

Етнолошка библиотека

Књига 20

Уредник

Мирослав Нишкановић

Рецензенти

Др Драгана Антонијевић

Др Бојан Жикић

Уређивачки одбор

Проф. др Мирјана Прошић Дворнић (Northwood University Midland, /SAD/), проф. др Иван Ковачевић (Филозофски факултет Универзитета у Београду), проф. др Душан Дрљача, Београд, проф. др Младен Шукало (Филозофски факултет Универзитета у Бањалуци), др Бојан Жикић, доцент (Филозофски факултет Универзитета у Београду), др Петко Христов (Етнографски институт с Музеј БАН, Софија, Бугарска), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ, Београд).

Иван Ковачевић

ТРАДИЦИЈА МОДЕРНОГ

*Прилози историји савремене
антропологије*



Београд, 2006.

Антропологија

10 антитеза једном пост-изму у антропологији¹

Направио једном један човек велику кулу од карата, што је страшно нервирало његовог млађег брата, који није умео да направи ни први ред неке другачије куле, а да прави исту онакву какву прави старији брат, није хтео ни да покуша. Желео је на сваки начин да докаже како братовљева кула од карата не ваља, али што год би лоше о њој казао, сви би му рекли да није тачно, јер кула и даље стоји и није се срушила без обзира на то шта он о њој прича. Страшно изнервиран, повукао је столњак са стола на коме је стајала кула.

Увод. Како и зашто писати о постмодернизму.²

Теза да се о постмодернизму и постмодернистима може писати само постмодернистичким језиком је јефтин трик. Сасвим је могуће говорити о њиховом схватању техника

¹ Ова књига настала је као резултат рада на научноистраживачком пројекту "Антропологија у двадесетом веку: теоријски и методолошки домети" који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије. (Број пројекта 147037)

² Понеко зашто има више зато. Настанку овог поглавља су допринели и дуги разговори о постмодернизму у антропологији са Милошем Миленковићем током завршавања његове докторске дисертације "*Теорија етнографије у савременој антропологији (1982-2002)*". Разговори су били менторски само по формалном позиционирању, обострано информативни, често оштри и полемични, али надајмо се пријатељски.

прикупљања података, о њиховом теренском раду, о њиховом ставу према проверљивости података сакупљених теренским истраживањем, о њиховом инсистирању на проблемима адаптације истраживача у испитивану средину, о њиховом виђењу "припрема за терен" и друго. Све је то могуће без великих речи којима су себи билдовали научни значај као што су "теорија репрезентације" "теорија етнографије" и криза свега и свачега.

Постмодернистички језик се мора научити као урођенички да би се знало о чему говоре, да бисмо могли да их проучавамо, али се извештаји не пишу на урођеничком. То чак ни они, постмодернисти-мултивокалисти, не раде.

Антропологији је потребно стално промишљање и побољшавање техника прикупљања података на терену, те је у том циљу сасвим упутно проучити постмодернистичку литературу. Осим познатих расправа о етнографском прикупљању података у разматрање треба укључити и постмодернистичке етнографске производе, посебно оне настале после "Writing Culture".

1. О етнографији

У целој "теоријској" причи о етнографији, без обзира на то да ли се осим постмодерниста као умешачи у расправи јављају интерпретатори и интерпретације Попера, Фејерабенда, Патнама или Рортија, ради се о питању да ли је трава на фудбалском терену пре утакмице, коју је Црвена звезда играла, била ошишана уздуж или попречно. Увек ће бити далеко важније и занимљивије који је био резултат, па онда фудбалско умеће играча, тактике тренера, добро или лоше суђење и друго.

2. О методолошкој имагинацији у антропологији

Немогуће је да врх методолошке имагинације буде расправа о прикупљању података. Имагинација је нешто мисаоно узвишеније од тога, тј. за оно што се назива "критика етнографске репрезентације" није потребна никаква имагинација, већ само једна једина идеолошка и, можда једна филозофска, премиса и из ње се после даље све развија.

