su mnoge motivacione dispozicije kulturno nepromenljive (i) da (su) mnoge kognitivne orijentacije (takođe) takve. Ove nepromenljive dispozicije i orijentacije potiču ... iz panhumanih bioloških i kulturnih konstanti i obuhvataju onu univerzalnu ljudsku prirodu koju sam, zajedno s usvojenim antropološkim mišljenjem, ranije odbacio kao još jednu etnocentričku predrasudu (Spiro, 1978:349–350).

Ostaje da se vidi da li će portretisanje narodâ od Mikronezije do Bliskog istoka, kao ljutih moralizatora koji potajno upražnjavaju hedonističke težnje, potpuno umiriti sumnje da neke etnocentričke predrasude još uvek ostaju u Spiroovom stavu o univerzalnoj ljudskoj prirodi. Ono što je jasno, s obzirom na to da Spiro eksplicitno tvrdi, jeste koje su to vrste ideja, odvrtni proizvodi odvratnog relativizma, od kojih pribegavanje medicinskom funkcionalizmu treba da nas izleči:

Koncept kulturnog relativizma ... mobilisan je da bi ratovao protiv rasističkih predstava generalno i predstave o primitivnom mentalitetu konkretno ... (Ali), kulturni relativizam je takođe korišćen, barem od nekih antropologa, kako bi se nastavilo sa sprovođenjem jedne vrste obrnutog rasizma. To jest, korišćen je kao moćna alatka kulturne kritike, s doslednim izrugivanjem zapadne kulture i mentaliteta koji ona proizvodi. Zastupanje filozofije primitivizma ... slika primitivnog čoveka korišćena je ... kao sredstvo za upražnjavanje ličnih utopijskih potraga i/ili kao uporište za izražavanje ličnog nezadovoljstva zapadnim čovekom i zapadnim društvom. Usvojene strategije poprimale su

različite oblike, od kojih su sledeći prilično reprezentativni: (1) Pokušaji da se ukine privatna svojina ili nejednakost, ili agresija u zapadnim društvima, imaju prilično realne šanse za uspeh, s obzirom na to da takva stanja stvari mogu da se nađu u mnogim primitivnim društvima. (2) U poređenju s nekim ljudima iz primitivnih društava, zapadni čovek je unikatno konkurentan, ratoboran, netolerantan za odstupanja od normi, seksista itd... (3) Paranoja ne mora obavezno da bude bolest, pošto je paranoidno mišljenje institucionalizovano u određenim primitivnim društvima; homoseksualnost nije devijantna zato što su homoseksualci kulturne zvezde vodilje nekih primitivnih društava; monogamija nije izvodljiva jer je poligamija najčešća forma braka u primitivnim društvima (Spiro, 1978:336).

Pored dodavanja još nekoliko stvari na ovaj spisak obaveznih odvratnosti, koji obećava da će biti beskonačan, sam uvod u ideju o “devijantnosti”, zamišljenu kao odstupanje od ugrađene norme, kao aritmijski otkučaji srca, ne kao statistička abnormalnost, kao bratska poliandrija, jeste to što predstavlja zaista kritični potez usred čitave ove halabuke o “obrnutom rasizmu”, “utopijskim potragama” i “filozofiji primitivizma”. Zato što upravo kroz tu ideju, Prijatelja Zakonodavca, dolazi kod Midžlijeve do stvaranja prelaza između prirodno prirodnog (agresija, nejednakost) i neprirodno prirodnog (paranoja, homoseksualnost). “Kada kamila ugura nos u šator – i zaista, čitav razuzdani cirkus koji drži širom otvorene svoje šatore – svi upadaju u ozbiljnu nevolju.”

Kolika je tačno ta nevolja verovatno je jasnije ako se pogleda članak, komplementaran Spiroovom članku iz istog toma, koji je napisao Robert Edžerton (1978) pod nazivom “The Study of Deviance, Marginal Man or Everyman?” Posle jedne korisne, prilično eklektične rekapitulacije proučavanja devijantnosti u antropologiji, psihologiji i sociologiji, uključujući još jednom njegov prilično interesantan rad s mentalno zaostalim Amerikancima i afričkim interseksualcima, Edžerton, takođe, prilično brzo dolazi do zaključka – sijalica iz stripova se ovde pali – da je ono što je potrebno da bi se takvo istraživanje učinilo istinski produktivnim jeste koncepcija nezavisna od kontek-

sta ljudske prirode, ona u kojoj se “genetski inkodirani potencijali za ponašanje koje svi mi delimo” posmatraju kao ono što “prožima (našu univerzalnu) sklonost ka devijantnosti”. Čovekov “instinkt” za samoočuvanjem, njegov mehanizam za bežanjem i borbom, i njegova netolerantnost prema dosadi, potvrđeni su primerima; i u raspravi za koju sam ja, u svojoj naivnosti, mislio da potiče iz antropologije, zajedno s euhemerizmom i primitivnim promiskuitetom, tvrdi se da, ako sve prođe dobro s naučne strane, možemo posle nekog vremena da budemo u stanju da smatramo ne samo pojedince već i čitava društva kao devijantna, neadekvatna, propala, neprirodna:

Još važnija je, ipak, naša nemogućnost da testiramo bilo kakvu tvrdnju o relativnoj adekvatnosti društva. Naša relativistička tradicija u antropologiji bila je spora u stvaranju ideje o postojanju takve stvari kao što je devijantno društvo, ono koje je suprotno ljudskoj prirodi... Ipak, ideja o devijantnom društvu centralna je u tradiciji alijenacije u sociologiji i drugim poljima, i predstavlja izazov za antropološku teoriju. Iz razloga što znamo tako malo o ljudskoj prirodi ... ne možemo da kažemo da li je neko društvo neuspešno, a još manje na koji način... Ipak, ako bacite pogled na bilo koju urbanu priču iz novina o rastućim stopama ubistava, samoubistava, silovanja i drugih nasilnih zločina, to bi trebalo da bude dovoljno da navede da ovo pitanje nije relevantno samo za teoriju već i za pitanje opstanka u modernom svetu (Edgerton, 1978:470).

Ovim se krug zatvara: vrata se s treskom zatvaraju. Strah od relativizma, koji se stvara na svakom koraku kao neka hipnotička opsesija, doveo je do pozicije u kojoj kulturna različitost širom svemira i tokom vremena dostiže niz načina izražavanja, nekih blagotvornih, nekih ne, utvrđene realnosti, suštinske ljudske prirode, a antropologija postaje pokušaj da se prodre kroz izmaglicu tih načina izražavanja do suštine te realnosti. Temeljan, šematski koncept i onaj željan sadržaja, prilagodljiv skoro svakom obliku koji se pojavi, vilsonovskom, lorencijanskom, frejdijanskom, marksističkom, bentamitskom, aristotelovskom (“jedna od centralnih karakteristika ljudske prirode”, kažu da je primetio neki anonimni genije, “jeste odvo-

jeno sudstvo”), postaje osnova na kojoj definitivno počiva razumevanje ljudskog ponašanja, ubistva, samoubistva, silovanja... izrugivanja zapadnoj kulturi. Neki bogovi iz nekih mašina koštaju, možda, i više nego što vrede.

#### IV

Što se tiče drugog magičnog pojma, “Ljudskog Uma”, koji se uzdiže kao zaštitni krst protiv relativističkog “Drakule”, mogu da budem nešto sažetiji: iz razloga što je opšti obrazac prilično isti, ukoliko nisu isti baš svi konkretni detalji. Postoji isti napor da se promovise privilegovani jezik “stvarnog” objašnjenja (“sopstveni jezik prirode”, kao što je to sročio Ričard Rorti (1983; vidi: Rorty, 1979), napadajući ovu ideju kao naučničku fantaziju), kao i isto veliko neslaganje u pogledu toga koji je to, zapravo, jezik – Šenonov? Sosirov? Pijažeov? Postoji ista tendencija da se različitost vidi kao površna, a univerzalnost kao dubinska. I postoji ista želja da se nečija tumačenja predstave ne kao konstrukcije pridružene svojim objektima – društvima, kulturama, jezicima – u naporu da se, na neki način, samo donekle razumeju, već kao srž tih objekata koja se nameće našem umu.

Naravno, postoje i razlike. Povratak Ljudskoj Prirodi kao regulativnoj ideji uglavnom je stimulisan napretkom u genetici i evolucionoj teoriji, a ideje Ljudskog Uma stimulisane su od onih u lingvistici, kibernetici i kognitivnoj psihologiji. Sklonost prvih jeste da moralni relativizam vide kao izvor svih naših problema, a ovih drugih da krivicu pripisuju konceptualnom relativizmu. A naklonost tropima i slikama iz terapeutskog diskursa (zdravlje i bolest, normalno i abnormalno, funkcionalnost i disfunkcionalnost), na jednoj strani, odgovara obožavanju tropa i slika iz epistemološkog diskursa (znanje i mišljenje, činjenice i iluzije, istina i neistina) na drugoj. Ali, ove razlike jedva da se i važe, suprotstavljene zajedničkom impulsu za finalnu analizu. Sada smo konačno stigli do Nauke, do objašnjenja. Učvršćivanje vaših teorija u nešto što se naziva Strukturom Razuma isto je tako delotvoran način za njihovu izolaciju od istorije i kulture, kao i za njihovo ugrađivanje u nešto što se zove Konstitucija Čoveka.

Međutim, što se tiče antropologije kao takve, postoji još jedna razlika, koja manje ili više proizilazi iz prethodnih, ali koja, u isto vreme (oprostite mi na izrazu) više relativna nego radikalna, zaista deluje tako da usmerava dve vrste diskusije u donekle divergentnim, čak suprotnim pravcima; naime, da tamo gde put Ljudske Prirode vodi ka ponovnom vraćanju jedne od naših klasičnih koncepcija u centar naše pažnje – “društvene devijantnosti” – put Ljudskog Uma vodi vraćanju na drugu – “primitivnu (*sauvage*, primarnu, prepismenu) misao”. Antirelativističke strepnje, okupljene u jednom diskursu oko enigmi ponašanja, okupljene su u drugom oko enigmi verovanja.

Preciznije rečeno, one se okupljaju oko “iracionalnih” (ili “mističnih”, “prelogičkih”, “afektivnih” ili, posebno danas, “nekognitivnih”) verovanja. Dok su takvi “izluđujući” običaji, kao što su: lov na učenjene glave, ropstvo, kaste i uvijanje stopala, podstakli antropologe da se okupe pod starim dobrim barjakom Ljudske Prirode, u uverenju da samo na taj način može da se opravda zauzimanje moralne distance od njih, takve neverovatne koncepcije, kao što su: magijski predmeti, životinjska zaštitnička božanstva, bogovi–kraljevi i (da nagovestim jedan primer do koga ću stići za trenutak) zmaj sa zlatnim srcem i rogom na zatiljku, bile su one koje su ih podstakle da se okupe pod barjakom Ljudskog Uma, u uverenju da samo tako može da se odbrani empirijski skepticizam koji su gajili u pogledu njih. To što je toliko uznemiravajuće nije kako se druga polovina ponaša, već – što je, zapravo, gore – kako misli.

Da ponovim, postoji prilično veliki broj takvih racionalističkih ili neoracionalističkih perspektiva u antropologiji, različitih stepena jasnoće, ubedljivosti, koherentnosti i popularnosti, koje nisu potpuno saglasne jedna s drugom. Neke od njih evociraju formalne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim univerzalijama; neke pak razvojne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim fazama; a neke operacionalne konstante, koje se obično nazivaju kognitivnim procesima. Neke su strukturalističke, neke jungijanske, neke pijažeovske, a neke prate najnovije vesti iz MIT-a, Bel Labs-a ili Karnegi-Melona. Sve slede iz nečeg čvrstog: došlo se do Realnosti, dok je Razum spasen od davljenja.

Dakle, ono što im je zajedničko nije samo interes za naše mentalno funkcionisanje. Kao i interesovanje za naš biološki “mejk-ap”, to je neosporno Dobra Stvar, i sama po sebi i za analizu kulture; i ako se ne ispostavi da su sva pretpostavljena otkrića, iz oblasti koja polako počinje da se naziva, na vrlo ambiciozan način, “kognitivna nauka”, istinski takva, nema sumnje da će se ispostaviti da neka ipak jesu, i značajno će promeniti ne samo način na koji razmišljamo o načinu na koji razmišljamo već i način na koji razmišljamo o onome o čemu razmišljamo. Ono što im je, pored toga, zajedničko, od Levi-Strosa do Rodnija Nidama, uz određenu distancu, i ono što nije tako neosporno blagotvorno, jeste fundamentalni pogled na Um. To jest, stanovište koje ga posmatra – poput “Sredstva Proizvodnje” ili “Društvene Strukture”, ili “Razmene”, ili “Energije”, ili “Kulture”, ili “Simbola”, u drugim, krajnjim pristupima društvenoj teoriji u stilu “ovde prestaje izvlačenje od odgovornosti” (i, naravno, kao “Ljudska Priroda”) – kao vrhovni termin za davanje objašnjenja, kao svetlo koje sija u tami relativizma.

Da je strah od relativizma, tog antiheroja s hiljadu lica, ono što obezbeđuje dobar deo podsticaja za neoracionalizam, kao što to čini i neonaturalizmu i služi kao njegovo glavno opravdanje, može vrlo lako da se vidi iz odlične nove kolekcije antirelativističkih poziva – plus jedan otvoren relativistički članak čudesno stvoren s namerom da dovede druge do neophodnog nivoa besa – čiji su urednici Martin Holins i Stiven Luks (1982), *Rationality and Relativism*.<sup>5</sup> Kao proizvod takozvane “debate o racionalnosti” (vidi: Wilson, 1970; uporedi: Hanson, 1981), koju su, između ostalog, priče o pilićima Evans-Pričardove najverovatnije izazvale u britanskim društvenim naukama i velikom delu britanske filozofije (“Postoje li apsolutne istine kojima tokom vremena postepeno može da se priđe pomoću racionalnih procesa? Ili su svi načini i sistemi mišljenja jednako validni ako se posmatraju iz njihovih sopstvenih, unutrašnje konzistentnih referentnih okvira?”<sup>6</sup>), ova knjiga manje-više

<sup>5</sup> Postoje, takođe, neki umereniji radovi, koji dele krivicu Iana Hakinga, Čarlsa Tejlora i Luksa, ali samo ova prva zaista ne poseduje izmišljene uzbune.

<sup>6</sup> Dodatni citati su s omota knjige, koji bar jedanput odražavaju njen sadržaj.



pokriva obalu "Razum je u Opasnosti!" "Iskušenja relativizma su stalna i javljaju se svuda", počinje uvod urednika, poput kromvelovskog poziva na barikade: "Put ka relativizmu prepun uživanja ... popločan je uverljivim tvrdnjama." (Hollis and Lukes, 1982:1)

Sva tri antropologa, prisutna u ovoj zbirci, s entuzijazmom odgovaraju na poziv da nas spasu od samih sebe. Ernest Gelner (1982) tvrdi da činjenica da drugi ljudi ne veruju u ono što mi, Deca Galileja, verujemo u pogledu toga na koji način se stvara realnost, nije dobar argument protiv činjenice da ono u šta mi verujemo nije ispravno, nije "Jedna Istinita Vizija". Naravno iz razloga što mu se čini da i drugi, čak i stanovnici Himalaja, počinju s tim da se slažu, smatra da je gotovo izvesno da je to tačno. Robin Horton (1982) zalaže se za "zajedničko kognitivno jezgro", kulturno univerzalnu, samo trivijalno različitu "primarnu teoriju" o svetu kao mestu ispunjenom izdržljivim objektima prosečne veličine, međusobno povezanim, pomoću koncepta kauzaliteta "vuci-guraj", u pet prostornih dihotomija (levo/desno, iznad/ispod itd.), vremenske trihotomije (pre/ istovremeno/nakon) i dve kategorijalne distinkcije (ljudsko/neljudsko, ja/drugi), čije postojanje osigurava to da je "Relativizam osuđen da propadne dok Univerzalizam nekada može i da uspe". (Horton, 1982:260).

Međutim, Den Sperber (1982), sigurniji u svoju racionalističku osnovu (računski pogled na mentalne predstave Džerija Fodora) nego bilo ko drugi među njima, i sa sopstvenom Jednom Istinitom Vizijom ("ne postoji takva stvar kao što je ne-bukvalna činjenica"), jeste taj koji kreće u najsnažniji napad. Relativizam, iako čudesno vragolast (on čini "etnografiju neobjašnjivom, a psihologiju beskrajno teškom") nije, čak, ni neodbranljiv stav, jer, zapravo ne može da se okvalifikuje kao stav uopšte. Njegove ideje su poluideje, njegova uverenja poluuverenja, njegove tvrdnje polutvrdnje. Kao i zmaj zlatnog srca s rogom na zatiljku, za koga mu je jedan stariji informant iz plemena Dorze nevino ili, možda, ne baš tako nevino predložio da ga pronade i ubije (imajući u vidu ne-bukvalne činjenice, odbio je), takvi "relativistički slogani", kao što je: "narodi različitih kultura žive u različitim svetovima", nisu, zapravo, istinska verovanja. Ona su poluformirane i neodređene predstave, privremena mentalna rešenja koja se javljaju kada, manje oprezni nego kompjuteri, pokušamo da obradimo više informa-

cija nego što nam dozvoljavaju naši urođeni pojmovni kapaciteti. Ponekad korisni kao privremeni držači dok ne uspemo ponovo da do vrhunca dovedemo naše kognitivne moći, povremeno zabavni da se njima igramo dok čekamo, čak povremeno i “izvori sugestije u (istinskom) kreativnom mišljenju”, oni nisu, ovi akademski zmajevi s plastičnim srcima i bez ikakvog roga, stvari koje, čak, i njihovi zagovornici smatraju tačnim, jer oni, zapravo, ne razumeju niti mogu da razumeju šta one znače. One su pozdravi – manje ili više razrađeni – jedne, na kraju, konformističke, lažno duboke, zavaravajuće, “hermeneutičko–psihodelične” sebične vrste koja služi samo sebi:

Najbolji dokaz protiv relativizma jeste ... sama aktivnost antropologa, dok (se) najbolji dokaz u korist relativizma nalazi u zapisima antropologa... Vraćajući se putem kojim su prošli (u svojim delima), antropolozi se ponovo transformišu u nedokučive jazove površne i nepravilne kulturne granice, koje nisu imale teškoće da prođu (na terenu), štiteći tako svoj sopstveni osećaj identiteta i obezbeđujući svojoj filozofskoj i laičkoj publici baš ono što želi da čuje (Sperber, 1982:180).

Ukratko, da li u obliku iskrenog zdravog razuma (ako izuzmemo gatanje u džigericu i proricanje pomoću otrova, napokon smo uspeli da manje ili više shvatimo stvari), čežnjivog ekumenikalizma (uprkos varijacijama u razvijenijim šemama za objašnjavanje, *žužu* ili genetici, u osnovi svako ima manje-više istu koncepciju o tome kako izgleda svet) ili agresivnog scijentizma (postoje stvari koje su zaista ideje, kao što su: “propozicijski stavovi” i “reprezentativna uverenja”, i postoje stvari koje nalikuju idejama, kao što su: “eno ga zmaj dole na putu” i “narodi različitih kultura žive u različitim svetovima”), uskrснуće Ljudskog Uma, kao stabilne tačke sveta u pokretu, deaktivira pretnju kulturnog relativizma tako što razoružava snagu kulturne različitosti? Kao i s “Ljudskom Prirodom”, dekonstrukcija drugog je cena istine. Možda, ali to nije ono što nagoveštavaju bilo istorija antropologije, bilo materijali koje je prikupila ili ideali koje je nadahnula; niti su samo relativisti ti koji govore svojoj publici ono što bi ona želela da čuje. Postoje neki zmajevi – “tigrovi po crvenom vremenu” – koje je vredno istražiti.

V

Proučavanje ovih zmajeva a ne njihovo pripitomljavanje ili odvratnost prema njima, kao ni njihovo davljenje u bačvama teorije, jeste ono što je, zapravo, suština antropologije. Barem je to ono što je bila suština antropologije, kako to shvatam ja koji nisam nihilista, niti subjektivista i koji zauzimam, kao što možete da vidite, neke čvrste stavove o tome šta je stvarno a šta nije, šta je pohvalno a šta nije, šta je razumno a šta ne. Mi smo, s ne malim uspehom, pokušavali da izbacimo svet iz ravnoteže: izvlačeći tepihe ispod nogu, prevrćući čajne stočiće, paleći petarde. Zadatak drugih bio je da smiruju, naš da re-metimo. Australopitekusi, Varalice, Klikovi, Megaliti – mi prodajemo abnormalno, trgujemo čudnim. Mi smo trgovci zapanjujućim.

Mi smo, bez sumnje, povremeno odlazili suviše daleko u ovom pravcu i idiosinkratičnosti pretvarali u zagonetke, zagonetke u misterije, a misterije u besmislice. Ali, takva naklonost ka onome što se ne uklapa i što nije saglasno, ka neadekvatnoj stvarnosti, povezala nas je s vodećom temom kulturne istorije “modernih vremena”. Jer, ta istorija se zaista sastojala od više polja mišljenja koja su, jedna za drugima, morala da otkriju kako da se nastavi sa životom bez onih sigurnosti koje su ga pokrenule. Brutalne činjenice, prirodni zakoni, neophodna istina, transcendentna lepota, imanentni autoritet, jedinstveno otkriće, čak i ovdašnji “self”, suočen sa spoljašnjim svetom – sve je ovo bilo izloženo teškom napadu, pa se danas čini izgubljenim jednostavnostima manje naporne prošlosti. Ali, nauka, pravo, filozofija, umetnost, politička teorija, religija i tvrdoglava insistiranja zdravog razuma smislili su, ipak, način da se nastave. Nije neophodno da se te jednostavnosti ožive.

Po mom mišljenju, upravo je ta odlučnost da se ne pridržavamo onoga što je nekada davalo dovoljno dobre rezultate i dovelo nas do mesta gde smo sada, a trenutno ne funkcioniše dovoljno dobro i dovodi nas u stalne pat pozicije, ona koja podstiče napredak nauke. Sve dok nije postojalo ništa brže u svetu od trkača maratona, Aristotelova fizika služila je dovoljno dobro, ako zanemarimo stoičke paradokse. Sve dok su tehnički instrumenti mogli da nas odvedu iole napred i u izvesnoj meri van našeg sveta, koji se saznaje

putem čula, Njutnova mehanika dobro nam je služila, ako ostavimo po strani kompleksnosti u stilu “akcije na udaljenosti”. Nije relativizam bio taj – Seks, Dija-  
lektika i Smrt Boga – koji je uništio apsolutno kre-  
tanje, euklidovski prostor i univerzalni uzrok. Svoje-  
glavi fenomeni, serije talasa i orbitalni skokovi bili su  
ti koji su ih učinili bespomoćnim. Niti je relativizam  
bio taj – Hermeneutičko–psihodelični Subjektivizam  
– koji je uništio (do stepena u kome su oni zaista  
uništeni) kartezijanski *cogito*, vigovsko posmatranje  
istorije i “moralno stanovište tako sveto Eliotu i Ar-  
noldu i Emersonu”. Bile su to čudne činjenice – za-  
ruke od detinjstva i neiluzionistička platna – koje su  
osramotile njihove kategorije.

U ovom udaljavanju od starih pobeda, koje su posta-  
jale taštine i kratki prodori pretvoreni u barikade,  
antropologija je igrala vodeću ulogu u naše vreme. Mi  
smo bili prvi koji su insistirali na velikom broju stvari:  
da se svet ne deli na pobožne i sujeverne; da postoje  
skulpture u džunglama i umetničke slike u pustinja-  
ma; da je politički poredak moguć bez centralizovane  
moći a principijelna pravda bez kodifikovanih pravila;  
da norme razuma nisu fiksirane u Grčkoj a evolucija  
moralnosti nije završena u Engleskoj. Što je važnije,  
mi smo bili prvi koji su insistirali na činjenici da živote  
drugih posmatramo kroz sočiva koja smo sami iz-  
brusili, a da oni naše živote posmatraju kroz instru-  
mente koje su oni izbrusili. Da je ovo navelo neke da  
pomisle da se nebo srušilo, da nas je obuzeo solip-  
sizam, a napustili intelekt, moć rasuđivanja, pa čak i  
sama mogućnost komunikacije, nije iznenađenje. Re-  
pozicioniranje horizonata i decentriranje perspektiva  
imalo je takav efekat i ranije. Belarmine uvek imate  
sa sobom; i kao što je neko primetio o Polinežanima,  
potrebna je posebna struktura uma da bi se isplovilo  
van kopna na vidiku u urođeničkom kanuu.

Ali, to je ono što mi sve vreme radimo, barem naj-  
bolje što možemo i do stepena do koga možemo. I  
bila bi, mislim, velika šteta ako bismo, sada kada da-  
ljine koje smo ustanovili i druga mesta koja smo lo-  
cirali počinju da “ujedaju”, promenili naš osećaj o  
osećaju i našu percepciju percepcije, vratili se nazad  
starim pesmama i još starijim pričama u nadi da će se  
nekako promeniti samo površna potreba i da nećemo  
pasti s ivice sveta. Primedba antirelativizmu nije to  
što odbacuje pristup znanju, u stilu “sve je u pogledu

na stvari”, ili pristup moralnosti, u stilu “kada si u Rimu”, već je to što zamišlja da se oni mogu pobediti jedino stavljanjem moralnosti van kulture, a znanja iznad njih oboje. Kada govorimo o stvarima koje neizostavno moraju da budu takve, to više nije moguće. Ako želimo neugodne istine, trebalo je da ostanemo kod kuće.

Prevela: Tijana Vesić-Pavlović

#### REFERENCE

- Baggish, H. 1983. Confessions of a Former Cultural Relativist. U: *Anthropology* 83/84. E. Angeloni, ur. Guilford, Conn: Dushkin Publishing.
- Booth, W. 1983. A New Strategy for Establishing a Truly Democratic Criticism. *Daedalus* 112:193–214.
- Edgerton, R. 1978. The Study of Deviance, Marginal Man of Everyman. U: *The Making of Psychological Anthropology*. G. Spindler, ur. str. 444–471. Berkley: University of California Press.
- Empson, W. 1955. *Collected Poems*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Gass, W. 1981. Culture, Self, and Style. *Syracuse Scholar* 2:54–68.
- Gellner, E. 1979. *Spectacles and Predicaments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. Relativism and Universals. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis and S. Lukes, prir. str. 181-200. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Goody, J. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, F. A. 1981. Antropologie und die Rationalitätsdebatte. U: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Vol. 1. H. P. Duerr, ed. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
- Hatch, E. 1983. *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Herodotus. 1859–61. *History of Herodotus*, Bk. 3. Chap. 38. New York: Appleton.

- Hollis, M. i S. Lukes. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Horton, R. 1982. Tradition and Modernity Revisited. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, ur. str. 201–260. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Jarvie, I. C. 1983. Rationalism and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34:44–60.
- Johnson, P. 1983. *Modern Times, The World from the Twenties to the Eighties*. New York: Harper&Row.
- Kluckhohn, C. 1962. Education, Values and Antrophological Relativity. U: *Culture and Behavior*. Clyde Kluckhohn, ur. New York: Free Press.
- Ladd, J. 1982. The Poverty of Absolutism. U: *Edward Westermack: Essays on His Life and Works. Acta Philosophica Fennica* (Helsinki) 34:158–180.
- Lakatos, I. 1976. *The Methodology of Scientific Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, S. 1982. Relativism in Its Place. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, prir. str. 261–305. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Midgeley, M. 1978. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Montaigne. 1978. *Less Essais de Michel de Montaigne*. P. Villey, ur. str. 202–214. Paris: Presses Universitaires de France.
- Popper, K. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinow, P.
- . 1983. Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Antrophology. U: *Social Science as Moral Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir, str. 52–75. New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. Method and Morality. U: *Social Science as Moral Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir. str. 155–176. New York: Columbia University Press.
- Salkever, S. 1983. Beyond Interpretation: Human Agency and the Slovenly Wilderness. U: *Social Science as Moral*

- Inquiry*. N. Haan, R. M. Bellah, P. Rabinow i W. M. Sullivan, prir. str. 195–217. New York: Columbia University Press.
- Scheffler, I. 1967. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Sperber, D. 1982. Apparently Irrational Beliefs. U: *Rationality and Relativism*. M. Hollis i S. Lukes, ur. str. 149–180. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Spiro, M. 1978. Culture and Human Nature. U: *The Making of Psychological Anthropology*. G. Spindler, prir. str. 330–360. Berkeley: University of California Press.
- Stocking, G. W., Jr. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos* 47:172–186.
- Thomas, H. 1983. The Inferno of Relativism. *Times Literary Supplement*, July 8, str. 718.
- Tiger, L., i J. Sepher. 1975. *Women in the Kibbutz*. New York: Harcourt Brace Jovanovic.
- Todorov, T. 1983. Montaigne, Essays in Reading. *Yale French Studies*, Vol. 64. Gérard Defaux, ur. str. 113–144. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Williams, B. 1978. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.
- Wilson, B. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.



---

# UPOTREBE RAZLIČITOSTI

---

1.

Antropologija, moja *vesela nauka*<sup>1</sup>, celokupnim je tokom svoje povesti (dugačke, ukoliko se računa od Herodota, a prilično kratke počne li se s Tajlorom) sudbinski bila upletena u vanrednu raznolikost načina na koje su ljudi pokušavali da žive svoje živote. U nekim je momentima toj različitosti pokušala da priđe tako što bi je obuhvatila određenom sveopštom mrežom teorije, bilo da se radi o evolutivnim stepenjevima, opšteljudskim idejama i praksama, ili transcendentalnim formama (strukture, arhetipovi, nemaniifestne gramatike). U drugim je prilikama pak naglašavana partikularnost, idiosinkrazija, nesrazmernost – “babe i žabe”. Međutim, u poslednje vreme antropologija je suočena s nečim novim, s mogućnošću da se ta raznolikost ubrzano raspline u izbleđeli i suženi spektar. Uskoro možemo da se nađemo u svetlu u kome, jednostavno, više neće postojati lovci na ljudske glave, matrilinearne zajednice ili ljudi koji predviđaju vreme pomoću svinjske iznutrice. Razlike će, bez sumnje, opstati – Francuzi nikada neće jesti posoljeni maslac – ipak, stara dobra vremena spaljivanja udovica i ljudožderstva zauvek su prošla.

Sam po sebi, gledan kao profesionalno pitanje, ovaj proces ublažavanja kulturnog kontrasta (pod pretpostavkom da jeste stvaran) možda i nije toliko uznemiravajući. Antropolozi će, jednostavno, morati da nauče da iznađu nešto iz suptilnijih razlika, i možda će njihovi radovi dobiti na pronicljivosti ako već budu izgubili na spektakularnosti. Međutim, javlja se jedno

---

<sup>1</sup> *Fröhliche Wissenschaft.*



šire pitanje, moralno, estetsko i kognitivno u isto vreme, koje je u većoj meri zabrinjavajuće i koje se nalazi u središtu trenutne rasprave o tome na koji način ocenjivati vrednosti, a koje ću nazvati, tek da bismo imali nešto što može lako da se zapamti, Budućnost Etnocentrizma.

Vratiću se na neke od tih opštijih rasprava malo kasnije, s obzirom na to da je moje sveukupno interesovanje usmereno ka njima. Kao uvod u problem, ipak, želim da počnem predstavljanjem argumenta, kako smatram, neobičnog i u dobroj meri zabrinjavajućeg, koji francuski antropolog Klod Levi-Stros iznosi na početku svoje nedavno objavljene zbirke eseja, sporno naslovljene (sporno, bar za jednog antropologa) "Pogled izdaleka".<sup>2</sup>

## 2.

Levi-Strossov argument prvobitno je nastao kao odgovor na poziv Uneska da održi predavanje na otvaranju "Međunarodne godine borbe protiv rasizma i rase diskriminacije" – u pitanju je 1971. godina, u slučaju da vam je to promaklo. Levi-Stros piše:

"Izabran sam jer sam pre dvadeset godina za Unesko napisao (ogled pod nazivom) *Rasa i istorija*<sup>3</sup>, (u kome sam) naznačio nekoliko bazičnih istina... Ubrzo sam, 1971. godine, shvatio da Unesko očekuje da ih ponovim još jedanput. Međutim, u cilju da zadovoljim međunarodne institucije pre dvadeset godina, kada sam smatrao da bi trebalo da ih podržim u većoj meri nego što to mislim sada, preneglasio sam moju poentu u zaključku *Rasa i istorije*. Verovatno zbog mojih godina, a svakako usled promišljanja inspirisanih trenutnim stanjem u svetu, sada sam zgađen pređašnjom uslužnošću i uveren da bi, ukoliko mislim da budem od koristi Unesku i ispunim svoju obavezu savesno, trebalo da govorim potpuno iskreno" (str. XI).

Kao i obično, ovo se nije ispostavilo kao dobra ideja, i usledilo je nešto nalik farsu. Činovnici Uneska bili su

---

<sup>2</sup> *The View from Afar* – fr. *Le regard éloigné*.

<sup>3</sup> *Race and History*.

zaprepašćeni što je “osporio bukvar (čije im je prihvatjanje) omogućilo napredovanje sa skromnih radnih mesta, u zemljama u razvoju, na posvećene pozicije izvršnih rukovodilaca u međunarodnoj instituciji” (str. XI). Tadašnji generalni direktor Uneska, takođe jedan odlučni Francuz, iznenada je izašao za govornicu u cilju da skрати Levi-Strosu vreme izlaganja i tako ga prisili na ranije preporučena mu skraćenja u govoru koja bi ga “učinila boljim”. “Nepopravljivi” Levi-Stros je, ipak, pročitao svoj tekst u celosti, u vremenu koje mu je preostalo, očevidno velikom brzinom.

Na stranu s tim događajem, sasvim običnog dana u UN, problem s Levi-Strosovim govorom leži u tome da “sam se pobunio protiv zloupotrebe jezika, kojim ljudi sve više teže da mešaju razizam... sa stavovima koji su normalni, čak legitimni i, u svakom slučaju, neizbežni” (str. XII) – to jest, iako ga on ne naziva tako, s etnocentrizmom.

Etnocentrizam, kako navodi Levi-Stros u eseju *Rasa i kultura*,<sup>4</sup> a tehnički nešto više u jednom drugom, *Antropolog i ljudsko stanje*,<sup>5</sup> napisanom otprilike desetak godina kasnije, ne samo da sâm po sebi nije loš, već, bar dok ne izmakne kontroli, predstavlja dobru stvar. Privrženost određenoj skupini vrednosti neizbežno čini ljude “delimično ili u celosti neosetljivim za druge vrednosti” (str. XII), kojima su drugi ljudi, podjednako provincijalni, isto tako privrženi. “Nimalo nije uvredljivo smestiti određeni način života ili razmišljanja iznad svih drugih, ili osećati slabu privlačnost ka drugim vrednostima.” Takva “relativna nekomunikabilnost” ne ovlašćuje nikoga da potiskuje ili uništava odbačene vrednosti ili njihove nosioce. No, mimo toga, “ona uopšte nije neprijatna”:

“Čak je moguće da se radi o ceni koja mora da se plati da bi vrednosni sistemi svake duhovne porodice ili zajednice bili očuvani i da bi se unutar njih samih iznašli resursi neophodni za njihovu obnovu. Ukoliko (...) ljudska društva pokazuju izvesnu optimalnu raznolikost preko koje ne mogu da idu, ali ispod koje ne mogu da

---

<sup>4</sup> *Race and Culture*.

<sup>5</sup> *The Anthropologist and the Human Condition*.

se spuste bez opasnosti, moramo da priznamo da u velikoj meri ova raznolikost proizilazi iz težnje svake kulture da se odupre kulturama koje je okružuju, da se razlikuje od njih – ukratko, da bude svoja. Kulture nisu nesvesne jedne drugih, one čak sporadično pozajmljuju jedne od drugih – međutim, da ne bi nestale u nekim dugim povezanostima, one moraju da ostanu donekle nepropustljive jedna prema drugoj.” (str. XIII)

Na taj način, ne samo da je zabluda da čovečanstvo u potpunosti može da se oslobodi etnocentrizma nego da “uopšte teži tome” (str. XIII) – zapravo, ne bi ni valjalo da do toga dođe. Takva “sloboda” vodila bi svetu “u kojem bi kulture, listom strasno naklonjene jedne drugima, stremile samo međusobnom veličanju u takvoj zbrci u kojoj bi svaka kultura izgubila bilo kakvu privlačnost za druge, kao i vlastiti razlog za postojanje.” (str. XIII)

Udaljenost pruža ako ne začaranost, a ono ravnodušnost, a time i integritet. U prošlosti, kada su tzv. primitivne kulture tek marginalno bile međusobno povezane (i kada su sebe nazivale “Istiniti”, “Dobri” ili, jednostavno, “Ljudi”, istovremeno odbacujući one s druge strane reke ili preko planine kao “zemaljske majmune”, “jaja vaški”, tj. kao bića koja nisu ljudi ili nisu to u potpunosti), kulturni integritet je bio spretno održavan. “Suštinska ravnodušnost naspram drugih kultura bila je... garancija da mogu opstati na svoj vlastiti način i pod svojim vlastitim uslovima” (str. 7). Danas, kada takvo stanje očito više ne preovlađuje i kada je svako, uz sve veću gužvu na našoj maloj planeti, prilično zainteresovan za onog drugog i za “tuđa posla”, mogućnost gubitka takvog integriteta, usled gubitka takve ravnodušnosti, nazire se sve jasnije. Etnocentrizam verovatno nikada neće potpuno nestati, s obzirom na to da je “konsupstancijalan, jednobitan s našom vrstom” (str. XIII), ali može opasno oslabiti, ostavljajući nas na milost i nemilost određenoj moralnoj entropiji:

“Bez sumnje zavaravamo sami sebe sanjarijom ako mislimo da će jednakost i bratstvo jednog dana vladati među ljudima, pri tom ne ugrožavajući njihovu različitost. S druge strane, ako se čovečanstvo ne miri s tim da postane sterilni

konzument vrednosti koje je uspelo da stvori u prošlosti... ako je sposobno samo za stvaranje 'bastard' dela, detinjastih i prostih invencija, (tada) mora ponovo da nauči da sve istinske kreacije podrazumevaju izvesnu gluvoću na zov drugih vrednosti, idući čak dotle da ih odbaci, ako ne i da im se odupre u celosti. Jer, ne može potpuno da se uživa u drugom, da se identifikuje s njim, a istovremeno da se ostane različit. Kada se celovita komunikacija s drugim dostigne u potpunosti, ona pre ili kasnije dovodi do propasti i njegove i moje kreativnosti. Velike stvaralačke ere bile su one u kojima je komuniciranje bilo odgovarajuće za uzajamnu stimulaciju udaljenih partnera, a ipak ne u toj meri učestalo ili ubrzano da ugrozi nužne zapreke među pojedincima i grupama ili da ih smanji do tačke na kojoj bi preterano laka razmena mogla da ujednači ili poništi njihovu različitost" (str. 23).

Šta god neko mislio o gore navedenom, ili koliko god bio iznenađen da čuje ovo od jednog antropologa, ono što je rečeno prati moderne trendove. Privlačnosti "gluvoće na zov drugih vrednosti" i "opusti se i uživaj" pristupa začaurenosti u sopstvenu kulturnu tradiciju sve se više uzdižu u recentnoj društvenoj misli. Nesposobni da prihvate bilo relativizam, bilo apsolutizam (prvo, jer isključuje rasuđivanje, a drugo, jer ga odstranjuje iz istorije), naši filozofi, istoričari i naučnici iz društvenih disciplina okreću se ka impenetrabilnosti, neprobojnosti, u stilu "mi smo mi, a oni su oni", a koju predlaže Levi-Stros. Bez obzira posmatrali se to kao laka arogancija, opravdavanje predrasude ili raskošna "tu sam gde sam" iskrenost Fleneri O'Konor, praćena motom "kada si u Rimu radi isto što i u Miledžvilu", pitanje Budućnosti Etnocentrizma i kulturne različitosti jasno se postavlja u novom svetlu. Da li je povlačenje, distanciranje negde drugde, *Pogled izdaleka* zaista put da se izbegne beznadežna tolerancija kosmopolitizma Uneska? Da li je alternativa moralnoj entropiji moralni narcizam?

