

Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар

Постмодерно-посткултурна антрополошка прича са наравоученијем

Дође постмодерно-посткултурна антропологиња у неко балканско село и у првом контакту са породицом коју ће проучавати/заступати затекне средовечну жену у дворишту како ставља јаја у мравињак, јер је тог дана неки празник. Боравећи више година у том селу, учествујући у пољопривредним радовима, тучи са полицијом у оквиру протеста сељака за смањење пореза, ангажујући се у решавању адолесцентске кризе средњег сина у испитиваној/заступаној породици, прављењу живог еко-ланца око локалне фабрике сточне хране, чији је отпад претио да уништи ракове у потоку који протиче кроз село, потпуно је разумела све, осим зашто је жена ставила јаје у мравињак. Уважавајући, представљајући и заступајући своју проучавану, рекла је да је стављање јајета у мравињак "њен однос према традицији и основно људско право да се према традицији односи како жели, а не како намећу образовни систем и популарна култура", доследно бранећи став испитиване да је то видела од своје бабе, да је заборавила шта јој је баба казала, али ако је баба то радила... и закључујући "да би чак и само детаљно описивање тог чина следило традиционални антрополошки концепт културе који постварује, хомогенизује, егзотизује и ућуткује људе".

Нравоученије: Јаје у мравињаку је "шума етнографских података" (В. Тарнер) и ако неко не зна како

да то сагледа, протумачи, интерпретира, објасни, једино може да покуша да компромитује идеју описа, податка, чињенице, уз некакву "теоријску" парафразу девизе: "Ако не знамо да радимо, знамо да се бијемо" (С. Милошевић).

Увод

Основна идеја радова који се могу означити као "пост-културни" је критика појма културе у антропологији.¹ Међу теоријским и епистемолошким аспектима те критике,² оне замерке које указују на статичност и аисторичност су пре критика неких теоријских концепата у антропологији и то њиховог изворног и/или екстремног облика, него што се могу приписати концепту културе као таквом.

Један од примера таквог начина критике, додуше критике антропологије од стране филозофа науке, представља Нејгелова³ критика функционализма Малиновског и Ретклиф-Брауна која се: а) односи искључиво на текстове који заснивају одређени приступ, не узимајући у обзир развој ставова, критике, усавршавања... б) задржава искључиво на теоријским ставовима, не анализирајући употребу метода у

¹ М. Миленковић, Посткултурна антропологија и мултикултурне политике у С. Ковач (Ур.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд. 2005.67- 69.

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

³ Е. Neigel, *Struktura nauke*, Beograd, 1974. 462-476.

конкретним интерпретацијама в) инсистира на слабостима тамо где се оне лаганом допуном или дорадом могу отклонити – што све заједно показује малеволентност према одређеном теоријском и методолошком приступу. Темељније доказивање ових теза о лошевољном карактеру Нејгелове критике не би допринело унапређењу методолошког апарата функционалне интерпретације, те је стога само можемо упоредити са примедбом неког генерала који би, после првог пребачаја и другог подбачаја мете, рекао да топ треба бацити.

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

⁴ М. Миленковић, *op.cit.* 69.

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

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

ња људима да говоре, уз индивидуалност као основну особину говорења, и експлицитно постулирање неопходности перцепције индивидуалних разлика, граде нову стожеру тачку посткултурне антропологије.

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

1. Бил Клинтон као антрополог

Ако су средње деценије двадесетог века биле у америчкој антропологији обележене као сусрет антропологије и социјалне психологије, социјалне психоанализе, настајање правца "култура и личност" или "психоаналитичке антропологије",⁷ онда би "посткултурна антропологија" реферирала на нову психологизацију антропологије, али овога пута углом индивидуалног психологизирања.⁸

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

⁸ Ипак није тешко уочити границу индивидуалне психологије и "посткултурне индивидуалне антропологије", јер, на пример, инди-

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

Могуће је поставити питање да ли је и у којој мери "посткултурна" критика антрополошког одређења улоге

видуална психологија, проучавајући одбрамбене механизме које појединац користи, уочава њихово својство сурогата у односу на стварна задовољења потреба, док, на супрот томе, индивидуална антропологија сматра сурогате оригиналима, а индивидуалне артифицијелне конструкте једином реалношћу.

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

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

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

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

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

појединца у култури, заправо, ревитализација индијанских аутобиографија писаних руком вођеном од стране америчких антрополога. Међутим, антрополози који се баве етнографијом кроз животне историје, не прихватају овај постмодернистички поклон ишчуђавајући се "иновативности" и "револуционарности" постмодерних и посткултурних ставова, сматрајући да се етнографски рад у модерној антропологији иначе заснивао на знањима и схватањима испитиваних. Тако на пример Гелија Франк, аутор књиге "Венера на точковима" о жени рођеној са "свом физичком и психичком опремом за живот у америчком друштву осим руку и ногу", коментарише постмодернистичку причу о кризи репрезентације: "Тврдолинијаши у кризи репрезентације – свакако већином неантрополози – тврде да нико осим урођеника, чији животи се описују у етнографији, нема право да ауторитативно говори. Међутим, етнографски рад, примарни допринос модерне антропологије, увек је и био заснован на идеји да су урођеници експерти".¹⁴