На пример, стварни методолошки проблем у антропологији за чије решавање је потребна имагинација јесте како је ограничити (имагинацију) и где је граница са прецењеним идејама тј. шизофренијом, а има их још много методолошких и милиони оних појединачних креативно-интерпретативних. Некада су о етнографији писали, бавећи се правилима етнографског прикупљања података, антрополошки филистри, да би ту тему, радова о етнографији, преузели писци названи постмодернисти, па антрополози. Најважније је што се у оба случаја ради о опскурним, некреативним, просечним ликовима поред којих имагинација и креативност нису ни прошле.

Креативност и имагинација су обрнуто пропорционалне идеолошкој острашћености.

3. О редукцији антрополошке методологије на теорију етнографије

Не може се општа антрополошка методологија редукovati на теорију етнографије. "Теорија" етнографије није никада ни спадала у општу антрополошку методологију, и, што је мање важно, никада није била, а неће ни бити ма колико се многи трудили, теорија, већ само расправа о

техникама прикупљања података. Ради се о томе да су расправе о етнографским техникама прикупљања података квантитативно превазишле расправе о антрополошком методу, затим, о томе да су расправљачи дали својим расправама велики значај и да је део научне заједнице прихватио да та расправа има такав значај. Међутим, и усред галаме у и око "Writing Culture" писане су озбиљне антрополошке методолошке расправе.

Може неко сматрати да слона треба назвати локомотивом и да се нешто (А) што **не** садржи нешто (Б) може на то друго нешто (Б) редуковати. Може неко, такође, прогласити и да нешто (А) **баш садржи** то друго нешто (Б), па га онда редуковати на то (Б). У конвенцијама је то тако. На тај начин они су заиста редуковали слонове на дизел локомотиве. Расправа о прикупљању података може бити општа антрополошка методологија ако се тако договоре Маркус & Со., али то важи за акционаре те компаније. Само, и тада морају да мењају значења свих употребљених речи и корена употребљених речи у синтагми "општа методологија антропологије". Но, све се може новим дефиницијама које се изнесу на тржиште. Наравно да постоје методолози који хоће да се сваки појам употребљава у неком другом, новом значењу, или бар по неки. Неки то чине да би себи прибавили већу важност и значај него што им припада, употребом јаких и помпезних речи.

Било би занимљиво испитати како и зашто је било могуће да део научне заједнице прихвати да се расправа о прикупљању података назове ТЕОРИЈОМ. Да ли је то резултат тога што антрополози у Америци школовани на четворо-антрополошким студијама, са изборним предметима певање, трчање и историја династије Минг, нису имали никакво епистемолошко образовање и нису знали

шта значи појам "теорија", па су посрамљено прихватили да се све и свашта зове теоријом, па чак и обично расправљање о прикупљању података? Како су се увођачи "теорије етнографије" досетили да своју обичну, политиком зачињену, причу о теренском истраживању назову теоријом? Да ли су то урадили из уверења да се ради о теорији или ради пуког прибављања важности нечем што има средњеразредни значај? Да ли је то одговор на вишевековну рецепцијску инфериорност америчке антропологије (шкотски еволуционизам, немачки дифузионизам, британски функционализам, француски структурализам)?

4. О редукцији на позитивистичко схватање науке

Зашто постмодернисти тако симплификовано схватају целину науке: наука = емпирија + теорија и тачка? Где су методи, објашњења, интерпретације, тумачења, разумевање, све итекако присутно у антропологији, па чак по мало, и у америчкој? Ради ли се о једној намерној редукцији на позитивистичко, Хемпелово или већ неко такво схватање науке од кога се полази да би се показало како је таква наука неодржива?

5. О постмодернизму и социологији

Расправа о антропологији и постмодернизму може започети и питањем да ли је оно што постмодернисти нападају заправо цела антропологија (етнографија + теорија). Има ли још нечег што би се сматрало антропологијом? Ако је социологизујемо и окренемо наглавачке, па формулишемо проблеме, питања, операционализује-

мо их, на прикупимо податке, и устројимо онако како већ иде социолошко истраживање... Са које стране би уопште могли да приђу постмодернисти да је антропологија била устројена тим, социолошким редом потеза и да није имала етнографску монографију као обавезни слободни састав? Овако, лако је шутирати у меки трбух.

Када се формулише проблем и потражи локација у времену и простору на којој се он најбоље читава и хипотезе суоче са чињеницама које је потврђују или обарају, напушта се у америчкој антропологији и српској етнологији вековима уврежено схватање да наука почиње сакупљањем чињеница. Шта би постмодернисти могли да приговоре Вајтовој анализи улоге појединца у историјском процесу осим да није заступао египатске робове.