### 3.

Višestruki su izvori koji odomaćuju kulturnu samozaljubljenost proteklih dvadeset pet ili trideset go-

dina. Tu su, najpre, tzv. “opštesvetska” pitanja na koja Levi-Stros aludira, u prvom redu neuspeh većine zemalja Trećeg sveta da dostigne ideale “hiljade cvetova” koji su važili neposredno pre i po završetku borbi za nezavisnost. Amin, Bokasa, Pol Pot, Homeini, kao ekstremni slučajevi, te Markos, Mobutu, Sukarno i Indira Gandhi, ne toliko preterano, prilično su “ohladili” shvatanja da negde drugde postoje svetovi naspram kojih se naš svet doima rđavim. Sledila su i uzastopna demaskiranja marksističkih utopija (Sovjetski Savez, Kina, Kuba, Vijetnam). Istovremeno, slabi pesimizam koji anticipira propadanje zapadnog sveta inicijalno prouzrokovan Drugim svetskim ratom, svetskom ekonomskom depresijom i gubitkom imperija. Na kraju, ne i najmanje bitno, tu je i porast svesti da univerzalni konsenzus (transnacionalni, transkulturni, čak i transklasni) o normativnim pitanjima nije na vidiku. Svi mi, ili svi oni (Siki, socijalisti, pozitivisti, Irci), nećemo iznaći zajedničko mišljenje o tome šta je pristojno a šta nije, šta je pravedno a šta ne, šta je lepo ili ružno, razumno ili nerazumno; bar ne uskoro, a možda nikada.

Napusti li se zamisao da se svet kreće prema suštinskom slaganju u vezi osnovnih pitanja (naravno, nisu svi, možda čak ni većina, odustali od toga), ili se na levi-strosovski način shvati da je treba napustiti, tada zov etnocentrizma, u stilu “opusti se i uživaj”, prirodno jača. Ako naše vrednosti ne mogu da se izdvoje iz naše istorije i naših ustanova, što važi i za bilo koje druge, onda ne preostaje ništa drugo nego da pratimo Emersona, svoji na svome i “u se i u svoje kljuse”. U skorašnjem briljantno naslovljenom radu “Postmoderni buržoaski liberalizam”, Ričard Rorti kaže da pokušava “da sugeriše da (mi, postmoderni buržoaski liberali), možemo da ubedimo naše društvo da je lojalnost samom sebi dovoljna ... da društvo treba da bude odgovorno samo svojim vlastitim tradicijama...”<sup>6</sup> Do čega dolazi antropolog u potrazi za “doslednim zakonima skrivenim ispod vidljive različitosti verovanja i ustanova”<sup>7</sup>, polazeći od racionalizma i visoke nauke, filozof koji je uveren da “ne postoji ’bazična tačka’

---

<sup>6</sup> Richard Rorty, Postmodernist Bourgeois Liberalism, *Journal of Philosophy*, 80:583–589; 1983, str. 585.

<sup>7</sup> Levi-Strauss, *The View from Afar*, str. 35.

(naših) odanosti i ubedenja, osim činjenice da se vero-  
vanja, želje i emocije, koje ih podupiru, preklapaju  
s istim tim kod mnogih drugih članova grupe, s kojom  
se identifikujemo iz razloga moralnog i političkog do-  
govora...”, krećući s pozicija pragmatizma i oprezne  
etike?<sup>8</sup>

Sličnosti su samim tim veće, uprkos prilično različitim  
polaznim osnovama s kojih ova dva učenjaka kreću  
(kantovska, bez transcendentnog subjekta, odnosno  
hegelijanizam bez apsolutnog duha), te još različitim  
krajevima kojima streme (uređen svet raspoređenih  
formi, odnosno, neuređen svet preklapljenih diskur-  
sa), s obzirom na to da Rorti isto tako smatra da  
uvredljive, pakosne distinkcije među grupama ne sa-  
mo da su prirodne već i esencijalne za moralno re-  
zonovanje:

“Naturalizovan hegelijanski analog (Kantovog)  
'unutrašnjeg ljudskog dostojanstva' je kompa-  
rativni dignitet grupe s kojom se pojedinac  
identifikuje. Nacije, crkve ili pokreti su, prema  
ovom stanovištu, blistavi istorijski primeri ne  
zato što reflektuju zrake koji emaniraju iz višeg  
izvora, već zbog efekta kontrasta – upoređi-  
vanja s gorim zajednicama. Osobe imaju dostoj-  
anstvo ne zbog unutrašnje svetlosti, već zato  
što dele takve kontrastne efekte. Iz ovog sta-  
novišta proizilazi da je moralno opravdavanje  
ustanova i praksi neke grupe, npr. savremene  
buržoazije, više stvar istorijskih narativa (što  
uključuje i scenarije o tome šta će se moguće  
desiti u određenim budućim slučajevima) nego  
filozofskih metanaracija. Centralna podrška is-  
toriografiji nije filozofija, već umetnost koja  
služi da razvije i uobliči sliku jedne grupe o  
sebi, pomoću, na primer, slavljenja svojih he-  
roja, stigmatiziranja neprijatelja, omogućava-  
jući dijalog između pripadnika grupe i usred-  
ređujući opažanje grupe.”<sup>9</sup>

E sada, u svojstvu člana i jedne i druge intelektualne  
tradicije, naučnog proučavanja kulturne različitosti  
po pozivu, te postmodernog buržoaskog liberalizma

---

<sup>8</sup> Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, str. 586.

<sup>9</sup> Isto, str. 586–87.

po opštem ubedenju, izneo bih i vlastiti stav – olaka predaja udobnosti da budemo svoji, ono što jesmo, negovanje gluvoće i uzvisivanje zahvalnosti što nismo rođeni među Vandalima ili u plemenu Ik, pokazaće se fatalnom po obe intelektualne tradicije. Antropologija, koja se toliko plaši uništenja kulturnog integriteta i kreativnosti, sopstvene i tuđe, time što bi se približila drugim ljudima, prišla im, pokušavajući da ih shvati u njihovoj bliskosti i njihovoj različitosti, bila bi osuđena da nestane u praznini koju nikakva manipulacija objektiviziranim podacima ne može da popuni. Bilo koja moralna filozofija koja se u toj meri boji zaplitanja u nerazumni relativizam ili transcendentni dogmatizam, da različite poglede na život ne može da pojmi drugačije nego da ih predstavi lošijim od našeg, osuđena je da vodi, kao što je negde rečeno za V. S. Najpola, koji je verovatno naš vodeći poznavalac iz oblasti konstruisanja takvih “efekata kontrasta”, jedino stvaranju sveta u kojem je moguća snishodljivost. Pokušaj da se jednovremeno dve discipline spasu od sebe samih, deluje možda oholo. Međutim, kada imate dvojno državljanstvo, i dužnosti se udvostručuju.

#### 4.

Uprkos njihovom različitom držanju i razlikama u fokalnim temama (pri čemu priznajem da mi je Rortijev zbrkani populizam bliži od Levi-Strosovog prezrivo elitizma – možda kao posledica mog kulturnog predubedenja), ove dve varijante moralnosti, u stilu “svoj-svome”, makar delimično počivaju na zajedničkom gledanju na kulturnu različitost – naime, središnji značaj te različitosti jeste da nam ona prikazuje (da se poslužimo izrazom Bernarda Vilijemsa) alternativu koja nam je data, za razliku od alternativa koje nam se nude. Druga verovanja, vrednosti, načini življenja, posmatraju se kao verovanja u koja bismo poverovali, vrednosti prema kojima bismo se ravnali, životi koje bismo vodili da smo se rodili na nekom drugom mestu i u neko drugo vreme, a ne u vreme i na mestu na kome zaista jesmo.

Nesumnjivo, tako bi i bilo. Ali, takva percepcija kao da iz činjenice kulturne raznolikosti izvlači istovremeno i više i manje nego što bi trebalo. Više, jer sugerise da je življenje drugačijeg života od onog ko-

jim se zaista živi, ili se živelo, činjenica praktičnih opcija koje su pitanje izbora (Da li je trebalo da budem Bororo? Prava sreća da nisam bio Hetitu); manje, u smislu da zamagljuje moć takve različitosti da preobrazu naše lično, pojedinačno shvatanje o tome šta znači ljudskom biću, Bororo Indijancu, Hetitu, strukturalisti ili postmodernom buržoaskom liberalu, da veruje, da vrednuje, da živi. Ili, da se poslužimo primedbom Artura Dentoa koja referira na čuveno Neigelovo pitanje u vezi slepog miša: kako to izgleda “verovati da je Zemlja ravna, da izgledam neodoljivo u mantilu, da je velečasni Džim Džouns mogao da me spasi svojom ljubavlju, da životinje nemaju osećanja a cveće ima, ili da je ‘pank’ prava stvar?” Problem s etnocentrizmom nije to što smo privrženi vlastitim privrženostima. Problem s etnocentrizmom je to što nas on sprečava da otkrijemo iz kojeg i kakvog ugla smo, slično Forsterovom Kavafisu, okrenuti svetu – koja vrsta slepog miša zaista jesmo.

Gledište da zagonetke, koje su proizvod kulturne različitosti, imaju više veze s našim mogućnostima da prodremo u drugačije senzibilitete, načine mišljenja (pank muzika ili nošenje mantila) koje ne posedujemo, niti ćemo, nego s tim da li možemo da izbegnemo preferiranje vlastitih preferenci, nosi nekolike implikacije, koje ne slute na dobro, u pristupu “mi smo mi a oni su oni” po pitanjima kultura. Prvo, moguće i najvažnije jeste to da takve nedoumice ne izviru na granicama našeg društva, gde bismo ih očekivali prateći takav pristup, već, da se slobodno izrazimo, na granicama nas samih. Drugo, stranci nisu na suprotnoj obali reke, već odmah preko puta nas. Tip ideje koju često iznose i antropolozi nakon Malinovskog i filozofi posle Vitgenštajna, da, na primer Šiiti, kao drugost, predstavljaju problem, ali da, npr., fudbalski navijači, s obzirom na to da su deo nas, to nisu (ili, bar, nisu problem iste vrste), jednostavno ne može da opstane. Društvena realnost ne deli se, u svojim spojevima, na razumljive “nas”, s kojima možemo saosećati koliko god bili međusobno različiti, i enigmatične “njih”, s kojima prosto to ne možemo, ma

---

<sup>10</sup> Arthur Danto, *Mind as Feeling; Form as Presence; Langer as Philosopher*, *Journal of Philosophy*, 81:641–647, 1984; str. 646–647.



koliko uporno branili njihovo pravo da se razlikuju od nas – ti “drugi” su uveliko među nama.

I novija antropologija, s emskom perspektivom (koju praktikujem), i nedavna filozofija formi života (kojoj inkliniram), zaverile su se (ili se tako čini) protiv ove činjenice hronično lošom upotrebom svoje najmoćnije i najvažnije ideje, da je značenje socijalno konstruisano.

Percepcija da značenje, u obliku interpretabilnih znakova (zvukova, slika, osećanja, artefakata, gestova), nastaje samo u okviru jezičkih igara, skupova diskursâ, intersubjektivnih sistema referenci, načina stvaranja svetova, odnosno da izvire u okviru konkretne društvene interakcije u kojoj nešto jeste nešto za tebe i za mene, a nije u nekoj tajnoj špilji u glavi, i to kroz istorijski tok događaja, tumači se tako što implicira na to (što, po mom mišljenju, ni Malinovski, ni Vitgenštajn, a ni Kun ili Fuko nisu podrazumevali) da ljudske zajednice predstavljaju (ili bi trebalo da predstavljaju) semantičke monade, gotovo bez prozora ka spolja. Po Levi-Strosu, mi smo putnici u vozovima, koji predstavljaju naše kulture, a koji se kreću svojim tračnicama posebnom brzinom, i to svaki u svom smeru. Vozovi koji putuju uporedo, u sličnim smerovima i brzinom koja nije mnogo različita od naše, barem su nam donekle vidljivi pogledamo li iz naših vagona. Ali, vozovi na sporednim ili paralelnim kolosecima, koji idu u suprotnom smeru, nisu. “Opažamo samo maglovitu, prolaznu, jedva raspoznatljivu sliku, obično tek privremenu mrlju u našem vizuelnom polju koja nam ne pruža nikakve podatke o sebi i koja nas samo iritira jer prekida našu spokojnu kontemplaciju krajolika, koji služi kao okvir našem sanjarenju.” Rorty je oprezniji i manje poetičan, i čini mi se manje zainteresovan za vozove drugih ljudi, s obzirom na toliku brigu za smer sopstvenog voza, ali ipak spominje manje ili više slučajno “preklapanje sistema verovanja zajednica bogate severnoameričke buržoazije i drugih s ’kojima bi trebalo da razgovaramo’, a što omogućava ’kakav god razgovor’ među nacijama.” Usadivanje osećanja, misli i rasuđivanja u način ži-

<sup>11</sup> Levi-Strauss, *The View from Afar*, str. 10.

<sup>12</sup> Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, str. 588.

vota (gde ih, zaista, jedino i možemo smestiti, po meni, a i po Rortiju), razumeva se u smislu da su granice mog sveta, u stvari, granice mog jezika, što i nije baš ono što je gore rečeno.

Ono što je, zapravo, rečeno jeste da granice mog jezika čine granice mog sveta, što ne znači da je doseg naših umova, doseg onog što možemo reći, misliti, ceniti i prosuđivati, ograničen granicama našeg društva, zemlje, klase ili doba starosti, već da doseg naših umova, spektar znakova, koje možemo na neki način interpretirati, određuje intelektualni, osećajni i moralni prostor unutar kojeg živimo. Što je taj doseg veći, što ga većim pokušamo napraviti, naporima da razumemo poklonike učenja o Zemlji–ploči ili velečasnog Džima Džounsa (ili Vandale, pleme Ik i sl.), da razumemo kako je to biti “oni”, time postajemo jasniji sami sebi, tako što kod drugih vidimo ono što nam se čini dalekim, kao i ono što nam se čini bliskim, privlačnim ili odbojnim, razumnim ili prilično ludim – u pitanju su suprotnosti koje se ne ravnaju na neki jednostavni način, jer postoje stvari koje su retko privlačne u vezi slepih miševa, kao i neke prilično nepodnošljive u vezi etnografa.

U članku koji sam maločas citirao, Danto navodi da “upravo jazovi, razmaci između mene i drugih, koji razmišljaju drugačije od mene (što bi podrazumevalo sve ostale, i to ne samo one drugačije usled razlike u starosti, polu, nacionalnosti, veri ili rasi), određuju stvarne granice jastva.” On dalje navodi, bar približno, da nesrazmere između onog što mi verujemo ili osećamo i onog što drugi veruju i osećaju, omogućavaju da se uoči naše trenutno mesto u svetu, kako je to biti na tom mestu i u kom pravcu bismo mogli da krenemo ili ne. Zasenjivanje tih jazova i nesrazmera njihovim otpravljanjem u zabran potisnutih i prećutkivanih različitosti, čistu drugojačijost, što čini etnocentrizam, zbog čega je i nastao (univerzalizam Uneska zamagljuje ove razlike; i tu je Levi-Stros u pravu, jer u celosti negira njihovo postojanje), dovodi do odbacivanja takvog znanja i mogućnosti da se zaista bukvalno, i prilično dosledno, promeni naša svest.

---

<sup>13</sup> Danto, *Mind as Feeling*, str. 647.

5.

Istorija bilo kog naroda zasebno i svih naroda zajedno i, zaista, svake osobe pojedinačno, jeste povest takvih promena svesti, obično sporih, ponekad nešto bržih. Ukoliko vam smeta idealistički prizvuk prethodnog iskaza (mada ne bi trebalo, ne radi se o idealističkom stavu; on ne poriče ni prirodne pritiske činjenica, niti materijalna ograničenja volje), onda možemo da govorimo o promenama znakovnih sistema, simboličkih formi, kulturnih tradicija. Te promene nisu obavezno bivale na bolje, verovatno najčešće nisu ni bile, niti su one dovele do konvergencije pogleda na svet – pre je došlo do njihovog mešanja. Ono što je nekada (u njemu milom neolitu) zaista bio svet nalik na Levi-Strosovu sliku integralnih društava međusobno distancirane komunikacije, pretvorilo se u nešto što više liči na postmoderni svet Artura Dentoa, sa sukobljenim senzibilitetima u neizbežnom kontaktu. Poput nostalgije, ni različitost nije ono što je nekada bila – zapečaćivanje života u razdvojena železnička kola, kako bi se ostvarila kulturna obnova, ili njihovo razdvajanje kontrastnim efektima, u cilju oslobađanja moralne siline, tek su romatničarski snovi, pri tom, ne i bezopasni.

Opšta tendencija, na koju sam se osvrnuo na početku teksta, da kulturni spektar postaje bleđi i kontinuiraniji, a da, pri tom, ne ostaje manje razlučen (štaviše, možda postaje i razgraničeniji kako se simbolički oblici rascepljuju i umnožavaju), preinačuje ne samo njegov uticaj na moralni argument već i samu prirodu tog argumenta. Navikli smo na činjenicu da se naučni koncepti menjaju s promenama u interesovanjima na koja su usmereni naučnici, da više nije potrebna matematička računica da bi se odredila brzina zaprega, ili količinska energija da bi se objasnio zamah klatna. Međutim, manje smo svesni da to isto važi i za spekulativne instrumente (da pozajmimo stari termin I. A. Ričardsa koji zaslužuje da se vrati u upotrebu) moralnog zaključivanja. Ideje koje zadovoljavaju Levi-Strosove veličanstvene razlike nisu dovoljne za Dentove zbunjujuće asimetrije, a s ovim drugim sve smo više suočeni.

Konkretnije, moralna pitanja koja su poticala iz kulturne različitosti (naravno, daleko od toga da su to sva moralna pitanja koja postoje), ranije su nastajala

(kada su nastajala) najčešće u dodiru više društava (“običaji protivni razumu i moralu”, način gledanja na kojem se hranio imperijalizam) – danas pak ova pitanja izvire sve više unutar samih društava. Društvene i kulturne granice sve se ređe poklapaju (Japanaca ima u Brazilu, Turaka na Mejn Stritu, a Indijanci i Indijci sreću se na ulicama Birmingema); radi se o procesu mešanja koji se, naravno, odvija već duže vreme (Belgija, Kanada, Liban, Južna Afrika – ni carski Rim nije bio previše homogen), ali koji u današnje doba dostiže ekstremne i skoro univerzalne razmere. Vreme kada je američki velegrad bio glavni model kulturne fragmentacije i etničkog nereda davno je prošlo – Pariz, grad “naših galskih predaka”, postaje poliglotski, polihroman i šaren isto koliko i Menhetn, i možda će imati gradonačelnika azijskog porekla (ili se toga, barem, plaše mnogi “Gali”), pre negoli Njujork gradonačelnika Hispanoamerikanca.

Ovaj porast bolnih moralnih pitanja grupisanih oko kulturne različitosti, i to unutar korpusa društva, unutar granica koje označavaju “nas”, i njihove implikacije na naš generalni problem, “budućnost etnocentrizma”, možda mogu jasnije da se prikažu pomoću primera, i to ne izmišljenog, naučno-fantastičnog, “s vodom na antisvetovima” ili ljudima čije se pamćenje međusobno razmenjuje dok spavaju, kakvi su među filozofima, po meni, u poslednje vreme postali previše popularni, već zahvaljujući stvarnom primeru (koji su mi antropolozi, od kojih sam ga čuo, predstavili kao autentičan) – u pitanju je “Slučaj priritog Indijanca i veštačkog bubrega”.

Slučaj je jednostavan, ma koliko njegovo razrešenje bilo zamršeno. Krajnji manjak aparata za dijalizu, prouzrokovan njihovom visokom cenom, očekivano je pre nekoliko godina doveo do uvođenja lista čekanja za pacijente kojima je potrebna dijaliza, u okviru vladinog zdravstvenog programa na jugozapadu SAD-a koji su vodili, takođe očekivano, mladi i idealistički lekari s vodećih medicinskih fakulteta, mahom sa severoistoka. Kako bi terapija bila delotvorna, bar na duži rok, pacijenti su disciplinovano morali da se pridržavaju striktnih pravila vezanih za način ishrane i slična pitanja. S obzirom na to da se radilo o javnom programu koji je bio vođen pravilima antidiskriminacije i, svakako, kao što sam već rekao, moralnim motivima, redosled na listi čekanja nije bio

organizovan u odnosu na platežnu sposobnost pacijenata, već prema tome koliko je bila ozbiljna potreba za terapijom, kao i prema redosledu prijavljivanja. Ovakva politika dovela je, uz uobičajeno izvrtnje praktične logike, do problema s pijanim Indijancem.

Pošto mu je bio omogućen pristup dragocenoj mašini, Indijanac je, na veliku konsternaciju lekara, odbio da prekine ili, bar, ograniči svoje opijanje koje je bilo zapanjujuće. Njegova pozicija, vođena principom koji podseća na već pominjano stanovište Fleneri O’Konor da treba ostati svoj šta god drugi mislili o tome, bila je sledeća: “Zaista jesam pripiti Indijanac, što je slučaj već duže vreme, i nameravam da to i ostanem dokle god budete mogli da me održavate u životu tako što ćete me kačiti na tu vašu prokletu skalameriju”. Lekari čije su vrednosti bile nešto drugačije, smatrali su da Indijanac blokira pristup stroju drugima na listi čekanja, koji su bili u ništa manjoj nevolji, a koji bi, kako su to oni percipirali, bolje iskoristili prednosti terapije – možda neko mlađi, iz srednje klase, donekle poput njih, ko bi mogao otići na fakultet, ko zna, možda i medicinski. S obzirom na to da je Indijanac već bio na veštačkom bubregu kada je problem postao očigledan, lekari nisu mogli da se odluče da ga skinu s njega (niti bi im, pretpostavljam, to bilo dozvoljeno). Ali su zato bili veoma uznemireni (uznemireni bar onoliko koliko je Indijanac bio odlučan, disciplinovano se pojavljujući na vreme na zakazane tretmane) i verovatno bi iznašli neki razlog, prividno medicinski, da ga skinu s njegovog mesta na listi čekanja, da su na vreme predvideli šta će se desiti. On je nastavio s terapijom, oni nastavili zbunjeno s radom, sve dok, nakon nekoliko godina, ponosni (kako ga ja zamišljam) Indijanac nije umro: bez potrebe za pravdanjem i zahvalan (doduše ne lekarima) što je doživeo koliko-toliko produžen život u kojem je mogao neometano da pije.

Elem, poenta ove kratke bajke iz stvarnog vremena nije da se pokaže kako lekari mogu da budu bezosećajni (oni to nisu bili, a i bili su donekle u pravu) ili kako su Indijanci postali “igračke vetrova” (Indijanac nije bio prepušten slučaju, odlično je znao na čemu je). Svrha nije ni da se sugerise da li su morale da prevladaju vrednosti lekara (tj., otprilike, naše), vrednosti Indijanca (tj., otprilike, one koje nisu naše) ili neka prelazna presuda, izvučena iz filozofije ili antro-

pologije i donesena od nekog heraklejskog sudije Ronald Dvorkina. Poenta priče (nisam siguran da postoji klasično naravoučenije) jeste da ovakvi slučajevi, a ne udaljena plemena zaogrnutu u koherentnu različitost (poput naroda Ik ili Azanda koji fasciniraju filozofe, tek nešto manje nego SF fantazije, verovatno i zbog toga jer ih je moguće pretvoriti u sublunarne Marsovece i tretirati u skladu s tim), najbolje reprezentuju, donekle melodramatično, opšti oblik u kojem se u današnje vreme javlja sukob vrednosti proizašao iz kulturne različitosti.

Ovde suprotstavljene strane, ako su to uopšte bile, nisu bili predstavnici društvenih celina koji se, skrenuvši s puta, slučajno sudaraju po ivicama svojih uverenja. Indijanci koji podgrevaju nadu alkoholom deo su savremene Amerike u istoj meri koliko i lekari koji to pokušavaju da isprave mašinama (ukoliko želite da vidite na koji način, bar što se tiče Indijanaca – pretpostavljam da za lekare znate – možete da pročitate potresnu knjigu Džejmisa Velča, *Zima u krvi*, u kojoj se kontrastni efekti čudnovato otkrivaju). Ako je u pomenutoj situaciji došlo do neuspeha, a, iskreno govoreći, teško je s udaljenosti precizno odrediti sve aspekte, u pitanju je neuspešno shvatanje obe strane kako je to biti na drugoj strani i time istovremeno shvatiti kako je biti na sopstvenoj strani. Izgleda da niko u ovoj epizodi nije naučio mnogo ni o sebi, ni o bilo kom drugom, niti bilo šta o prirodi ovog susreta, mimo banalnih utisaka ogorčenosti i gnušanja. Nije nesposobnost aktera priče da napuste svoja uverenja i usvoje poglede onih drugih ono što ovu pripovest čini toliko depresivnom. Nije u pitanju ni nedostatak neinkorporiranog moralnog reda (Vrhunskog Dobra ili Principa Različitosti, koji bi, što se toga tiče, ovde mogli da dovedu do drugačijih rešenja), kojem bi mogli da se obrate. U pitanju je njihova nemoć da razumeju, usred misterije različitosti, kako može da se zaobiđe ta itekako izvorna moralna asimetrija. Čitava stvar se odigrala u mraku.

6.

Ono što može da se desi u mraku – jedine stvari koje koncepti “izvesne gluvoće na zov drugih vrednosti” i “upoređivanja s gorim zajednicama” izgleda dopuštaju – jeste ili primena sile, s ciljem da se osigura

potčinjavanje vrednostima onih koji poseduju silu, isprazna tolerancija koja ništa ne menja (jer ničim ne angažuje), ili, kao u gornjem slučaju gde sila nije bila dostupna a tolerancija potrebna, otezanje koje vodi nejasnom svršetku.

Svakako da postoje prilike u kojima su to zaista praktične mogućnosti. Nema velikog izbora kada ste suočeni s velečasnim Džounsom u svom zenitu, osim da ga fizički zaustavite pre nego što počne da deli zatrovane osvežavajuće napitke. Ako pojedinci smatraju da je “pank-rok” prava stvar, onda je to njihova stvar i stvar njihove bubne opne (dokle god ne puštaju muziku u gradskom prevozu). I zaista je teško znati kako se postaviti prema nekom ko veruje da cveće ima osećanja a životinje ne (neki slepi miševi su više slepi od drugih). Paternalizam, indiferentnost, čak i nadmenost, nisu uvek beskorisni pristupi kada se vrednuju različitosti, čak i kod slučajeva koji su značajniji od prethodnih. Problem je da se prepozna kada su oni korisni i kada se različitost lagodno može prepustiti njenim poznavateljima, a kada to nije slučaj (a verujem da je sve češće ovakva situacija u pitanju), već je potrebno nešto više – imaginativni ulazak i prihvatanje stranog načina razmišljanja.

U našem društvu je, po definiciji, etnograf bio poznavalac tuđih načina razmišljanja (kao i istoričar do neke mere, a na drugačiji način i pisac, no vratio bih se, ipak, u moj zabran); on je dramatisovao neobičnost, uznosio različitost, živeo širokoumnost. Bez obzira na razlike u metodu ili teoriji, uvek smo bili slični po tome što smo profesionalno bili opsednuti drugim svetovima, u cilju da ih učinimo razumljivim najpre nama samima, a potom i našim čitaocima, koristeći, pri tom, konceptualna sredstva ne odveć različita od onih koje koriste istoričari, te literarna, koja su slična instrumentima pripovedača. I dokle god su ti svetovi zaista bili negde drugde, gde ih je Malinovski našao a Levi-Stros pamtio, u pitanju je bio relativno neproblematični analitički zadatak, ma koliko zahtevan na praktičnom nivou. Bili smo u mogućnosti da razmišljamo o “primitivcima” (“divljacima”, “urođennicima”...) na isti način kao o Marsovcima, kao mogućim načinima osećanja, zaključivanja, prosuđivanja i ponašanja, življenja, koji su nepovezani s našim, koji su alternativa nama. Danas, kada ti svetovi i strani načini razmišljanja najčešće nisu negde daleko, već za

nas predstavljaju alternative koje su jako blizu, odnosno neposredni “jaz između mene i onih koji razmišljaju različito od mene”, nastaje, po svemu sudeći, potreba za prilagođavanjem i naših retoričkih navika i značenja našeg zadatka.

Kulturna različitost, njena upotreba, njeno istraživanje, opis, analiza i razumevanje, u manjoj meri prati liniju odvajanja nas od drugih i drugih od nas, u cilju odbrane integriteta grupe i održavanja privrženosti grupi, a više ide u pravcu definisanja prostora koji rasuđivanje mora da pređe ukoliko se teži dostizanju i ostvarivanju njene umerene koristi. Taj prostor je neravan, pun iznenadnih rasepa i opasnih klanaca, gde su udesi i mogući i izgledni, a prelazak, ili pokušaj prelaska preko njega, doprinosi malo, ili nikako, tome da se on pretvori u ravnu, sigurnu, kompaktnu dolinu – prelazak tog prostora samo čini vidljivijim njegove rasepe i obrise. Ako naši odlučni lekari i naš nepomirljivi Indijanac (ili Rortijevi “bogati Severni Amerikanci” i “oni s kojima treba da razgovaramo”) žele međusobno da se suoče na manje destruktivan način, u tom slučaju moraju da istraže prirodu razmaka između njih.

Naposletku, oni sami moraju to da učine; ovde ne postoji zamena za lokalno znanje, kao ni za hrabrost. Ali, mape i karte još uvek mogu da budu od koristi, kao i tabele, priče, slike i opisi, čak i teorije, ako obraćaju pažnju na stvarnost. Etnografija se upotrebljava uglavnom supsidijarno, ali to je ne čini manje stvarnom – poput sastavljanja rečnika ili brušenja sočiva, ona je delatnost koja pruža, ili bi trebalo da pruža, nove mogućnosti. Ono što ona omogućava, kada je to slučaj, jeste delotvorni dodir s drugačijom subjektivnošću. Ona smešta određene “nas” među određene “njih” i “njih” među “nas”, tamo gde se, kao što sam i rekao, već i nalaze (ma koliko nelagodno). Ona je veliki neprijatelj etnocentrizma, zadržavanja ljudi na “kulturnim planetama”, gde su jedine ideje kojima se treba zaklinjati one koje su “tu oko nas”, i to ne zato što pretpostavlja da su svi ljudi slični, već zbog toga što zna da su duboko različiti, te i dalje nemoćni da ignorišu jedni druge. Šta god da je nekada bilo moguće i čemu god da se danas teži, vladavina poznatog, bliskog, osiromašuje sve – uolikoj meri ona ima perspektivu, u toj je meri naša perspektiva crna. Nije to da mi moramo da volimo jedni



druge ili ćemo, u suprotnom, da umremo – ako je tako (Afrikanci/Afrikaneri, Arapi/Jevreji, Tamili/Sinhalezi), mislim da smo gotovi. Stvar je u tome da moramo da poznamo jedni druge i da živimo s tim saznanjem, ili ćemo da završimo izolovani u beketovskom svetu sukobljenog monologa.

Zadatak etnografije, ili barem jedan od zadataka, jeste da pruži, poput umetnosti i istorije, narative i scenarija ka kojima usmerava našu pažnju, ali ne one koji nas prikazuju prihvatljivim sebi samim, u smislu da se drugi predstavljaju kao da su okupljeni u svetove do kojih ne želimo ili ne možemo da dođemo, već narative i scenarija koji nas čine vidljivim sebi samim, na taj način što predstavljaju i nas i sve ostale smeštene usred sveta ispunjenog neizbrisivim različitostima od kojih ne možemo da se sklonimo.

Do nedavno (stvari se danas menjaju, delimično zahvaljujući uticaju etnografije, ali uglavnom zbog toga što se sâm svet menja) etnografija je bila prilično usamljena u tome, jer je istorija dobrim delom ispunjavana ohrabriranjem našeg samopouzdanja i podržavanjem osećaja da napredujemo, na taj način što je uzdizala naše junake i žigosala naše neprijatelje, ili što je naricala nad izgubljenom veličinom. Društveni osvrti pripovedača uglavnom su bili okrenuti ka unutra – zapadna svest tek se ogledala u ogledalu, bilo ravnom, kao kod Troloповskog ili iskrivljenom, kao kod Dostojevskog. Čak su i putopisni spisi koji su, barem, obraćali pažnju na egzotičnu spoljašnjost (džungle, kamile, bazari, hramovi), istu najčešće koristili kako bi prikazali otpornost uobičajenih vrlina u iskušenjima – Englezi su ostajali smireni, Francuzi racionalni, Amerikanci nevini. Danas, kada etnografija nije više tako usamljena, kada drugačijost kojom se bavi postaje sve više prikrivena i zasenjena, i kada je teže tretirati je ponekad u smislu ludih anomalija (ljudi koji sebe smatraju potomcima kengura ili koji su uvereni da mogu da budu ubijeni krivim pogledom), njen zadatak uočavanja tih drugačijosti i opisivanja njenih oblika možda je unekoliko teži – međutim, nije ništa manje nužan. Zamišljanje ili razmišljanje o različitostima (što, naravno, ne podrazumeva da se ona izmišlja, već da se učini evidentnom) i dalje je nauka koja nam je svima potrebna.

7.

Moja svrha do sada nije bila da branim povlastice Nauke iz domaće radinosti, čija je tapija na proučavanje kulturne raznolikosti (ako ju je ikada i imala) odavno istekla, već samo da nagovestim da smo dostigli tačku u moralnoj istoriji sveta (pri čemu je istorija *per se* sve osim moralna) posle koje smo u obavezi da razmišljamo o toj različitosti drugačije nego što smo to do sada radili. Ako zaista svedočimo o tome da su, umesto raspoređivanja u uokvirene delove, društvene prostore s nedvosmislenim granicama, znatno različiti pristupi životu sve više međusobno ispremetani u slabo određenim prostorima, društvenim prostorima čije su ivice nestabilne, nepravilne i teško odredive, pitanje kako prići nedoumicama u rasuđivanju, koje su uslovljene takvim disparitetima, dobija prilično novo značenje. Slike krajolika i mrtve prirode su jedna stvar – panorame i kolaži sasvim druga.

Svuda izgleda jasno da se danas suočavamo s ovim drugim, da sve više živimo usred jednog ogromnog kolaža. Nije u pitanju samo emitovanje vesti u kojima su atentati u Indiji, napadi u Libanu, pučevi u Africi i puškaranja u Srednjoj Americi prikazani zajedno s tek nešto razumljivijim lokalnim nepogodama, sveukupno začinjenim ozbiljnim raspravama o vrstama poslovanja u Japanu, persijskim oblicima pasija ili arapskom načinu pregovaranja. Tu je prisutna i prava eksplozija prevoda, dobrih, loših i ravnodušnih, i to obostranih, s tamilskog i na tamilski, odnosno na indonežanski, hebrejski, urdu i slične jezike koji su ranije smatrani marginalnim i jedva shvatljivim. Svedočimo o migracijama kuhinja, nošnji, nameštaja i dekoracija (kaftani u San Francisku, "Kentucky Fried Chicken" u Džogdžakarti, barske stolice u Kjotu), pojavi tema iz gamelan (indonežanske) muzike u avangardnom džezu, mitovima Indiosa u latinoameričkim romanima, slikama iz štampe u afričkom slikarstvu. Na prvom mestu, ipak se radi o mogućnosti da osoba na koju naidete u bakalnici vrlo lako može da bude iz Koreje, kao i iz Ajove, u pošti, iz Alžira ili Overnje, u banci možete da se sretnete s rođenim Bombajcem, a možda i sa stanovnikom Liverpula. Čak ni seoske sredine, u kojima se očekuje da je jednoobraznost jače održana, nisu imune (meksički poljoprivrednici u jugozapadnom delu SAD-a, vijetnamski ribari uz obalu Meksičkog zaliva, iranski fizičari na Srednjem Zapadu).

Nema potrebe dalje nabrajati primere. Možete sami da se dosetite nekog iz vlastitih odnosa sa svojim okruženjem. Nisu sve ove različitosti podjednako značajne (kulinarstvo iz Džogdžakarte preživeće navalu pohovanih pilića), jednako neposredne (ne morate da razumete verska ubedenja čoveka koji vam prodaje poštanske markice), niti sve one potiču iz jasno razdeljenih kulturnih kontrasta. Ali, ipak se čini kristalno jasnim da svet, na svim svojim lokalnim tačkama, sve više liči na bazar u Kuvajtu nego na englesko okupljalište džentlmena (što su, kako ja zamišljam, jer nisam bio ni u Kuvajtu, ni u *gospodskom klubu*, primeri s dva suprotna kraja spektra). Etnocentrizam oba tipa (“jaja vaški” ili “tamo daleko, za milost kulture”) može, a i ne mora, da koincidira s ljudskom vrstom, ali većini nas je danas, u tom velikom skupu poslaganih različitosti, prilično teško da znamo u kom pravcu da ga tačno usmerimo. Svi miljei su izmešani – ni *Umwelt* nije ono što je nekada bio.

Naš odgovor na ovu, kako mi se čini, centralnu činjenicu jeste, kako mi se isto čini, jedan od središnjih moralnih izazova s kojim smo danas suočeni i koji je sadržan u gotovo svim drugim izazovima, od nuklearnog razoružanja do pravične distribucije svetskih resursâ. U suočavanju s tim izazovom, saveti za neselektivnu toleranciju, koji ionako nisu iskreno dati i, što bih naročito naglasio, poziv na predavanje (ponosnu, veselu, odbrambenu ili rezigniranu) uživanju u uvredljivim poređenjima, podjednako su loša rešenja (gde je drugi slučaj verovatno opasniji, jer je moguće da će pre biti prihvaćen). Slika sveta ispunjenog ljudima koji su tako strasno naklonjeni kulturama drugih da jedino čemu teže jeste da veličaju jedni druge, ne čini mi se kao jasna i izvesna opasnost – slika sveta ispunjenog ljudima koji s uživanjem uzdižu svoje heroje i ocrnjuju svoje neprijatelje, avaj!, deluje mnogo realnije. Nije neophodno izabrati (štaviše, nužno je ne izabrati) između kosmopolitizma bez sadržaja i provincijalizma bez suza. Ni jedno ni drugo nije od koristi za život u kolažu.

Da bi se živelo u kolažu najpre mora da se bude sposoban za razvrstavanje njegovih elemenata, određivanje šta oni predstavljaju (što obično podrazumeva da se utvrdi odakle dolaze i koliko su vredeli na tom mestu) i kako se oni faktički odnose jedni naspram drugih, istovremeno ne zamagljujući sopstveni

osećaj sopstvenog mesta i sopstvenog identiteta unutar kolaža. Manje figurativno, to bi značilo da “razumevanje”, u smislu shvatanja, percepcije i uvida, treba razlikovati od “razumevanja” koje podrazumeva slaganje u mišljenjima, zajedničku osećajnost ili jednoobraznost u privrženostima. U pitanju je razlika između *je vous ai compris* (Razumeo sam vas!), što je izrekao De Gol, i *je vous ai compris*, što su alžirski crnoizmaši čuli. Moramo da naučimo da shvatimo ono što ne možemo da prigrlimo.

Težina ovog je zavidna, tako je oduvek i bilo. Shvatiti nešto što je načinom ili formom nama strano, a verovatno će strano i ostati, a da se istovremeno ne izgadi praznim žagorom proste humanosti, razoruža ravnodušnošću, u stilu “svako svom jatu”, ili da se odbaci kao nešto šarmantno, čak i ljupko, ali ipak nebitno, veština je koja se teško uči, a pošto se i nauči (uvek prilično nepotpuno), na njoj se kontinuirano radi da bi se sačuvala – ne radi se o sposobnosti koja je prirodno data, poput percepcije dubine ili osećaja za ravnotežu, i na koju možemo opušteno da se oslonimo.

U ovom jačanju snage naše imaginacije da poima ono što je pred nama, leži upotreba i korist od različitosti i njenog izučavanja. Ako imamo (kao što ja za sebe priznajem) nešto više od sentimentalne naklonosti za tog tvrdoglavog američkog Indijanca, to nije stoga što delimo njegova shvatanja. Alkoholizam je zaista zlo i dijaliza se loše primenjuje kod žrtava ovog zla. Naša naklonost izvire iz naše spoznaje stepena na kojem je on stekao svoje stavove i gorkog osećanja koje je, stoga, u njima, iz našeg razumevanja užasnog puta koji je morao da pređe da bi došao do njih i razloga zbog kojih je to bilo tako strašno – etnocentrizma i zločina koje on ozakonjuje. Ukoliko želimo da budemo u stanju da sa širinom prosuđujemo, kako jedino i moramo, potrebno je da budemo sposobni i da široko posmatramo. A za to ono što smo ranije već videli (unutrašnjosti naših železničkih kupea, blistavi primeri iz istorija naših nacija, naše crkve i naši pokreti), koliko god privlačno ili sjajno izgledalo, jednostavno nije dovoljno.