Приличан број индивидуа у свим друштвима, па чак и у оним најмањим, која су некада била посланица за антропологе, намеће као главни проблем "индивидуалне антропологије" селекцију тј. избор појединаца који ће бити подвргнути проучавању тј. писању ("Writing Individuals"). Ко ће бити тај чије ће "мишљење, понашање и производња и рецепција културних значења" постати део антрополошке научне баштине? Инсистирање на "перцепцији индивидуалних разлика" указује да је сваки појединац једнако важан и ту настаје разлика у односу на класичније аутобиографско-ан-

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

трополошке животне историје. Стога се постмодернистички етнограф/антрополог може описати као саосећајни саучесник било чије приче о било чему, или као неко ко се бави усменим приповедништвом (Storyteller's craft).¹⁵ Антрополози су, у ранијем маниру, бирали личности које су "изложене акултурацији", "преламају време" или су "оличење епохе",¹⁶ док тезе "посткултурних" говоре да су сви људи једнако интересантни за антрополошка проучавања која треба да обухвате стварни живот и искуства људских бића, која креирају значења и имају сопствене начине живота.¹⁷ Стога је одговор на питање "кога ћемо појединца писати" потпуно арбитраран и остаје подложен ваннаучним утицајима. Ако су "колонијални" антрополози користили слуге да им носе ствари на путу до села у којем живе информанти, "постколонијални" су створили теоријско-методолошко оправдање да целокупан етнографски рад обаве са слугом у својој кући или апартману без напорног одласка било где.¹⁸ Ако су "колонијални" антрополози очекивали да ће у некој планетарној забити пронаћи "lost tribe" или етнограф-

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

¹⁶ M. Malešević, op. cit. 6.

¹⁷ N. Rapport-J. Overing, loc. cit

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

ске одговоре на нека теоријска питања, "постколонијални" ће и позив на прославу годишњице матуре искористити као иницијалну идеју за етнографију свог сопственог средњошколског разреда.¹⁹

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

Они "индивидуални антрополози" чија је егзистенција директније повезана са неинституционалним, комерцијалним начинима финансирања, неће имати аутономност избора и радиће по законима тржишта и "писаће појединце" који су спремни да плате "писање себе". Таква писања су нешто попут средњовековних гуслара или других плаћених певача који су опевали војне, витешке или оне мање витешке подухвате својих послодаваца, само што ће текстови бити далеко више антропологопсихологизовани, јер су њихови писци, за разлику од средњовековних, базираних на инстинктивном препознавању укуса писаног, квалитетно обучени за такав посао. "Писање себе", схваћено као писање породичне, братственичке и сличне историје, постаје привилегија оних који могу да плате аутора и свом укусу прилагођену опрему пу-

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

бликације. То може илустровати књига о Аничихима,²⁰ написана и објављена захваљујући богатом бизнисмену из Јужне Африке Нићифору Аничиху, која обједињава породичну (братственичку) хронику, биографију и десетерачку песму о поручиоцу. Српска и, шире, балканска традиција гуслања која из угла појединца "описује стварни живот и искуства људских бића која креирају значења", жива је и данас, те се за невелику надокнаду може добити песма, у форми текста или снимљена на носач звука, у којој су описани поједини моменти из живота појединца по његовом личном избору и на основу његовог личног "креирања значења". То значи да се појединац "живећи сопствени начин живота" опредељује да ли ће га писати гуслар, лични "антрополог", или и један и други, одвојено, или у истом лицу.

У модерној публицистичкој продукцији пример етнографског писања у којем "људска бића креирају значења" јесу аутобиографије/биографије познатих личности ("Writing Celebrity"), написане од стране добро плаћених професионалаца тј. "посткултурно-индивидуалних антрополога". На тај начин уместо "Cosmopolitan Anthropology" Адама Купера,²¹ као постпостмодерног гласа разума, настаје "Cosmopolitan" антропологија.

Две врсте "биографија славних", које се могу наћи на тржишту, одражавају два могућа приступа. Оне које се самокарактеришу као "nonauthorized" представљају резултат класичног "антрополошког рада", интервјуа и разговора о пред-

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

²¹ А. Kuper, Culture, Identity and Project of Cosmopolitan Anthropology, *Man*, Vol. 29. No. 3. 1994. 550-551.

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

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

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

²⁴ Види биографију фолк певача Мирослава Илића и анализу фолклорног садржаја те биографије: Д. Симовић, Мирослав из Мрчајеваца, НИРО Књижевне новине, Београд, 1983. и М. Стојановић, Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXVI-XXXVII, Београд, 1987. О једном новом певачу (Жељко Јоксимовић) и новој биографији (М. Антонијевић, *Лично, Јоксимовић*, Београд, 2004.) види у М. Стојановић, Значење и функција митских тоposa "новокомпоноване културе": компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и Жељка Јоксимовића, *Гласник Етнографског института САНУ*, LIV, Београд, 2006. 145-158.