6. О смислу етнографије

Етнографија постоји да би умни људи имали чиме да се помажу у активацији маште, менталној гимнастици, измишљању и склапању пазла, комбиновању најразноразније врсте, интелектуалној забави... а све у функцији формулисања и решавања научних проблема. Са друге стране, она даје секундарну легитимацију пред држачима и делиоцима пара да се нешто озбиљно ради. Само секундарну, јер примарну даје укупна стратегија као збир научно формулисаних научних проблема.

Ако антрополошки рудари, произвођачи етнографије, одбију да раде, ступе у доживотни штрајк подбуњени од познатих постмодернистичких писаца, добро, тј. ништа страшно. Ако држачи пара, после денунцирања етнографије од поменутих писаца одбију да је финансирају, такође, ништа страшно. Увек ће бити материјала који ће произво-

дители новинари, историчари, етнографи аматери и многи други. Тај материјал се потом подвргне обичној, најобичнијој критици извора и све је у реду.

Једино никад, ама баш никад, историја неће бити филозофија историје, без обзира на то што свака историја садржи некакву филозофију историја, нити ће икада етнографија бити нешто "најтеоријскије", ма колико то теоретичари прикупљања података желели.

7. О идеалној етнографији

Какав год карактер имале чињенице, оне могу да послуже за неку експланаторну комбинацију, а ако неко докаже и покаже да чињенице уопште нису доступне спознаји, јер их она у процесу спознавања већ деформише, и уопште не могу бити чињенице, можемо одустати од таквих и разматрати само измишљене чињенице. Измислићемо локацију, измислићемо људе, њихов живот и обичаје и онда их мирно проучавати, без обавезе да их заступамо, јер не постоје, и без страха да ће нам неко рећи како се ради о претпоставном знању. И ту остајемо недокучиви за све постизме.

8. О идеолошкој основи постмодернизма

Оно што Гелнер и Д'Андрате нису рекли:

Амерички интелектуалци који су се борили против америчког ангажовања у Вијетнаму су:

1. Плаћеници КГБ, плаћени да ослабе интерес Америке да се супротстави совјетском империјализму и/или верници московског социјализма или

2. Етнички заинтересовани да се пажња Америке не преусмерава са Блиског на Далеки исток или

3. Заступници аутоеготаназиске Монроове доктрине или

4. Одроз настајања државе благостања током шездесетих која "дезидеологизује", "депатриотизује" и сл.

Као лобии то су били московски, јеврејски, геополитичко-аутархични и хедонистичко-потрошачки.

Вијетнамски задатак је обављен, а за Вијетнамом су следили Ангола, Никарагва, Етиопија, Авганистан, Мозамбик Чуо се антиколонијалистички мук.

Постмодернистички напад на науку свих врста а пре-васходно друштвене науке, једино преостало оружје у борби за заустављање комунистичког империјализма, закаснио је, јер су управо наука ("рат звезда" као одиграна драма, цртани филм тј. анимација "правог" рата звезда, идеја и конструкт рата звезда и друго, а све осмишљено у саветничким политиколошко, социјалнопсихолошким, а можда и антрополошким главама) и новац, уз минималну употребу људске силе (500 војника на Гренади), зауставили планетарну експанзију комунизма и започели његово рушење.

Наука је обавила посао задовољавајући трећи и четврти лоби. Као људска сила није служио амерички војник, већ пољски или источнемачки грађанин подстакнут начинима који само коштају пара, али не и људства. Као агенци дејства су служиле оне спољне државне и парадржавне службе, чије постојање и активности не оспоравају чак ни задрти заступници Монроове доктрине.

Чак ни други лоби није имао зашто да се много противи, већ евентуално да гунђа што није целокупна оператива на Блиском истоку.

И остаје само први лоби.

Закаснили напад на науку, превасходно друштвену, може бити плод кајања због неиспуњеног задатка и потрошеног хонорара, мада више нема газде који би тражио повраћај пара, или идеолошког беса и самоокривљавања, због тога што је пројект, који су подржавали, пропао на дужи рок, управо њиховом кривицом, јер нису, на време, растурили друштвене науке, већ су се управо одатле регрутовали пројектанти успешног рушења комунизма.