Preveo: Srđan Radović

---

# U SVIM PRAVCIMA: ČITANJE ZNAKOVA U URBANOJ RAZUĐENOSTI

---

## I

Krajem februara 1986, nedelju ili dve pre grandiozne proslave dvadesetpetogodišnjice stupanja na marokanski presto Hasana Drugog i desetogodišnjice Zelenog marša u Saharu (Marš se, zapravo, dogodio u novembru 1975, ali je za ovu priliku od izuzetnog značaja ritualno asimiliran s Danom krunisanja), lokalne vlasti malog grada u centralno-istočnom delu zemlje objavile su dekret. Dekret je nalagao da sve građevine na teritoriji grada budu obojene u bež: *crème*, u francuskoj redakciji, *qehwi*, na arapskom. Naznačene su i prodavnice u kojima je mogla da se nabavi boja.

Kako se moglo i pretpostaviti, masovno povinovanje Dekretu nije usledilo, pa je grad Safru, dvadeset osam kilometara južno od Feza, i njegova po mnogo čemu umanjena verzija, ostao dominantno beo, ponegde pastelan. Nije se moglo očekivati, međutim, da će u pojedinim delovima grada i među izvesnim ljudima ova naredba biti u potpunosti uslišena: išarane fasade kuća vedrih i jasnih boja, od kojih su neke remek-dela u dizajnu *bravura*, za dan ili dva redom su bile uniformisane u smeđesivu nijansu – *la vie urbaine officielle*. U pozadini ovog događaja, koji je sâm po sebi beznačajan i bez očitog i trajnog efekta, leži nimalo trivijalna, istovremeno i politička i kulturna priča. Izgled grada koji se neprestano menjao, a s njim i njegov klasni i etnički sastav, promenljivi odnosi između Safrua i njegovog zaleđa, između grada, nje-

---

gove ekonomske baze i vladajućih elita, između grada i državne vlasti, i, što je ključno, raznolike predstave njegovih građana o tome šta zapravo predstavlja *citadinité* – ta francuska reč koja se vrlo nezgodno prevodi na engleski ali tako jasno na arapski, i to kao *mudaniyya* (prema Muhamedu Nasiriju, “*belonging to and in the city*”)\* – dakle, sve ove promene i promenljivi odnosi bili su predmeti žustrih rasprava i debata, u kojima su mnogi uzimali učešće, o tome šta bi trebalo da bude jedan pravi “islamski grad”, kako bi trebalo da se “oseća” i kako bi trebalo da izgleda.<sup>[1]</sup>

Vođene vrtlogom kontroverzi, vezanih za ono što se smatra idejama ili pretpostavkama “orijentalizma”, debate o “islamskom gradu” su se intenzivirale proteklih godina u naučnim krugovima, u kontekstu postoji li, uopšte, tako nešto, i ako postoji šta je tu, zapravo, “islamsko”, i ako bismo to “islamsko” mogli da izolujemo, u kojoj meri je religiozni karakter važan za suštinsko funkcionisanje grada.<sup>[2]</sup>

Preterivanja u uniformisanosti gradskog života u čitavom islamskom svetu i njegovi idealizovani opisi, u potpunosti pod uticajem nekoliko teorija i modela dominantnih još od Ibn Halduna, tendencija da se ovi gradovi sagledavaju kroz evropske norme, kao i aistorična, hipertekstualna koncepcija islama kao društvene snage unutar gradova – sve ove teze bile su izložene žestokoj kritici. Zbog svega ovoga, sama ideja “islamskog grada” danas je pod velikim znakom pitanja.

Kako god bilo, naučni radovi o gradovima Bliskog istoka i severne Afrike obilato su konstruisali himere i nepostojeće entitete. Isto tako, ne mogu im se osporiti istinska otkrića, a i ne bi ih trebalo odbacivati samo zato što su proistekla iz *Weltaanschaungen*, koji danas nije popularan.<sup>[3]</sup> Ipak, bez obzira na status koji ideja “islamskog grada” ima u naučnom diskursu – orijentalističkom ili bilo kom drugom – važno je napomenuti da je ona stalno prisutna u mislima i diskursu običnog muslimanskog življa – i gradskog i seoskog stanovništva, među masom i elitom podjednako; zapravo, postaje još življa kako gradovi islamskog sveta podležu ogromnim transformacijama. Što je teže

---

\* Pripadnost gradu i neodvojivost od grada, madanija (prim. prev.).

sagledati “određenu ideju grada” u bezobličnoj razuđenosti urbanog života, ona postaje sve življa i prijemčivija. Islamski grad postaje sve značajniji kao pojam i kao težnja, ali možda i manje značajan kako uslovi za njegovo postojanje bivaju sve neizvesniji, disperzivniji i teži za realizaciju.

Jako je malo gradova na Bliskom istoku koji su do danas, koliko god bili drevni, sačuvali istorijski koherentan izgled. Do izvesne mere to važi i za Aziju i Afriku, ali je posebno karakteristično za arapsko-islamske gradove (naročito marokanske, svakako za Safru). U ovim gradovima, nove forme ne pretenduju toliko da zamene stare, da ih modernizuju ili apsorbuju, koliko da spontano rastu pored njih, ne menjajući ih skoro nimalo. *Mudun, mudun judād, villes nouvelles, habitations spontanées... clandestines... périphériques\*\**, sve je zajedno, na istom mestu, podseća na ostatke različitih slojeva veoma raznovrsnog arheološkog nalazišta, pa urbani pejzaž nije, poput svih, samo raznolik već je i disjunktivan. Upravo na ovakvom terenu, s različitim organizacijama urbanog prostora, koje zasebno ukazuju na različite pravce, stvara se diskurs islamskog grada – popularan, politički i sâm mnogostruk – diskurs zgrada i institucija, fasada i ideologija, ulica i javnih službi – semiotika madanije.

“Semiotika” je postala pomalo “izvikana” reč, i vrlo je često nejasno šta podrazumevaju njene promene i proliferacije. Ja je upotrebljavam u smislu prvobitne Sosirove “nauke o životu znaka u društvu”, bez daljeg osvrtnja na formalističke varijante izrasle iz strukturalističke tradicije, niti na sholastičke, iznikle iz Pirsove. Vitgenštajnovno gledište da je misao (osećanje, verovanje, ubeđenje ili sud) javni čin koji se ne odvija “u glavi”, “u srcu”, ili kakvom skrovitom intimnom mestu, već na otvorenom prostoru pomoću znakovnih sistema – da značenje nastaje u upotrebi, a ona je društvena – predstavlja temeljnu pretpostavku od koje polazim; ostalo mora da bude zasnovano na deskriptivnoj analizi. Sistemi znakova su, barem kada je reč o ljudima, dominantno ali ne i nužno lingvistički; slike, brojevi, melodije, gestovi, pa i objekti (kako izgrađenog, tako i neizgrađenog okruženja) međusobno se prepliću s rečima, i u sadejstvu pletu mrežu

---

\*\* Gradovi, gradovi novi, novi gradovi, spontana naselja... tajna... periferna (prim. prev.).

opažaja koju neubedljivo nazivamo “iskustvom”. Semiotika urbanog života, kako u islamskom svetu tako i bilo gde, nije ništa drugo do tumačenje tog života u okvirima njegovih ispoljavanja i izrazâ.<sup>[4]</sup>

Istorija grada Safru, a naročito njegova skorija prošlost, otkrivaju čitav niz briga. Zajedno sa širenjem grada nastupa i rastuća neusklađenost urbanog pejzaža, pojačava se zabrinutost nad idejom islamskog grada kao vladajuće norme i sve je veći problem definisati takvu ideju i takvu normu usled progresivnog urbanog nesklada i usled osećaja da je ta ideja ugrožena, pa čak i sâm islam; sve se to “učitava” (ili, da parafraziram Ričarda Volhajma, “uviđa”) u fizičku pojavnost Safrua, dok grad, uporedo s ovim promenama, biva izložen sve oštrijim društvenim, ekonomskim, kulturnim, a naročito političkim previranjima.<sup>[5]</sup> Dekreti lokalnih vlasti koji propisuju boju kûća, u principu, nisu od presudnog značaja, ali u amblematičnom okruženju gestovi poput ovog otvaraju brojna pitanja.

Safru, grad s hiljadugodišnjom istorijom koji je, prema popisu iz 1984. godine, naseljavalo pedesetak hiljada ljudi, okružen je maslinjacima u navodnjavanoj dolini, koja odvaja veliku ravnicu pod pšenicom između Feza i Meknesa od ovčarskog i ratarskog Srednjeg Atlasa: statistički, nimalo nije reprezentativan za Maroko, a još manje za severnu Afriku, Bliski istok ili muslimanski svet. Isto tako, ne bi moglo da se kaže da, u bilo kom smislu, predstavlja idealni tip islamskog grada, iako sadrži sve elemente klasične medine – džamije, zidine, kupatila, ćorsokake, bazare, fontane, karavan-saraje, hramove, citadele itd.<sup>[6]</sup> Ne bi mogao da se smatra ni kao uzorak, ni kao epitom, već kao pojava: slučaj za razmatranje. Smisao detaljnijeg proučavanja ovog grada i svega što se u njemu dešavalo u prethodnom periodu leži u otvaranju mogućnosti da se sagledaju činjenice koje, inače, mogu biti zanemarene. Primeri uče, ali ništa ne dokazuju.<sup>[7]</sup>

## II

Neposredno pre proglašenja Maroka za francuski protektorat, 1911, grad Safru se prostirao na desetak hektara s oko šest hiljada stanovnika, od čega su Jevreji činili gotovo polovinu. Sastojao se od starog grada (*medīna quadīma*) opasanog zidinama, s uskim pro-



lazima i slepim ulicama, utvrđene jevrejske četvrti; *mellāh* u samom centru grada; gradske tvrđave, ta-  
kode opasane zidinama, *qalʿa*, odmah iznad grada.

Deceniju kasnije, 1922, s konačno stabilizovanim Protektoratom, grad zvanično dobija status samoupravne opštine, u Lioteovom stilu. Površina mu se uvećala trinaest puta – na oko 130 hektara – prvobitnom gradu dodata je nova, arapska četvrt, neposredno uz gradske zidine, kao i deo s francuskim vilama, senovitih dvorišta i vijugavih ulica na padinama iznad tvrđave. Pri kraju Protektorata, 1944, teritorija grada se ponovo proširila, sada na 380 hektara (stanovništvo je poraslo na osamnaest hiljada, Jevreji su činili manje od trećine, a Francuza je bilo blizu hiljadu), dodate su i oblasti koje su odavale utisak “nove medine”, i nove tržnice i bazari van grada. Ovakvo stanje zadržalo se do 1982, kada je socijalistička gradska uprava, koja se prethodno skoro slučajno domogla vlasti, usled predizbornih tenzija koje su poprimale karakter sukoba, utrostručila zvaničnu gradsku teritoriju na 1.200 hektara, kako bi u domen svog političkog uticaja uključila “periferne”, “ilegalne”, “tuđe” naseobine, koje su zapanjujućom brzinom nicali u prethodnoj deceniji, računajući na glasove njenih stanovnika. Bila je to socijalna revolucija (ili, bar, njen pokušaj, u slučaju da propadne) kroz teritorijalno redefinisanje.

Grad je sada bio sto dvadeset puta veći u odnosu na prvobitne proporcije, a stanovništvo devet puta brojnije. U ovom postupnom i postepenom prirastanju teritorije i ljudi u periodu od sedamdesetak godina, moderna kulturna genealogija grada može da se posmatra i kroz smenu životnih stilova (evropski, evromarokanski, narodni marokanski) koji su dominirali određenim delovima grada, smeštenim oko tradicionalnog arapskog i judeo-arapskog jezgra medine.<sup>181</sup> Neki od ovih stilova mahom su nestali ili se pak izgubilo stanovništvo koje ih je donelo. (“Mi smo izgubili i mozak i džep”, rekao mi je jedan Safruanac starog kova). Preostalo stanovništvo, seosko i većinom neobrazovano, koje uglavnom govori berberski jezik, tek se skoro domoglo znatnijeg uticaja. (“Ranije je grad gutao selo”, kazao je taj čovek, inače prilično uticajni građevinski preduzimač, “sada selo guta grad”.) Upravo bi ove poslednje promene mogle da se smatraju zaslužnim za najveće transformacije. Od proširenja

grada, koje su izveli socijalisti, sada više od polovine Safruanaca čine tzv. “polutani”.

Ako uprostimu ovu složenu situaciju, onako kako je sami Safruanci pojednostavljaju u pokušaju da shvate šta im se događa, eksplozija ruralne imigracije podjela je grad na dve glavne kategorije, konceptualno (i još važnije, retorički) zasebne: “pravi Safruanci” (*sefrūvī hqīq*) i “spoljašnji Safruanci”<sup>\*\*\*</sup> (*sefrūvī berrānī*).<sup>[9]</sup> “Pravi Safruanci”, koji ponekad dvojezičnom igrom reči sebe nazivaju *sefrūvī carré*, “Safruanci na kvadrat” (tj, *sefrūvī-sefrūvī*, prema *nizba* sistemu društvenog označavanja), jesu, ili tvrde da jesu, potomci porodica koje su živele u gradu – ako ne od njegovog osnivanja (mada ima i takvih tvrdnji) – onda jako dugo. Govore arapski, uglavnom su zemljoposjednici, trgovci, službenici ili, sve češće, radnici u državnoj administraciji, i uprkos tome što su zastupljeni u svim društvenim klasama, od najsiromašnijih do basnoslovno bogatih – od davnina čine neobično kompaktnu gradsku elitu – društvenu, političku, ekonomsku i kulturnu.

“Spoljašnji Safruanci” su unutrašnji migranti. *Sefrūvī berrānī*, takođe, *nizba*, koja ima značenje “stranac”, “tuđin”, nije terminološka kontradikcija, već emfatična i – kao i *sefrūvī hqīq* – osporavana retorička klasifikacija.<sup>[10]</sup> Pretežno, ali ne i isključivo, govore berberski, a u mnogo slučajeva delimično su i bilingvalni (govore i arapski). Preživljavaju na različite načine – u manjoj ili većoj meri žive od rasprodatih seoskih imanja, zavise od rođaka koji zaraduju u Evropi, povremeno rade, povremeno trguju, a povremeno se bave i kriminalom.

Oba pola ove društvene podele istovremeno su i stara i nova, i između njih se – a oni su pre difuzne, heterogene mase, negoli grupe u pravom smislu reči – sve češće odvijaju ekonomska, politička i kulturna previranja, uvek intenzivna u ovakvom “muškom svetu”, u kome se moć otvoreno manifestuje.

“Pravi Safruanci” činili su trećinu muslimansko-jevrejsko-francuske populacije u vreme sticanja nezavisnosti. Sada su trećina (jedne veće) gradske/seoske muslimanske populacije i žive izvan starog gradskog

---

<sup>\*\*\*</sup> Originalni termin koji autor koristi je *Outsider Sefrouis* (prim. prev.).

jezgra. Donji i srednji staleži su od četrdesetih godina počeli s naseljavanjem u arapskoj četvrti odmah uz gradske zidine. Elita, ukotvljena u izolovanim porodičnim uličicama, nije žurila s napuštanjem medine, ali je već od pedesetih godina zauzimala prazne vile koje su ostale iza Francuza u *les quartiers chics* (ili, kako su ih nazivali, koristeći se još jednom igrom reči – *sheikhs*). Ista elita, koju većinom čini sedam do osam velikih lokalnih porodica, nasledila je gradski administrativni aparat, učvrstila svoje ekonomske pozicije, posebno u vlasništvu nad zemljom, transportu i građevinarstvu, i povezala se s monarhijom u ulozi kraljevih “ljudi od poverenja”, na sličan način kao što su se njihovi očevi približili vlasti Protektorata kao *notables indigènes*. Njihova pozicija je za vreme borbe za nezavisnost bila na kratko uzdrmana usponom novopečenih nacionalističkih vođa, uglavnom iz Muslimanske reformističke partije *Istiqlal*, ali ubrzo je postala ponovo bezbedna jer je monarhija, povrativši svoju dominaciju, potvrdila eliti nadmoć. Do lokalnih izbora 1963, na svoje pozicije vratili su se isti ljudi s istim interesima i istim sredstvima, i zajedničkim poimanjem madanije: arapsko/islamskog koncepta grada.<sup>[11]</sup>

Na strani “spoljašnjih Safruanaca”, periferne naseobine koje su se tako eksplozivno širile tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, nisu bile zapuštena i prenaseljena predgrađa, kakva Safru zapravo i nema, već neuređena prostranstva s kućama od masivnog kamena, cigle i betonskih blokova, generalno urbanog tipa i nasumice (i nelegalno) ucrtana u pejzaž grada: neželjena i samoproklamovana predgrađa.

Ozbiljne migracije sa sela otpočele su odmah nakon sticanja nezavisnosti, 1956. godine, ali su ih velikim delom apsorbovale popularne četvrti starog grada koje su ostale prazne, jer se gradsko stanovništvo iselilo izvan grada ili pak u veće gradove, a u slučaju Jevreja – u druge zemlje. Otprilike početkom sedamdesetih godina, *exode rural*, kako ga čak i monolingvalni Safruanci nazivaju, od jedne struje prerastao je u bujicu, tako da postojeće gradske strukture nisu mogle da apsorbuju priliv stanovništva tolikih razmera. Kuća za kućom, nicali su nove naseobine; u početku, na golom i nestabilnom krečnjačkom terenu iznad grada, a zatim, još dramatičnije, u *huerti* (*huerta* – voćnjak, na španskom) – navodnjavanim maslinjacima ispod grada koji su vekovima predstavljali njegov estetski okvir

i svojevrsnu oazu, a takođe su obezbeđivali i značajne prihode. I dok je u prethodnim migracijama dolazila sirotinja, dovedena u grad nemaštinom i nadom da će nekako preživeti u njegovim mračnim ćoškovima, njihovi sledbenici, mada nimalo dobrostojeći i bez iole realne ekonomske baze u gradu, a ni izgleda da je steknu, ipak su na neki način bili obezbeđeni – imali su svoja imanja na selu i rođake u Evropi. U prilog tome govore i velike kuće koje su gradili s namerom da budu upadljive i trajne.

Ova faza transformacije u Safruu je na taj način promenila i više od njegove socijalne strukture. Promenila je ono što su prethodne faze samo marginalno doticale – njegov položaj, atmosferu, držanje i spoljašnji izgled. Grad koji je nekada bio brušeni dragulj u rajskom vrtu, sada se neuredno prostirao izgubivši i najmanju sličnost s prekrasnom varoši (*bourg* – još jedna francuska reč, sada poznata svim Safruancima).

### III

Socioekonomska transformacija Safrua, od precizno definisanog administrativnog, trgovačkog i kulturnog kompleksa – čvrsto urbano jezgro u “plemenskom toku” – do difuznog konglomerata kuća, ljudi, aktivnosti i institucija koji u sebe upija različite načine života, neminovno je vodila ispoljavanju njegovog specifičnog političkog izraza, pa, čak, i u tradicionalističkoj monarhiji koja pruža otpor prema izbornoj političkoj praksi. Kada se odnos urbane populacije prema ruralnoj u regionu, u periodu od 20 godina, promenio od 1:4 na 1:2; kada se stvarna vrednost gradske svojine uvećala više od pet puta (a u neizgrađenim delovima i deset do dvadeset puta) u istom periodu; kada se približno tri četvrtine oblasti *huerta* (čiji vlasnici čine ne više od dva procenta gradske populacije) izgradilo, a proces gradnje se stalno intenzivira; kada se dve trećine kuća u gradu – najvećim delom bez vode i struje, mahom bez prilaza, sve bez kanalizacije – izgradilo od 1960. godine i kada je znatan priliv sredstava od rada u Evropi (precizni ili, bar, okvirni podaci nisu dostupni) finansirao ovu eksplozivnu gradnju u gradu čija je ekonomija stagnirala ili je, čak, bila u opadanju, postojeće strukture moći, bez obzira na njihovo trajanje i čvrstu poziciju, obezbeđenu od centralne vlasti, i bez obzira na njihov kul-

turni legitimitet, našle su se pod pritiskom. Na izborima za Gradsko veće 1976, iznenada je postalo očigledno o kakvom se pritisku radi, s obzirom na to da su se dotadašnje strukture moći praktično urušile. Predstavnici tradicionalne elite, koja je monopolizovala Veće još od 1913, kada ga je na početku francuskog Protektorata uspostavio Liote, bili su na kratko svrgnuti s vlasti, jer je marokanska Socijalistička partija, do tada bez vidljivog političkog uticaja, na opšte, pa i na sopstveno zaprepašćenje, osvojila dve trećine odborničkih mesta. Sa svih strana okruženo birokratskom i policijskom kontrolom, u sistemu koji se eufemistički naziva *la tutelle*, Veće u osnovi ima ograničenu moć samostalnog delovanja. Međutim, time što predstavlja telo izabrano od naroda u inače centralistički ustrojenoj lokalnoj vlasti, Veće je glavni izraz ravnoteže moći na lokalnom nivou. Iznenadno smenjivanje i javno poniženje naslednika elite, koja je po tradiciji zauzimala ove položaje, inaugurisalo je varijantu Praškog proleća u Safruu: period od sedam godina u kome su jedna vrata neočekivano otvorena, a potom su, usled rastućih tenzija, spoljašnjeg pritiska i, u izvesnoj meri, nasilja, nemilosrdno, i kako se čini, ponovo zauvek zatvorena. Ovaj nesvakidašnji *interregnum*, momenat narodne volje u inače paternalističkom sistemu, bio je moguć zahvaljujući praksi iz vremena Protektorata, koju je monarhija nasledila i dalje usavršila, a podrazumevala je korišćenje lokalnih izbora u svrhe ispitivanja raspoloženja u narodu – *sondage*. Glasanje je u osnovi kontrolisano, ali, prilikom svakih izbora u pojedinim mestima i gradovima, stege su za nijansu labavije, u cilju da se određeni segmenti političke realnosti iznesu na videlo. Kakve su opšte prilike? Na koga bi trebalo obratiti pažnju? Sledeći put ova relativna sloboda iščezava i neko drugo mesto dobija šansu da se oproba u manje sputanom izbornom procesu. Godine 1976. došao je red na Safru da iskusi *sondage* demokratiju. Eksperiment je okončan 1983, a elita vraćena na položaje. Nijedan socijalista nije ponovo izabran. Partija se raspala kao lokalna snaga. Njeni čelnici napustili su grad.

Međutim, uprkos kratkom trajanju, opterećenosti utopijama, podelama i neažurnošću javnih službi (ali ne i marksističkom ideologijom, koja je ovde odigrala marginalnu ulogu), socijalistički interludijum izneo je u prvi plan nedoumicu vezanu za to kakav bi, zapravo,

grad Safru trebalo da bude. Smenjivanje eminencije “pravih Safruanaca”, *a<sup>c</sup>yān*, proširenje gradskih granica (a time i nadležnosti, kao i javnih službi), koje je obuhvatilo naseobine “spoljašnjih Safruanaca”, kao i snažan pokušaj Veća da proširi slobodu delovanja u odnosu na centralni administrativni aparat (tj. da oslabi *la tutelle*), doveli su u pitanje ne samo sistem tradicionalnih privilegija i tradicionalne obespravljenosti već i (možda ne namerno) samu ideju islamskog grada u čijim su okvirima definisane ovakve privilegije i ovakve obespravljenosti. U pokušaju da ostvare socijalnu revoluciju, rizičan poduhvat u kome su pretrpeli neuspeh, socijalistički “novi ljudi” katalizovali su, mimo svojih nastojanja, početak drugačije, kulturne revolucije. Posle njih, materijalna ekonomija je ostala nepromenjena. Simbolička ekonomija – uobličavanje gradskog prostora, bila je temeljno izmenjena. Socijalistički proboj nije poremetio ni pravac promena, koje su i pre njihovog dolaska uveliko zahvatile grad a nastavile su se i nakon njihovog odlaska, pa ni strukturu socijalne nejednakosti koja je u ovom periodu, čak, očvrsla i izoštrila se. Preokrenuo je, međutim, način na koji su ovi pravci i nejednakosti prezentovani i percipirani. Dajući pravo glasa spoljašnjem stanovništvu, i to ne samo zakonski, što u tradicionalnoj *tutelle* državi nije od odlučujućeg značaja, već i moralno (što je u takvoj državi i te kako važno), socijalisti su s jedne strane pojačali odlučnost unutrašnjih migranata da budu uključeni u gradski život i ucrtani u pejzaž grada; s druge strane možda su još više osnažili odlučnost “pravih Safruanaca” da uspostave kriterijume, vezane za način življenja i životne stavove, prema kojima bi se odvijala eventualna integracija. Ovaj sukob (šta je sada obeležje mada nije?) postao je okosnica društvenih borbi.

#### IV

Ubrzo nakon dvostruke proslave, dvadesetpetogodišnjice od krunisanja i desetogodišnjice od komandovanja maršem u Sahari, koju sam ranije pomenuo, Hasan II obratio se Udruženju marokanskih arhitekata i urbanih planera u svojoj palati u Marakešu, što su prenosili državni mediji: *Pravi kurs arhitekture i urbanizma*, kako je to opisano u rojalističkim novinama *Le Matin du Sahara*.<sup>[12]</sup>

Maroko je u svakom velikom istorijskom periodu posedovao originalnost arhitekture, rekao je kralj. Lako se prepoznaju spomenici i građevine iz perioda dinastija: Idrisi, Almoravid, Almohad, Sa<sup>c</sup>adi, <sup>c</sup>Alawi. Svaka od ovih dinastija (prva od pomenutih je polumitska iz VIII veka – period kada se pretpostavlja da je došao islam i kada je osnovan grad Fez; poslednja je Hasanova dinastija koja je na presto došla u XVII veku) obeležila je svoju epohu sopstvenim stilom. Sada je, međutim, nastupila kriza. Oko naših drevnih gradova nasumično niču ružne i nepravilne građevine. Kuće u evropskom stilu, drećećih boja, vulgarne i razmetljive, niču u velikom broju po bogatim kvartovima. Klasična forma marokanskog islamskog grada, cvet naše velike kulture, nestaje u monotonom, nama stranom prostiranju. Uzmite, na primer, Safru, rekao je. Ne tako davno, divan mali grad s baštama, zidinama, džamijama, bio je ušuškan u podnožju Srednjeg Atlasa – divan odraz (on ga je nazvao draguljem) autentične marokanske tradicije. Sada je postao ružan i bezobličan (*laide* – ružan, na francuskom; iako je govorio na arapskom). Suočeni s udvostručavanjem stambenih kapaciteta, koje nas očekuje do 2000. godine, neophodno je da gradimo “marokanski za Marokance”. Svojim radovima moramo da damo nacionalni karakter, ono što je divno i autentično da sačuvamo pod pritiskom modernizacije, da zadržimo (za razliku od Safrua) muslimanski duhovni identitet Magreba, koji odlikuje marokansku arhitekturu i urbanu formu. U *Matinu* se na kraju zaključuje: “Iz ovog je jasno da Njegovo veličanstvo Hasan II, čija je vladavina jedna od najslavnijih i najproduktivnijih u našoj istoriji, želi da, kao što je učinio u politici ili ekonomiji zemlje, ostavi podjednako blistav trag kroz originalnu arhitekturu, modernu ali autentično marokansku, jednom rečju, kroz arhitekturu.”<sup>[13]</sup>

Kraljev govor, u kome je ispred svih gradova izdvojio Safru kao nečuven primer nemarkanskog, neislamskog urbanog nereda, kako se već može zamisliti, izuzetno snažno je potresao ponovo uspostavljenu rojalističku gradsku skupštinu, i to naročito nakon prekora i naredbe (koja je odmah zatim usledila) da se “nesto učini” do proslave godišnjica, a koju je uputio upravnik provincije u Fezu. Međutim, kraljev govor je, zapravo, samo doveo do usijanja sukoba kultura koji je u gradu odavno uzeo maha.

Užasnutost “pravih Safruanaca” fizičkom transformacijom grada tokom socijalističkog perioda, dostigla je ogromne razmere i rezultirala serijom moralnih pritužbi, klasnog negodovanja i estetske nostalgije: počelo je da se materijalizuje samosvesno nastojanje da se ponovo izgrade institucije pravog muslimanskog grada. Funkcija gradskog *muhtasiba*, koja je od davnina objedinjavala ulogu veroučitelja, čuvara javnog morala i upravnika tržnica, nekada jako važna a danas rudimentarna, povratila je svoj uticaj tokom žestokih sukoba 1982. Za *muhtasiba* imenovan je dugogodišnji vođa tradicionalista (i kao šerif iz dinastije <sup>ć</sup>Alawi, dalji kraljev rođak), koji je, preuzevši položaj, odmah optužio socijaliste za “ateizam”. Neposredno izvan gradskih zidina država je izgradila imponantnu džamiju u klasičnom stilu, nazvanu po Hasanu Drugom, koja je zamenila staru veliku džamiju u medini (i ona je bila renovirana) i postala glavna gradska džamija, a *muhtasibu* je u njoj bila dodeljena služba petkom. Ostala tradicionalna muslimanska zvanja – *nāzir*, upravnik crkvenog poseda, *qādī*, verski sudija, <sup>ć</sup>*ādel*, javni beležnik, *muqqadem*, rukovodilac kvarta, *amīn*, šef zanatlija – na sličan način protežirana su kao kanonske karakteristike, čak, kao znaci pravog islamskog grada. Obnovljena su javna kupatila, javne pećnice, lokalne bogomolje, fontane, kao i ostale tradicionalne građanske institucije, a, osim toga, nastupio je masovni trend, kod bitnih Safruanaca, izgradnje privatnih džamija.<sup>[14]</sup>

Uporedo s kulturnim ili versko-kulturnim osvešćivanjem “pravih Safruanaca” (koje je, ipak, bilo samo “kozmetičke” prirode – *muhtasibovo* učešće u moralnim i ekonomskim pitanjima ostalo je marginalno, verski sudovi imali su vrlo ograničen uticaj, dok su šefovi zanatlija bili, u stvari, savetodavne starešine a ne vođe esnafa), suprotan proces samopotvrđivanja, na neki način i sličan i različit, odvijao se i kod “spoljašnjih Safruanaca”.

Želja “spoljašnjih Safruanaca” da postanu autentični građani, njihova rešenost da se pomere s margine urbanog društva i da budu ravnopravno integrisani, bivala je sve jasnija, a osnov ovakvom stremljenju pružilo je socijalističko delovanje usmereno ka ovoj grupi, njihov rastući broj i osećaj da su tretirani kao varvarski uljezi, moralno nepodobni a materijalno zapušteni. (Termin kojim označavaju svoj prelazak iz



sela u grad nije *exode rural*, kojim se koriste “pravi Safruanci” i koji im daje prizvuk ubogih prognanika, nego *hidžra* – arapska reč koja znači i emigraciju i imigraciju, i, naravno, Prorokov prelazak iz Meke u Medinu koji je inaugurisao muslimansku eru.) Odlučnost “spoljašnjih Safruanaca” da okončaju svoju *hidžru*, dobila je nedvosmisleni izraz u arhitektonskom idiomu: retorici džamija i kuća, a pogotovo, na veliko iznenađenje, u retorici fasada.

Na dubljem nivou ovaploćenog značenja kome stremimo, fasade nimalo ne iznenađuju, jer kako je često bilo primećeno – klasične kuće u medini radikalno su okrenute na unutra. Spoljašnjem posmatraču one pokazuju jednoobrazno i potpuno potčinjeno lice: skromno ukrašena vrata, koja se ponekad nalaze sa strane kuće, beli zidovi i mali prozori s rešetkama kroz koje ne dopiru pogledi s ulice. Status se ističe unutrašnjim prostorijama, baštama, sobama za prijem, ženskim odajama obloženim brokatom, mozaičnim fontanama, tepisima u čajnim salonima... I dok se, spolja gledano, bogate i siromašne kuće nimalo ne razlikuju, unutrašnji kontrasti, u zavisnosti od dekoracije, nameštaja i organizacije prostora, mogu da nam otkriju palatu – ili stračaru. Safru nije izuzetak od ovakve estetske koncepcije, koja je prisutna ne samo u užoj medini, gde doslovno nema nikakvih spoljnjih obeležja i ulice izgledaju kao monolitni zidovi nepravilno premreženi uskim prolazima, nego i u spoljašnjim kvartovima koji se neposredno nadovezuju, gde, pre ulaska u kuću, naročito ako ste stranac, ne znate da li vas u njoj čeka pećina ili kutija dragulja. Svojim nabujalim predgrađima, “spoljašnji Safruanci” su baš ovaj urbani koncept, možda najbremenitiji značenjem, a svakako najintimniji, u potpunosti preokrenuli. Gradsku kuću su okrenuli, semiotički, iznutra ka spolja.<sup>[15]</sup>

Kako je pomenuto, kuće “spoljašnjih Safruanaca” većinom su masivne kamene ili betonske konstrukcije; mnoge su prilično velike, nasumice izgrađene na ilegalnim a time i pogodnim lokacijama, duž utabanih puteva i staza. Unutra su mahom sablasno prazne. Zapravo, vrlo često se u velikim prostorijama nalazi samo jedan jedini krevet i izolovani sto i stolice. Kapital njihovih vlasnika uglavnom je utrošen na izgradnju i na precenjeno zemljište na kome se nalaze, dok odsustvo infrastrukture (voda, struja, kanalizacija, putevi) onemogućava luksuz u vidu fontana i osvet-

ljenih divana. Spoljašnji zidovi služe za pokazivanje. Skoro sve kuće su jarkih, upadljivih tonova osnovnih boja – crvene, žute, plave, zelene, ponekad i ljubičaste, narandžaste, pa čak i roze – drečavo izmešanih i u mnogo slučajeva dodatno dekorisanih, često preko cele površine, šarama inspirisanim tradicionalnim motivima, naročito onim s tepiha, ćilima, grnčarije, kože i ženskih tetovaža za lice.<sup>[16]</sup>

Opšti termin za ove kitnjaste fasade (budući da obično imaju četiri zida, možda je bliži termin za njih “koverat”) je francuska reč *fantasia*, koja označava čuvene konjičke i “barutne” igre, nekada popularni ritual među marokanskim plemenima. Kao i ovi prizori, fasade predstavljaju javno demonstriranje individualne snage. One su široko shvaćene, i kod “spoljašnjih Safruanaca”, koji ih proizvode, a i kod “pravih Safruanaca”, koji žele da ih izbrišu, kao iskazi, tvrdnje, objave, stavovi i zahtevi.<sup>[17]</sup>

Akt koji propisuje da fasade moraju da budu ofarbane u uljudnu bež boju, nije bio samo reakcija Veća na naredbu da se nešto “vidljivo” učini do Dana krunisanja.<sup>[18]</sup> Bio je to iskorak u ono što je postalo samospoznajna politika znakova.

Zamenivši svojim kućama unutrašnjost spoljašnjošću, “spoljni Safruanci” su, po svemu sudeći, pretili da preokrenu čitav Safru iznutra napolje; da njegove raznobojne periferije postanu, ne gradsko ruglo, već distinktivna odlika, prepoznatljiv prizor grada. Estetske i moralne primedbe “pravih Safruanaca”, prema kojima fasade s periferije vredaju madaniju, bile su neuporedivo vatrenije od njihove zabrinutosti nad materijalnim pretenzijama uljeza, jer su smatrali da njih lako mogu da suzbiju. Dok su socijalisti težili da izađu u susret zahtevima “spoljašnjih Safruanaca” za legalno inkorporiranje u život grada, elita se – sada, kada su, na žalost, “spoljašnji Safruanci” već bili toliko prisutni – trudila da oni i njihove nastambe barem izgledaju “propisno”. Safru, reklo je Veće, treba da bude grad bež boje, kao što je, npr., Marakeš “crveni grad”.<sup>[19]</sup>

Kao rezultat svega ovoga, došlo je do kompromisa. Većina “spoljnih Safruanaca” ofarbala je svoje kuće (periferije su preko noći promenile boju) u zamenu za implicitno priznanje da su građani s pravom na odgovarajuće gradske usluge, kao što su: voda, struja,

putevi i sl., a ne bespravni naseljenici koje treba (kako se povremeno i dešavalo) rasterati buldožerom.<sup>[20]</sup>

Kompromis načinjen iz poštovanja prema kralju, ukoliko je to, uopšte, prava reč (“pogodba” bi bila prikladnija), nije, međutim, okončao sukobe;<sup>[21]</sup> samo ih je pomerio u novu ravan diskursa, u kojoj su ovi problemi predstavljeni kao sukob interesa u okviru grada, a ne kao sukob grada i stranih entiteta po njegovim obodima. Ilustrativno jeste i neobično pismo jednog stanovnika najvećeg i najnaprednijeg perifernog naselja, Dar bin Sefar, objavljeno u novinama partije Istiklal, Al-<sup>c</sup>Alam, od 15. februara 1988.<sup>[22]</sup>

Zapanjujuća činjenica da Safruu nedostaje pijaća voda, iako se nalazi u podnožju Srednjeg Atlasa, jedan je od paradoksa koji zbunjuje posmatrače u njihovom pokušaju da se izbore s nizom nedoumica. Nema potrebe da podsećamo naše građane na značaj koji planina Atlas, kao pravi rezervoar vode, ima za Maroko.

Sada dolazimo do predmeta ovog pisma, koje objavljujemo u ime svih porodica nastanjenih u kvartu Bni Sefar koje ovim putem traže da se reši ogroman problem pijaće vode i da se izađe u susret potrebama blizu 2.500 ljudi.

Ovaj kvart ima samo jednu česmu ka kojoj od ranih jutarnjih sati jurišaju njegovi stanovnici, ne bi li ugrabili koju kap njene blagodeti.

Pri tome, ovde ne spominjemo dugačke redove, čekanje, pa ni tuče koje izbijaju u redovima. Ono što stanovnici traže jeste prilika da budu udostojeni pijaćom vodom dostupnom svima, bez diskriminacije, jer, kako je primećeno, oni koji rukovode distribucijom vode, privileguju određene grupe (frakcije, partije) na štetu drugih, što je očito, jer u snabdevanju vodom nekim stanovnicima daju prednost zanemarujući druge.

Stanovnici ovog kvarta zahtevaju od članova Gradskog veća, koji su ih obasipali obećanjima tokom izborne kampanje (protiv socijalista), da ukinu pristranost i da se jednako odnose prema svima, ne razlikujući ovog ili onog mimo kriterijuma njegovog služenja opštem interesu zajednice.

Ovi skromni ljudi ne zahtevaju ništa drugo osim osnovnih ljudskih prava: malo vode da ugase žeđ, i nikoga neće uznemiravati! Oni samo žele vodu... !?

Izgleda da je dominantnoj podeli zapadne misli na Značenja i Materijalnosti, kao i vrlo sličnoj, derivativnoj, na dušu i telo, možda istekao rok, ili je, bar, svakako zrela za revidiranje. Značenja svih ljudskih vrednosti neminovno su uronjena u materijalno. Materijalno, koje na ljudski život utiče na praktičan način, to neminovno čini u okviru sistema ili mreže osećaja i izraza. “Simbol” nasuprot “stvarnosti”, “forma” nasuprot “sadržaju”, “iskustveni svet” (percipiran, protumačen i shvaćen) nasuprot “svetu kao stvar” (objekat, kosmos, uzročna celovitost), sve ove dihotomije teško da su primenljivije u pokušaju da razumemo kako stvari stoje kada je u pitanju islamski grad nego u dihotomijama “um” nasuprot “materiji”. Samim tim, “prostorna figura” (da prihvatimo frazu Stivena Malenija o elizabetanskom Londonu) – u kojoj topografija nastoji da sažima ideologiju, a ideologija da transformiše topografiju u “čitljiv amblem”, “ikonu zajednice”, “društveni tekst” – “Islamski grad” teško se posmatra kao dihotomija njegove snage kao znaka i njegovog značaja kao snage.<sup>[23]</sup>

Iako ograničena u svom uticaju i lokalna u svojim ciljevima, borba u Safruu, između 1976. i 1986. godine, oko različitih koncepata gradskog izgleda, sukob nedoumica ko će i kako njime vladati, u njemu živeći, kako bi trebalo da izgleda život u gradu i gde bi trebalo da bude njegov centar, kako podeliti gradsku teritoriju i gde postaviti granice, ipak je bio deo globalnije priče sa širim implikacijama.<sup>[24]</sup> Ne samo da su pojmovi “cityhood”, “citadinité” i “mudaniyya”, i predstave koje se za njih vezuju, a koje su izazivale najviše neslaganja, distribuirane širom Bliškog istoka, nego je i težnja za preuređenjem gradskog pejzaža s novom inteligibilnom formom postala deo sličnog, sada svuda evidentnog nastojanja za ponovnim uređenjem načina na koji *umma* podrazumeva “svet u svim pravcima” (*Tout directions world*), u čijoj se mreži danas nalazi. Pratiti znake urbane razuđenosti (nešto što je skoro jednako teško, kako samim stanovnicima tako i spoljnim posmatračima) neophodnost je za svakoga ko u njoj ne želi da bude izgubljen, nasukan, zbunjen, nespretn, ogorčen i nemoćan.

Promeniti lice jednog grada (ili fasade njegovih kuća), znači promeniti način na koji ga razumeju oni koji u njemu žive i vršiti pritisak na kulturne okvire

u kojima su njegovi stanovnici navikli da ga razumeju, kao i na uslove pod kojima su navikli da u gradu žive. Odenova čuvena fraza o “novoj arhitektonskoj formi/promeni srca” više je nego pesnička figura. To što se dešava islamskom gradu – ne samo Safruu – dešava se islamu – gubi oblik a dobija energiju.

#### NAPOMENE

<sup>1</sup> Vidi: M. Naciri, “Regards sur l’évolution de la citadinité au Maroc”, *La ville arabo-musulmane* (London, 1984), str. 37–59. Mnogo dugujem radovima profesora Nacirija o marokanskom i bliskoistočnom urbanom razvoju (cf., inter alia, “Les politiques urbaines: Instruments de pouvoir ou outils de développement?” in J. Metral i G. Mutin, eds., *Études sur le monde arabe*, No.1 ŠLyon, 1984Ā, str. 13–42; “Politique urbaine et ‘politiques’ de l’habitat au Maroc: Incertitudes d’une stratégie”, *ibid.*, str. 71–98; a, takode, M. Ameer, “L’urbanisation clandestine au Maroc: Un champ d’action pour les classes moyennes”, *Revue Tiers Monde*, 26 Š1985Ā, 80–92), kao i širokim diskusijama koje sam s njim vodio a tiču se ovog članka, iako nije odgovoran za moju ispravnu ili pogrešnu upotrebu njegovih saveta. Slične napomene odnose se i na M. Yakhlef, bivšeg predsednika Gradskog veća u Safruu. Vidi njegovu neobjavljenu tezu: “Ta’awwur adwat al-siyasat al-mahalliyya bi madTna SufrU. awakhir al-qarn 19 1956.”, Faculty of Letters, University Mohammed al-Khamis, Rabat, 1986.

<sup>2</sup> O različitim pogledima iz različitih naučnih disciplina, vidi: “The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance”, *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987), 155–76; J. Bisson i I.-F. Troin, eds., *Present et avenir des médinas (de Marrakech à Alep)* (Tours, 1982); A. Bouhdiba i D. Chevallier, eds., *La ville arabe dans l’Islam* (Paris, 1982); K. Brown, “The Uses of a Concept: ‘The Muslim City’”, in P. Soli: et al., *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective* (London, 1986), str. 60–68; D. Eickelman, “Is There an ‘Islamic City?’” *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), 274–94; B. S. Hakim, *Arabic-Islamic Cities* (London, 1986); R. Holod, ed., *Toward an Architecture in the Spirit of Islam* (Philadelphia, 1978); A. Hourani i S. M. Stern, eds., *The Islamic City* (Philadelphia, 1970); A. Y. Saqqaf, ed., *The Middle East City, Ancient Traditions Confront a Modern World* (New York, 1987); R. B. Serjeant, ed., *The Islamic City* (Paris, 1980). Neka od mojih gledišta mogu se videti u: “Suq: The Bazaar Economy in Sefrou”, in C. Geertz, H. Geertz, i L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society* (Cambridge, England, 1979), str. 123–313. Veći deo materijala bio je prikupljen tokom mog ponovljenog istraživanja u Safruu (gradu u kome sam radio 1964. godine) od novembra 1985. do marta

1986. godine. *Locus classicus* kontroverzi orijentalizma je, naravno, E. Said, *Orientalism* (New York, 1978).

<sup>3</sup> Odličan primer upotrebe tradicionalističke orijentalističke literature od *Marçais* i *Massignon* do *Brunschvig* i *Lévi-Provençal*, zajedno s arapskim izvorima (*al-Rami*, *Battuta*, *Mohammad al-Khodja*), do direktne opservacije, što daje balansiranu realnu sliku elemenata tradicionalnih arapskih gradova i njihove islamske baze, vidi: Hakim, op. cit., posebno poglavlja 1 i 2.

<sup>4</sup> Eksplicitniju semiotičku analizu, više fokusiranu na komunikaciju od mog “interpretativnog” prilaza, nekih aspekata strukture (ruralnog) društva u severnom Maroku, vidi: R. Joseph i T. B. Joseph, *The Rose and the Thorn: Semiotic Structures in Morocco* (Tucson, 1987). R. Joseph, tkd., piše prilično difuzno u “The Symbolic Significance of the Moroccan City”, u J.-C. Vatin et al., *Connaissances du Maghreb* (Paris, 1984), str. 345–54. (još vidi njegov neobjavljen rad “The Moroccan City as a Text”, 1984.)

<sup>5</sup> R. Wollheim, *Painting as an Art* (Princeton, 1987), posebno poglavlje 2. Volhajmov termin je, naravno, Vitgenštajnov “u-viđanje”, vodeća ideja u interpretativnoj semiotici, prerađena za potrebe vizuelne umetnosti. Precizniju formulaciju – strogo semiotičku, tj. manje psihološku a više doslovnu – tēma o kojima je reč, vidi u: N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

<sup>6</sup> Doslovno svih 37 elemenata klasične medine koje Hakim navodi (op. cit., str. 68–69, 98–101) kako u generalnom smislu, tako i posebno za Tunis – od svodova (*'aqd*) sobā koje izlaze na celu ulicu (*sābāt*), do Sufi “manastira” (*zāwiya*) i javnih trgova (*sāha*, *riyād*), prisutni su u Safruu. Samo nedostaje par otomanskih elemenata, poput *turba* (elitna groblja), ili *dīwān* (sudovi). Nije najjasnije da li je u Safruu ikada postojala *madrasa*, “institucija za više religijsko obrazovanje”, ali postoji mnoštvo običnih *Qur'anic* škola (*msid*).

<sup>7</sup> Safru je, čak, i za marokanske uslove, gde su studije urbanizma odavno razvijene, neobično temeljno proučavan grad. Osim C. Geertz, H. Geertz, i L. Rosen, *Meaning and Order*, i M. Yakhlef, “Tatawwur”, već citiran; L. Rosen, *The Structure of Social Groups in a Moroccan City*, neobjavljena disertacija, University of Chicago, 1968; idem, “A Moroccan Jewish Community During the Middle Eastern Crisis”, *The American Scholar*, 37 (1968), 435–51; idem, “Muslim-Jewish Relations in a Moroccan City”, *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), 435–39; idem, *Bargaining for Reality* (Chicago, 1984); H. Geertz, “The View from Within”, u R. Holod et al., *Architecture as Symbol and Self-Identity* (n.p., 1980), str. 63–70; T. Dichter, “The Problem of How to Act on an Undefined Stage: An Exploration of Culture, Change, and Individual Consciousness in the

Moroccan Town of Sefrou, with a Focus on Three Modern Schools”, Ph.D. Thesis, University of Chicago, 1976; P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, 1977); H. Benhalima, “Sefrou, de la tradition des Dir a l’integrationeconomique moderne: Etude de geographie urbaine”, Thesis, Troisieme Cycle, University Paul Valery (Montpellier), 1977; “L’artisanat Sefroui: son agonie et les limites de sa renovation”, *Revue de geographie du Maroc*, 28 (1977), 41–51; M. Chaoui, “Sefrou: De la tradition a l’integration, ce qu’est un petit centre d’aujourd’hui”, *Lamalif* (July/August 1978), str. 32–39; N. Stillman, “The Sefrou Remnant”, *Jewish Social Studies*, 35 (1973), 255–63; idem, *The Language and Culture of the Jews of Morocco* (Manchester, 1988); Ch. Foucauld, *La connaissance du Maroc*, 2 vols. (Paris, 1888), vol. I, str. 37 ff.; Lahbib, Si Bekkai bin Embarek, “Sefrou”, *Bulletin economique et social du Maroc*, 15 (1952), 230–42; D. Ovadiah, *The Community of Sefrou* (in Hebrew), 3 vols. (Jerusalem, 1974–75); R. Le Tourneau, “L’activite economique de Sefrou”, *Hesperis*, 25 (1938), 269–86; M. Baddir, “L’economie sefrouie entre le passe et le present”, *Memoire de Licence en Sciences Economiques. University Sidi Mohamed Ben ‘Abdellah* (Fez), 1979–1980; M. Ibrahim, “Baladiyya Sufrou wa dawruha fi tanzim al-majal al-hadari”, *Memoire de Licence en Geographie, University Sidi Mohamad bin ‘Abdellah* (Fez), 1982–1983; A. Moumou, “Sufrou al-hadamat al-ta’limiyya wa-tazim al-majal”, *Memoire de Licence en Geographie, University Sidi Mohamed bin Abdellah* (Fez), 1984–1985; N. Essioti, “al-Majlis albaladi li madina Sufrou min 1963 ila 1976”, *Memoire de Licence en Lettres, University Sidi Mohamed ben Abdellah* (Fez), 1983; Chafai, El Alaoui El Hassane, “Naissance et developpement d’une municipalite marocaine sous le Protectorat Francais: Sefrou (1912–1956)”, *Thesis, Troisieme Cycle, Institut d’Histoire des Relations Internationales Contemporaines, University of Paris* (I), 1985. Osim direktnih navođenja, u daljem tekstu neću nabrajati ove publikacije, ali naglašavam da im dugujem za veliki deo građe. Takođe sam duboko zahvalan dr Mustafi ben Jahlefu za materijal o popisu iz 1982. godine i Abderahmanu El Mudenu za veliku pomoć u istraživanju.

<sup>8</sup> Razvoj grada do XX veka nije moguće detaljnije analizirati, mada se, prema napomenama o Safruu Al-Bakrija i Al-Idrizija iz XI i XII veka, može zaključiti da je tokom dužeg istorijskog perioda grad imao stabilan izgled i veličinu (Al-Bakri, *Description de l’Afrique septentrionale*, W. de Slane, trans., [Paris, 1956]; Al-Idrissi, *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, M. Dozy i M. J. de Goeje, prev., [Leiden, 1866]; oba delimično prevedena). Smatra se da današnji izgled gradskih zidina potiče iz XVIII veka, a najraniji podaci o naseljenosti potiču od Foucaulda, op. cit., iz 1886, kada je bilo 3.000 stanovnika, što je svakako samo procena i to, verovatno, prilično oprezna. Ovi podaci ne-



maju za cilj stvaranje teze da se u Safruu nije ništa desilo do dolaska Francuza, već da su se promene dešavale polako i periodično, i do tada, kako se čini, u okviru relativno stabilnog urbanog okvira. Za rasprave o istoriji pre Protektorata, vidi tkd.: Geertz et al., op. cit.; Yakhlef, op. cit. Današnju urbanu populaciju Safrua teško je egzaktno proceniti, jer najskoriji podatak (1982) o broju 38.833 potiče iz vremena pre ekspanzije. Kvartovi “spoljašnjih Safruanaca”, s obzirom na to da su ilegalni, procenjeni su (i potcenjeni) kao “ruralni”. Do sada bi “stvarna” gradska populacija mogla da dostigne 50.000 stanovnika.

<sup>9</sup> Približno 70 posto celokupne posleratne imigracije u Safru do 1971. godine, dogodila se šezdesetih godina; noviji podaci nisu dostupni. Međutim, sledeća decenija pokazala se, čak, dinamičnijom. Oko 40 posto gradske populacije 1971. godine, činili su tek doseljeni unutrašnji migranti sa sela; ovaj broj danas iznosi oko 66 posto. (Između 1984. i 1985. godine, samo je 23 posto roditelja učenika srednjih škola i 32 posto učenika bilo rođeno u gradu.) Radi jednostavnosti, arapske termine navodio sam u jednini.

<sup>10</sup> O centralizovanosti *nizba* sistema kao mehanizmu kateORIZACIJE u društvenom životu, vidi: Geertz., “Suq,” op. cit.; Rosen, *Bargaining*, op. cit.

<sup>11</sup> O “nestanku i opstanku uglednih ljudi” u vreme sticanja nezavisnosti i nakon toga, vidi: R. Leveau, *Le fellah marocain, défenseur du trône* (Paris, 1976), posebno prvi deo; upor. J. Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite* (London, 1970).

<sup>12</sup> “Pour un salon du bâtiment de l’urbanisme et de l’architecture”, *Le Matin du Sahara*, March 1, 1986. Ovo nije transkript kraljevog govora, do koga nisam bio u mogućnosti da dođem, već komentar jednog novinara (manje-više zvaničan, s obzirom na izvor) na kraljev govor održan povodom arhitektonskog salona u Kazablanki, koji je usledio nakon toga. Moja verzija je, prema tome, parafraza parafraze, dopunjena prisećanjima Safruanaca koji su, za razliku od mene, zaista čuli originalni govor.

<sup>13</sup> Isto. Politička elita muslimanskog sveta pokazuje opštu sklonost ka shvatanju da su arhitektura i urbano planiranje s jedne strane ključni za održanje autentične islamske svesti u modernom svetu, dok, s druge strane, smatra da su ugroženi “iznenadnim bogatstvom”, “neviđenim porastom gradnje”, “urbanizacijom bez urbanizma” i “ruralizacijom gradskog života”; vidi, for example: His Highness the Aga Khan, “Opening Remarks.” in Holod, op. cit., str. VIII–IX; Hassan Bin Talal, Crown Prince of Jordan, “Introduction,” in Saqqaf, op. cit., str. IX–XIII, odakle su ovi citati preuzeti.

<sup>14</sup> O ovim zvanjima i njihovoj mnogo slabijoj kulturnoj poziciji u Safruu šezdesetih godina, vidi: Rosen, “Social



identity and points of attachment”, u Geertz, Geertz i Rosen, op. cit., str. 68 i d.

<sup>15</sup> O raspravi o klasičnoj kući medine (*dar*), vidi: Hakim, op. cit., str. 95–96, koji izdvaja tri “islamska i etička zahteva”, koje klasična kuća u medini treba da ispuni – privatnost, međuzavisnost i *bâtin* nasuprot *zahiru* – s osvrtom na poslednji: “Jedna od osnovnih vrednosti u islamu jeste isticanje ‘*Batin of the Zahir*’ (spoljašnji vid sopstva ili stvari). Na primer, unutrašnja dobrota i blagostanje su naglašeni, dok je arogancija nepoželjna. Dvorište kuće kao i njena celokupna organizaciona šema, pogodni su za primenu ovog principa. Iz ovog zaključujemo da su spoljašnji zidovi s razlogom jednostavni i relativno goli, s malim brojem otvora. Unutrašnje dvorište je, kao najznačajniji prostor, kada vlasnik to može da priušti, dekorisano u visoko sofisticiranom umetničkom stilu, uprkos činjenici da je namenjeno samo uživanju stanara, i povremeno rođacima i bliskim prijateljima. Naravno, postoje i drugi, tradicionalni razlozi: težnja da se, u odsustvu efikasnog sigurnosnog sistema, sakrije bogatstvo od pljačkaša; kao i opšti naglasak na građanskoj i verskoj jednakosti”.

<sup>16</sup> U Maroku, žene na selu (pretežno berberskog porekla) uglavnom ne pokrivaju lice, međutim, veoma složene tovaže, koje oslikavaju lice, služe kao ekvivalent velu. Žene u gradu (barem u gradovima kakav je Safru) nakon udaje pokrivaju lice, što ujedno predstavlja znak i pristojnog ponašanja i otmenosti. Bio bi izazov posmatrati fasade kuća kao deo ovog šireg, delikatnog sistema simboličke “facijalnosti”, ali za sada nema dovoljno elemenata za dokazivanjem ovakve tvrdnje. Neki od znakova oslikanih na fasadama jesu tradicionalne magijske predstave: Fatimina ruka, geomantijske figure, Alahovo ime ili, čak, cela *Fatiha* pisana arapskim pismom; ostali znaci vuku pretežno plemenska obeležja. Detaljnija simbolika svega ovoga – vrlo raznovrsna, visoko razvijena i izuzetno komplikovana – ostaje kao predmet daljih istraživanja.

<sup>17</sup> Proces izgradnje ovih kuća suviše je složen da bismo ovde u njega ulazili. Grade ih tradicionalni zidari prema uputstvima vlasnika, koji uglavnom smišljaju dizajn fasade. Inspiracija za dizajn dolazi, osim iz tradicionalnih zanatskih motiva, i iz raskošnih palata u “neo-mavarskom” stilu, popularnih u Fezu u elitnim kvartovima, “*quartiers chics/sheikhs*”, među novim bogatašima. (Dva glavna takva kvarta popularno se nazivaju *al-Dallas*, u čast američke TV serije, i *al-Pyramids*, u Farukovu čast.) Uprkos oštrim kritikama koje je uputio (navodno je objavio dekret kojim se zabranjuje gradnja “nemarokanskih” kuća u Fezu), Hasan II je nedavno izgradio imponantnu palatu u kojoj odsedaju važni inostrani posetioci u al-Dalasu, a kralj Saudijske Arabije, Fahd, je u blizini grada izgradio velelepno odmaralište s aerodromom (i, kako kažu, haremom). Razvoj Safrua, koji

je u ovoj kratkoj studiji morao da bude simplifikovan, deo je širokog i raznovrsnog procesa evolucije, “architecture et urbanisme”, koji je na delu širom Maroka. Uloga trgovaca nekretninama, rastući uticaj *Fasi* magnata, kao i *planifikacija* transformacije u Safruu, koju sprovodi centralna vlast, ostali su ključni i međusobno povezani faktori kojima ću se svakako vratiti nekom drugom prilikom, kao i začecima izgradnje po ugledu na al-Dalas i pretvaranju starog dela grada u razvratne i opasne četvrti (*red-light quartiers dangereux*).

<sup>18</sup> Mada je, naravno, bio i to. Gradsko veće je na sebe preuzelo izvođenje još jednog poduhvata – podiglo je dve veoma visoke, veoma stabilne i veoma bež kule, nalik na šahovsku figuru topa, na kojima su bili urezani datumi kraljevog krunisanja i godišnjice Marša, dok su kule bile postavljene s obe strane glavnog puta ka Fezu. Međutim, slaba je verovatnoća da će ih kralj doživeti onako kako su to tvorci zamislili. Safruanci s kojima sam razgovarao, uključujući i one koji su učestvovali u podizanju samih kula, smatraju da su one neverovatno ružne.

<sup>19</sup> Marakeš je, naravno, međunarodno prepoznatljiv kao “crveni grad” (*al-Hamrá*); ali, i većina klasičnih marokanskih gradova ima svoju specifičnu boju. Ideja o bež boji izgleda da je rezultat narodne etimologije po kojoj naziv grada Safru derivira iz reči *sfer* – žuto. Treba napomenuti jednu ironiju u svemu ovome: budući da socijalisti nisu bili “spoljašnji Safruanci”, već visoko urbanizovani službenici nižeg i srednjeg ranga (dve trećine njihovih vođa bili su nastavnici u školama, apotekari, advokati, medicinsko osoblje itd), na isti način su gledali na ove fasade kao i “pravi Safruanci”. Socijalisti su saosećali s društvenom marginalizacijom unutrašnjih migranata, ali to saosećanje nije podrazumevalo i odobravanje njihovog ukusa. “Bež akt” su, zapravo, doneli socijalisti (ali ne i objavili), a na narednom Veću, koje su sačinjavali pripadnici stare elite, bilo je samo da ga oživi.

<sup>20</sup> Uklanjanje ilegalnih naselja buldožerom nije nepoznata praksa u Maroku, a povremeno se dešavala i u Safruu. Kako bi to sprečili, stanovnici ovih naselja (ili posrednici u trgovini zemljištem) pre izgradnje kuća prvo bi podigli džamiju, uvereni da vlasti neće želeti da budu viđene kako uništavaju sveto mesto. Kao rezultat toga, potpomognut još i porastom gradnje džamija među “pravim Safruancima”, što sam ranije spomenuo, u Safruu sada ima džamija svih veličina i izgleda, i to u velikom broju.

<sup>21</sup> O ključnoj ulozi “pogodbe” u marokanskim društvenim odnosima, vidi: Rosen, *Bargaining*, op. cit.

<sup>22</sup> “Diskriminacija među stanovnicima kvarta *Bni Saffar* u snabdevanju pijaćom vodom”, *AI-Alam*, February 15, 1988 (no. 13,713). Zahvalan sam Abderahmanu El Mudenu zato što mi je ukazao na ovo pismo i pomogao u prevodenju vrlo

kitnjastog stila kojim je napisano. Po svemu sudeći, nakon pada socijalista u Safruu, partija *Istiqlal* ponovo se pokazala kao najsnažniji glas opozicije na lokalnom nivou. Nakon toga, lokalna grana *Istiqlala* najoštrije je napala gradske vlasti zbog zanemarivanja širokog spektra gradskih potreba – komercijalnih, obrazovnih, ekonomskih, kao i društvenih. (vidi: “Na redovnom zasjedanju partije u Safruu zahtevano je da se gradu obezbedi savremena mreža snabdevanja vodom i strujom u mračnim kvartovima... kao i da se otvori Institut za primenjenu tehnologiju, poveća broj lekara... razvija turizam... itd”, *AI-Alam*, 2. i 6. april, 1988.) Postoje mišljenja u Safruu da je socijalistima bilo dozvoljeno da pobjede, između ostalog i da bi se uništilo lokalno uporište partije *Istiqlal*. Bez obzira na tačnost ovih tvrdnji, sâm sukob “spoljašnjih” i “pravih Safruanaca” ukorenjen je mnogo dublje i neuporedivo je trajniji od pitanja partijske pripadnosti, koja je prilično nestabilna i menja se u skladu sa strateškim, pa čak i ličnim proračunima.

<sup>23</sup> S. Mullaney, *The Place of the Stage: License, Play and Power in Renaissance England* (Chicago, 1988), str. VII, VIII, 7, 10. Malenijeva studija, iako se bavi drugačijim gradom, u drugačijoj kulturi i u drugo vreme, i uprkos tome što je fokusirana na rituale, kraljevski autoritet i pozorište više nego na arhitekturu i lokalnu politiku, može da se podvede pod – “otvorenu društveno-istorijsku hermeneutiku”, “an open-ended sociohistorical hermeneutics” (str. XI) – što je veoma slično onome što ja ovde zastupam: “Kasno srednjovekovni i renesansni evropski grad bio je... simbolički koncept po sebi, socijalna produkcija prostora, *oeuvre (delo)*... stvoreno i ponavljano tokom godina od klase zanatlija i vladajućih struktura, za koje je značenje uvek bilo javni čin, kultura ‘sprovedeni dokument’, a moć manifestna stvar koja se razmetljivo ističe i smešta unutar urbanog pejzaža” (str. 10).

<sup>24</sup> U Maroku, razvoj dešavanja sličnih onima u Safruu (*sondage* eksperiment) nakon 1976. godine bio je na delu u malim gradovima širom zemlje (Taza, Sidi Kacem, Sidi Slim an); ovi događaji izazvali su mini-revolucije, dovoljno nedvosmislene da nateraju Krunu da okonča ovakvu vrstu eksperimenata u ovim gradovima. Eksperiment je nakon toga preseljen u veće gradove (Fez, Meknes, Tetuan, Marsek), gde se pretpostavlja – mada to tek treba da se vidi – da čitav proces može da bude bolje kontrolisan. Više o marokanskoj politici, koja je tokom sedamdesetih i početkom osamdesetih bila vrlo dinamična (dva pokušaja državnog udara, Saharska kampanja, dugotrajna suša, rastući spoljni i unutrašnji dug), ali bez mnogo pravih promena, vidi: R. Leveau, “Le fellah, le trône et les aut res”, rad pročitao na 18-godišnjem skupu Društva za bliskoistočne studije, 1984.

Prevela: Andrijana Aničić

---

# PROMENA CILJEVA, POMERANJE META: O ANTROPOLOGIJI RELIGIJE<sup>1</sup>

---

Jednom antropologu koji je zagazio u osamdesete i oseća njihov teret ne preostaje ništa drugo u ceremonijalnoj prilici ove vrste (Ser Džejms Frejzer, predavanje 2004), posvećenju odavanju pošte impresivnoj figuri koje se većina ljudi seća, ukoliko je se uopšte seća, kao usamljenog profesora iz edvardijanskog perioda koji je, nalik Kozabonu, posvetio svoj život prikupljanju egzotičnih stvari ovog sveta, osim da se osvrne na svoju sopstvenu, prilično drugačiju, ali gotovo nimalo manje prolaznu karijeru u sličnoj grani nauke i pokuša da nagovesti šta su joj učinili vreme i promene. To ne znači da će se time ublažiti dosadašnji učinak vremena i promena, niti ono što će joj učiniti u budućnosti. Ne postoji ništa tako mrtvo kao što je mrtav naučnik, i bilo kakvi ozimandijski snovi, koje bi neko mogao da gaji, brzo će se raspršiti i to na veoma jednostavan način – tako što će potražiti Frejzerova *Sabrana predavanja 1922–1932* na listi best-selera veb-sajta Amazon i pronaći ih na mestu broj 2.467.068. Jednostavno želim, nadam se tome, bez neprikladnih aluzija na sebe ili iluzija o trajnosti, da zabeležim određeni susret s određenim vremenom.

I s određenom temom: antropologijom religije. Zašto sam utrošio toliko svog vremena i energije otkada

---

<sup>1</sup> Ser Džejms Frejzer, predavanje, Univerzitet Kembridž, proleće 2004.

sam iz humanističkih nauka zalutao u antropologiju, proučavajući (ovde stavljam velike znake navoda, kako ovde tako i u nastavku) “religiju” – u jugoistočnoj Aziji, u severnoj Africi, u prošlosti, u sadašnjosti, sve više širom sveta – nije mi baš potpuno jasno, posebno iz razloga što nemam neki religiozni “bekgraund“, niti – barem do sada, a kao što rekoah, već postaje kasno – pripadam nekoj religiji. Delimično, ta zaozupljenost, da ne kažem opsesija verom, obožavanjem, verovanjima, svetim stvarima, misterijama, pogledom na svet, čarobnjaštvom, umirujućim žrtvama i obožavanjem drveća (o čemu, kao što se sećate, Frejzer ima ni manje ni više nego pet posebnih poglavlja), sigurno ima veze s onim mojim prethodnim bavljenjem humanističkim naukama: književnost i filozofija zaista usmeravaju um ka *recherche* temama. Ipak, mislim da je za to mnogo zaslužnije kontinuirano središnje mesto opisa i analize mita, magije, rituala i spiritualnog tona u antropologiji, počevši od E. B. Tajlora (1889), Vilijema Robertsona Smita (1889), R. R. Mareta (1917) i Frejzera (1890), preko Bronislava Malinovskog (1948), Rejmonda Ferta (1967), E. E. Evans-Pričarda (1956), Godfrija Linharta (1961), Viktora Tarnera (1968) i Meri Daglas (1966), da nabrojim samo lokalnu genealogiju – Oksbridž, London i Mančester. (Moja lična je, naravno, američka: Rut Benedikt (1927), Gledis Rajčard (1923), Robert Redfield (1953), Klajd Klakhon (1962).)

Zajedno sa srodstvom s kojim je, putem totemske klasifikacije i incest tabua, bila direktno povezana od početka, religija je toliko bila u centru antropološkog razmišljanja da bi bilo ko koga su interesovali, kao što su mene interesovali i interesuju me, simboli i obeležja ljudskog načina postojanja u svetu, bio odmah zainteresovan za nju kao za istraživačko polje. I tako, kada je čelnicima na Harvardu, pošto su organizovali grupu postdiplomaca da idu u Indoneziju, u okviru timskog projekta, radi proučavanja srodstva, seoskog života, seoske trgovine, kineske nacionalne manjine, koja je uglavnom imala prodavnice i lokalne samouprave, bio potreban neko da se “bavi” religijom, ja sam prigrlio tu priliku i napisao svoju doktorsku tezu i prvu knjigu na temu međusobnog uticaja islamske, hindu-budističke i malajsko-polinežanske struje u duhovnom životu stanovnika Jave, a o kompleksnostima i zagonetkama s kojima sam se tada susreo – teorij-

skim, empirijskim, filozofskim, dogmatskim i, možda najvažnijim, praktičnim – razmišljam još od tada.

Kada se osvrnem, ne na taj pojedinačni projekat, niti na svoj rad tamo kao takav, što je u oba slučaja do sada postalo manje ili više arhivsko, već na čitav period – 1950-te, neposredno posle Drugog svetskog rata, na početku Hladnog rata – jasno mi je da je otprilike u to vreme došlo do velike promene, kako u ciljevima tako i u objektima antropološkog proučavanja religije: šta je to što ona posmatra i šta je to za čim traga? Praktično sve prethodne ekspedicije bavile su se plemenskim ili arhaičnim verovanjima i ceremonijama (Australija, drevni Semiti, urođenička Amerika, Trobrijandani, Niloti, Čukči), pretpostavljajući, prećutno ili otvoreno, da tamo mogu da se vide rudimenti i preteče judaizma, hrišćanstva, hinduizma, islama i ostalih takozvanih “visokih religija”, i da tako elementarni oblici religioznog života, po čuvenom sloganu Emila Dirkema, mogu da se definišu, klasifikuju i svedu na pravila. Sada se, međutim, čine napore da se direktno pristupi samim visokim religijama, i to u njihovim neposrednim i savremenim emocionalističkim oblicima, ne toliko da bi se iščeprkale njihove zajedničke karakteristike, koliko da bi se one svrstale u određeni društveni i istorijski – smem li, na ovakvom mestu, da kažem i kulturni? – kontekst, u okviru koga su se pojavile i koji je na njih uticao. Ono što je nekada bio komparativni folklor u potrazi za paralelama i davanjem predviđanja – šamani kao sveštenici, borbe petlova kao sakrament, regicid kao iskupljenje (ono što je Frejzer nazvao “naš dug divljaku”) – postala je komparativna etnografija u potrazi za posledicama: značenjem, uticajem, važnošću, težinom. Na koji tačno način i u kojoj meri je “religija” važna u trenutnom stanju stvari? U čemu leži njena draž i snaga? Njen domet? Njena trajnost? Šta je, zapravo, kako smo to posle kratkog vremena formulisali, njena suština – slikovitost, disciplina, žar, teatralnost, opsesivnost, ispredanje priča?

Ovaj “zaokret” ili “pomeranje”, ili “promena paradigme”, predstavljao je, naravno, samo deo, i to manji deo, generalnog pomeranja pažnje antropologa s pustinja, džungli i arktičkih pustoši na ono što je kasnije nazvano novim nacijama, zemljama u razvoju, Trećim svetom, silama u nastanku ili nesvrstanim državama (Geertz, 1963). Onaj ko se namerio da proučava In-

diju, Iran, Nigeriju, Egipat, Kinu ili Brazil, ili, u mom slučaju, Indoneziju, suočio se ne s nagomilanom zbirkom mitova, duhova i psihičkih ustaljenih običaja, koje je trebalo označiti i kategorisati, već s masivnim, duboko istorijskim i konceptualno elaboriranim društvenim i kulturnim formacijama, uključujući i zvaničnike, tekstove, privrede i ratifikovana imena. Kompleksna društva, “civilizacije”, ako tako želite, neka od njih velika kao potkontinenti, s multikulturalnom populacijom, gomilom jezika i duhovnim vezama s preko pola sveta, pružila su onima među nama koji su došli u kontakt s njima, obučavani na *benge* i *Blessing Way*<sup>2</sup>, ne samo novi predmet za istraživanje već i revidirani koncept na koji način da se on proučava – šta je to što smo želeli da otkrijemo.

Što se tiče Jave, te antologije najboljeg svetskog imperijalizma, spremne da postane jezgro rasplintog i nesigurnog, konceptualno loše definisanog političkog entiteta, to je značilo dve stvari: prvo, priznanje, koje je nametao najobičniji kontakt s lokalnim životom, suprotstavljenih, religiozno izraženih podela unutar jedinstvenog, mnogostranog društva i, drugo, svest da ove podele i ova mnogostranost nisu sprečile, već, zapravo, stvorile karakterističnu i specifičnu vrstu duhovnog temperamenta – sklonost, čud, obeležje, moralnu klimu. Ako je “funkcija” religije, kako su nas još uvek učili da kažemo u to vreme, “štimovanje krajnjih vrednosnih stavova društva”, štimovanje je ovde bilo raznovrsno, kontrastno i kontrapunktno, a takvi su bili i stavovi. Ono što je Denis Lombard (1990: vol. III, str. 89 i dalje), brodelovski istoričar “*le cas javanais*”, nazvao “*le carrefour des réseaux asiatique*”, oprezno balansirano između “*le fanatisme*” i “*la tolérance*”, između “*les frictions de la concurrence*” i “*la volonté d’harmonie*”, ispostavilo se kao odlično područje da se prvo rasklopi sama ideja “religije”, a onda i da se pokuša nekako ponovo da se sklopi.

Konceptualna oprema neophodna za izvođenje ove veštine – izdvajanja suprotstavljenih i nekontinualnih duhovnih struja, a zatim njihovog ponovnog povezivanja s konfuznim, kompozitnim tokom svakodnevnog života – bila je oskudna i površna. “Pluralizam”, “sinkretizam”, “komunalizam”, “denominacionalizam”,

---

<sup>2</sup> Serija rituala kod Navaho Indijanaca. (T.V.)



“sektarijanizam”, prihvaćeni termini za opisivanje suprotstavljenih tradicija koje pokreću uobičajene situacije, svi su se oni činili neadekvatnim za isprepletanu zamršenost i intenzitet stvari. Sumnje i ljubomora, zajedno s nepromišljenim težnjama ka nacionalnom jedinstvu, koje su vodile ranu Republiku, i veoma brzo došle na korak (ili trenutak) od toga da je unište, bile su mnogo šire i sveobuhvatnije od, čak, metaforički ili analoški “religioznog”. A ipak, te sumnje i ta ljubomora, kao i težnje, bile su skoro na svakom koraku obojene i pojačavane promenama širom sveta u razvojnim vekovima.

Nisu toliko sastojci civilizacije kao takve – hinduizam (ili “hindu-budizam”), koji je tu postojao od devetog veka; islam, koji se pojavio u četrnaestom i petnaestom veku; hrišćanstvo, koje su propagirali evropski misionari i upravnici plantaža u osamnaestom i devetnaestom veku, i austronezijska podstruja, koja je ostala vidljiva u čarolijama i spiritizmu narodnih rituala – bili ti koji su najviše osporavali deskripciju i objašnjavanje. Oni su bili prepoznatljivi, poznati i ne toliko karakteristični: uobičajeni materijal za etnografe. Sâm način na koji su se ove tradicije, i mentalitet koji su proizvele, pružale preko najdubljih i najgorih razdora društvenog, političkog i ekonomskog života, i na koji su, zapravo, definisale i konstruisale te razdore – oblikovale ih, održavale, podsticale – bio je taj koji je zahtevao da se plan metodološki promeni.

Detalji o tome kako se sve ovo razrešilo “u stvarnosti”, ponovo su “dostupni javnosti”: progresivna polarizacija ovih zatvorenih utemeljenih tipova osobina tokom perioda kada su se strasti Hladnog rata nametnule lokalnoj sceni i pričvrstile se, kao ideološki paraziti, za neku od njih; urušavanje izborne politike i parlamentarne vladavine, kako je polarizacija prerasla u potpuni kulturni rat; erupcija masovnog nasilja – stotine hiljada mrtvih – kada je posle svega ovoga izbio stranačko ubijanje širom čitavog ostrva. Uzroci svega što se desilo, kao i nasilne i veštačke reintegracije, koja je usledila i držala zemlju u stanju političke i intelektualne suspenzije, jedne vrste kulturnog zakrivljenja u vremenu, u trajanju od 35 godina, bili su, naravno, raznovrsni. Ali, da je slom i haos religioznih dispozicija bio izrazit među njima, to je potpuno jasno.



Kao što rekoh, ova vrsta komplikovane zamršenosti, međusobni uticaj lokalnih tradicija i svetskih religija, nije dočekala samo mene i moje kolege s projekta Java, bačene usred ove zemlje u procesu formiranja; na nju je naišla čitava generacija antropologa koja se 1950-ih i 1960-ih okrenula proučavanju starih društava koja su pokušavala da postanu nove (ili, barem, novije) države. Indija, s komunalnom podeljenošću svog nacionalnog pokreta i agonijama Particije, bila je, verovatno, najspektakularniji primer za to. Međutim, Nigerija, sa svojom islamsko-hrišćanskom podeljenošću i svojim etno-evangelističkim građanskim ratom, Šri Lanka sa svojim sinhaleško-budističkim nasiljem suprotstavljenim tamil-hinduističkom, međureligiozni razdori, sumnje i moralna distanciranja u ladinno-indijanskoj Srednjoj Americi, sunitsko-šiitski sektarijanizam zbog malih razlika u Iraku i Pakistanu, pravoslavno-katolički u Srbiji i Hrvatskoj, muslimani, hrišćani i Jevreji, izmešani jedni s drugima širom Srednjeg istoka i severne Afrike, budizam u nizijama i hrišćanstvo u brdskim krajevima, koji se mrko gledaju u Burmi, španski katolicizam, američki evangelizam i islamski preporod vere, zajedno “zaglavljani” i izdvojeni na ostrvu Filipini – sve je to ponudilo, svakom ko je bio zainteresovan da istraži njihovo duhovno ustrojstvo, prilično drugačiju vrstu zadatka u odnosu na onu s kojom se suočio Reo Fortune u dodiru sa svojim vračevima u Dobuu, a Maks Glakman sa svojim poglavicama u Svazilendu, ili Klod Levi-Stros u njegovim pričama o jaguarima među pripadnicima plemena Bororo.

Prvo pitanje koje je bilo postavljeno povodom ovog, a koje je, ujedno, i najproduktivnije za apstraktnu debatu, jeste ono koje je, naravno, prećutno tu postojalo od početka, ali na koje, sada kada se pojavila takva raznovrsnost, multiplicitet, rivalstvo i buka, više nije moglo da se odgovori tiho i bez razmišljanja, jednostavnim posvećivanjem naše pažnje kultovima i običajima, koji, barem uopšteno, izgledaju da su analogni onima za koje se u našem sopstvenom društvu smatra da imaju neke veze s božanskim, natprirodnim, svetim, sakralnim, numinoznim ili transcendentnim – jeste, naime: “Šta je religija?”. Šta treba uključiti u ovu rubriku? Gde su njene granice? Šta su njena obeležja? Šta je, kada se zaista toga latite, “verovanje”, “obožavanje”, “ritual” ili “vera”? Moja di-

sertacija zvala se “Religions in Java”, a knjiga koja je od nje nastala, skraćena, sređena i preimenovana za javnu upotrebu, *The Religion of Java* (Geertz, 1960). Sadržala je poglavlja o svemu, od igri senki, hadžâ, joge i govornih stilova, do posednutosti, škola Kurana, pogrebnih gozbi i političkih partija. Još uvek nije jasno šta je bio njen predmet.

2

Pitanje o kome se ovde radi, a koje se odnosi na to kako nazvati i klasifikovati kulturne formacije u drugim društvima koje su u isto vreme dosta slične formacijama u našem sopstvenom društvu i, *sui generis*, čudne i drugačije, veoma je uobičajeno u antropologiji: problem koji se stalno ponavlja. Da li je to “porodica” ili “tržište”, ili “država”, ili “pravo”, ili “umetnost”, ili “politika”, ili “status”, odlučivanje o tome šta spada u koju kategoriju, kako bismo rekli, kros-kulturalno, i zašto je to tako, jeste esencijalno osporavana stvar, cirkularna diskusija koja izaziva polemike, nikada se ne završava i koja, samo marginalno, a i tada prilično dijagonalno, napreduje. Uobičajeno je da pođemo od našeg sopstvenog, manje ili više neistraženog, svakodnevnog osećaja vezanog za to šta je, zapravo, “porodica”, “država” ili, u slučaju kojim se bavimo, šta je to što *mi* ubrajamo u srodstvo, ili vlast, ili veru, i šta, u smislu porodičnih sličnosti, izgleda... pa... slično, među onima čije životne puteve pokušavamo da odslikamo.

Sve to teško da kao rezultat daje konačnu taksonomiju rodova i vrsta, lineovski katalog kulturnih vrsta. Ono što proizvodi jeste stalno pitanje oko kog je moguće beskonačno se raspravljati – problem definicije: “O čemu govorimo kada govorimo o religiji?” Dobrim delom, sigurno, ono o čemu govorimo je “značenje”. Ako postoji bilo kakva generalna, neposredna i (barem dok se pažljivije ne istraži) jasna kategorija, direktna i intuitivna, očigledno koherentna, pod koju raznovrsni materijal etnografskih opisa “religije” u današnjim izmešanim društvima “novih država” može komparativno da se podvede, to je ova. Prikrivene veze porodičnih sličnosti između ovih vrsta fenomena – verovanja, običaja, stavova, zamišljanja – koje grupišemo, ležerno i bez razmišljanja, “u skladu s običnim jezikom”, pod zdravorazumsku oznaku “religi-

je” za sebe same, i ono što tako grupišemo, jedva manje namerno, u vezi s društvima koje vidimo kao donekle daleka i različita od naših sopstvenih – kao “Drugo” – suštinski su one koje posmatramo, u svakom slučaju, kao nešto što je neophodno povezano sa sveukupnom “svrhom”, “smislom”, “značajem” ili “nactom” stvari: sa, uopšteno i značajno, često dovoljno parbolično, “značenjem života”.