9. О разноврсности антрополошког језгра

Прегледање часописа "Social Science History" показује да је сасвим легитимно истраживање стопе и узрока смртности на бродовима који су превозили затворенике у Аустралију. То асоцира на "мале" и "велике" бројеве. 11.000 или нека хиљада мање или више академски образованих антрополога, и стотине хиљада научника из друштвених наука, уз интенцију глобалне политичке доминације, довели су до тога да у САД постоји "експерт" за сваку могућу географску забит. И то нас, српске антропологе, не фрустрира јер нам, због оштрог, географског сегментирања света, западне један или два, па још ако су то тотално просечни етнографи или испод тога, што је и био случај, онда као да се ништа није ни десило. Али, када се велики број примени на неке друге области и подобласти науке и филозофије као и на антрополошку разноврсност, онда се види да постоје десетине "задужених" (тј. спонтано заинтересованих или намерно упућених) за све могуће јако, јако занимљиве забити мишљења, проучавања до којих један, или чак и да нас је неколико другара, не можемо да стигнемо све и да имамо по 20 живота. То значи да "збијање редова"

око и онако веома разноврсног антрополошког језгра, нема комунистичко-политичко значење отрцане флоскуле, већ указује на дисциплинарну штету од расипање веома ограничених људских ресурса и пледира за концентрисање око антрополошког језгра, које је већ толико, да једва омогућава дисциплинарну препознатљивост.

10. О антропологији антропологије

Антропологија антропологије је део антропологије науке, антропологија науке је део науке о науци, а наука о науци је део науке, а наука је легитиман предмет антропологије, баш као и исхрана, становање, одевање, веровање, парење, моћ, општење..., па је стога и антропологија антропологије предмет антропологије.

Антропологија антропологије као антропологија науке тј. као антропологија, па онда антропологија антропологије антропологије као антропологија науке тј. као антропологија, па онда антропологија антропологије антропологије антропологије као антропологија науке тј. као антропологија и може даље у недоглед, поготово са *copy/paste*. Једино нема више оне прве антропологије која је на почетку претходне реченице била "предмет" антропологије, али није ни потребна, јер имамо антропологију која је заправо антропологија антропологије антропологије антропологије, па ћемо ту антропологију узети за "предмет" и антрополошки је проучавати .

Теза да је писање о антропологији антропологија скривалица је за оне који неће да пишу антропологију.

Закључак. О "пост" одредници постмодернизма

Све што је одређено одредницом "пост" је идејно инфериорно у односу на оно што је било пре "пост"-а, јер није завредило сопствени назив него само временску одредницу "пост".

P.S.

Further Readings.³

³ S. Sangren, Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Post-modernism" and a Social Reproduction of Texts, *Current Anthropology*, Vol. 29. No.3. 1988.; J. Spencer, Anthropology as a Kind of Writing, *Man*. N. s. Vol.24. No. 1 1989.; E. Gellner, *Postmodernizam razum i religija*, Zagreb, 2000. 33-88. (Orig. Izdanje 1992.); A. Kuper, Culture, Identity and a Project of a Cosmopolitan Anthropology, *Man*. N. s. Vol. 29. No. 3. 1994.; R. D'Andrade, Moral Models in Anthropology, *Current Anthropology*, Vol. 36. No. 3. 1995.; J. MacClancy, Brief Encounter: The Meeting, in Mass-Observation, of British Surrealism and Popular Anthropology, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1. No. 3. 1995.; M. Spiro, Postmodernist Anthropology, Subjectivity and Science: A Modernist Critique, *Comparative Studies in Society and History*, Vol.38. No. 4. 1996.; R. D'Andrade, The Sad Story of Anthropology 1950-1999, *Cross-Cultural Research*, Vol. 34. No.3. 2000.

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, хомонизује, 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*, Београд, 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. Темелније доказивање ових теза о лошевољном карактеру Хејгелове 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 углавном 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, насупротив 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. Talayeva, *Poglavica sunca. Autobiografija jednog Indijanca*, Zagreb, 1964.

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

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

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 посластица 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 арбитран 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 радиом и телевизијским мелодрамама: о неударној слушавки 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) антрологу, спремно 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 околионалистички.