Ako se uzme ta formulacija, može da se učini da sve što smo uspeli da uradimo, zapravo, jeste to da zamenujemo jednu nepoznanicu drugom, neodređeno nejasnim. Međutim, postoji, ili mi se, barem, tako činilo dok sam se borio da odredim šta je to čime sam, zapravo, pokušavao da doprinesem integralnom opisu u slučaju Jave, jedna prednost u refokusiranju stvari na takav način: naime, da se u naukama o čoveku pojavljivala velika i sve šira kolekcija preciznih i moćnih spekulativnih instrumenata – koncepcija, teorija, perspektiva, modela diskursâ, okvira analize – i da ona može da se mobiliše na taj način da se razvrsta nerazvrstivo, poveže nepovezano, da se definišu istraživa pitanja i osmisle načini da se ona istraže. Stavljanje antropologije, naročito antropologije religije, u konceptualno složeniji i samosvesniji kontekst savremene lingvistike, književne kritike, semiotike, psihologije, sociologije i, naročito, filozofije, ne služi da bi se preuzetim apstrakcijama učinilo nejasnim ono što ona ima da kaže ili da to “napumpa” izmišljenim žargonom. Cilj toga jeste, da se poslužimo čuvenim savetom Čarlsa Persa, pokušaj da se naše ideje učine jasnim. I to ne samo nama samima.

U poplavi radova, koji su se od tada pojavili – da navedem, recimo, Pirsâ i Ferdinanda de Sosira, Gotloba Fregea i Romana Jakobsona (koji su, čini mi se, na sebi svojstvene načine, započeli većinu njih) – a koji se bave analizom onoga što, da bismo jednostavno imali termin koji to objašnjava, možemo da nazovemo “značenjskim sistemima” ili, kako ja to radije nazivam, “kulturnim sistemima”, čini mi se da tri pravca mišljenja imaju posebnu vrednost, što se tiče fokusiranja i dovođenja u red našeg komparativnog razumevanja religije.

Prvi od njih jeste ono što se naziva tejom o “autonomiji značenja” (ovu frazu dugujemo američkom filozofu Donaldu Dejvidsonu (1984), ali je formulacija *locus*

*classicus* Vitgenštajnova – ovde nije potrebno navoditi njegovo ime – rasprava o privatnom jeziku (Wittgenstein 1953; up. Colebrook 2002: str. 70 i dalje)). Značenje nije samo subjektivna stvar, privatna, lična, ona “u glavi”. To je javna i društvena stvar, nešto što se konstruiše u toku života. Mi trgujemo značenjima *en plein air* tamo u svetu gde dolazi do prave akcije i upravo se u toj trgovini stvara značenje. Mi moramo, kako je to s odgovarajućom dozom paradoksa rekao Stenli Kevel, još jedan američki filozof s “vitgenštajnovskim” tendencijama, “da mislimo ono što kažemo”, pošto samo “kazivanjem” (ili drugačije, ponašanjem, delovanjem, nastupanjem, vladanjem na razumljiv način) uopšte i možemo da “mislimo” (Cavell, 1969).

Drugi pravac, povezan s prvim, “kaže“ da je značenje materijalno otelovljeno, da se (i ovde čovek mora da pronade odgovarajući termin) formira, prenosi, ostvaruje, označava, izražava, komunicira pomoću merljivih, opažajnih, interpretabilnih znakova; simboličkim načinima, kao što su obredi “prelaza“ ili komadi o stradanjima svetaca, diferencijalne jednačine ili dokazi o nemogućnosti, i sve su to njegova sredstva. (Ono što sredstvo čini “religioznim”, nije njegova struktura, već upotreba: istorija kaže da su Pitagorejci obožavali pravouglo trouglove i kvadratni koren broja dva.) Uprkos teškoći da se to formuliše na jednostavan, prost način, koja se javlja zbog toga što naš jezik proganjaju duhovi umrlih epistemologija, ovo je manje-više očigledna ideja, nakon što se ovi duhovi, platonski ili kartezijski, kontovski ili hrišćanski, ne isteraju na pravi način. U današnje vreme ne bi trebalo da bude tako teško shvatiti da se kultura (jezik, umetnost, nauka, pravo, religija, brak, politika, zabava, zdrav razum – sve to zajedno) ne sastoji od bestelesnih ideja koje lebde u nedokučivim mentalnim stanjima, delikatnim kretanjima duše i duha, već od onog što je američki teoretičar akcije, kritičar društva i svestrani književnik, Kenet Berk (1941), nazvao “opremom za življenje”, opremom koja je pouzdana, pristupačna, može da se koristi i koristi se.

I najzad, povezujući sve ovo na mnogo direktniji način s religijom i obožavanjem, postoji razvoj jedne koncepcije značajan za nauke o čoveku od pojave sociologije religije Maksa Vebera, duge i komplikovane prošlosti u apologetičnoj spekulaciji svih oblika i varijeteta i u određenim granama novije teologije,

“konačnih”, “ultimativnih” ili “egzistencijalnih” problema značenja: ideja da upravo u tački u kojoj nas izdaju, ili počinju da nas izdaju kulturni resursi, u kojoj naša oprema za život počinje da škripi i preti da se pokvari, suočena s potpuno neobjašnjivim, potpuno nepodnošljivim ili potpuno neopravdanim – s nerešivom konfuzijom, neminovnim bolom, nepobedivim zlom, primitivnim glasovima konačnosti – ta vrsta interesovanja, koje se veoma često naziva samo “ultimativnim”, a koje mi prepoznajemo kao religiozno, ulazi u igru (Jaspers, 1971; Tillich, 1952; Weber, 1965). Da citiram, kao što sam činio mnogo puta na nekim drugim mestima, jedan pasus Suzan Langer, još jedne “fri-lens” američke teoretičarke društva koju je nemoguće klasifikovati:

Čovek nekako može da se navikne na bilo šta s čim njegova mašta može da se izbori, ali ne može da izađe na kraj s haosom. (Naše) najvažnije vrednosti uvek su simboli naše generalne orijentacije u prirodi, na Zemlji, u društvu i u onome što radimo: simboli našeg *Weltanschauunga* i *Lebensanschauunga*... (U) primitivnom društvu, dnevni ritual inkorporiran je u uobičajene aktivnosti, u obroke, pranje veša, paljenje vatre... zato što se konstantno oseća potreba za ponovnim potvrđivanjem plemenskog morala i prepoznavanjem njegovih kosmičkih faktora. U hrišćanskoj Evropi, Crkva je svakodnevno (u nekim redovima, čak, i svakog sata) terala muškarce da kleče, kako bi pokazali, ako već ne razmatraju, svoje prihvatanje krajnjih koncepata (1959:287).

Dakle, opremljen ovim trima generalnim pristupima, da je značenje autonomno, da se prenosi znacima ili simbolima, i da su religiozna značenja koja se tako prenose usmerena ka tačkama gde postoji opasnost da ćemo naići na ćorsokak, pokušao sam, i to negde pre oko 40 godina i, što je neverovatno, ovde u Kembridžu, na čuvenoj ekumenskoj konferenciji “pružanja ruku preko okeana“, organizovanoj radi okupljanja mladih britanskih “socijalnih” i mladih američkih “kulturnih” antropologa u jednu zajedničku diskursnu grupu (očigledno, nisu se gajile velike nade za starije antropologe, od kojih je većina izbegla ovaj događaj), u cilju sastavljanja kratkog, uopštenog izveštaja o “Religiji kao kulturnom (ili, još jednom, zna-

čenjskom') sistemu" i pomoću njega, tako sam se nadao, da identifikujem i lociram centar gravitacije, ukoliko on postoji, u mom rasplinutom i *ad hoc* pristupu stvarima, u stilu "prvo ga uključi, a kasnije protumači" (Banton, 1966:1–46; Geertz, 1973).

To je, najpre, podrazumevalo nesiguran, prilično čudan, prilično difuzan napor da se napravi definicija i to ne, kako sam prilično eksplicitno i uporno, čak i ponavljajući se, tvrdio, da bi se izolovala "ontološka", "univerzalistička", "transistorijska... suština religije sada i zauvek", već da bi se kontrolisao, vodio i učinio eksplicitnijim taj, barem u to vreme, još uvek prilično težak i nepoznat pravac rasprave.<sup>3</sup>

Ova smernica, *tour d'horizont* "definicija" (koja je, zapravo, bila mnogo više provokacija nego bilo šta drugo, usmerena ka tome da odjednom poremeti samozadovoljnost strukturalizma i funkcionalizma, a zatim i vladajućih paradigmi u etnološkim istraživanjima), prevashodno je služila da naglasi način na koji se stvaraju najobuhvatnije ideje jednog naroda, jedne grupe ili pojedinca o ustrojstvu sveta, njihov pogled na svet i preovlađujući ton i temperament života koji žive, njihov etos, i to da bi upotpunili i ojačali jedni druge u upražnjavanju religije: u ritualu, u mitu, u duhovnoj disciplini, u automatskim pobožnostima svakodnevice. "Religija", da citiram sebe, "štимуje ljudske postupke prema predviđenom kosmičkom poretku i projektuje slike kosmičkog poretka na ravan ljudskog iskustva" (Geertz, 1973:90; za raniju, manje tehničku formulaciju, vidi: Geertz, 1958). Ona daje, kako se kaže u epigrafu koji sam preuzeo iz zanemarenog dela Džordža Santajane, *Reason and Religion*, posebne i idiosinkratične "predrasude o životu", stvara (vernici bi, pretpostavljam, mogao da kaže "otkriva") "drugi svet u kome može da se živi". A "drugi svet u kome može da se živi – bilo da očekujemo da ga živimo u potpunosti ili ne – jeste ono što podrazumevamo pod imanjenjem religije" (Geertz, 1973:90).

---

<sup>3</sup> Svi epiteti preuzeti su iz prilično naivne i *interessé* kritike, Asad (1983). Za odličnu kritiku te kritike, vidi: Caton (u štampi); vidi takođe slično, ali sažetije izdanje Kipp & Rodgers (1987:29). Za još neka moja opšta stanovišta koja se tiču nekih od ovih pitanja na direktniji način, u vezi s radom Viliijama Džejmsa, vidi: Geertz (2000:167–202); za potpunije informacije vidi: Geertz (u štampi).

U svakom slučaju, pošto sam sabrao svoje misli najbolje što sam u tom trenutku mogao i izložio ih autoritetima, da bi o njima razmislili, prilično brzo sam se umorio od zauzimanja pozicija i polemika, sistematskih razgovora, u stilu “ovako stojimo“ i “onako stojimo“, na sholastičkim mestima, i poželeo sam da se vratim na sâm izvor, gde se, da pomenem još jednom, i dešava prava akcija, da bih video da li iz svega ovoga proizilazi neka korist u razumevanju, kako mi to zovemo, “stvarnog sveta” – onog u kome ljudi žive a antropolozi ga samo posećuju. U skladu s tim, započeo sam još jedan dugoročni, neposredni susret s još jednim istorijski starim, politički novim ili, barem, renoviranim, religiozno izrazitim društvom (Java je u to vreme već uveliko bila u agoniji eruptivnog nasilja, koje sam ranije pomenuo) – naime, s Marokom.

Kao i Java (ili Indonezija – ali, hajde da ostavimo taj problem po strani!), Maroko je, naravno, nominalno, javno i, barem, poluzvanično “islamski”; takav je tokom čitave svoje pisane istorije i malo je verovatno da će se uskoro u tom pogledu promeniti. Ali, za razliku od Jave, Maroko je arapsko-berberska više nego malajsko-polinežanska zemlja, u svojoj bazičnoj infra-kulturi, i za razliku od Jave bio je uglavnom – ne u potpunosti, ali uglavnom – oslobođen direktnog mešanja i intenzivnog uticaja drugih “visokih”, “svetskih”, “organizovanih”, “doktrinarnih” ili “skripturalnih” religija. (Dugo vremena je postojalo prisustvo Jevreja u enklavama, a tokom znatno kraćeg perioda usledilo je i prisustvo hrišćana, ali ni jedno ni drugo nije imalo veliki uticaj na sveukupni tok i pravac odvijanja stvari). Kao rezultat toga, umesto difuznosti i konglomeracije, osećaja eklekticizma, disperzije i stalnog zauzimanja neke strane, što odlikuje Javu, Maroko nam daje mnogo ozbiljniju, znatno fokusiraniju i koncentrisaniju spiritualnu sliku: “Islam” *sans phrase*. Nasuprot delikatne *carrefour* ravnoteže Jave, između *les frictions de la concurrence* i *la volonté d’harmonie*, izgleda da je Maroko (barem, po svom temperametu – njegova društvena struktura je druga stvar) direktan, jednostavan, oskudan i monofoničan.

Da bih istakao ovaj kontrast, “raspakovao“ ga i pokazao koristi od pristupa zasnovanom na značenjskim sistemima u fokusiranju na najvažnija pitanja, održao sam seriju prilično kratkih, šematskih i, na neki način, redukovanih predavanja, nakon povratka iz severne

Afrike kasnih 1960-ih, u kojima sam pokušao da otkrijem, pre negoli da ponudim, enciklopedijski pregled svega onoga što je izgledalo da na lokalnom nivou ima bilo kakve veze s “religijom”, kao što sam to učinio za Javu, na koji način se jedna jedina, odavno ustanovljena, visoko kodifikovana, neverovatno samosvesna, da ne kažem zaokupljena sama sobom, “svetska religija”, islam, ostvarila na potpuno različite načine s potpuno različitim efektima u potpuno različitom okruženju: u najdaljem Magrebu, na najudaljenijim Indijskim ostrvima. Objavljena nešto kasnije, pod nazivom *Islam Observed* (Geertz, 1968) (što je trebalo da bude jezička šala, iako ne znam da li je to iko primetio), ta moja diskusija bila je organizovana oko izgrađivanja, u svakom od ova dva društva, onog što sam nazvao njihovim “klasičnim stilovima” u izražavanju religije: na Javi, hijerarhijski, sinkretistički i prilično difuzni intuicionizam u potrazi za iskustvom; u Maroku, neumorni, suprotstavljeni i prilično puristički moralizam, s težnjom da popravi svet. Ako ostavimo po strani validnost ovakvih sažetih opisa (u ovakvim slučajevima nemoguće je opisivati bez greške; izuzeci i kontradikcije su jako duboko usađeni), moj cilj bio je da pokažem kako su se sveobuhvatne, opšte ideje o ustrojstvu, neke od njih izvedene iz islamskih tekstova i tradicija, neke ne, i posebni, lokalno razvijeni, lokalno akcentovani društveni običaji, pomešali, dijalektički, ako vam se sviđa taj vid izražavanja, recipročno, ako tako više volite, da bi proizveli konkretan i određen *trains de vie* – različite načine postojanja u svetu.

Međutim, jedna čudna stvar desila se na putu do donošenja zaključka. U obe zemlje (i, kao što je suviše brzo postalo očigledno, u čitavom svetu) bliskost veze između opštih pogleda i lokalnih prilika počela je da biva slabija, transformisana na ravan apstraktne defanzivnosti i panike identiteta, čak i u trenutku kome sam ja prisustvovao. Ono što je nekada bilo prilično direktno i neposredno međusobno preplitanje svakodnevnih iskustava života s drugim ljudima i duboko usađenih predstava o značaju i kolektivnoj svrsi, postalo je, barem za velike i rastuće segmente ove dve populacije, iako ponovo na karakteristično suprotne načine, mnogo manje jasna, zamršenija, nestabilnija i nesigurnija stvar.



Da bih imenovao ovaj fenomen, a delom i da bih ga opisao, iako su njegova snaga i opseg, kao i njegova moć preživljavanja, ostali prilično nejasni, smislio sam, za ovu priliku, prigodnu novu kovanicu, “opsednutost religijom“.

Tokom svojih odvojenih društvenih istorija, stanovnici Maroka i (Jave) stvorili su, delimično pomoću islamske tradicije, delimično pomoću drugih, predstave o krajnjoj stvarnosti, u skladu s kojima su i jedni i drugi sagledavali život i želeli da ga žive. Kao i sve religiozne koncepcije, ove predstave sadržale su u sebi svoja sopstvena opravdanja; simboli (rituali, doktrine, predmeti, događaji) putem kojih su se izražavale bili su, za prijemčive im ljude, intrinzički prinudni i neposredno ubedljivi – sijali su svojim autoritetom. Upravo to je kvalitet koji su, izgleda, postepeno počeli da gube, barem za manji broj ljudi, ali se njihov broj stalno povećavao. Ono u šta veruju kao istinito, kod ovih ljudi se nije promenilo ili se nije mnogo promenilo. Ono što se promenilo jeste način na koji oni veruju (Geertz, 1963:17).

Kako god da želite ovo da nazovete (a, kao što rekoh, “opsednutost religijom“ ne deluje baš kao pravi termin, s obzirom na to da nagoveštava izvesnu površnost i udaljavanje od autentičnosti, što ne verujem da je istina u ovom slučaju), izgledalo je da je u obe zemlje dolazilo do promene, tada još uvek ograničene, ali koja se brzo širila, u načinu na koji su verska ubeđenja povezivana s događajima iz svakodnevnog života. Odnosi između ove dve pojave bili su manje jednostavni, manje neposredni i manje direktni – više im je bila potrebna eksplicitna, svesna, organizovana podrška. U obe zemlje poprimili su oblike – reformistički pokreti povratka Kuranu, organizovanje verskih interesa političkih partija, procvat propagande, izvinjenja i doktrinarni argumenti – koji su me najviše podsetili na još jedan Santajanin redak, onaj o osobama (on ih je nazvao “fanaticima“, ali ni to nije baš tačno) koje, pošto su izgubile iz vida svoj cilj, udvostručuju svoje napore.

Mnogo toga se izdešavalo i u Indoneziji i u Maroku, i u islamskom svetu uopšte, otkada su ta predavanja

održana, u godini za koju se ispostavilo da je godina *après nous le déluge*: 1967. Indonezija je od tada imala pet predsednika, od kojih su dvojica bili "tvrđi" muslimani, a trojica mnogo širih shvatanja. Marokom su vladala dva kralja, jedan odlučan i čvrste ruke, drugi nesiguran, neuhvatljiv i nedokučiv. Hladni rat, koji je "napumpao" inostrane ideološke strasti u postojeće domaće društvene tenzije do tačke u kojoj je ova kombinacija pretila da uništi politiku i rasparča državu, bio je završen. Postojala je još samo nekolicina Jevreja koja je preostala od onog što je nekada bila napredna, iako opkoljena, zajednica u Maroku. Prilično nativistička Komunistička partija Indonezije, nekada najveća izvan Sino-sovjetskog bloka i spremna za revoluciju, bila je potpuno uništena nakon neuspelog državnog udara i masakra, njene vođe ubijene, u zatvoru, osramoćene, ili u izgnanstvu. Što je, možda, najvažnije sa stanovišta naše teme, "opsednutost religijom" protiv "religije kao takve" – samosvesno, doktrinarno verovanje suprotstavljeno svakodnevnoj refleksnoj veri – pojava koju sam posmatrao u samom njenom početku javljanja u dvema zemljama, u obliku "salafizma", "skripturalizma", "reformizma", "čistunstva" i "religijske neodlučnosti", od tada je počela da se širi po čitavom muslimanskom svetu pod tako uopštenim nazivima kao što su: "islamizam", "politički islam", "neofundamentalizam" i "džihadski islam". Od tada se "dogodio" Homeini, *Le Front Islamique du Salut*, Talibani i Osama. Pored njih, i Al Aksa Intifada, napad na kule Svetskog trgovinskog centra, američka invazija na Avganistan i Irak, eksplozije bombi na Baliju i u Kazablanki, desovjetizacija centralne Azije, kao i masovne migracije, koje postaju sve češće i sve više osporavane, Muslimana s Bliskog istoka i Azije u zemlje Zapadne Evrope i SAD-a.

Takve su, zapravo, opasnosti pokušaja da se istorija piše dok se dešava, kao što sam ja, delimično, pokušavao da uradim. Svet neće mirno stajati dok vi ne završite svoj pasus, i najviše što možete da uradite s budućnošću jeste da osetite njenu neminovnost. Ono što dolazi, dolazi: važno je da li, kada se desi, ima smisla da je tumačite kao izdanak usmeravajućih procesa za koje mislite da ste ih videli. Kaže se da istorija možda neće da se ponovi, ali se ipak rimuje. I s te tačke gledišta, kada se osvrnem iz ove perspektive na ono što sam video tada, iako sam istovremeno zabrinut i obeshrabren (nadao sam se boljem), nije me

puno sramota, ne osećam se poniženim, dužnim da se branim ili dajem izvinjenja. Dok sam predosećao kišu, možda me je zadesila poplava, ali bila je to, barem, potvrđena poplava. Ma koliko da su tada oblaci bili neoblikovani i tek počinjali da se prikupljaju, i ma koliko da sam bio nesiguran kakav zaključak da na osnovu toga izvedem, bili su stvarni. A takva je, ispostavilo se, bila i oluja koju su predskazali.

U drugoj polovini dvadesetog veka, u dugom razdoblju posle rata, proučavanje religije u društvenim naukama bilo je, uz nekoliko značajnih izuzetaka, Pietera Bergera i Tomasa Lakmana (1967) i Roberta Bele (1970) u sociologiji, Viktora Tarnera (1968) i Meri Duglas (1966) u antropologiji, još uvek prilično u zastoju, a uprošćena verzija takozvane “teze o sekularizaciji” – da racionalizacija modernog života isteruje religiju iz uobičajenog života naroda, spuštajući je na nivo privatnog, unutrašnjeg, ličnog i sakrivenog – bila je u punom zamahu. Iako su duhovi i goblini, čak i visoki bogovi, još uvek imali “prođu” među perifernim narodima i potčinjenim klasama, a crkve ostajale otvorene, ta iluzija nije imala budućnost kao opšte važna društvena sila. Mogla je da opstane neko vreme, i jeste opstala, na ovom ili onom mestu, kao primitivistički mamurluk i prepreka napretku, ali da će ikada više biti uticajna snaga, moćna i oblikujuća u pogledu društvenih, političkih ili ekonomskih pitanja, kakva je nekada bila u periodu reformacije, srednjem veku ili aksijalnom dobu, bilo je jedva zamislivo. Naravno, još uvek je moguće da će na kraju tako ispasti, a Veberova “noćna mora” – “specijalisti bez duha, senzualisti bez srca” – mogla bi još uvek da se ostvari. (Weber, 1958:284). Ali, to nije tako izgledalo meni i mojim umornim saputnicima 1967. godine. I sigurno tako ne izgleda nikome ni danas. Hindutva, neoevangelizam, primenjeni budizam, Erec Izrael, teologija liberacije, univerzalni sufizam, harizmatično hrišćanstvo, vahabizam, šiitizam, ktub i “povratak islama”: samouverena religija, aktivna, u ekspanziji, s namerom da preuzme kontrolu, itekako se vratila; predstava da je odlazila, da se njen značaj smanjivao, da je njena snaga nestajala, izgleda da je bila, da to blago formulišem, u najmanju ruku preuranjena.

Naravno, sumirati u par rečenica šta se desilo s “religijom”, ovde, tamo, i u čitavom svetu, u završnim

decenijama poslednjeg veka i prvoj deceniji ovog veka, potpuno je nemoguće, uzaludan pokušaj (ideologa? (Geertz, 2003a)); i ne pada mi na pamet, posle svega što sam prošao, da to pokušavam. Ipak, moguće je nagovestiti nekoliko karakteristika savremene scene, u Maroku i Indoneziji, kao i izvan njih, u okviru islama i ostalih “svetskih religija”, koje istovremeno izgledaju i kao nešto potpuno novo i kao logički nastavci već ustaljenih trendova.

Ovde ću pomenuti samo dve od ovih karakteristika, iako su one deo mnogo šire društvene slike i u suštini se svode na to kako istu stvar reći na dva načina: (1) postepeno oslobađanje, u nedostatku bolje reči, glavnih religija (i nekih manjih – soka gakai, mormonizam, kao dai, bahai) od mesta, ljudi, naroda i društvenih formacija, oblasti i civilizacija, u okviru kojih i u skladu s kojima su istorijski nastale: hinduizam i budizam od velikih osobenosti južne i istočne Azije, hrišćanstvo od osobenosti Evrope i Sjedinjenih Država, islam od Novog istoka i severne Afrike; (2) pojava religioznog uverenja, nasleđenog ili stečenog, umanjenog ili intenziviranog, kao veoma fleksibilnog, pokretnog i promenljivog instrumenta nacionalnog identiteta – “portabl” persona, pokretna pozicija vernika.

Širenje pomenutih i tekstualizovanih svetskih religija s mesta iz kojih su potekle i neposredna relevantnost stranih klima i konteksta za njih, ima, naravno, prilično dugu tradiciju; zato se i zovu “svetske religije”. Misionarske ekspedicije protestantizma u Aziju i Afriku, migracija rimskog katolicizma zajedno s iberijskom osvajačkom kulturom u Latinsku Ameriku, eksplozivni prodor islama iz njegove zabačene arapske domovine ka istoku i zapadu, čak i mnogo nejasnije, teže vidljivo širenje budizma iz Indije u Kinu, Japan i jugoistočnu Aziju ili rabinskog judaizma s Novog istoka u špansku, slovensku ili germansku Evropu – sve to pokazuje da verovanja, uverenja, vere, pogledi na svet, “religije” putuju, menjaju se tokom puta i pretvaraju se, s različitim stepenom uspešnosti i trajnosti, u najfiniju od svih finih struktura najlokalnije od svih lokalnih istorija.

Ono što je novo u ovoj konkretnoj situaciji ili, barem, dovoljno drugačije da bi predstavljalo nekakvu veliku promenu, jeste to da dok su ranija kretanja religioznih uverenja i posvećenosti njihovih vernika, običaja i

samoidentifikacije bila, uglavnom, stvar centrifugalnog dometa u jednom ili drugom vidu – misionarstvo, osvajanje, pokrštavanje tokom trgovine pamukom i kolonizacija; putujući sveštenici, naučnici na položajima, *in situ* konverzije – današnja kretanja su i veća i raznovrsnija, više predstavljaju opšte rasipanje nego seriju usmerenih tokova; to je migracija, privremena, polutrajna i trajna, svakodnevnih vernika ove ili one vrste, ovog ili onog intenziteta, širom sveta. Procenjuje se da postoji 20 miliona Indijaca koji žive van Indije, pet miliona muslimana koji žive u Francuskoj. Postoje budisti (s Tajvana, iz Burme, Šri Lanke, kao i neki autopoeitični) u Londonu i Los Anđelesu; hrišćani, zapadni emigranti u Tokiju, Rijadu i Bangkoku, gostujući radnici s Filipina u Zalivu, Australiji i Hong Kongu. Postoje ulični prodavci Muridi iz Senegala u Torinu, turski i kurdski piljari u Berlinu. Broj latinoameričkih indio-katolika uskoro će premašiti, ako već i nije, broj evroameričkih indio-katolika u Sjedinjenim Američkim Državama. “Svet je”, da iskoristim frazu Alfonsa de Lamartina koju sam citirao pre mnogo godina, kada je sve ovo tek počinjalo da se dešava a ja tek počinjao da se interesujem za ideologizaciju religioznih tradicija, “izmešao svoj raspored religija” (Lamartine, 1946:328).

Ovo pojedinačno, strmoglavo, hirovito i, izuzev povremenog povezivanja rođaka i suseda, neorganizovano razilaženje inividua (i porodica), rođenih u lokalno ukorenjenom, kulturno osobenom okruženju, menja čitavu klimu narodnih verovanja i samosvesti na duhovnom planu, kako za one koji se sele tako i za one u čiju sredinu se sele, ali i za one koji ostaju. Takođe, stvaranje zajednica u dijaspori, čak i religiozno obeleženih zajednica u dijaspori, teško da je potpuno novi fenomen u svetskoj istoriji – Jevreji u Njujorku, Maroniti u zapadnoj Africi, Hadramauti u jugoistočnoj Aziji, Gudžerati na Rtu. Međutim, brzina kojom se ove zajednice formiraju (50.000 Marokanaca u Amsterdamu, 100.000 Malijaca u Parizu, 150.000 Bangladešana u Londonu, 250.000 Turaka u Berlinu i, što je najčudesnije, 10.000 Tamilaca u Švajcarskoj – praktično, svi pristigli u poslednje dve ili tri decenije), sigurno jeste. To nije samo kapital koji se globalizuje, niti samo doktrina koja se širi.

Transformacija manje ili više rutinski prenošenih, poslušno usvajanih koncepcija o dobru, istini i stvarnosti

u eksplicitno izražene, energično promovisane i militantno branjene ideologije – pomak od “religioznosti” ka “opsednutosti religijom” različitih oblika i stepena intenziteta – koja je “primećena” u marokanskom i indonežanskom islamu sredinom 1960-ih, u periodu kada su te zemlje počele ozbiljno da razmatraju svoju religioznu istoriju, danas je postala relativno opšti fenomen u svetu u kojem se sve više i više ljudi sa svojim “ja”, koje su nasledili, nalazi, da tako kažemo, van konteksta: bačeni među druge ljude u nedefinisanim, neobičnim, poli-verskim naseljima. Nisu samo muslimani, niti samo severnoafrikanci ili jugoistočni Azijci ti koji prolaze kroz ovakvu vrstu spiritualne reorijentacije. Niti se to dešava samo populacijama u migraciji. Mešanje rasporeda religija u svetu menja kako formu, tako i sadržaj religioznog izraza, i menja ih na karakteristične i utvrđene načine, menjajući u isto vreme tonalitete ubeđenja, njegov domet i javnu upotrebu. To je potpuno jasno, šta god drugo da se dešava ili ne dešava.

Biti musliman u inostranstvu (ili hindu, hrišćanin, Jevrejin, budista ... ali, moram da se vratim svom stadiu), izvan *Dar Al-islama*, kao što uviđa sve veći broj Marokanaca i Indonežana, koji su otišli iz zemlje kako bi radili, studirali, putovali ili se venčali, prilično je drugačije nego biti musliman kod kuće. Odlazak među nemuslimane stvara kod mnogih, verovatno kod gotovo svih, određeni stepen svesnog razmišljanja, manje-više anksioznog, o tome šta zapravo znači biti musliman, o tome kako biti musliman na valjan način u okruženju koje nije istorijski predodređeno da to bude olakšano. Moguće je da postoji i, naravno, postoji veći broj ishoda: ekumensko “ublažavanje” vere, kako bi se učinila manje uvredljivom za religiozno pluralizovano ili sekularizovano okruženje; “rastrzana” podela svog “ja” i sopstvenog života na nejasno povezanu unutrašnju i spoljašnju polovinu; ili zaokret ka mnogo izraženijem i samosvesnijem islamizmu, kao odgovor na opažen nedostatak vere u novom okruženju. Kao i skoro svaka druga mogućnost između, uključujući, naravno, slep, nesputan, krvoločan bes.

Da zaključimo: jedan čovek koji pola veka nervozno skakuće duž četiri kontinenta, drugi, smiren i staložen

u svojoj sobi u Sent Džonu u sličnom periodu – da li smo, naposljetku, Frejzer i ja u istoj branši? Da li je on u mojoj genealogiji i ja u njegovoj? Da li nas povezuje neki cilj? Da li nas spaja istorija? Da li postoji polje koje nas obuhvata? Dug je to put, moglo bi se učiniti, od čudnih dešavanja u šumama Nemiju – “sablasna prilika”, “isukani mač”, “sveštenik ubica koji će i sâm uskoro biti ubijen” (Frazer, 1890:predgovor) – do političkih planova salafi madraša na centralnoj Javi ili legitimističkih ambicija šerifskih zavija severnog Maroka, a da ne spominjem *comédies civiste* Pariza, u stilu “možemo li da ih pustimo da nose marama?” ili onih biblijskih citiranja, poput “možemo li da ih pustimo da čitaju Kuran?” u Severnoj Karolini (Bowen, 2004; Geertz, 2003b). Da li je “antropologija religije” predmet, kao što su to “srodstvo” ili “klasa” ili “pol”? Da li je ona pitanje, kao “poreklo poljoprivrede” ili “evolucija države”? Da li je disciplina kao “paleontologija”? Ili specijalnost, kao “sociolingvistika”?

Do sada bi trebalo da bude jasno da, barem što se mene tiče (drugi mogu da rade ono što žele), “proučavanje religije” nije, i nikada nije bilo, jedinstvena i ograničena stvar koju je moguće naučiti, podučavati ili sumirati. Ono što ono jeste, i uvek je bilo, zapravo je način razvrstavanja različitih događaja s kojima se srećemo na različite načine – velikih, javnih događaja, kao što su nacionalni izbori ili internacionalne migracije; malih, intimnih, kao što su porodična slavlja ili napevi iz Kurana; potpuno slučajnih, uzgrednih, kao što je prekinuta sahrana, racija tokom borbe petlova ili prekrečena fasada na kući – i sve to u naporu da se utvrdi kako opšte predstave o onome šta stvarnost zapravo jeste, i o posebnim načinima snalaženja u njoj, saraduju jedna s drugom, da bi se zadržao osećaj da, manje-više uzimajući sve u obzir, stvari imaju nekog smisla. “Religija Jave”, “opservacije o islamu” i “izmešani raspored religija dugog posleratnog razdoblja” samo su poglavlja, nejasno povezana, labavo nadovezana, proizvoljno nazvana, u hirovitoj istoriji stvaranja značenja.

Kada se osvrnem na Sukarnovu Javu, uzbuđen od nade i razočaranja, i na Maroko Hasana II, koji se tek do pola izvukao iz *asabiya*, feuda i *hommes fétiches*, a danas, na previranje i rasipanje postmodernog postmilenijuma, čini mi se da je to ono što prožima ovu

celinu i od nje čini, na kraju krajeva, ograničen predmet – nešto što treba da se razmatra, polako i u celini.

U svakoj fazi, na svakom mestu, u svakoj prilici, čovek se susreće s velikim mnoštvom pojedinaca, grupa i grupisanih grupa, koje pokušavaju da zadrže kontrolu nad životom, suočene s promenama, okolnostima i (Sartrov pakao) jedne s drugima. Čovek, ipak, ne “proučava” u tolikoj meri religiju, ne “ispituje” je, niti je, čak, “istražuje”, u kolikoj se meri “vrti” oko nje. Krijući se na ivici šume, čovek gleda kako se ona događa.

Mi smo, skoro svi mi danas, ne samo antropolozi, folkloristi ili poznavaoči čudnog i tajanstvenog, delimično zaokupljeni nečim. Danas je izmešanost rasporeda religija u svetu postala opšta, do stepena gotovo potpune univerzalnosti. Neposredni kontrast, ne samo pripadnosti religiji već i etničkog porekla, “rase”, jezičke zajednice, mesta rođenja i ko zna koje još pripadnosti ili obeležja koje ljudi mogu da izmisle da bi se razlikovali jedni od drugih i ubedili sebe u sopstvenu solidarnost, preovlađuje, ne samo u Zapadnoj Evropi i Severnoj Americi, gde je u poslednje vreme migracija bila, možda, najizrazitija, već i u Aziji, Africi i Latinskoj Americi, privučen sve većom silom i neizbežnošću u vrtlog svetske različitosti. Naravno, moguće je da će se sve ove tvrdnje, u stilu “ovako stojimo” i “onako stojimo”, vremenom razrešiti i da će se veliki, uredni, hermetički blokovi kulturnog zajedništva, ono što smo nekada zamišljali da će biti “nacije”, ili ponovo pojaviti, ili biti stvoreni iz početka. Međutim, koliko ja mogu da vidim, trenutno postoje veoma male naznake za to. Izmešanost se kod nas dešava i prekasno i prerano.

Prevela: Tijana Vesić-Pavlović

#### REFERENCE

- Asad, T. 1983. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* (N.S.) 18: 232–59.
- Banton, M. (ed.) 1966. *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock.
- Bellah, R. 1970. *Beyond belief*, New York: Harper & Row.



- Benedict, R. 1927. *The concept of the guardian spirit in North America*. (American Anthropological Association Memoir 29). Menasha, WI: American Anthropological Association.
- Berger, P. i T. Luckmann. 1967. *The social construction of reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bowen, J. 2004. Muslims and citizens: France's headscarf controversy. *Boston Review*, Feb./Mar., 31–5.
- Burke, K. 1941. *The rhetoric of literary form*. Baton Rouge: LSU Press.
- Caton, S. U štampi. What is an 'authorizing discourse'?
- Cavell, S. 1969. *Must we mean what we say?* New York: Scribner.
- Colebrook, C. 2002. *Irony in the work of philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Douglas, M. 1966. *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, R. 1967. *The work of the gods in Tikopia* (Second edition). London: Athlone Press.
- Frazer, J.G. 1890. *The golden bough*. London: Macmillan.
- Geertz, C. 1958. Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols. *Antioch Review*, Winter, 421–37.
- . 1960. *The religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- . (prir.) 1963. *Old societies and new states*. New York: Free Press.
- . 1968. *Islam observed*. New Haven: Yale University Press.
- . 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Available light*. Princeton: University Press.
- . 2003a. Which way to Mecca? *New York Review of Books*, 12 June, 13.
- . 2003b. A strange romance: literature and anthropology. *Profession* 2003, 28–36.
- . U štampi. Rituals as model systems.
- Jaspers, K. 1971. *Philosophy of existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kipp, R. i S. Rodgers (prir.). 1987. *Indonesian religions in transition*. Tucson: University of Arizona Press.

- Kluckhohn, C. 1962. *Navaho witchcraft*. Boston: Beacon Press.
- Lamartine, Alphonse de 1946. Declaration of principles. U *Introduction to contemporary civilization in the West: a source book*. New York: Columbia University Press.
- Langer, S. 1959. *Philosophy in a new key*. New York: New American Library.
- Lienhardt, R.G. 1961. *Divinity and experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Lombard, D. 1990. *Le carrefour javanais*. 3 vols. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Malinowski, B. 1948. *Magic, science, and religion*. Boston: Beacon Press.
- Marrett, R.R. 1917. *Primitive ritual and belief*, London: Methuen.
- Redfield, R. 1953. *The primitive world and its transformations*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Reichard, G.A. 1923. *Navaho religion: a study of symbolism*. New York: Pantheon.
- Smith, W.R. 1889. *Lectures on the religion of the Semites*. Edinburgh: C. Black.
- Tillich, P. 1952. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- Turner, V.W. 1968. *Drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.
- Tylor, E.B. 1889. *Primitive culture*. New York: Holt.
- Weber, M. 1958. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- . 1965. *The sociology of religion*. London: Methuen.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.



---

RIČARD HENDLER

---

UDK 316.72:929 Герц К.(047.53)

# INTERVJU SA KLIFORDOM GERCOM

---

Prinston, Nj.Dž., SAD, 27. jun 1991.

RH: *Želeo bih da započnem pitanjem: šta Vas je vodilo ka antropologiji?*

KG: Pa, kod mene je u pitanju donekle neobična priča, jer nisam imao kurseve iz antropologije dok nisam došao na postdiplomske studije. Išao sam na Antioh koledž u Ohaju. Bio sam u Drugom svetskom ratu, i nakon što sam se vratio, krenuo sam na Antioh zahvaljujući Dži Aj Bilu. Da nije bilo Dži Aj Bila, verovatno ne bih uopšte ni krenuo na koledž.

Na Antiohu se nije predavala antropologija. Postojao je kurs koji se tako zvao, ali to nije bila antropologija. To je bila istočnjačka filozofija, ili nešto slično. Kako god, nisam ga pohađao. Jedva da je uopšte bilo društvenih nauka. Postojale su delimično političke nauke. Dosta sam pohađao ekonomiju i, sem toga, nisam uzeo nijedan kurs iz društvenih nauka. U početku je moja odluka bila da diplomiram engleski. Želeo sam da budem pisac, što ljude verovatno neće iznenaditi. Pisao sam novele, kratke priče, kao i poeziju, i to sam radio izvesno vreme. Znači, počeo sam s engleskim, s idejom da se bavim novinarstvom, ali ta mi se vizija rasturila kada sam zaista počeo da radim za *Njujork Post* kao potrčko na praksi Antioha. Biti novinar danju, a pisac noću, nije izvodljiv poduhvat.

---

Posle nekog vremena, nisam više imao kurseve engleskog i promenio sam oblast koju ću diplomirati – uglavnom zbog uticaja i intelektualne snage izvanrednog predavača, koji se zvao Džordž Gajger. On je bio Djuiev student. Nije mnogo poznat, ali je bio izvanredan – izuzetan učitelj. U svakom slučaju, na kraju sam dobio diplomu filozofije. Ali, stvar je u tome da antropologiju uopšte nisam imao. Mislio sam da ću ići na postdiplomske studije iz filozofije, što zapravo nisam zaista želeo, jer sam je smatrao suviše apstraktnom i neempirijskom. Gajger, koji je bio sličnih shvatanja, dodatno podstaknut činjenicom da je i on sâm diplomirao filozofiju tokom najveće Depresije i da je morao da vozi taksi neko vreme, rekao mi je: “Ne idi u filozofiju!” Poznavao je Klajda Klakhona – kako, ne znam – i znao je za katedru društvenih odnosa koja je upravo u to vreme započela s radom na Harvardu. Tako da je rekao: “Zašto ti i Hili (moja tadašnja žena – koja je bila na studijama engleskog, ja mislim, sve vreme, ali je bila zainteresovana za umetnost, i koja je takođe htela da bude empirična) ne razmislite o društvenim odnosima – zapravo, o antropologiji?”

Dakle, to je bila prva situacija koja me je, kao i Hili, navela na razmišljanje o antropologiji, i razmislili smo o tome. A onda mi se desila veoma neobična stvar. Mislim da sam o tome pisao u pomenu Margaret Mid (Geertz, 1989:340). Margaret je imala običaj da provodi vreme gore, u kuli Američkog prirodnjačkog muzeja, i imala je sve te mlade žene oko sebe – poput harema – koje su radile za nju. Sve one koje sam poznavao, mislile su da je sjajna. Jedna od njih bila je na Antiohu. Opet je bila u pitanju praksa, radila je tamo, pa je poznavala Margaret. Ona sama nije bila zainteresovana da ide na antropologiju, ali mi je rekla: “Mogu da ti obezbedim intervju s Margaret Mid.” Tako da smo otišli da vidimo Margaret u kuli. Uopšte nas nije prepoznala; sve što je znala bilo je to da smo mi dvoje klinaca s koledža na Srednjem zapadu koji hoće da se bave antropologijom. I provela je, ja mislim, pet sati s nama, pokazujući nam beleške s terena na Baliju, sve vrste beleški, nagovarajući nas da idemo na antropologiju, tako da smo izašli ubeđeni da je to, za nas, dobra prilika. Shvatila je šta želimo, i da je to vrsta slobode koju bismo imali u antropologiji – da radimo bilo šta i da to zovemo antropologijom (što

još uvek možete!). Tako da nas je ubedila, i prijavili smo se na društvene odnose. U to vreme bilo je jako malo antropološki orijentisanih postdiplomaca na društvenim odnosima. Bilo ih je dosta na Pibodiju, ali su na društvene odnose primali samo njih petoro ili šestoro svake godine. Hili i ja smo bili primljeni, i tako smo počeli.

Dakle, tako sam postao antropolog.

Druga neobična priča je sledeća. Rekao sam: “Ja ne znam šta predstavlja ova prokleta oblast!” Onda sam otišao u biblioteku Vajdener koja je ogromna – stotine knjiga u odeljku za antropologiju. Jednostavno sam ušao i uzeo jednu knjigu s police koja mi je delovala da može da mi “kaže” o čemu je zapravo reč u ovoj oblasti. Odneo sam je kući i pročitao. U pitanju je bila Mardokova *Društvena struktura* (1949). I rekao sam Hili: “Napravili smo katastrofalnu grešku! Ovo nije za nas.” Ne kritikujem knjigu, ali očigledno nije za moj temperament. Nekoliko godina kasnije ispričao sam ovu priču Pitu (Mardoku). On je nije smatrao zabavnom, a ja sam mislio da je urnebesna. Ali sam otkrio da, u svakom slučaju, to nije vrsta antropologije koja se predavala na društvenim odnosima.

RH: *Kada ste započeli studije iz društvenih odnosa?*

KG: Godine 1950. Bilo je izvanredno. Na prvoj godini bila su četiri uvodna kursa iz četiri oblasti. Uzeo sam sociologiju kod Talkota Parsonsa, i Frenk Saton je učestvovao. Uzeo sam antropologiju kod Klajda Klakhona, kliničku psihologiju kod Harija Mareja i socijalnu psihologiju kod Gordona Olporta. Zatim sam imao dva seminara, jedan iz metodologije, kod Bena Pola, i jedan o teoriji u antropologiji kod Ivona Vouta. Zatim sam uzeo kurs iz socijalne psihologije, kod Džeroma Brunera i Dejvida Kreča i, u narednoj godini ili dve, kurseve iz sociologije kod Aleksa Inkelesa. Bilo je to neverovatno bogatstvo predavanja i rada. Bio je prisutan određen broj ljudi, poput Dejvida Šnajdera – i, naravno, Džordž Homans. Uzeo sam jedan kurs kod njega i Dejvida u vreme dok su pripremali svoju knjigu o Levi-Strosu (Homans i Schneider, 1955).

Bio je to izvanredan program. Od tada nije postojalo ništa slično. Nikada nisam uspeo da shvatim zašto nije mogao da se ponovi na nekom drugom mestu.

Bila je to stvar jedne generacije, u suštini – jedne ili jedne i po. Ljudi koji su bili sazđani, formirani na taj naćin – ja, Bob Bela, Nil Smelser, spisak se nastavlja i nastavlja – nisu se vratili nazad. Nama nekolicini bilo je ponuđeno, ali se nijedan nije vratio. Nekako, to je išćezlo. Ali, tokom tih nekoliko godina bilo je izuzetno živo, i za moj temperament bilo je to pravo mesto. Uzeo sam ćistuu arheologiju, kod Hala Moviusa, o starim posudama, što sam “odradio” kao dužnost, i bilo je dobro, ali me nije osvojilo. Uzeo sam neke kurseve iz etnografije – “Okeaniju” kod Dagleasa Olivera – ali nisam morao previše da se bavim iskopinama.

Tako sam proveo dve godine, upijajući sve ovo i raćeći izuzetno mnogo, jer smo to voleli – oboje. Onda mi je Klajd dao posao na, kako se tada zvao, Rama projektu, a kasnije projekat Rimrok, na jugozapadu. Nisam zaista boravio tamo; bio je to samo posao preko leta i sastojao se od pregledanja beleški s terena, koje su bile prikupljene – bile su prikupljene u HRAF<sup>1</sup> stilu, u velikim dokumentima – od ljudi koji su radili tamo, kao i od izrade studije o suši, smrti i alkoholu, u pet kultura koje su bile proućavane. To je bila prva profesionalna stvar koju sam napisao, iako nikada nije bila objavljena. Krajem leta, Dag Oliver je došao u Klajdovu kancelariju, u kojoj sam ja radio, i rekao: “Kako bi se tebi i Hili svidelo da odete u Indoneziju?” Tu treba da spomenem da me je, onog dana kada sam stigao, Džon Pelcel, koji je bio antropolog Japana, i to veoma dobar, pitao: “Kuju oblast želiš da proućavaš?”, i to pamtim kao traumatićno, jer nisam imao nikakvu ideju o oblasti. Razmišljao sam neodrećeno o odlasku u Latinsku Ameriku, ali ništa više od neodrećenog. Tako da sam, kada je Oliver ušao i rekao: “Imamo mesto za tebe i Hili. Treba nam neko da proućava religiju i neko da proućava srodstvo i porodicu. Kako bi ti se svidelo da ideš?”, odgovorio nešto poput: “Da – a gde je to?”

RH: *Odakle je došlo finansiranje?*

KG: Bio je to zajednićki projekat Harvarda i MIT-a, ali ga je u to vreme uglavnom organizovao Harvard. Finansiranje je bilo Fordovo. Centar za mećunarod-

---

<sup>1</sup> Human Relations Area Files.

ne studije na MIT-u tek je počinjao s radom – bio je još uvek u nacrtu – ali je ovaj projekat bio postavljen kao prva stvar koja će se raditi. Kada smo otišli, tamo nije bilo ničega. Kada smo se vratili, bila je to afirmisana organizacija koja radi, s mnogo ljudi u njoj.

RH: *Znači, kada ste otišli da radite istraživanje, bili ste uključeni u projekat, bili ste deo grupe. Kako je to izgledalo kao obuka?*

KG: Bila je to odlična obuka. Na prvom mestu, bilo je dosta novca za to vreme. Klajd je bio dobar u pronalazanju para! Tokom cele godine, pre odlaska, imali smo intenzivirano učenje jezika, prvo s Isidorom Dajenom, koji je u to vreme bio najpoznatiji malajsko-polinežanski lingvista. Zatim ga je, posle nekog vremena, zamenio Rufus Hendon; i Rufus je, takođe, bio izuzetan. Imali smo jednog ili dva indonežanska informanta, koji bi dolazili, i imali smo šematske rečenice koje je Dajen sastavio za učenje indonežanskog. U to vreme skoro niko nije znao indonežanski. Zemlja je tek postala nezavisna krajem 1950, a tada je bila 1951. Sastajali smo se svakog vikenda, svi mi zajedno. Intenzivno nije prava reč za to. Učili smo indonežanski od jutra do večeri svakog vikenda, dok smo još uvek bili postdiplomci.

Tako da smo se upoznali prilično dobro, još pre nego što smo pošli. Bili smo grupa, iako smo na terenu dosta rano odlučili da ne radimo kao grupa. Neki od ljudi nikada nisu ni stigli tamo. Rufus Hendon nalazio se na čelu. Radio je neka istraživanja o jeziku, ali se, uglavnom, nije uključivao u etnografiju. Tamo smo bili Hili i ja, Bob Džej, koji je radio organizaciju sela, Don Fag, sociolog koji je radio birokratiju, Elis Džui, koja je radila tržište, i Ed Rajan, koji je proučavao kinesku manjinu u gradu. Započeli smo s idejom razmenjivanja beleški s terena, praveći, na taj način, celu stvar kolektivnim, grupnim projektom, ali smo doneli odluku da svako radi svoj posao. I to ne zato što smo se razišli. Slagali smo se prilično dobro, ali smo doneli odluku da svako radi svoj posao, a onda da dođe i priča s drugima. Tako smo i uradili.

Daglas Oliver je trebalo da bude na čelu svega. U poslednjem trenutku, on je rekao da je bolestan i nije mogao da ide. Morali smo da krenemo – otišli smo u Džogdžakartu, veliki grad s dvorom i, uopšte, veliki univerzitetski grad – bez vođe. Ovo je izuzetno ote-

žalo stvari, jer je projekat bio planiran kao kooperativni projekat, ne samo između Harvarda i MIT-a već između Harvard–MIT-a i univerziteta Gadža Mada u Džogdžakarti. Ideja je bila da po jedan indonežanski postdiplomski student bude u paru s jednim mladim Amerikancem. Sve je ovo bilo upravo posle nezavisnosti i Indonežani su bili prilično sumnjičavi. Smatrali su da su prevareni, jer su na njihovoj strani bila tri profesora, a mi nismo imali vođu – niko od nas nije mogao da preuzme vođstvo. Svi smo bili postdiplomci, niko od nas nije bio profesor, a oni su imali tri profesora. I bili su oštri nacionalisti. Tako da je to napravilo veliku tenziju.

Druga stvar koja se desila je ta da nismo znali šta je prethodno dogovoreno. A aranžman je bio da svi idemo gore, u turističku oblast – jedino mesto na centralnoj Javi gde ne gaje pirinač! To je bilo u planinama i trebalo ja da svi sedimo tamo, pozivamo ljude i ispitujemo ih, kao što su Holanđani radili. A, naravno, mi smo bili obučeni da radimo i sve ostalo! Tako da smo rekli da ne želimo to da radimo i cela stvar se raspala. Zatim smo Ed, Hili, Don i ja napravili turu po istočnoj Javi i izabrali mesto koje smo konačno želeli da proučavamo. Do tada su Indonežani odlučili da ne žele ništa da imaju s tim, tako da je, kada se Rufus vratio, bilo pitanje da li će se projekat uopšte nastaviti. Zatim je otišao u Džakartu i dobio dvosatno predavanje od ministra za kulturu – ali su nas pustili da radimo. Tako da smo otišli u Pare i radili nezavisno od Gadža Made, mada smo, posle nekog vremena, ponovo uspostavili dobre odnose s njima.

Radili smo dve i po godine u Pareu, zatim smo se vratili i napisali svoje teze. U svim objavljenim stvarima mesto se zvalo Modžokuto, ali ja sada pišem Pare – svi u Indoneziji poznaju to ime. Ljudi iz Parea znaju da smo ga proučavali, imaju knjige u prevedenom obliku i pročitali su ih. Poslednji put kada sam bio tamo, 1986, jedan od mojih starih informanata pregledao je indonežanski prevod socijalne istorije grada koju sam ja pisao (Geertz, 1965). Izmenio sam imena ljudi, kao i grada, ali on je upisao prava imena, to fotokopirao i poslao svima.

*RH: Da li ste jednostavno pošli od toga da proučite selo, Hili proučavajući srodstvo, a Vi proučavajući religiju?*



KG: Mene je zanimala sociologija religije. Zato nas je Klajd preporučio Oliveru – jer je Hili radila na srodstvu i porodici, a ja sam radio na religiji. Hteli su nekog za te oblasti. Ali ja sam imao – zato što ste morali da imate – predlog teze, hipotezu (u koju ne verujem, nisam ni tada, ali se tako moralo) – testiranje veberovske hipoteze da će jak muslimanski sektor biti funkcionalni ekvivalent protestantima u reformaciji.

Kada sam stigao tamo, zainteresovao sam se za tako mnogo drugih stvari o religiji da nisam mnogo radio to, ali sam, ipak, uradio nešto, i to je ono iz čega su nastali *Torbari i prinčevi* (Geertz, 1963a) – deo o torbarima je, uostalom, pokušaj da se to uradi. Nisam napisao tezu o tome i nisam proveo veći deo vremena radeći na tome, ali sam bio zainteresovan za to. A hipoteza se pokazala, kao i većina hipoteza, pola ispravnom a pola ne. Ali to nije bila prva stvar koju sam napisao. Prva je bila teza o javanskoj religiji, koja je objavljena, u suštini, nepromenjena (Geertz, 1960), osim poslednjeg poglavlja. Proučio sam sve, kao što svi mi radimo i kao što smo naučeni da radimo – to je bio Klajdov stav – ali, trebalo je da ja pišem o religiji, dok je iz Hiline teze proizašla knjiga o javanskoj porodici (H. Geertz, 1961).

RH: *Šta Vas je navelo da napišete “Poljoprivrednu involuciju” (Geertz, 1963b)?*

KG: Kao što sam rekao, dok smo bili odsutni, Centar za međunarodne studije na MIT-u dobio je svoj oblik. Kada sam se vratio, tamo je bilo različitih vrsta ekonomista. Neki od njih su tada počinjali s radom u Indoneziji i dali su mi istraživačku stipendiju druge godine po mom povratku (prve godine sve što sam radio bilo je pisanje teze). Interesovali su me problemi koji su postavljeni u *Poljoprivrednoj involuciji* na lokalnom nivou, u Pareu, jer sam želeo da vidim da li antropologija može da se bavi problemima, od malih do velikih. Ekonomisti su bili zainteresovani za razvoj, kao i ja. Na trenutak sam se okrenuo od religije i napisao *Poljoprivrednu involuciju* tokom te godine, u kojoj sam bio okružen ekonomistima i razmišljao o ekonomskim problemima. Tako da je knjiga o socijalnoj istoriji (Geertz, 1965) jednim delom – bar njena prva polovina – pokušaj da se vratim unazad i vidim kako to funkcioniše i na lokalnom nivou. Zapravo, desilo se obrnutim redosledom. Razradio sam

hipotezu vezanu za Pare, a zatim sam pokušao da iskoristim istorijski i opšti materijal s drugih mesta na Javi da vidim da li mogu da je razradim tako da važi za Javu u celini.

RH: *Pisanje o razvoju je, naravno, u liniji s veberovskim programom.*

KG: Jeste, u to vreme sam još uvek bio pravi “veberovac”.

RH: *Ali, da li ste imali nesuglasice s tim razvojnim ekonomistima?*

KG: Ne lične. Bili su to dobri momci. Sprovali su svoje obrazovanje u javnosti. Prvo su istupili s veoma tehničkim prilazom stvarima. Zatim su iznenada otkrili da, pa, da politika ovde nije ista kao politika kod kuće i da bi trebalo znati nešto o političkom sistemu. A onda su shvatili da je politički sistem uokviren društvom i da je potrebno da znaju nešto o društvu. Tako da su tada postali malo više zainteresovani za naš rad – da tamo negde postoje ideje o kulturi, drugačija viđenja o tome šta se događalo. Bili su prilično otvorenih shvatanja u tom pogledu; skoro da su morali da budu, jer su tamo bili kao savetnici, a tapkali su u mestu dajući savete Sukarnovoj vladi. Bili su često frustrirani “kulturnim stavovima”, koje nisu razumeli – nismo ih ni mi razumeli, ali nismo bili toliko iznenađeni suočavanjem s njima. Dakle, u tom smislu, moja stalna misija bila je da im proširim shvatanja – i da, takođe, učim ekonomiju od njih. Dobro sam se slagao s tim momcima, iako smo imali dosta rasprava. U svakom slučaju, to je vodilo ka *Poljoprivrednoj involuciji* i, kasnije, ka *Socijalnoj istoriji. Torbari i prinčevi* proizašli su iz mojih originalnih gledišta nakon što sam izučio Bali. Napisao sam to nešto kasnije, kada sam bio pri Centru za napredne studije u bihejvioralnim naukama u Paolo Altu.

RH: *Šta ste radili nakon što ste napustili Centar za međunarodne studije?*

KG: Predavao sam godinu dana na Harvardu, jer je Vout bio odsutan godinu dana, pa sam ja predavao njegove kurseve. Onda smo se Hili i ja vratili na Bali. Još uvek sam bio zainteresovan za kulturne dimenzije, ne samo razvoja već svih vrsta društvenih promena. Proučavao sam Javu, koja je izmešana – malo hinduizma, malo budizma, malo islama (ovo su ter-

mini koje iz poštovanja prema Indoneziji ne volim, ali shvatate na šta mislim – to je jedna mešavina). Tako da sam mislio da bi sledeći strateški korak, metodološki, trebalo da bude odlazak na Bali, koji je hinduistički, na četiri meseca, pa odlazak u Minangkabau na zapadnoj Sumatri, koja je islamska i matrilinearna, a zatim odlazak u severne Sulavese, kod Minahasa, gde su hrišćani, da bih imao tu vrstu triangulacije nad celinom problema značaja kulture za razvoj i promenu.

Otišli smo na Bali i proveli četiri meseca tamo, a zatim smo otišli u Minangkabau. Ali, kada smo stigli tamo, izbio je građanski rat i mi smo bili iza linije fronta. Duga je to priča – upravo sam pisao o njoj – ali, ukratko rečeno, odleteli smo preko Sumatre u naftno polje. Naftno polje je bilo osvojeno desantom padobranaca i mi smo se vratili na Bali. Tako da smo, na kraju, proveli godinu dana na Baliju, bez mogućnosti da stignemo do Minahase. U tom smislu, to je bio propali plan, mada mislim da smo imali sreće; ne verujem da bi funkcionisalo. Bilo je nerearno. A i moj posao na Baliju bio bi prilično nepotpun da sam imao samo četiri meseca do povratka.

RH: *Da li je rad na Baliju uključivao novo učenje jezika?*

KG: Ne, nikada nisam baš dobro naučio balinežanski. Radio sam uglavnom na indonežanskom. Znao sam javanski. Tokom perioda u kojem smo osam meseci bili “nasukani” u Džakarti, pre nego što smo otišli u Pare, Hili i ja smo izuzetno intenzivno učili javanski. Do trenutka kada smo stigli u Pare, pričali smo javanski dobro. To nismo uradili pred odlazak na Bali, delimično zato što sam mislio da ćemo tamo provesti samo četiri meseca. Radio sam na indonežanskom dovoljno dobro, mada bih voleo da sam naučio balinežanski. Ali, posle otprilike godinu dana, dosta toga samo dođe, tako da dobiješ neku predstavu o tome šta ljudi govore. U nekoliko slučajeva radio sam na trojni način, s indonežansko-balinežanskim sagovornikom i s jednojezičnim balinežanskim sagovornikom. Znao – probate sve vrste trikova.

Vratio sam se 1958–59. u Centar za napredne studije u bihevioralnim naukama na Stenfordu. U to vreme sam imao posao na Berkliju koji je, pretpostavljam, dogovorio Klajd. Na Berkliju sam bio 1959–1960. Za-

tim sam otišao na Univerzitet Čikago, na deset godina, od 1960. do 1970. godine.

RH: *Zašto ste otišli iz Berklija na Čikago?*

KG: Nisam bio posebno nezadovoljan na Berkliju, mada sam previše radio kao docent. Ali, one godine kada smo bili u Paolo Altu, Edvard Šfils, sociolog, i Dejvid Epter, politički naučnik, planirali su program pod nazivom “Komparativne studije novih nacija” i pitali su me da li sam zainteresovan za to. Znači, sredinom te godine, dok sam bio na Berkliju, dobio sam ponudu da dođem na Čikago, gde prve dve ili tri godine ne bih uopšte predavao – samo bih ponovo radio na istraživanju, što zaista volim. Imao bih pola radnog vremena na Odeljenju za antropologiju, a počeo bih da predajem posle toga. Tako da je to bilo jako privlačno, i zato sam otišao.

Kada pogledate moju karijeru, količina vremena koju sam proveo u potpuno antropološkom okruženju je minorna. To nisu bili Društveni odnosi, a nije ni bila godina u Paolo Altu. Jedino je postojala godina na Berkliju, kada sam zaista bio “utopljen” u antropološkom odeljenju. Ono što nisam voleo kod Berklija je to što je bio toliko ogroman da je antropološko odeljenje bilo veličine Antioha! Nikada nisam imao priliku da vidim nekog drugog. Isto je bilo i na “Komparativnim studijama novih nacija” – Tom Folders je bio na njima, i on je bio antropolog, i Mek Kim Merriot. Ali, tu je bio i profesor prava, Maks Rajnstajn i, naravno, Šils i Epter, Aristid Zolberg i Leonard Bajnder, politikolozi, kao i Heri Džonson, ekonomista koji je tu imao dosta uticaja. Puno sam naučio od njega. On je, na neki način, bio čikaški ekonomista tvrde linije, mada politički nije bio konzervativan kao neki od njih. Ali, bio je veoma moćnog uma – tako da smo imali puno toga da radimo jedan s drugim, kao što sam imao i sa svim ovim ljudima.

Na ovom programu radili smo bez ocenjivanja, ali smo imali stipendiste. Jedna odlična stvar koja se desila te godine dok sam bio na Berkliju jeste ta da sam držao kurs o Indoneziji i iz tog kursa sam stvorio mnogo preobraćenika – Nensi Tener, Džim Sigel, Al Hadson. Nikada nisam bio tako efikasan u pronosjenju reči kao što sam bio te jedne godine. Radio sam veoma naporno, bio sam mlad i pun entuzijazma. Tako da sam, vremenom, doveo neke od ovih ljudi kao

stipendiste na Čikago. Svake godine smo imali pet ili šest stipendista. Imali smo seminar jednom nedeljno i to je vodilo ka knjizi koju sam priredio, *Stara društva i nove države* (Geertz, 1963c).

RH: *Pre nego što Berkli ostane previše za nama – da li ste upoznali Krebera dok ste bili tamo?*

KG: Jesam, upoznao sam ga. Zapravo, čuo sam za njega ranije. Prvi rad koji sam objavio – ne baš prvi, ali prvi u antropološkom časopisu – bio je rad o sahanama u *Američkom antropologu* (Geertz, 1957), i potpuno iznenada dobio sam veoma lepu poruku od njega – negde oko tri reda – u kojoj mi je rekao da je pročitao rad i da mu se veoma svideo. U vreme kada sam stigao tamo, Kreber je, naravno, bio u penziji i živio je u brdima Berklija. Nisam ga mnogo viđao, dok nisam odlučio da odem tamo, i tada me je pozvao da dođem gore i posetim ga. Dugo smo razgovarali o tome zašto odlazim. Rekao je neke cinične stvari o Odeljenju, ali sam ja pokušao da ga ubedim u to da je razlog mog odlaska u prirodi ponude s Čikaga. I on je predavao na Čikagu tokom proleća, dok je vreme bilo lepo, tako da je rekao: “U redu, to za tebe ima smisla.” Bio je to veoma topao razgovor. Video sam ga jednom pre toga, dok sam bio student, kada ga je Klajd doveo na Harvard da održi predavanje. Ali, kada sam stigao na Berkli, bio je prilično daleka figura.

RH: *Da li ste na Berkliju imali puno dodira s Dejvidom Šnajderom?*

KG: Da, jer sam poznao Dejvida s Harvarda. Dejvid je bio u komisiji za moj usmeni ispit, za doktorat. Već smo bili dobri prijatelji. Tako da sam Dejvida često viđao. Osoba koju sam otkrio na Berkliju bio je Tom Folders. Tom i ja smo postali veoma bliski, a Dejvid i ja smo to već bili.

Čikaško iskustvo bilo je izuzetno. Fred Egan bio je blagonakloni šef svega toga – zajedno s Robertom Brejdvudom, Normanom Mek Kvonom, Miltonom Singerom i Solom Teksom. Nikada, tokom celog svog života, nisam video ili upoznao grupu starijih antropologa tako otvorenu prema mlađim antropozima. Njihov stav je bio: “Okej, hoćete da pravite revoluciju? Pravite je!” Tu je bila grupa mladih ljudi, pored Dejvida, Toma i mene – Mek Kim Meriot, Mening

Neš, Robert Adams, Klark Haul – koji su bili veoma živahni i komunicirali su jedni s drugima. Tako da smo se svake nedelje, oko godinu dana, svi okupljali – stariji i mlađi – i promenili ceo *silabus* odeljenja za antropologiju, celokupan program. Uveli smo osnovne kurseve, koji još uvek tamo postoje. Uveli smo ideju da je istorija antropologije nešto više od onoga što se pojavljuje u *Istoriji etnološke teorije* (Lowie, 1937) – ideju da smo imali i druge prethodnike, pored ljudi koji su se baš nazivali antropolozima. Poenta je bila u tome da su pružili najveću moguću podršku “ludacima” da preuzmu “ludnicu”. Ne samo da su nas pustili da to uradimo već su zaista bili puni entuzijazma po tom pitanju.

RH: *Protiv čega ste pravili revoluciju?*

KG: Bio je to ustaljeni pristup, zasnovan na četiri oblasti, sa zahtevima distribucije – to je bilo prilično čisto antropološki. Da budem pravičan, prostor za nas bio je pripremljen od ljudi poput Singera i Redfilda, koji je već bio pokojan kada sam ja stigao tamo. Fred je bio veoma otvoren, ali je bio u duhu društveno strukturalističke tradicije. Redklif-Braun je bio tamo i njegov uticaj je još uvek bio veoma snažan kada smo se mi tamo našli. I ne mislim da je iko od nas bio preterano oduševljen Redklif-Braunom, društvenom strukturom i tako dalje. Moj utisak je da je, od svih vodećih američkih odeljenja za antropologiju, Čikago bio najviše britanski, najviše društveno-strukturalistički.

RH: *Zašto Redklif-Braun nije bio značajan za Vas? On nije bio izučavan na Harvardu?*

KG: Bio je izučavan na Harvardu – doduše, nekako nemarno, jer ga Klajd nije voleo. Ali, to nije bio razlog zašto mi se nije sviđao. Nije mi se sviđao jer je zastupao tip pozitivističke društvene nauke. Jednostavno, u to nisam verovao. Mislim da su neke stvari kod Redklif-Brauna zanimljive, ali to nije bio moj tip društvene nauke. Milton Singer i ja smo se godinama prijateljski svadali oko ovog. Redklif-Braun, kaže Milton – i mislim da je verovatno u pravu – pokušavao je da uvrsti u antropologiju program racionalističkog empirizma Bertranda Rasela.

Ja sam došao iz nenaučnog “bekgraunda”, i te stvari nikada nisu uticale na mene. Smatrao sam britansku tradiciju ograničavajućom – i još uvek je smatram.

RH: *Dakle, Vebera ste izučavali na postdiplomskim studijama?*

KG: Da, Talkot Parsons ga je predavao. U “Strukturi društvene akcije” (Parsons, 1937) prvi put sam otkrio Vebera.

RH: *Da li je i Dirkem bio izučavan?*

KG: Naravno, opet zbog *Strukture društvene akcije*. Klajd je uvek govorio da je glavni doprinos Redklif-Brauna antropologiji to što je mogao da čita francuski; u prevodu, sve je ukrao od Dirkema. To je malo nepravedno. Ali, neki ljudi među studentima Društvenih odnosa – posebno ljudi iz Pibodija – bili su opčinjeni Redklif-Braunom. Tako da se sećam diskusija, čak i tada, o tome da li je to nauka budućnosti – znate, njegova čuvena izjava da je društvena struktura realna koliko i morska školjka, i takve vrste stvari. To je mentalitet koji se meni ne dopada! Neki od studenata na Harvardu, koji su bili “redklif-braunovci”, išli su na osnovne studije na Čikago. Čikago je bio glavno disperzivno mesto za britansku socijalnu antropologiju – i Fredova odlična knjiga, *Društvena organizacija zapadnih Puebla* (Eggan, 1950), generalno ju je unapredila u struci.

RH: *Dejvid Šnajder mi je jednom rekao da je u njegovim mlađim godinama naučna pozicija bila prilično tiranska – to je moja reč – po pitanju moći.*

KG: Na kojim mestima?

RH: *Verujem da je mislio uopšteno.*

KG: Mislim da verovatno jeste. Možda ne “tiranska”, ali je san bio veoma živ – čak i o Talkotu Parsons, koji je trebalo da bude novi Njutn društvenih nauka. S Talkotom sam se veoma dobro slagao – on me je jednostavno apsorbovao negde u sistem, čak sam predavao i jedan kurs s njim. I mnogo mi se dopao. Ali, nikada me to nije osvojilo i nikada me nisu naterali da prihvatim. Ta stvar s naukom takođe je postojala, u drugačijoj verziji, i kod Homansa. I ja sam uzimao kurseve kod njega i pisao radove koji su napadali njegovu poziciju, i to je za njega bilo u redu. Tako da nije bilo “tiransko”, ali je bilo veoma živo. Imali smo izbora. Nisam osećao da nemam izbora, ali sam osećao da moram da se borim protiv toga. Tada nije postojalo toliko modela da se sledi kao što ih ima

danas. Čak sam u to vreme osećao da možda ima nečeg u tome, da bismo možda mogli da izgradimo nauku o društvu. Nikada me to nije “kupilo”, pozabavio sam se tom idejom – čak sam s vremena na vreme pokušao to da napravim s Homansovim i Parsonsovim sistemima, ali sam odustao jer je to bio nemoguć posao, bar za mene.

I kod Harvarda i kod Čikaga, ono što pamtim jeste njihova otvorenost. Izvukao sam se nedirnut! Nisam bio pod pritiskom da se uklopim u postojeće kalupe, u kojima nisam želeo da budem, i bilo mi je dozvoljeno da radim, manje-više, ono šta sam želeo da radim i da to što radim ima neki opipljivi rezultat. Kada pitate protiv čega smo se pobunili – teško je pričati o pobuni *protiv* nečega dok su ljudi koji su navodno bili čuvari ortodoksne misli pružali takvu podršku!

Konferencija u Kembridžu bila je glavna prelazna tačka. Sada mi se vraća u sećanje koliko su Britanci predstavljali staru gardu – posebno Fred. On je bio baš taj američki antropolog koga su svi Britanci voleli, jer su osećali da je prenosio njihovu poruku ovde. Tako da su on i Maks Glakman organizovali to ogromno samitno okupljanje u leto 1963. (Konferencija o novim pristupima u socijalnoj antropologiji, Džizus koledž, Kembridž, 24–30. juni). Dovedi su sve tipove američkih i britanskih antropologa, zajedno na jedno mesto (Konferencija o novim pristupima u socijalnoj antropologiji 1965a, b; 1966a, b). S američke strane tu su bili: Maršal Salins, Erik Volf, Tom Folders, Dejvid Šnajder, Mel Spiro i drugi. S britanske strane bili su: Majkl Benton, Glakman, Mejer Fortis i drugi. Svi smo priložili radove; bio je tu Dejvidov rad, “Neke zbrke u modelima” (Schneider, 1965), moj, “Religija kao kulturni sistem” (Geertz, 1966), kao i mnogi drugi. To je bilo prvi put da je zaista postojala takva vrsta interakcije između nas i njih. Bilo je malo tenzije – ali je više tenzije bilo između Oksforda i Kembridža! E-P. (E. E. Evans-Pričard) je bio naduren, i ljudi s Oksforda nisu mnogo učestvovali. Kako god, bila je to veoma dobra konferencija. Uspeo sam da opasno iznerviram Maksa Glakmana onim što sam rekao, ali opet, Fred je posredovao u izgladivanju. Mislim da su ti članci – te četiri knjige – bili prilično značajni. Srušili su oštru podelu između britanske socijalne antropologije i američke kulturne antropologije.



RH: *Da li ste na Čikagu, Vi i kolege s kojima ste bili bliski, imali svest o razvoju nove ili obnovljene simboličke antropologije?*

KG: Mislim da su prvi ljudi koji su je tako nazvali bili oni spolja, ali smo mi počeli da je usvajamo. Način na koji smo u to vreme uglavnom mislili o njoj nalazili smo, opet, u pojmovima opozicije kulturna/društvena struktura. Hteli smo da kulturu, kako god definisanu, vratimo u priču. Imali smo drugačija shvatanja o tome šta kultura znači, ali nam je to bilo zajedničko – zaista smo snažno osećali da treba oživeti kulturnu dimenziju stvari.

RH: *Odakle su ljudi dobijali svoje ideje o kulturi? Na primer, da li ste je Vi dobili od Vebera?*

KG: I od Talkota i od Klajda.

RH: *Da li je bilo ljudi koji su bili “čisti boasovci”?*

KG: Ne.

RH: *Kako se Rut Benedikt uklapa u sve ovo?*

KG: Benedikt je bila bitna za Dejvida, a i za mene, ali ne verujem da je i za bilo kog drugog. Tom Folers je bio veoma “veberovski” orijentisan. Bio je povezan s Rajnhardom Bendiksom na Berkliju, ali je već “imao” Vebera dok je bio na Čikagu, kod ljudi poput Frenka Najta. A i povezivao je više stvari, jer je u Ugandi radio s Odri Ričards. Znači, bio je veoma povezan s britanskom antropologijom, više nego mi ostali – pozitivnije naklonjen njoj, ali je želeo da je revidira i kulturalizuje. Ali, ono što nije istina jeste da smo seli i rekli: “Hajde da stvorimo simboličku antropologiju.” I ne treba potcenjivati moć organizovanja i predavanja osnovnih kurseva. Jedan se zvao “Ljudska karijera” i bavio se fizičkom antropologijom i arheologijom. Zatim je postojala sociokulturna-cum-psihološka strana toga koja se zvala “Sistemi”. To je bilo Parsonsovo poimanje sistema. Dosta smo diskutovali o kursevima tokom nekoliko godina. Jednom kada smo ih postavili – što je bilo prilično brzo – i počeli da ih održavamo, počeli smo i da razmišljamo o studentima, te da osmišljavamo ispite u odnosu na njih – verujem da je to formiralo svet diskursa. Ali nije formiralo školu.

RH: *Uvek sam sebe doživljavao kao simboličkog ili interpretativnog antropologa, ali sam se snažno identifi-*

*kovao s boasovskom tradicijom. Lako je videti vezu između Vebera i “boasovaca” – i Veber i Boas dolaze iz nemačkog historicizma. Ali, dok pričate priču o pokušajima da se revitalizuje pojam kulture, osim što donekle posvećujete pažnju Rut Benedikt, boasovska tradicija deluje kao da nije prisutna.*

KG: Postojala je druga figura kojoj smo svi posvećivali dosta pažnje – i to dolazi od Klajda i njegovog viđenja stvari – a to je Sapir. Sapir je bio značajan za sve nas. To je bilo kada je objavljena Sapirova knjiga (Mandelbaum, 1949) – dok sam bio na Harvardu. I to je, zapravo, bila veza između stare i nove garde, jer je on bio bitan i za Freda i za Miliona. Ponekad je teško citirati Sapira, jer je njegov uticaj bio veoma difuzan i esejistički, ali on je bio veoma bitan. Benedikt je bila donekle važna. Kreber je imao manjeg uticaja. Ali, za čistu liniju boasovske tradicije smatralo se da je nedovoljno teorijska – mada sada počinjem da mislim da Boas nije bio baš tako loš, kao što sam tada mislio (mi smo bili, ako ništa drugo, previše teoretični, posebno oni među nama koji su došli s Harvarda). Slika o Boasu podsećala je na predstavu o nekome ko sakuplja riblje recepte. Postojao je osećaj da je Boas imao dobre namere, ali da nije mnogo razmišljao.

RH: *Šta je s Margaret Mid?*

KG: Ne, Mid nije bila mnogo važna. Meni je kasnije postala značajna zbog Balija, i još uvek osećam toplinu prema njoj. Bila je čitana – svi su bili čitani – ali nije bila bitna. Kada pričate o nemačkom historicizmu, jedna od stvari koju sam pokušao da uradim kada sam počeo da predajem deo o istoriji antropologije, u okviru osnovnog kursa, bila je vezana za ono što je Džordž Stoking radio – govorio da treba da obratimo pažnju na nemački historicizam, a ne samo na britanske utilitariste. Tako da sam počeo s Herderom. Uradio sam seriju od sedam ili osam predavanja koja su davala drugačiju genealogiju, napadajući dve ideje: prvo, ideju da antropologija uglavnom dolazi od britanskih utilitarista, što mislim da nije slučaj – ili, bar, nije moj slučaj – možda je to tačno za britansku socijalnu antropologiju; i drugo, poimanje da su jedini prethodnici antropologa drugi antropolozi. Želeo sam da završim s obe ove ideje. Tako da sam predavao Herdera, Humbolta, Diltaja, prolazeći kroz celu tu tradiciju koja je u to vreme bila nepoznata, ameri-

čkim antropolozima svakako, a verovatno i uopšte. A ja sam se pojavio iz filozofskog “bekgrounda” i znao sam o nemačkom historicizmu, idealizmu i neokantovskom pokretu. Kao i Kreber – tako da je određeni uticaj dolazio i od Krebera.

RH: *Kakav je bio uticaj Levi-Strosa na Čikagu? Ja sam studirao na Kolumbiji između 1968. i 1972. i sećam se da je rad Levi-Strosa prouzrokovao ogromno komešanje u to vreme.*

KG: Tako je bilo i na Harvardu. Klajd je bio jedan od prvih koji su upoznali njega i njegov rad – upoznao ga je tokom rata. A Šnajder i Homans su bili veoma zainteresovani za njega – napisali su knjigu (Homans i Schneider, 1955) koja je dovela do te čuvene rasprave s Nidamom (Needham, 1962). Bio sam na seminaru iz kojeg se to, manje-više, “izleglo”. Ali se ne sećam da je bilo previše uzbuđenja oko Levi-Strosa. Pretpostavljam da je većina nas želela da ide drugim putem. Svi smo ga čitali i znali za njega, ali ne mogu da se setim nijednog jakog “levi-strosovca” na Čikagu u to vreme. Kasnije, došao je Nur Jalman i on je bio zainteresovan za Levi-Strosa i Dimona.

RH: *Interesantno je da postoji ponovno otkrivanje simboličke antropologije zasnovane na Veberu od nekih “boasovaca”, npr. Talkota Parsonsa – zar tu ne bi trebalo da se uklapa i Levi-Strosovo interesovanje za mit?*

KG: Interesovanje za mit došlo je kasnije. *Totemizam* (Levi-Strauss, 1963) je imao nekog efekta, ali tokom većeg dela vremena koje sam proveo na Čikagu, Levi-Stros je bio poznat po svom radu o srodstvu. *Divlja misao* (Levi-Strauss, 1962) je bila zbunjujuća – ljudima je trebalo nekoliko godina da je shvate. Moje suprotstavljanje Levi-Strosu jeste moje generalno suprotstavljanje racionalizmu, ali i dalje mislim da je on uradio verovatno više nego iko drugi u cilju da posao kojim se bavimo učini mogućim. Znači, u tom smislu, on je deo toga – iako možda ne bi želeo da bude. Ali, istorijski gledano, na Čikagu ne mislim da je bio značajan. Možda je bio nakon što sam otišao.

RH: *Može li da se kaže na ovaj način – da je “otvorio” antropologiju tako što je ponudio glavnu alternativu britanskoj teoriji?*

KG: Mislim da je to tačno. Glavna pozitivna stvar koju imam da kažem o njemu – a imam mnogo toga

---

pozitivnog da kažem o njemu – jeste ta da je učinio da se desi ono što sam želeo da se desi. Napravio je od antropologije intelektualnu disciplinu. Učinio ju je teorijskom, intelektualnom, filozofskom; doveo ju je u vezu s opštim intelektualnim strujama u svetu. Izvukao ju je iz kalupa. Izvukao ju je iz empiricističkog sakupljanja podataka i uveo notu francuske intelektualnosti – intelektualnosti uopšte – u nju. I to je, mislim, glavni doprinos. Od tada, od Levi-Strosa antropolozi su shvatili da je važna pretpostavka razmišljanje. Ranije, to zaista nije bio slučaj. Ne kažem da niko od njih nije mislio – ali da je to bila zahtevna intelektualna disciplina, da je imala široke veze, da je njen *rayonnement* bio ogroman – sve to dolazi od Levi-Strosa, koliko i od bilo koje druge pojedinačne figure. Da li mu se sviđa šta je uradio je drugo pitanje!

Levi-Stros je dobio počasnu diplomu baš pre nego što sam napustio Čikago. Bio sam delegiran da napišem obrazloženje. Čekao sam ga na aerodromu s Freedom. To je bio prvi put da sam ga sreo. Seli smo i dugo vremena razgovarali. Ja sam u to vreme upravo bio napisao “Cerebralnog divljaka” (Geertz, 1967), i bio sam prilično nervozan jer, u celini, to nije bio pohvalan članak. On je bio veoma srdačan. Pričali smo o raznim stvarima. To je bilo vreme nakon prolaska ciklona i prva stvar koju me je pitao, kada je sišao s aviona, bila je iz kog pravca je došao vetar, jer je to imalo nekakve veze s Odžibvama – bilo je veoma zabavno. Ali ništa nije rekao za moj rad. Onda je, na samom kraju našeg tročasovnog razgovora, rekao: “Pročitao sam Vaš rad u *Inkaunteru*.” A ja sam rekao nešto kao: “Da?” I on je rekao: “Veoma zanimljivo – pomalo opako, ali zanimljivo”, i ostavio se teme. Dakle, bio je veoma fin.

RH: *U to vreme počeli ste da radite u Maroku. Kako ste to odlučili?*

KG: Indonezija je “eksplodirala” 1965. Tamo su bili masakri. Do tada sam već imao dvoje male dece. Već 1963. bilo je loše u Indoneziji, pa sam doneo odluku da se neko vreme neću tamo vraćati. Razmišljao sam da na neko vreme odem u Bengal, što bi bilo čak i gore! Hteo sam da radim na obe strane – u pakistanskom Bengalu i u indijskom Bengalu – na moj uobičajen način nekontrolisanog poređenja. Tako da sam neko vreme učio bengalski.

Ali, dok sam bio na čuvenom skupu u Kembridžu, rekao sam nekome: “Zaista bih voleo da nađem mesto koje bi podsećalo na Indoneziju.” Takođe sam želeo da pronađem dva mesta – ako završite samo u jednoj zemlji, dobijete onu vrstu suženog vidika kakvu nisam želeo. I, kao što rekoh, poigravao sam se idejom o Bengalju, ali ni tamo nisam želeo da idem, jer sam shvatio da to ne bi bilo dobro za moju decu. Tako da sam sve ovo ispričao nekome – nekome na konferenciji u Kembridžu, ali ni po cenu života ne mogu da se setim kome. I ko god da je to bio, rekao mi je: “Treba da ideš u Maroko. Politički je miran – autoritaran, ali miran. Prihvatljivo je zdrav – “suv” je. Muslimanski je – drugi kraj islamskog sveta, i možeš da ga uporediš s Indonezijom.” Tada sam shvatio da je to upravo ono što sam želeo da radim! Tako da sam, čim se ova samitna konferencija završila, uzeo slobodno i, umesto da odem kući, otišao sam u Rabat. Uzeo sam “pežo”, “na lizing”, i prešao celu zemlju – što može da se radi u Maroku – vozeći 90 milja na sat, za otprilike mesec dana ili šest nedelja, kroz skoro svaki mali grad. Hteo sam da pronađem drugi mali grad za poređenje s indonežanskim mestom.

I konačno sam za rad izabrao Sefru. Bio sam siguran u to. Vratio sam se i rekao Hili: “Ovo je odlična ideja za nas”, i ona se složila.

Učio sam klasični arapski na Čikagu, dok sam predavao. Takođe, u “biznis školi” bili su neki Marokanci koji su učili statistiku, a od kojih smo mi naučili svakodnevnji arapski. Onda smo otišli i proveli šest meseci u Rabatu, učeći arapski na isti način na koji smo naučili indonežanski u Džakarti – s istim indonežanskim šematskim rečenicama. Radili smo po smenama sa studentima, tako da smo učili od jutra do večeri.

To je veoma dobar način da se nauči jezik.

Onda smo se vratili. Nisam hteo opet da isprobavam tip grupnog projekta kakav smo imali u Indoneziji. Imao sam drugačiju ideju u glavi, nešto poput lančanog pisma: Hili i ja smo krenuli prvi; onda je Leri Rozen došao oko dva meseca pre našeg odlaska, a mi smo se ponovo vratili mesec ili dva pre njegovog odlaska, i onda smo mi ostali još godinu dana; boravak Pola Rabinoua se preklopio s našim, a zatim i Toma Dičtera. Tako da je mesto bilo uvek “pokriveno” – Hili i ja smo išli, ja mislim, tri puta, a ja sam se još

jednom vratio pre par godina. Od otprilike 1965. do ranih sedamdesetih godina, tamo je skoro sve vreme bio neko od nas. Kao i ranije, nismo radili grupno, svako je radio svoj posao. Tako da je to bila drugačija vrsta kolektiva. Nikada nas tamo nije bilo više od dvoje ili troje u isto vreme, a veći deo vremena tamo je bila samo po jedna osoba. I Dejl Ejkelman je došao. On nije radio u Sefruu. Bio je čovek s Čikaga koji je pokušao da uđe u Siriju ili Irak, i nije uspeo, tako da je došao u Maroko. Video sam ga, a zatim je otišao u drugi grad. Znači, tu je bila vrsta odnosa student – nastavni kadar.

RH: *Koji su Vas problemi zaokupljali u marokanskom radu? Kako ste mu pristupili?*

KG: Bio sam okupiran idejom o dva kraja islamskog sveta – razlikom između jednog društva, koje je hiljadu godina bilo indijsko, a zatim postalo muslimansko, i drugog, koje je skoro od početka bilo muslimansko. To je bila početna problematika svega toga koja je dovela do *Posmatranog islama* (Geertz, 1968), koji sam prezentovao kao predavanje na Jejlu. Takođe, to je bilo drugo mesto i želeo sam da uporedim – da u Maroku proučim iste vrste stvari koje sam proučavao na Javi i Baliju. Tako da sam ponovo radio “na tržištu” – to je verovatno bilo najodrživije istraživanje koje sam obavio tamo – Hili je opet radila na srodstvu, a takođe sam radio ponovo i na religiji i ekonomiji. Komparativni ugao posmatranja mi je od samog početka bio u glavi i knjiga na kojoj danas radim jeste pregled tog poređenja.

RH: *Zašto ste 1970. napustili Čikago?*

KG: Bio mi je ponuđen posao ovde na Institutu (za napredne studije) dve godine pre toga, koji sam odbio jer mi se Čikago mnogo više svidao. Ali, na kraju, bio sam u Maroku i pisao sam Karlu Kajsenu – ekonomisti, sada na MIT-u, koji je u to vreme bio direktor i koji mi je dao tu ponudu – spomenuvši mu da se ponekad pitam da li sam doneo pravu odluku. Odgovorio mi je tako što mi je ponovo ponudio posao. Bila je to previše dobra prilika da bi se odbila. Od mene je traženo da osnujem Školu društvenih nauka – bio bih glavna osoba u njoj – i da je oblikujem manje-više prema svojim ciljevima. Prvenstveno bih se bavio istraživanjem, koje zaista volim. Kao što sam rekao, zaista sam želeo da ostanem na Čikagu i dono-

šenje te odluke bila je prava agonija. Ali, imao sam već dosta materijala o Maroku. I da sam se ponovo vratio da predajem, prošle bi godine pre nego što bih uspeo to da završim. To sam uspeo kada sam došao ovde. Ali, nije se toliko radilo o tome – samo jednom u životu se desi, ako se ikada i desi, da vam se otvori mogućnost da nešto uradite i da se to i dogodi. Tako da sam, ipak, došao, i uz mnogo rada – to sada postoji!

*RH: Kažite mi nešto o programu koji ste napravili ovde.*

*KG: Institut čine četiri škole – matematike, fizike, istorijskih studija i društvenih nauka. Škola društvenih nauka ne može da predstavlja sve društvene nauke – mi to i ne moramo. Primenili smo vrstu pristupa koja je proizašla iz Čikaga a koja je bila široko interpretativna. Prva osoba koju sam nominovao bio je Bob Bela, ali došlo je do velike borbe – neki ljudi odavde bili su veoma neprijateljski raspoloženi prema društvenoj nauci. Kajzen ju je ipak uveo, uprkos tome što su oni bolje rasuđivali. Nešto od te tenzije i dalje opstaje, mada nije loše s obzirom na to kako je bilo. Mi smo prevladali i Bela je postavljen, ali nije ostao – vratio se na Berkli. Zatim je došao Albert Heršman. On i ja smo doveli Majkla Valzera, i zatim smo se nas trojica dogovorili oko Džoan Skot. Trebalo je da obavimo još jedno postavljenje.*

Rano smo odlučili da ovde nećemo pokušavati da kopiramo društvene nauke u malom. Radije ćemo pokušati da krenemo, donekle, pravolinijskim putem i napravimo školu interpretativnih društvenih nauka – što, opet, nije bila škola, jer smo radili prilično drugačije stvari i nismo se svi slagali po pitanju svega. Takođe, svake godine pozivamo stipendiste. Kada napravite mesto poput ovog, možete imati, na primer, Levi-Strosa u jednoj kancelariji, Keneta Eroua u susednoj kancelariji i nekog drugog “poluboga” u sledećoj – koji nemaju mnogo toga da kažu jedan drugom. I ja sam odlučio da ne uradim tako, već da imam ljude na različitim nivoima postignuća. Imamo samo petnaestoro ili dvadesetoro ljudi na godini, tako da pokušavamo da tome damo neku formu na taj način što ćemo imati ljude koji će raditi u sličnim oblastima. Svake godine imamo temu, koju zadajemo oko polovini onih koji dođu, direktno ih uključujući u rad, i imamo regularne seminare tokom svake godine. To je ono što se ovde dešava.

RH: *Možete li da prokomentarišete razvoj antropologije u poslednje dve decenije? Moje mišljenje je da je simbolička ili interpretativna antropologija, koja je proizašla iz Čikaga, postala, u određenoj meri, do sredine 1970-ih možda ne dominantna u američkoj antropologiji, ali svakako dobro afirmisana. Tako da u 1980-im godinama ne srećemo toliko kritiku simboličke antropologije, koliko mnoštvo novih pravaca koji potiču od nje.*

KG: U pravu ste da se razvoj desio, mada ne vidim taj prelaz tako oštrim. Džordž Markus je bio ovde u vreme kada je započeto nešto od novog načina rada. Počinjao sam da razmišljam o pisanju *Poslova i života* (Geertz, 1988), i pozvao sam Markusa od 1982. do 1983. godine, jer je bio zainteresovan za takvu vrstu stvari. Napisao je, doduše još nije bio objavio, rad o Bejtsonu (Marcus, 1985). Te godine smo dosta razgovarali o takvim pitanjima. Džejms Kliford je malo drugačiji, s obzirom na to da je došao s načinom posmatranja istorije i književnosti iz perspektive Harvarda. Poznao sam ga pre nego što je izašla njegova knjiga o (Morisu) Lenardu (Clifford, 1982) – knjiga koja nije bila toliko originalna kao što sam mislio da će biti. Bila je to dobra studija, ali nije postojalo ništa divlje avanturističko u njoj. Ali, od tada je počeo da piše veoma interesantne stvari, s tačke gledišta jednog nepraktičara – što mislim da je dobro. Ne volim praktičarsku istoriju, jer ima tendenciju da bude vigovska. Mislim da je nepraktičarska istorija veoma važna za antropologiju, a obojica, i Džordž i Kliford, bave se njom na prilično različite načine.

Što se tiče nedavnog “otvaranja” antropologije, rekao bih nešto poput onog što Vam je Dejvid Šnajder rekao: ono što vi, mladi momci, ne razumete jeste koliko je antropologija bila hermetična. “Hermetična” nije baš prava reč, ali antropolozi su čitali druge antropologe i bilo je potrebno izboriti se za to da se ove “kolateralne” figure – Riker, Kasirer, Langer – “čitaju”. Drugi su čitali neke druge – čak i Vebera! To nije bilo lako u to vreme. Postojao je veliki otpor. Antropolozi su čitali one poput Boasa, Krebera i Loutija! Sada je sve otvorenije.

RH: *Boasovci – posebno Benedikt i Sapir – nisu čitali samo antropologe.*

KG: Ne, ali to je bilo ono što se dešavalo, počevši od njih. A Sapir je, za većinu, bio skoro na granici. Nije



bio na Harvardu, zato što ga je Klajd voleo – a i Klajd je došao sa strane klasika, tako da je bio malo drugačiji. Ali, suština stvari je da su u to vreme antropolozi čitali one koji su bili antropolozi. Ideja da treba čitati filozofe, da je Vitgenštajn imao da kaže nešto za šta bi antropolozi mogli da budu zainteresovani, bila bi vrlo čudna. Danas je, naravno, skoro potpuno suprotno. I to je ono što se desilo 1980-ih – ranije je “otvaranje” bilo isplativo, pa ste dobili uticaj socijalnog konstruktivizma, dekonstruktivizma, postmodernizma, Fukoa, i svega toga. To je ono što je vodilo ka određenoj nestabilnosti koja je sada prisutna. Ali, pošto sam proveo veći deo svog života pokušavajući da izazovem tu nesigurnost i nestabilnost, teško da mogu da se žalim! Ne želim da kažem da je to plod mog sopstvenog razmišljanja, ali deo tog pokreta jeste da se od antropologije napravi šira intelektualna disciplina.

Uvek su postojali neki uticaji spolja – Frojd je, na primer, uvek bio moguć. Bilo je i nekoliko drugih. Ali, bilo je veoma teško ubediti ljude da čitaju – na stranu Frojda – nekoga ko je izvan oblasti antropologije. Čak su se i Frojdu prilično dobro opirali na većini mesta. Nisu čitali filozofe. Svakako nisu čitali književne kritičare – to je bilo apsurdno u to vreme. Pokušavao sam da im kažem da treba to da rade. Bio sam zainteresovan za Keneta Berka još od kako sam bio na koledžu, jer sam studirao engleski – i pokušavao sam da objasnim: “Ovaj čovek ima nešto da kaže.” Moram da kažem, Talkot se zainteresovao za Berka, ali je bilo veoma teško da se to isto postigne u antropologiji. Antropologija je oduvek imala strahove od gubitka identiteta, tako da, na kraju, kao disciplinu dobijete ovakvu ideologiju antropologije.

RH: *Da li su ti strahovi veći od onih u drugim disciplinama?*

KG: Da, jer antropologija nema sopstvenu intelektualnu tradiciju. Siguran sam da su Vas hiljadu puta pitali: “Kako se antropologija razlikuje od sociologije?” I ta situacija vezana za četiri oblasti pravi celu stvar nekom vrstom “holding kompanije”, za početak. Ideja o četiri oblasti pomalo je mit, a mitovi zahtevaju da budu podržani, jer nove činjenice stalno provlajuju. Takođe, zastupljena je i mnogostrukost onog čime se ljudi bave. Ali ja sam pre za gubitak identi-

teta! S vremena na vreme vidite nekog ko želi da vas ponovo sve okupi, ali ja sam okoreli pluralista i ne mislim da je to dobra ideja.

RH: *Da li trenutni trend ugrožava institucionalizaciju antropologije? Da li će odeljenja za antropologiju postojati narednih 50 godina?*

KG: Mislim da će na duge staze to ugroziti neke stvari koje su držale antropologiju jedinstvenu. Mislim da je ideja o četiri oblasti pod velikim pritiskom. Biološki antropolozi – arheolozi – su ljudi koji žele da se povežu s drugim stvarima. Neki ljudi zaista žele da se povežu s biologijom, arheologijom, ili lingvistikom, ali drugi žele da se povežu s nečim drugim – književnošću, ili istorijom. Ta “holding kompanija” je, svakako, oslabila, kao što sam napisao pre par godina (Geertz, 1985). Sada ima više odeljenja koja ideju o četiri oblasti podržavaju samo na rečima. Čak i tamo gde to postoji, malo je nerealno – to su samo četiri mala odeljenja unutar jednog većeg.

Druga stvar se tiče toga da smo mi prvobitno proučavali “primitivne” ljude. To više nije slučaj, ne samo zato što ih nema već i zato što postoji pomeranje ka složenim društvima. Studija o Javi bila je jedna od prvih ove vrste. Mi izučavamo složena društva, modernizovana društva, tako da je taj deo identiteta izgubljen – slika Trobrijanda nije više upotrebljiva. Većina antropologa radi na drugim mestima – u Americi, Evropi, Indiji, Kini, Japanu. Uvek smo delimično tako radili, ali sada je to postao dominantni model.

Znači, s tim je gotovo. A tu je i deljenje intelektualnih linija. Pričati o paradigmi celokupne antropologije deluje mi kao šala – a i ne mislim da bi to bila dobra ideja. Dakle, šta je budućnost institucionalizacije antropologije? Ne mislim da je antropologija pred neposrednom opasnošću da nestane iz nastavnog programa.

Ali, ako govorimo o 50 godina, ili 75, mislim da će antropologija evoluirati u nešto drugačije – studije kulture ili nešto drugo – u neku drugu vrstu specijalnosti – na isti način na koji je filologija evoluirala. Postojalo je vreme kada je filologija bila glavna kategorija pod koju se vodila istorija književnosti. Podelila se – njeni potomci su engleski jezik i komparativna književnost, kao i neki delovi lingvistike. Ali više nema baš mnogo odeljenja za filologiju. Čak nije ni

puno preostalo od discipline zvane filologija. Drugi način da se ovo kaže jeste da će antropologija imati neku vrstu statusa koju ima biologija. Ona pokriva sve, ali prave discipline koje će se izučavati biće više specifične. Ne znam da li je to ono što će se desiti antropologiji – u svakom slučaju, ne volim da predviđam budućnost! Ali, ona se već izmenila do neprepoznatljivosti. Jednostavno, više nije onakva kakva je bila, na primer, u vreme održavanja Samitne konferencije. Znači, da li će 2050. postojati ili ne odeljenja za antropologiju, to ne znam, ali ako će ih biti, neće izgledati kao današnja. Moja pretpostavka je da se neće ni zvati odeljenjima za antropologiju, mada je inercija akademske nomenklature velika. Ali, analogija s filologijom deluje mi ispravno. A filologija i dalje postoji! Dala je izuzetan doprinos – nije izgubila sebe! Čak dolazi i do povratka na neka pitanja koja je postavljala. Ali, ona se pojavljuju u komparativnoj književnosti, u filozofiji, u lingvistici, u teoriji književnosti.

RH: *Na čemu sada radite?*

KG: Oblikujem neka predavanja, koja sam nedavno održao, u knjigu koja se zove *Nakon činjenice*. To je pokušaj da govorim kroz marokansko-indonežansko poređenje o sadašnjem stanju antropologije, o tome šta je antropološko objašnjenje, šta je etnografija, šta je kultura. To je serija poglavlja s naslovima od po jedne reči – “Gradovi”, “Zemlje”, “Kulture”, “Hegemonije”, “Discipline”. To je pokušaj da kažem šta mislim o antropologiji danas, ne apstraktno, već kroz rad koji sam obavio. Nadam se da ću u ovoj knjizi postaviti sva pitanja kojih mogu da se setim, a koja su mi važna u antropologiji. To nije autobiografska knjiga i nisu memoari, ali je autorefleksivna, zato što govorim o svojim istraživačkim iskustvima. Govorim u prvom licu. To je “situirani posmatrač” Renata Rosalda. Pokušavam da situiram sebe, da historicizujem sebe.

RH: *Šta mislite o celokupnom nedavnom radu o “objektiviziranoj” kulturi, izložbama, muzejima i tako dalje?*

KG: Mislim da je to interesantno. Prošle godine sam govorio u Američkom prirodnjačkom muzeju u Njujorku o Indonežanskom festivalu umetnosti. U tom kontekstu, zainteresovan sam za prelaz od vremena u kojem je kultura bila aproprisana i donošena ovde, do

danas, kada biva distribuirana. Festival je, u suštini, indonežanski poduhvat. Ja sam zainteresovan za njegovu vezu s unutrašnjim indonežanskim borbama za identitet, među grupama u Indoneziji. Razmišljam o njemu kao nasledniku sajмова i izložbi, ali drugačijeg tonaliteta.

*RH: Zainteresovao sam se za ta pitanja jer sam, radeći u Kvebeku, primetio da, pošto su stanovnici Kvebeka bili zainteresovani za to šta je njihova kultura i pisali o tome društveno-naučnim terminima, jednostavan pokušaj da se govori o “kulturi” nije više bio dovoljan – jer su oni sami to radili, koristeći iste koncepte! Eto, tako sam ušao u to i nikada nisam izašao na kraj s tim. Možda bi mi bilo drugačije da sam radio u “ne-zapadnim” mestima. Ali ceo svet je opčinjen ovom ideologijom kulture.*

KG: To je stvar autorepresentacije. Ono što mi je zanimljivo kod Indonezije jeste unutrašnja borba oko autorepresentacije. Postoje tri osnovne tematske podele. Jedna je Java protiv Spoljnih ostrva. Dve trećine ljudi živi na Javi i postoji velika ogorčenost stanovnika Spoljnih ostrva prema Javi, jer je to država pod dominacijom Jave. To je jedna podela koja se iskazuje na festivalskim izložbama. Druga opozicija je visoka/niska kultura – oni koji misle da su indijska umetnost i Borobodur, ono što treba da bude predstavljeno, protiv onih koji misle da bi to trebalo da budu predmeti za domaćinstvo, tkanine, štitnici za penis, šta god. Treća je moderno/tradicionalno – ljudi koji kažu: “Borobodur nema ništa s nama, mi hoćemo da budemo slikari kao bilo koji drugi slikari”; moderno pozorište, moderno pisanje, protiv tradicionalnih stvari. Tu dolazi “primitivizam” – ne žele da se o njima razmišlja kao o plemenskom društvu, tako da su nesrećni zbog “tribalne” umetnosti.

Te tri ose – oko kojih su se odigrale stvari u indonežanskoj kulturnoj politici i u realnoj indonežanskoj politici – prepliću se i preklapaju, a ti reprezentacijski konflikti reflektuju se na izložbama. U svim predstavljanjima, i u štampi i od samih ljudi, postoji želja da ih drugi razumeju kao “pravu Indoneziju”. Ovo je problem autentičnosti. A ja to preispitujem. To nije baš moguće. Jasno je da ne postoji mogućnost da neko ko šeta muzejom u nedeljno popodne reaguje na javanske slike na način na koji Javanci reaguju. To

je ludilo! Nemoguće je da se to desi. Nisam siguran da ćete ikada osetiti javansku reakciju na javansku umetnost ako niste Javanac – možda možete, ako provedete deset godina tamo, ali sigurno ne možete gledanjem *wayang* predstave. Zatim, radi se i o napomenama i pokušaju da se shvati kako da se realne stvari prenesu. Postoji velika briga vezana za to.

RH: *Pisali ste opširno o drugim konceptima sopstva, ličnosti. Pre nekoliko minuta ste upotrebili izraz “autoreprezentacija”. Da li mislite da je to ono što oni imaju u vidu?*

KG: U slučaju autoreprezentacije, nemaju individualno to u vidu, ali imaju u drugom smislu – zainteresovani su za reprezentaciju Indonezije kao kolektivnog sopstva.

RH: *Da li o tome razmišljaju tim terminima?*

KG: Da, eksplicitno. To je ono oko čega se sve dešava. Oni žele da u očima stranaca, kao i u svojim, uspostave zvanični kulturni identitet.

RH: *Da li je želja da se ima zvanični kulturni identitet nešto što je apsorbovano iz zapadnih načina razmišljanja?*

KG: Pretpostavljam da do određene mere jeste, ali ona je u Indoneziji veoma živa, jer tamo danas postoji građanska religija koja se zove Pančasila, što predstavlja pokušaj da se učini upravo to – da se napravi prilično “javanizovana” verzija “sveindonežanske” kulture. Postoje debate o ovome još od 1920-ih i 1930-ih godina, i to između ekstremnih tradicionalista – u smislu da nova Indonezija treba da bude reprezentovana kroz 2.000 godina tradicije – i ekstremnih kosmopolita – koji žele da se priključe svetu modernih društava što je pre moguće. Debata se nastavlja. Java je, naravno, imala par stotina godina kolonijalizma, više od većine mesta na svetu. Kod Spoljnih ostrva, to je bilo nešto manje. Problem je što ne postoji jedna stvar kojoj se svi vraćaju. Neki Javanci bi želeli da se vrate Mađapahitu, ali stanovnici Sumatre nisu previše srećni zbog te ideje!

Prevela: Jelena Stefanović

REFERENCE

- Clifford, James. 1982. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.
- Conference on New Approaches in Social Anthropology.  
1965a. *The Relevance of Models for Social Anthropology*. New York: Praeger.
- . 1965b. *Political Systems and the Distribution of Power*. New York: Praeger.
- . 1966a. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York: Praeger.
- . 1966b. *The Social Anthropology of Complex Societies*. New York: Praeger.
- Eggan, Fred. 1950. *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 1957. Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist* 59:32–54.
- . 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- . 1963a. *Peddlers and Princes*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1963b. *Agricultural Involution*. Berkeley: University of California Press.
- . (prior.) 1963c. *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- . 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge: MIT Press.
- . 1966. Religion as a Cultural System. U: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, str. 1–46. New York: Praeger.
- . 1967. The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss. *Encounter* 28(4):25–32.
- . 1968. *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.
- . Waddling in. *Times Literary Supplement* br. 4288 (7. jun), str. 23–24.
- . 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1989. Margaret Mead, 1901–1978. *Biographical Memoirs* 58:329–341.
- Geertz, Hildred. 1961. *The Javanese Family*. New York: Free Press.
- Homans, George, i David M. Schneider. 1955. *Marriage, Authority, and Final Causes*. Glencoe: Free Press.

- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- . 1963. *Totemism*. Prev. Rodney Needham. Boston: Beacon Press.
- Lowie, Robert. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Mandelbaum, David (prir.). 1949. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Marcus, George. 1985. A Timely Rereading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist. *Representations* 12:66–82.
- Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.
- Schneider, David. 1965. Some Muddles in the Models: or, How the System Really Works. U *The Relevance of Models for Social Anthropology*, str. 25–84. New York: Praeger.



# "NE STVARAM SISTEME": INTERVJU S KLIFORDOM GERCOM<sup>1</sup>

---

*Imao sam čast da 18. oktobra 2000. godine intervjuišem Kliforda Gerca u Prinstonu, u Institutu za napredne studije. Razgovarali smo o njegovim teorijskim konceptima, o tradiciji iz koje je crpeo, kritici na koju je nailazio, kao i o budućnosti interpretativne antropologije. Posebno smo posvetili pažnju razjašnjavanju Gercovog metoda, o kome se mnogo diskutovalo, kao i njegovoj definiciji simbola i čuvenom određenju religije kao kulturnog sistema. Gerc je istakao kako je nastojao da upotrebljava primenjeni pragmatički fenomenološki i hermeneutički metod van okvira bilo koje opšte teorije (ili filozofije) značenja – fenomenologije ili kulture. On je tvrdio da se oduvek služio samo pojmovnim okvirom na koji su ga inspirisali različiti naučnici, ali da je, ipak, uspeo dosledno da zadrži fokus i perspektivu, to jest, značenje i simbol. U vezi s tim, Gerc definiše simbol u okviru Pirsovske semiotičke tradicije, podrazumevajući pod simbolom znak (npr. indeks), koji postaje simbol putem interpretacije kulture. Osim toga, njegova definicija religije kao kulturnog sistema je, kako sam Gerc kaže, neesencijalistička, te stoga ne može da bude etnocentrična, kao što tvrdi Talal Asad. Iako Gerc smatra da je postmodernizam uticao na interpretativnu antropologiju, njegovo predviđanje je da će se*

---

<sup>1</sup> Želeo bih da se zahvalim Jepeu S. Jensenu, Arminu V. Hercu i Odeljenju za proučavanje religije Univerziteta u Arhusu na savetima i finansiranju.



*ova naučna disciplina razvijati u izvesnom skladu i kontinuitetu sa svojom prošlošću. Na kraju ovih komentara, usudio bih se da kažem da je Gerc "dobio" teoriju interpretacije upravo zahvaljujući svojoj definiciji simbola, neizostavnim pretpostavkama i jedinstvenom metodu koji ima potencijal da pronikne u kulturne specifičnosti na opšti način.*

### *Uvod*

Većina studenata svesna je ogromnog uticaja koji je Gercova *interpretativna antropologija* izvršila na opšte studije religije. S jedne strane Gerc je interpretativnom perspektivom otvorio potpuno nove i inspirativne oblasti istraživanja. To je, zajedno s definicijom religije kao kulturnim, a samim tim i simboličkim sistemom, doprinelo tome da studije religije proniknu u mehanizme i procese, stvarajući i saopštavajući značenje u određenoj istorijskoj i kulturnoj perspektivi. Ovo je, između ostalog, postalo moguće zbog toga što je akcenat stavljen na kulturu, sistem, simbol, simbolizaciju i metodologiju "podrobnog opisivanja".

S druge strane, promena fokusa i delimična emancipacija u odnosu na tradicionalne antropološke paradigme koja je usledila, izazvale su u studijama religije brojne diskusije koje su još uvek u toku. One su se donekle razvijale oko problema kao što su: zadatak proučavanja religije, naučna definicija i koncept interpretacije.<sup>2</sup> Za ovo postoji više razloga, ali glavni je taj što je način na koji Gerc izlaže svoje stavove, njegov stil pisanja, a shodno tome i teoretske pretpostavke, provokativan. Bez namere da ovde kritikujem Gercova istraživanja, smatram da je posle svih ovih godina potrebno, za dobrobit onih koji se bave religijom, razjasniti nekoliko ključnih tačaka. Upravo zato je ovaj intervju orijentisan na Gercov disciplinarni *bekgrund*, njegovu teoriju značenja, mišljenje o metodu, kao i na definiciju simbola. Nadam se da će biti od koristi to što će Gerc sâm tumačiti svoje stavove o ovim problemima i da će, osim toga, moji zaključni komentari doprineti rasvetljavanju Gercovog istraživanja za sve nas koji "stvaramo sisteme".

---

<sup>2</sup> Ova rasprava, koja je u toku već skoro tri decenije, preopširna je da bih je ovde komentarisao. Za uvod u ovu temu, njen kritički pregled i neke dobre reference o Gercovom radu, vidi: Ortner (1999).

*Intervju*

**Mihelsen:** *Voleo bih da Vas pitam kako ste tako jasno došli do fokusiranja na fenomen kulture?*

**Gerc:** U knjizi *Available Light* opširno govorim o tome kako sam kao asistent saradivao s Klajdom Klakhonom i A. L. Kreberom na njihovoj knjizi o kulturi, što je, naravno, uticalo na mene (Geertz, 2000:12; Handler, 1991:604; Kluckhohn & Kroeber, 1963 [1952]:V). Drugi razlog je moj humanistički *bekgrund*. Studirao sam filozofiju i književnost, a ne antropologiju ili sociologiju. Zapravo, nikada nisam pohađao kurs antropologije sve dok nisam došao na Harvard. Logično da sam s takvim *bekgraundom* bio orijentisan na kulturu.

**Mihelsen:** *Da li je i Vaše terensko istraživanje u Indoneziji uticalo na to da se usredsredite na kulturu?*

**Gerc:** Zapravo, u Indoneziju sam išao u timu istraživača i moj zadatak je bio proučavanje religije, a to vas veoma brzo dovodi do pitanja kulture. Pretpostavljam da sam do toga došao zato što sam radio doktorat o religiji. A opet, mislim da bih dotle stigao u svakom slučaju (Geertz, 1960).

**Mihelsen:** *Da se osvrnemo na Vaš rad i metode; u knjizi "Person, Time, and Conduct in Bali" Vi kažete:*

Ono što želimo a još uvek nemamo jeste razvijeni metod za opisivanje i analiziranje značajne strukture iskustva (pod ovim podrazumevam pojedinačna iskustva), onako kako ga doživljavaju reprezentativni članovi pojedinih društava u određenim vremenskim trenucima; jednom rečju, mislim na fenomenologiju kulture.

*Mislite li da ste uspeali to da rešite, odnosno, da li ste razvili naučnu fenomenologiju kulture?*

**Gerc:** Ne znam jesam li to postigao, ali svakako sam radio na tome. Nedavno sam održao seminar s Tomasom Lukmanom, i govorili smo o fenomenologiji – svaki kroz svoj pristup. Moj se razlikuje od Lukmanovog i Bergerovog (Berger i Luckmann, 1967). Zapravo, za njih je, kao i za Edmunda Huserla, fenomenologija subjekat *a priori*. Oni se njom bave pre nego što izvrše bilo kakvu analizu, shvatajući je kao opšti stav o živom svetu. Ja nemam ništa protiv takvog pristupa, ali ja tako ne radim. Moj način je direktno

empirijski. Upravo zbog toga, ni jedan fenomenološki pomak koji se javi u mojim razmišljanjima ne pojavljuje se van konteksta analize materijala. Shodno tome, ja ne baratam pojmovima i filozofijom kulture *a priori*. Nisam ja protiv toga, ali jednostavno, to nije moj pristup. Drugo pitanje je problem nauke. Pa ipak, uprkos svemu što sam rekao, fenomenologija kulture jeste ono čime sam se u čitavom svom radu bavio. I to ne samo u knjizi *Osoba, vreme i ponašanje na Baliju* već i u *Negari*, u kojoj sam proučavao fenomenologiju moći (Geertz, 1980:85). Možda ja nisam koristio ove termine, ali to jeste opšti pristup koji sam imao, u smislu da sam opisivao živi svet u kome ljudi egzistiraju, koristeći više kasnog Ludviga Vitgenštajna nego Huserla. Mogao bih sada da se upustim u naučni deo, ali ne osećam da sam blizu bilo koje krajnje tačke, tj. konačne naučne fenomenologije kulture, iako sam, zapravo, razvijao opšti fenomenološki pristup kulturi ili, makar, pristup koji je u skladu s fenomenolozima poput Lukmana i Bergera. Naravno, s Huserlom sam imao problema, kao što su transcendentni ego i kartezijanizam, koji postoje u nekim oblicima fenomenologije. Pa ipak, mislim da sam naučio mnogo od ovih ljudi i pokušaću to da iskoristim u svom radu. Kako vreme prolazi, sve sam zainteresovaniji za to kako ljudi vide stvari oko sebe i kako opažaju svet koji ih okružuje.

**Mihelsen:** *Da li to znači da u Vašem pristupu ima i hermeneutike?*

**Gerc:** Da, na mene su snažno uticali Pol Riker i Hans-Georg Gadamer. Verovatno više Riker. Pa ipak, hermeneutika vas neizbežno vodi fenomenologiji ili, bar, fenomenološkom deskriptivnom pristupu (Geertz, 1980:103–104). Opet dolazim na to da radim empirijski. I Riker i Gadamer se interesuju za opšte mogućnosti značenja, iz čega sam mnogo naučio, ali to nije ono što ja radim. Ja pokušavam da prikupim znanja o nekim stvarima. Pokušavam da koristim *primenjenu* fenomenologiju i *primenjenu* hermeneutiku, i da zaista “obavim posao” hermeneutike vezan za bilo šta što želim da razumem. Na primer, borba petlova je paradigma pokušaja da u hermeneutički pristup uvedem fenomenologiju i obrnuto. To se može uočiti u knjizi *Iz perspektive prirode* (Geertz, 1980: 103–104; Geertz, 1983:55–70; Geertz, 1995:114). U tom smislu, vidim sebe kao pripadnika fenomenolo-

loške tradicije, mada je moj rad, ipak, pomalo “skroman” za nekakvu opštu filozofiju kulture.

**Mihelsen:** *Da li bi moglo da se kaže da su Vaše teoretske pretpostavke eklektične, s obzirom na to na koji način “koristite” Ludviga Vitgenštajna, Suzan Langer, Gilberta Rajla, Talkota Parsonsa, Pola Rikera, Alfreda Šuca, Maksa Vebera i druge?*

**Gerc:** Eklektično je to što se zaista radi o različitim ljudima koji imaju slična interesovanja, a koja su vezana za simbol, značenje i filozofiju svesti. U Veberov rad uveo me je Parsons, s kojim delim gledište o ovom autoru. Interpretacija Vebera, a samim tim i diskusija o njemu, vrti se, pre svega, oko pitanja da li je on zaista verovao u društvene nauke s naučnim pristupom kulturi ili je verovao u interpretativne metode. Mislim da je moguće “čitati” Vebera na oba načina, mada se ja opredeljujem za interpretativnu perspektivu. Više me zanima sociologija religije nego tipovi vere i sl. Langer, Vitgenštajn, Šuc i Riker su, na različite načine, više zainteresovani za *značenje*, dok se Rajl bavi filozofijom svesti (Ryle, 1976). Tako da ne mislim da je ova lista ljudi eklektična. Mnoge ljude sam izostavio, pre svega sve pozitiviste. Naravno, eklektičnost se ogleda više u domenu disciplina, ali unutrašnja doslednost postoji.

**Mihelsen:** *Da li mislite da su, u vreme kada ste Vi počeli da se bavite studijama kulture, nedostajala oruđa za to u antropologiji?*

**Gerc:** Da. Bilo je potrebno tražiti unaokolo. Najpre, kod Suzan Langer i kod Rajla, ali i kod Vebera. Potom su došli na red Vitgenštajn, Gadamer i Šuc. Antropologija je, zapravo, mnogo bolji korisnik koncepta nego njihov *izumitelj*. Uglavnom pozajmljuje iz drugih disciplina, pošto je ona sama veoma empirijski fokusirana. Ili je makar do skoro bila.

**Mihelsen:** *U vezi sa značenjem, rekli ste da je:*

... nemoguće pisati “Opštu teoriju kuturne interpretacije”, tj. da je to moguće, ali da je dobit premala, iz razloga što osnovni cilj ovakve teorije nije da kodifikuje apstraktne pravilnosti, već da ponudi što opširnije definicije; ne da generalizuje slučajeve, već da teži generalizaciji unutar njih samih (Geertz, 1993:26).

*Pa ipak, nije li pojedinačna interpretacija zasnovana na nekoj vrsti "teorije značenja" i ako je tako, koja je Vaša teorija značenja?*

**Gerc:** Ne, ne mislim da pojedinačne interpretacije (o čemu god da je reč) moraju da se zasnivaju na opštoj teoriji značenja. Što se značenja tiče, nisam realista. Ne mislim da značenja postoje da bi se o njima teoretisalo. Moj teorijski pristup značenju je sledeći: doći do smisla posmatranjem ponašanja ljudi i onoga što oni kažu. Ne mislim da je za to potrebna opšta teorija značenja. Upravo zbog toga sam i rekao da se pomalo razlikujem od sledbenika fenomenologije. Oni se bave opštom teorijom značenja nezavisno od onog što im nudi empirija. Mene zanima šta znači neka *pojava* – šta znači borba petlova, a šta pogreb. Ja imam konceptualni okvir koji je neophodan, ali nije moj stil rada da imam teoriju značenja koja ga klasifikuje i formuliše zakone o njemu. Ne mogu da se setim ni jednog svog rada u kojem dajem teoriju značenja. Ona, čak, ne postoji ni u opštoj raspravi o *podrobnom opisivanju* (Geertz, 1993:6–10). Nisam siguran ni koja bi to teorija značenja bila. Pa ipak, moj rad se zasniva na različitim koncepcijama, kao što su: simboli, odnosi i sl., dosežući do tradicija semiotike i semantike. Naravno, učio sam i od Gotloba Fregea, ali radim drugačije od njega. Sve što učim od drugih pokušavam da koristim na svoj način.

**Mihelsen:** *U vezi s tim, tvrdite da je Vaš pristup kulturi u osnovi semiotički i da može da se posmatra kao klaster znakova (ili simbola), a da se sredstvo za razotkrivanje znakova nalazi u ovakvom simboličkom sistemu podrobnog opisivanja (Geertz, 1993:5,6,14). Osim toga, kažete i sledeće:*

Ovo nije introspektivni ni bihevioristički pristup, već semantički. Bavi se kolektivno oblikovanim obrascima mišljenja koje individua koristi da oblikuje iskustvo i usmeri ponašanje kroz koncepte koje oličavaju simboli i klasteri simbola, kao i kroz moć usmeravanja koju ovi koncepti imaju u javnom i privatnom životu. (Geertz, 1970:95–96).

*S druge strane, u knjizi "Meaning and Order in Moroccan Society", koristite terminologiju semiološke tradicije (Geertz et al., 1979:200–201). Da li mislite da je interpretativna antropologija semiotički poduhvat?*

**Gerc:** Semiotika nije jedina, ali istina je da me zanimaju značenja i simboli, i da u tom smislu moj rad može da se shvati kao semiotički, ali bez opšte teorije značenja. Ferdinand de Sosir i strukturalizam, nastao u njegovoj tradiciji, ne podudaraju se s mojim pristupom. Naravno da sam od Sosira mnogo naučio – njega je nemoguće ignorisati – ali, kao što sam već rekao: pošto me ne zanima fenomenologija kao posebna nauka, nisam zainteresovan ni za pojedine discipline semiotike. Druga je tradicija Čarlsa S. Pirsaa, čiji je fenomenološki pristup za mene previše realističan. Pa ipak, bliži sam njegovoj tradiciji. Međutim, semiotika kao formalna, naučna, apstraktna i objektivistička disciplina nije put kojim ja idem (Geertz, 1983:120). Tako da, kada kažem semiotika, pre svega mislim na opšti koncept funkcionisanja znaka ili simbola. Pored toga, više mi “leži” pragmatička tradicija i fenomenološki koncepti. Semiotika kao kvazilogična, kvaziformalna disciplina, nije za mene.

**Mihelsen:** *Umberto Eko je, po mom mišljenju, pokušao da poveže dve tradicije – Sosira i Pirsaa. Kao i Vi, i on je smestio znak u okvire kulture (Eco, 1976:66). Da li ste bili inspirisani njegovim radom?*

**Gerc:** Čitao sam ponešto od onog što je Eko pisao. On na mene nije izvršio dubok uticaj, ali ne zbog toga što mi se njegov rad ne dopada. Naprosto, nisam ga čitao dovoljno. On je, isto kao i ja, pomalo sklon esejistici. Dopada mi se kako shvata interpretaciju. Ipak, ja pokušavam da ostanem antistrukturalista, što znači da me njegov rad nije zanimalo jer je više formalistički.

**Mihelsen:** *Ako se, kao što kažete, donekle bavite semiotikom, zašto upotrebljavate termin “simbol” umesto termina “znak”?*

**Gerc:** Ova razlika potiče od Suzan Langer (Geertz, 1993:100; Langer, 1949:60–61). Zapravo, terminologija mi nije toliko bitna. Voljan sam da koristim termin “znak” dokle god se pod tim podrazumeva pojam, a ne signal (Langer, 1962:54–65). U tom smislu, tamni oblak je znak kiše, ali nije i njen simbol, osim u nečijoj poeziji (Geertz, 1993:91). Sve dok se termin “znak” koristi u Pirsovom, a ne u Sosirovom smislu, smatram da je odgovarajući. Postoji razlika između indeksa (oznake), ikone i simbola.

**Mihelsen:** *To znači da se držite ideje da znak ima referencu?*

**Gerc:** Da, znak je uvek o nečemu, a to je možda bolja formulacija nego da "ima referencu". U Pirsovom smislu, znak uvek ima *nešto na šta se odnosi* [aboutness] (Langer, 1962:112,147). Zato, kada ja koristim termin "simbol", onda ga treba shvatiti kao znak (indeks/oznaka/na primer) koji kroz kulturnu interpretaciju postaje simboličan. Psi, po mom mišljenju, ne mogu da predstavljaju simbol. Oni mogu samo da budu znak. Čuveni primer daje Langerova pričom o čoveku koji ulazi u prostoriju u kojoj je pas. Ova osoba izgovara gazdino ime, npr. Džejms, a pas reaguje tražeći Džejmsa. Ako to isto uradite čoveku, on će odgovoriti rečima: "Šta s Džejmsom?" (Langer, 1962:149). Kao što vidite, postoji "nešto na šta se to odnosi". To je razlika koje želim da se držim.

**Mihelsen:** *Ako pogledamo kritiku kojom ste se bavili, očigledno je da ste rezervisani prema interpretativnoj antropologiji kao programu koji je formulisao Pol Šenkman (Shankman, 1984) i to, upravo, zbog opšte partikularnosti ove discipline i njenog koncepta "kulturne analize [kao] suštinski nekompletne" (Geertz, 1993:20). Osim toga, Talal Asad se usredsredio na konstruisanje značenja i moći iz perspektive istorije i institucija, smatrajući da Vi niste u svom radu uspeli to da učinite (Asad, 1983). Šta kažete na ovo?*

**Gerc:** Pa, ne slažem se s njihovom kritikom. U suprotnom, promenio bih način na koji radim. Šenkman veoma površno shvata interpretaciju. On govori o Vilhelmu Diltaju, ali bez znanja o tome šta se dešavalo u tradiciji. U trenutku kada je Šenkman pisao svoju kritiku, Diltaj još uvek nije bio "preveden" na engleski, a sumnjam da ga je on čitao na nemačkom. To je razlog što nisam mnogo obratio pažnju na njegovu kritiku. Asad je značajnija figura i vezano za njega, postoje izvesna neslaganja. Smatram da sam u svom radu koristio istorijski konstitutivni okvir, a Asad tvrdi da nisam. Iskreno rečeno, mislim da on sve svodi na moć. Smatra da je moć ono što je zaista bitno, a ne verovanja. Svojom idejom definicije i kritikom koja iz nje proizilazi, on naprosto ignoriše ono što sam ja radio (Asad, 1993:29). Čini mi se da je Asad marksista koji više ne može sve da svede na materijalno, pa, umesto toga, sve svodi na moć.

**Mihelsen:** *Da li Vi, za razliku od Asada, smatrate da značenje prethodi moći?*

**Gerc:** Ne, ali takođe ne mislim da moć postoji nezavisno i izvan kulturnog ili istorijskog konteksta. Osim toga, smatram da danas postoji tendencija da se ljudski fenomeni posmatraju kao borba za moć. Iz ove perspektive svako značenje predstavlja “pakovanje” za ovakvu borbu. Ipak, ako kažem da značenje *prethodi* moći, ispašću realista ili idealista, a ja to nisam. Naprosto, ne slažem se da je svako značenje posledica distribucije moći.

**Mihelsen:** *Iako kažete da “ne stvarate sisteme” (Geertz, 2000:X), odnosite se prema umetnosti, ideologiji, zdravom razumu i religiji kao prema sistemima (Geertz, 1983; Geertz, 1993). Kako to treba shvatiti?*

**Gerc:** Zaista mislim da ne stvaram sisteme, ali Vaše pitanje je na mestu. Ovi termini su samo nazivi. Kada čitate moju analizu umetnosti, religije itd., ne postoji sistematičnost. Rekao sam da postoji vrsta unutrašnje koherentnosti i da nju treba posmatrati u kontekstualnom smislu. To je najdalje koliko sam zašao u analizu sistema, s tim da više ne koristim taj naziv. Doduše, moguće je prepoznati uticaj Parsonsa, koji se zaustavio na tome da posmatra kulturu kao čist sistem (Parsons, 1937:762–763). Ali ja kulturu tako ne posmatram. Naziv “sistem” je samo pokušaj da shvatim Parsonsov program kulturnih sistema, što još uvek želim da uradim da bih pokazao sistematsku povezanost (Parsons, 1951). Pa ipak, potrebno je pronaći sistematsku povezanost u onome što se proučava, ne formulišući je prethodno kroz neku opštu filozofsku ili generalnu teoriju. Ja ne formulišem ni o čemu opšte teorije!

**Mihelsen:** *Šta se dešava s filozofskim gledištima pre nego što neko počne da se bavi studijama kulture?*

**Gerc:** Pre svega, *pre* nije prava reč. To je *uvek već*. Svako ima perspektivu kada nešto počinje da radi. U mom slučaju, antropologiji su prethodile filozofija i književnost. U to vreme zanimalo su me ideje, društvo i praksa, a to je još uvek u središtu mojih interesovanja. Kada sam počeo da se bavim antropologijom, pokušao sam da uočim veze između kulture i strukture/prakse. Zatim sam, u tradiciji Vitgenštajna, to činio kroz postupke i sl. Tako da ste u pravu –



svako polazi od nečeg. Ali, nije neophodno da se počne od nekog filozofskog stanovišta koje se kasnije, kada se nakupe činjenice, menja. Počinje se od generalizovanog pogleda na svet, a onda antropolog smešta to u profesionalni kontekst. Pa ipak, mislim da, čak, i ako sam vremenom menjao gledišta, ona su ostala prepoznatljiva u onome od čega sam počeo.

**Mihelsen:** *Nije li onda neophodno da ono što proizilazi iz pisanja Vaših knjiga ili terenskih istraživanja i analiza ima neku nezavisnu vrednost i relevantnost?*

**Gerc:** Da, ono što je zamagljeno i neshvatljivo postaje jasno kada uspete da ga razumete. Borba petlova je dobar primer (Geertz, 1993:412–453). Kada sam je prvi put gledao, nisam imao pojma o čemu se radi. Ako ste jednom videli borbu petlova videli ste ih sve, ali Balinežani pokazuju ogromnu strast vezanu za nju, a ja nisam mogao da shvatim zašto. Pošto nisam to razumeo, pokušao sam da razjasnim šta se dešava. Sâm opis upućivao je na kockanje, ali bilo je očigledno da se radi o još nečemu. Želeo sam da razumem i da razjasnim borbu, da shvatim kako su učesnici mogli da je doživljavaju, a da istovremeno pokušam i da pokažem kako treba raditi ovakvu analizu. Tako je analiza borbe petlova postala model, odnosno primer za to kako obavljati ovu vrstu posla. Pokušavate da shvatite njen smisao, tj. smisao koji joj ljudi sami daju. Pokušavate da shvatite smisao koji oni daju svetu. U tom smislu, to je fenomenologija i hermeneutika. To je pokušaj da se stvari shvate iz perspektive urođenika. Pa ipak, to se odvija kroz naše pojmove, tj. kroz pojmove posmatrača.

**Mihelsen:** *Da li je, onda, potrebno da istraživač nakon obavljene analize ode kod urođenika i pokaže im svoje rezultate?*

**Gerc:** Generalno, ne! Što se tiče borbe petlova, situacija je komplikovanija. To sam pokušao da uradim, ali borba petlova se bazira na iluziji i radi se o tome da oni ni ne žele to da razumeju. Da su želeli, stvar ne bi više funkcionisala. Ponekad ljudi imaju prirodni otpor da razumeju ono što rade. S druge strane, ja sam se vratio i razgovarao s njima o onome što su radili, ali njih ne zanimaju društvene nauke, niti alternativno objašnjene/interpretacija onog što rade. Ne zanima ih hermeneutika borbe petlova. Oni znaju šta to

za njih znači. Ja želim da objasnim značenje borbe petlova onima koji o tome još ništa ne znaju.

**Mihelsen:** *Da li, onda, ono što radite ima i psihološku perspektivu?*

**Gerc:** Neke psihološke dimenzije u mom radu postoje, ali se psihologijom ne bavim.

**Mihelsen:** *Ako obratimo pažnju na Vaše gledište o religioznoj perspektivi, pronalazimo da u knjizi "Islam Observed", kažete:*

Ne tražimo univerzalno svojstvo – na primer, “svetost” ili “verovanje u natprirodno” –koje bi kartezijskom oštrinom delilo religijske fenomene od nereligijskih, već tragamo za sistemom koncepata koji može da sumira skup sličnosti – nepreciznih ali nepatvorenih – za koje naslućujemo da pripadaju datom materijalnom telu. Pokušavamo da artikulišemo način posmatranja sveta, a ne da opišemo neobične objekte... U suštini ovakvog pogleda na svet, čija je perspektiva religiozna, stoji ... uverenje da su vrednosti koje ljudi imaju utemeljene i nerazdvojive od strukture realnog sveta i da između načina na koji bi ljudi trebalo da žive i onog kako stvari zaista funkcionišu, postoji neraskidiva unutrašnja veza. Funkcija svetih simbola jeste da, za one za koje su oni takvi, kreiraju predstavu sveta i program ljudskog ponašanja koji se puko ogledaju jedan u drugom.

*Izgleda da je na ovaj način isključen antropomorfizam koji je u Vašoj definiciji religije očigledan (Geertz, 1993: 90). Zašto birate ovakvu perspektivu kada se radi o fenomenima i proučavanju religije, i kako, u ovom kontekstu, treba razumeti svete simbole ako ne govorimo o “svetosti”?*

**Gerc:** Za ovo, tj. za esencijalističko definisanje religije optužuje me Asad, tvrdeći da je moj pogled na religiju hrišćanski i shodno tome beskoristan (Asad, 1993). To nije ono što ja radim, ali za to me optužuju. Više sam usredsređen na empirijski pristup. Ako se polazi od koncepta “svetog”, ne mislim da je to empirijski održivo. Smatram da vera u natprirodno nije nužno deo religije. U tom smislu, rani budizam nije religija. Koncept natprirodnog može da se definiše kao deo religije, ali to je uprošćavanje. Osim toga, mislim da je koncept natprirodnog zapadnjačka ideja. Čak i kulture ili društva koja veruju u duhove – kao

npr., američki Indijanci, njih ne vide kao natprirodna bića i ne dele svet na prirodni i natprirodni. Barem sam otvoren za mogućnost da oni to ne čine. Zbog toga ne želim da dam esencijalističku definiciju religije.

**Mihelsen:** *Armin Herc u svojoj definiciji predlaže koncept “transempirijskog” (A. V. Geertz, 199:471).*

**Gerc:** Da, dopada mi se rad Armina Herca, ali čak i ova definicija pretpostavlja da ljudi razlikuju empirijsko i transempirijsko. U izvesnom smislu, mislim da je dihotomijsko – sveto/profano, natprirodno/prirodno ili transempirijsko/empirijsko – zapadnjačko gledište, i nije uvek primenljivo. Što se ove teme tiče, ja ne bijem bitke, ali jesam skeptičan. U većini slučajeva, religiozna osoba smatra da su njegova/njena religiozna shvatanja prirodna i da je prirodno ono što mi vidimo kao natprirodno, naravno, u slučaju da poseduje ideju o prirodnom i natprirodnom. S tim u vezi, imao sam problem s Melfordom Spiroom (Spiro 1968:91,96).

**Mihelsen:** *Da li iz tog razloga želite da budete što bliže podacima?*

**Gerc:** Ne bih rekao da sam bliže podacima od Armina Herca, koji je izuzetan istraživač. Ali, voleo bih da budem otvoren i da budem sposoban da pratim kuda me podaci vode, a ne kuda ja želim da idem. Ne bih voleo da ljudima namećem ideje, kao što je, npr., razlika između prirodnog i natprirodnog, ukoliko oni toga sami nisu svesni i ako to ne proizilazi iz onog što rade.

**Mihelsen:** *Vidim da ne možemo da se odupremo diskusiji o tome šta je nauka. Ukoliko prihvatimo da to nazovemo naukom, Armin Herc nastoji da u svom radu definiše naučno polazište za proučavanje religije (A. V. Geertz, 1999:446–447).*

**Gerc:** Da, s tim da se ja oko toga ne trudim. U osnovi, naučni model se preuzima iz prirodnih nauka, a to nas vraća na Edvarda Tajlora. Ovo navodi ljude da traže zakone i apstraktne pravilnosti, a to nas opet vraća na *Wissenschaft* – ne odnoseći se na *Geisteswissenschaft*. Ni ja između njih ne pravim baš oštru razliku, ali mislim da su pokušaji intenzivne scijentifikacije društvenih nauka destruktivni – od biheviorizma u 1920-im godinama, do socijalne biologije

danas. Moja želja je da kroz društvene nauke pomognem ljudima da bolje razumeju jedni druge.<sup>3</sup> Nije mi bitno da li zovete to naukom ili društvenom naukom, sve dok se ne misli na nauku u pozitivističkom smislu.

**Mihelsen:** *Ali, postoje teorije interpretacije, a otud i granice i ograničenja za interpretaciju kao perspektivu.*

**Gerc:** Tako je. Ne kažem da ne treba razmišljati, ali ne mislim da model prirodnih nauka može nekritički da se primenjuje u društvenim naukama. Nisam protiv rasuđivanja, pa čak ni nauke s malim “n”.

**Mihelsen:** *Vitgenštajnovom zaslugom iskorenjena je ideja o privatnom jeziku, a u središte pažnje dolazi evolucija ljudske svesti, kao proces paralelan s evolucijom kulture, i pojam kulturnih sistema kao onih koji određuju ljudsko poimanje. Šta, u tom smislu, mislite o kognitivnoj nauci uopšte i o “drugoj kognitivnoj revoluciji”, tj. o Marku Tarneru, Džordžu Lakofu, Džeromu Bruneru i Umbertu Eku?*

**Gerc:** Bruner tvrdi da više nije kognitivista. S druge strane, nakon kognitivne revolucije, kognitivna nauka je podvrgnuta modelima prirodnih nauka, tj. modelima “VI” (veštačke inteligencije) i čomkizmu, što bih ja sve nazvao vrstom nadnauke. Što se “druge kognitivne revolucije” tiče, mislim da je do sada bila samo jedna. Doduše, ideja mi je zanimljiva. To je pre ono što Bruner, Tarner i Lakof nazivaju kulturnom psihologijom. Mislim da se oni kreću u dobrom pravcu, jer se protive visoko formalizovanoj kognitivnoj tradiciji koja polazi od Noama Čomskog. Radovi Tarnera i Lakofa su zanimljivi, ali malo preopširni. U svom radu govorim o evoluciji mozga i o razvoju kulture, ali ne i o kulturnoj evoluciji (Geertz, 1993:55). Ne verujem u kulturnu evoluciju. Kulture se menjaju i razvijaju, a moguće je da prema izvesnim merilima i evoluiraju. Verujem da kultura ima veze s evolucijom našeg mozga. Pa ipak, kultura ne evoluiru u darvinističkom smislu.

**Mihelsen:** *Na kraju bih želeo da Vas pitam kakvi su potencijali razvoja interpretativne antropologije u no-*

---

<sup>3</sup> “Ovako posmatran, cilj antropologije je da osnaži svet ljudskog diskursa” (Geertz, 1993:14).

*vom milenijumu, a posebno u vezi postmoderne paradigme?*

**Gerc:** Mislim da je postmodernizmu istekao rok trajanja. Nije stvar u tome da je irelevantan. On je, zapravo, imao ogromnu važnost u kritici. Međutim, kao model budućeg razvoja dospao je u ćorsokak. Postmodernizam treba oslušivati i iz njega učiti, s tim da se ide dalje. Ova kritika pomogla je da se razjasne neki od naših osnovnih koncepata, npr. koncept kulture ili interpretacije, ali kao samostalni pravac postmodernizam nema budućnost. Takav pristup i kritika promenili su tok antropologije. Zahvaljujući postmodernizmu, moja kulturna antropologija razvijaće se pročišćena. Nećemo više baratati uprošćenim idejama o tome šta je interpretacija; postali smo svesni problema stvarnosti značenja itd. Sve ovo je strašno važno. Na mene lično postmodernizam je uticao i, u izvesnoj meri, još uvek sam deo toga. Što se tiče kulturne antropologije, mislim da će nastaviti da se razvija u umerenom kontinuitetu s prošlošću.

**Mihelsen:** *Smatrate li da interpretativna antropologija može vremenom da postane sistematičnija?*

**Gerc:** Mislim da discipline teže nekom sistematičnijem ritmu, sve dok ne postanu vezane u okove, nakon čega ljudi počinju da se kreću u različitim pravcima i da razbijaju stege. Ne mislim da je za interpretativnu antropologiju to kretanje jednostavno linearno u pravcu sistematizacije, mada će neki njeni delovi postati sistematičniji i prihvaćeni kao opšti. Gotovo da je to dijalektički proces koji se odvija između sistematizacije i obnavljanja. Ipak, ne mogu da predvidim budućnost!

#### *Završni komentari*

Kao što smo videli, Gercovo mišljenje je da je moguće naći sistematske veze u onome što se proučava, ali ih ne treba formulisati pre analize, i to pomoću opšte filozofske ili opšte teorije. To je razlog što je prilikom formulisanja bilo kakve teorije neophodan oprez. Drugim rečima, njegov stav je da teorija, u izvesnoj meri, može da kreira vlastiti imaginarni sistem. Ali, šta mi, koji se bavimo proučavanjem religije, radimo kada na neki način stvaramo sisteme, tj. kada, pomažući se teorijom, prepoznavamo sistemati-

ske veze u onome što proučavamo? Možemo li, poput Gerca, “preživeti” isključivo s konceptualnim okvirom, kao s nekakvim pojasom za spasavanje, ili nam je potrebno nešto više? Potpuno se slažem s Gercom da “[a]ntropolozi ne proučavaju sela (plemena, gradove, susedstva...); oni proučavaju *u selima*” (Geertz, 1993:22). Ali, zar nam nije potrebno nešto više od pragmatičnog *primenjenog* fenomenološkog i hermeneutičkog metoda? Zar nam nije potreban metod s kojim bismo se osećali sigurno, pre nego što uronimo u more ljudske kulture, a ne neka opšta teorija (ili filozofija) značenja, fenomenologije ili kulture?

“Razumevanje razumevanja”, kako Gerc naziva kulturalnu hermeneutiku, moguće je zahvaljujući njegovom konceptualnom okviru: da se obuhvate individualne ideje koje imaju sopstvenu disciplinarnu priču i da se prihvati učešće posmatrača u poduhvatu interpretacije, putem posebnog metoda “podrobnog opisivanja” (Geertz, 1983:5). Zbog toga je pravo pitanje: da li treba opovrgnuti disciplinarnu autonomiju, koju primenjuje Gerc, ili je potrebno prepoznati na koji način ona može da bude korisna, kao i šta je neophodno za objašnjavanje interpretativne teorije, tako da svako ko se njom bavi može da osvesti na koji način doživljava to razumevanje? Uostalom, moguće je da postoje sistematske veze između “načina na koji mislimo sada” i nekih opštih pretpostavki koje je potrebno ustanoviti (Geertz, 1983:147–163).

Ako ne postoje značenja koja treba proučavati, svakako postoje simboli. Zato je potrebno koncentrisati se na značenja i simbole, kao i na njihove veze, da bi se objasnio Gercov koncept interpretacije i metoda, tj. veza između našeg konceptualnog okvira kao života na “selu”, odnosno posmatrača i pretpostavki koje, *a priori*, nužno postoje.

To je polazna tačka Gercove defincije simbola. Kao što smo videli, Gerc shvata simbol u tradiciji Langerove i Pirsca (a kao što je već rečeno, za Pirsca simbol predstavlja podgrupu znaka). Pomoću metoda primenjene fenomenologije i primenjene hermeneutike, Gerc stvara perspektivu koja omogućava rasvetljavanje osnovnih mehanizama stvaranja i komunikacije značenja u kulturi (Geertz, 1966:67; 1993:98, 215–220; 1995:114). Simbol je, na taj način, relacioni entitet u kome je značenje, shvaćeno kao javni fenomen, sakri-

veno, i to u smislu da se simbol sastoji od tri elementa: predstavnika (opipljiva strana simbola), objekta (ono na šta se simbol odnosi) i interpretatora (ono što predstavlja vezu između predstavnika i objekta) (Pierce, 1955:98–119). U tom smislu, značenje nije “pohranjeno” u simbolu ili izvan naše kulture, kao neki lebdeći fenomen (Geertz, 1993:127). Iz ovakve perspektive, značenja su stvar odnosa između ljudskih bića, njihovog prirodnog i kulturnog okruženja i simboličnog “opisa”. Ako je to način na koji ljudi shvataju sebe i ono što ih okružuje – barem neki od nas se nadaju da je tako – onda značenje nije samo unutrašnje (tj. potpuno pojedinačni i/ili opšti mentalni mehanizam ili proces) već proces koji je delimično otvoren i eksplicitan, i koji se odnosi na prirodne i kulturne objekte; ono je, takođe, proces delovanja kroz simbole, tj. simbolizaciju. Zbog toga je potrebno naglasiti da, iako simbol predstavlja pragmatičko oruđe za bilo kakvu analizu (što u nekoj meri omogućava prevođenje specifičnih kulturalnih značenja iz jednog sistema u našu akademsku elaboraciju i objašnjavanje istog značenja, a u tom procesu i objašnjavanje kako je to učinjeno), simbol predstavlja koncept koji je već teorijski formulisan i zbog toga nije direktno povezan s podacima koje neko želi da analizira. Stoga, koristiti simbol, znači poći od određene perspektive.

Ovde nije kraj apstrakcijama. U bilo kojoj kulturnoj matrici simboli mogu da imaju ili da dobiju sistematske veze, koje zatim mogu da se asimiliraju s pripadnicima te kulture (Geertz, 1993:83). Sistemi, još uvek shvaćeni kako sistematske veze, mogu da se podele na: umetnost, zdrav razum, religiju, ideologiju itd. Oni predstavljaju osnovniji analitički nivo nego što je koncept simbola (Geertz, 1983:73, 94; 1993:129, 193, 230). Poput onog što je Gerc učinio pre mnogo godina s religijom, i ovaj sistem je moguće kreirati kao vodič za novu orijentaciju u našim istraživanjima, a može da se uvede i novi analitički koncept u vezi sa sistemom, poput etosa i pogleda na svet (Geertz, 1993: 87–141). Generalizacije se ovde ne završavaju i iz tog razloga što sistemi mogu da deluju međusobno jedan na drugi, kao što je to slučaj sa zdravim razumom i religijom (Geertz, 1970:95). Iako interakcije jesu kulturno specifične, one istovremeno predstavljaju i opšte veze između sistema koje postoje u svim kulturama. U tom smislu su nauka i zdrav razum među-

sobno povezani (Geertz, 1970:94–95; 1993:111–113). Iz ove tačke počinjemo naše uopšteno osvrtnje na Gercovu misao, tj. na koncept simbola i njihove sistematske veze u bilo kojoj kulturi.

Fenomen religije retko analiziramo (ili interpretiramo) *sui generis*. Više je reč o modelu za interpretaciju, odnosno za interpretaciju interpretacije. Gerc je naglasio interpretativnu funkciju religije vernika kroz koncepte “modela nečega” i “modela za nešto” (Geertz, 1993:93, 118). Međutim, ovo menja nekoliko stvari i zbog toga mi danas moramo da objašnjavamo šta je ono što želimo da proučavamo. Da li je naš zadatak da proučavamo *šta* religija znači ili *kako* religija stvara i ispoljava značenje? Mislim da Gerca zanima i jedno i drugo, i da zbog toga kombinuje fenomenološku i hermeneutičku perspektivu. Ako je to tako, onda se specifično *šta* i opšte *kako* u Gercovom metodu prepliću i nemoguće je osmisliti jedno bez drugog. Nameće se pitanje: šta je opšte i na koji način je ono povezano s konceptom simbola, kulture, pa čak i s nečijim opštim pretpostavkama?

Da li Gercova interpretativna antropologija na taj način kreira interpretativnu teoriju? Odgovor svakako zavisi od toga šta se pod teorijom podrazumeva. Zahvaljujući ovom konceptualnom okviru, uključujući sve pretpostavke u svakom pojedinačnom konceptu (kao, npr., simbol), zahvaljujući njegovom pragmatičkom primenjenom fenomenološkom i hermeneutičkom metodu, koji može da prodire u kulture i objašnjava ih, i zahvaljujući njegovoj nezaobilaznoj aksiomatskoj osnovnoj strukturi, Gerc zaista ima teoriju, u uskom smislu značenja. Zbog nesagledivosti kultura, kao i zbog Gercovog odbijanja da formuliše bilo kakve opšte pravilnosti ili apstraktne zakonitosti, ova teorija može da bude otvorena (Geertz, 1993:26, 29). Međutim, iako je hermeneutika beskonačna, u njegovim konceptima i metodu postoje apstrakcije.

I pored toga što akademski svet može da bude podvrgnut istraživanjima, na isti način kao i bilo koji drugi kulturni fenomen, živi svet je ono što konstruišemo istražujući, kako njega samog tako i svoju subjektivnost (Geertz, 1993:230–233). Ideološka i naučna dimenzija postoje u domenu želje da razumemo svet i da novo saznanje saopštimo, čineći to kritički, kroz poseban metod. Pod kritičkim podrazumevam da pri-



hvatamo istoriju naših ideja, s jedne strane, a s druge strane da neprekidno i jasno redefinišemo vlastite koncepte i metod pomoću kojeg radimo, i to u zavisnosti od onog šta tog trenutka istražujemo. Međutim, naši analitički koncepti nisu izolovani entiteti koje možemo da koristimo eklektički, već predstavljaju deo tradicije, čak i teoriju u širem smislu reči. Kada ih pojedinačno izdvojimo, oni mogu da imaju isti fokus, ali se na kraju biraju u zavisnosti od analitičke relevantnosti. Osim toga, svaka pojedinačna perspektiva, osnovna aksiomska struktura i konceptualni okvir, definišu ono što može da bude shvaćeno kao relevantno za anлізу koja je u toku i za način na koji to treba da se analizira. Perspektiva i analiza, koje proističu iz određenog gledišta, poseduju izvesne pretpostavke, kao, uostalom, i naš zdrav razum. Gerc ovo, s dobrim razlogom, definiše kao “uvek već”, ali uveren sam da bi eksplikativna teorija interpretacije mogla da razbije ove predrasude.

Kakve posledice ovo ima na studije religije i na tumačenje Gerca? Donekle, nikakve. Gercovo mišljenje moguće je lako iščitati iz njegovog rada. Međutim, objašnjenja i definicije simbola, koje je upravo dao, mogu takođe da budu od koristi. Budući da kultura, zdrav razum, umetnost, religija, zakon itd., predstavljaju simboličke sisteme, i budući da ljudi ne samo što misle kroz ove sisteme već opažaju i reaguju kroz njih, celokupno razumevanje simbola ima ogromnu važnost za shvatanje Gercovog istraživanja. Simbol je ključni koncept koji uspostavlja opšte stanovište i granice posmatranja, interpretacije i celokupnog razumevanja ljudske vrste. Drugim rečima, simbol i ono što ga sačinjava, u izvesnom smislu jeste ono što omogućava našoj vrsti da misli, deluje i da promišlja. S druge strane, simbol je ono što mi stvaramo i što utiče na nas, tj. na kulturni sistem. Napokon, to je oruđe pomoću kojeg istražujemo drugo, ali i naš sopstveni svet, iz hermeneutičke i fenomenološke perspektive. U tom smislu, granice interpretacije su “uvek već” podvučene definicijom samog simbola.

Ako je definicija simbola, kao što tvrdim, samo jedan od mogućih modela i perspektiva, onda bi nam dobro došla opšta argumentacija i proučavanje validnosti datog modela u vezi s onim što istražujemo – ljudima, kulturama, religijom itd. Tako bismo razdvojili i razumeli specifično *šta* i opšte *kako*. Gerc je u velikoj

meri to uspeo. Njegov esej o zdravom razumu kao kulturnom sistemu, po mom mišljenju je dobar primer upravo za to (Geertz, 1983:73–93). Međutim, on se nikada nije trudio da namerno napravi bilo kakve opšte zaključke, osim možda jednog: “Ukoliko želite od antropologije dobro uputstvo za generalizaciju, podsećam vas na sledeće: bilo koja rečenica koja počinje sa ‘Sva društva imaju...’ je neosnovana ili banalna” (Geertz, 2000:135). I ima pravo. Pa ipak, u interesu nam je da postoji mogućnost za zaključak u stilu “to je to”, kao i za mogućnost formulisanja nečeg relativnog, u apsolutnom smislu i *vice versa*.

Ja niti mogu, niti nameravam da izvodim bilo kakve konačne zaključke o svemu ovom. Umesto toga, dozvoliću da Gercova reč bude poslednja, odnosno skoro poslednja:

Potrebni su nam načini mišljenja koji su senzibilisani za posebnosti, individualnosti, neobičnosti, diskontinuitete, suprotnosti i pojedinosti, a koji bi odgovarali onom što Čarls Tajlor naziva “dubokom raznovrstošću”, a to je mnoštvo načina pripadanja i bivanja iz kojih bi se još moglo crpeti; crpeti osećanje za povezanost, povezanost koja nije ni sveobuhvatna ni uniformna, nije primarna niti nepromenljiva, ali je, ipak, realna. (Geertz, 2000:224).

Po mom mišljenju, Gercov jedinstveni metod kadar je da učini upravo to – da shvati kulturnu specifičnost na opšti način.

Prevela: Lada Stevanović

#### REFERENCE

- Asad, Talal. 1983. Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man* (N.S.) 18:237–259.
- . 1993. The construction of religion as an anthropological category. U: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, Peter i Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Bruner, Jerome S. 1983. *In Search of Mind: Essays in Autobiography*. New York: Harper & Row.

- . 1990. *Acts of Meaning. The Jerusalem-Harvard Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2000. *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. London: Vintage.
- Geertz, Armin W. 1999. Definition as analytical strategy in the study of religion. *Historical Reflections* 25:445–475.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1963. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Changes in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1966. *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. Cultural Report, Series No. 14, Southeast Asia Studies. New Haven: Yale University Press.
- . 1970 [1968]. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1980. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- . 1993 [1973]. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana.
- . 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz i Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handler, Richard. 1991. An interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology* 32:603–613.
- Krober, A. L. i Clyde Kluckhohn. 1963 [1952]. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 1981. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lakoff, George i Mark Turner. 1989. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, Susanne K. 1949 [1948]. *Philosophy in a New Key*. New York: New American Library.
- . 1962. *Philosophical Sketches*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ortner, Sherry B. (ur.) 1999. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Parsons, Talcott. 1937 [1968]. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan.
- . 1951. *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Peirce, Charles Sanders. 1955 [1940]. *Philosophical Writings of Peirce*. Justus Buchler (ur.). New York: Dover.
- Ryle, Gilbert. 1976 [1949]. *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Shankman, Paul (1984). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 2:261–280.
- Spiro, Melford E. 1968 [1966]. Religion: Problems of definition and explanation. U: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 85–126. Michael Banton (ur.). A.S.A. Monographs, 3. London: Tavistock.
- Turner, Mark. 1987. *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*. Oxford: Oxford University Press.



---

# IZVORI TEKSTOVA OBJAVLJENIH U OVOM BROJU

---

## *O Gercu:*

Paul Ricœur, "Geertz" [1975], iz knjige *Lectures on Ideology and Utopia*, priredio i uvod napisao George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986, str. 254-266.

Edmund Leach, "Writing Anthropology," *American Ethnologist* 16(1): 137-141, 1989.

## *Kliford Gerc:*

"Being There: Anthropology and the Scene of Writing" [1983], iz knjige *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press, 1988, str. 1-20; 23-24.

"Distinguished Lecture: Anti-anti Relativism," *American Anthropologist* 86(2): 263-278, 1984.

"The Uses of Diversity," iz zbornika *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 7, Salt Lake City: University of Utah Press, 1986, str. 253-275.

"*Toutes directions: Reading the Signs in an Urban Sprawl*," *International Journal of Middle Eastern Studies* 21: 291-306, 1989.

"Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(1): 1-15, 2005.

## *Intervjui:*

Richard Handler, "An Interview with Clifford Geertz," *Current Anthropology* 32(5): 603-613, 1991.

Arun Micheelsen, "'I don't do Systems': An Interview with Clifford Geertz," *Method & Theory in the Study of Religion* 14(1): 2-20, 2002.

---

---

# SUMMARY

---

The present issue of the review *Kultura* is dedicated to the life and work of Clifford Geertz (1926-2006), one of the most original and most influential anthropologists in the second half of the 20<sup>th</sup> century. While there were several previous attempts to deal with his work (most notably, a special issue of the review *Representations*, edited by Sherry Ortner in 1997), as well as several (unofficial) *Festschriften*, this is the first time that different aspects of Geertz's work are presented in a single volume, and in this format.

The structure of this issue of *Kultura* is that it is divided into three major sections; in the first one, there are three articles about Geertz; in the second one, five contributions written by him (and published between 1984 and 2005): and, finally, in the third one, there are two interviews with Geertz.

Aleksandar Bošković's paper places Geertz in the context of his life and various influences he was under, but with special emphasis on the concept of *culture* and the whole methodological idea of the *thick description*. In the next paper, Pal Ricœur, one of the century's leading philosophers, was fascinated by Geertz's ideas on *ideology*, and their implications for the hermeneutic method. Finally, another one of the most influential world anthropologists, Sir Edmund Leach, in one of his last written papers (actually, a book review essay), deconstructs the concepts and descriptions from the series of lectures published in the *Works and Lives*. Leach did this with his specific humor, brilliant insight, and was highly critical of Geertz.

"Being There" is a slightly abridged part of the introductory chapter of the *Works and Lives*, where one could see Geertz at his prime: setting the scene for the arguments he is about to develop, and carefully selecting major works of the discipline (a classic by

---

---

Firth, and somewhat less known example, by Danforth) that would serve his cause. The “Anti-anti Relativism” lecture was presented when he was formally recognized by the American Anthropological Association, and it presents attempts to explain his method, while at the same time pleading for a *relativist* and an open-ended method. This idea was further developed in Geertz’s polemics with philosopher Richard Rorty, whom he accused of trying to impose a specific (Western-centric) view of the world on everyone else. “*Toutes directions*” stems from Geertz’s decades of fieldwork in Morocco, and shows how a particular urban model (as well as the whole distinction of urban vs. non-urban) can be seen in a context of cultural, but also historical change within a society. Finally, there is a paper on the current state of the anthropology of religion, an area where Geertz has been extremely influential since the early 1960s. This Frazer Lecture gives us an opportunity to see an old master summing up “the state of the art,” but with emphasis on topics that remained at the center of his own interest.

The first of the two interviews, the one with Richard Handler, is quite well-known, and has been often quoted. It deals at least in part with self-reflection on the times past and Geertz’s whole academic career. On the other hand, the second one, with Arun Michelsen, is somewhat less known, but extremely important from the methodological point of view. Michelsen’s critical comments add a particularly important aspect to this contribution.

---

# CONTENTS

---

---

**CLIFFORD GEERTZ**  
**Editor dr Aleksandar Bošković**

---

EDITOR'S NOTES

7

*Aleksandar Bošković*

FROM THEORY OF CULTURE TO THE  
INTERPRETATION OF THE WORLD

9

*Paul Ricœur*

GEERTZ

19

*Edmund Leach*

WRITING ANTHROPOLOGY

33

*Clifford Geertz*

BEING THERE: ANTHROPOLOGY  
AND THE SCENE OF WRITING

41

*Clifford Geertz*

ANTI-ANTI RELATIVISM

58

*Clifford Geertz*

THE USES OF DIVERSITY

87



---

CONTENTS

---

*Clifford Geertz*  
TOUTES DIRECTIONS: READING THE SIGNS  
IN AN URBAN SPRAWL  
108

*Clifford Geertz*  
SHIFTING AIMS, MOVING TARGETS:  
ON THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION  
131

*Richard Handler*  
AN INTERVIEW WITH CLIFFORD GEERTZ  
154

*Arun Micheelsen*  
“I DON’T DO SYSTEMS”:  
AN INTERVIEW WITH CLIFFORD GEERTZ  
183

---

**SOURCES**

---

204

---

**SUMMARY**

---

205

---

**CONTENTS**

---

207

CIP – Каталогизacija u publikaciji  
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

008  
316.7

**KULTURA** : časopis za teoriju i sociologiju  
kulture i kulturnu politiku / glavni i odgovorni urednik  
Jelena Đorđević. –1968, br. 1– .– Beograd (Rige od  
Fere 4) : Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.  
1968– (Beograd : Foto futura). – 26 cm

Tromesečno.  
ISSN 0023-5164 = Kultura (Beograd)  
COBISS.SR-ID 8472066

# Kultura

---

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU  
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

---

**KLIFORD GERC**

---

**PIREDIO**

Dr **ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ**

---

**SADRŽAJ**

---

**ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ**

**POL RIKER**

**EDMUND LIČ**

**KLIFORD GERC**

**RIČARD HENDLER**

**ARUN MIHELSEN**