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 Аничкићима,²⁰ написана и објављена захваљујући богатом бизнисмену из Јужне Африке Нићифору Аничкићу, 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, *Аничкићи*, 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 савим 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 Мортонем.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 В. Clinton, *My Life*, Knopf, 2004.

²³ А. 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 топоса "новокомпоноване културе": компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и Жељка Јоксимовића, *Гласник Етнографског института САНУ*, LIV, Београд, 2006. 145-158.

2. Перкманова капа између посткултурне критике и фолклористике

Уз питање-проблем "кога писати" јавља се и друго питање-проблем "шта га писати". То значи да антрополог може пустити индивидуу "да се сама пише" ("Writing the Self") и да као резултат добије нешто што је познато као "животна прича" што би посткултурног антрополога, који то ради или се за то залаже, довело у положај изложености подсмеху фолклористе, којем су животне приче добро знане као фолклорни жанр, са својом формалном структуром, познатом у дисциплини широм апликацијом Пропове формалне анализе бајки. Познати амерички фолклориста Ричард Дорсон је још 1948. године, објављујући једну личну причу, написао да се ради о "фолклорном наративу, врсти фолклорног документа, пуним сирових ствари из живота, филтрираних кроз машту".²⁵

Правећи разлику између "животне историје" ("Life History") као крајњег продукта антрополога и бележења "животних прича" ("Life Story") као резултата посла фолклориста, ови последњи су са жаљењем констатовали да им антрополошко производ ни раније није био од користи, јер антропологово интересовање за било који аспект животне историје контаминира животну причу која губи чист фолклорни облик. Тај фолклорни облик постоји у чистој форми само ако причалац прича своју животну причу као песму, еп или народну приповетку и посткултурни индивидуални антрополози би само у случају сопствене тоталне трансформације у регистратора приче, уз било коју машину за мемо-

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

рисање, могли да буду од користи, мада те послове класични фолклористи раде већ дуго времена и сасвим компетентно. Животна прича је прича о сопственом животу или о ономе што особа која је прича сматра значајним у властитом животу.²⁶ Причање о сопственом животу је "креативно овладавање чињеницама" које се састоји из бирања епизода по критеријумима драматичности и заплета, са једне стране и преправљања негативних догађаја у позитивне и потврђивања угледа приповедача, са друге стране.²⁷ Антрополошка интервенција, поготово што је треба минимизирати и базирати на разумевању и заступању, врло мало, или чак ни мало, не доприноси веродостојности животне приче која је и даље базирана на фолклорном моделу са једне, или на неком другом паралитерарном преуређењу приче о животу, који у стварности такав ред не познаје, са друге стране.²⁸

Постмодернистички оријентисани аутори учачају периферни положај животне историје и у оквиру антрополошке методологије. Тако В.Крапанцано пише: "Упркос популарности неких антрополошких животних историја по-

²⁶ J. T. Titon, *The Life Story*, *Journal of American Folklore*, Vol. 93. No. 369. 1980. 277

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

²⁸ J. T. Titon, *op. cit.* 289-291.

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

Периферијски положај животних историја унутар антропологије произилази из фрагментарности, субјективности, ниског степена вероватноће, па самим тим и слабе употребљивости података које доносе за било који интерпретативни поступак. За такав поступак потребан је опис добијен вишестратним посматрањем или бројним разговорима са свим начинима конфронтација изнетих описа, што подразумева велики број информаната, а један инфор-

²⁹ V. Crapanzano, *op. cit.* 954.

мант, звао се он Дон или Иши, само је један једини информант. Аналитички поступак захтева изградњу аналитичких дескриптивних модела ниског степена моделности, заснованих на фреквентности, који толеришу могућности мале грешке, на супрот паралитерарне параантропологије, која у таквој грешци види једину могућу истину. Лако уочљива немогућност апсолутне егзактности у изградњи дескриптивних модела не значи нужно да је тачно и истинито само оно што су рекли појединци у својим животним причама, а антрополози записали.

Периферијски положај појединачног креирања значења али и могући постмодернистичко-посткултурни преокрет, могу се илустровати на елементима личног етнографског искуства. У оквиру истраживања културе рудара у источној Србији (1986-1990) испитивао сам рударски фолклор и веровања. Најкарактеристичније забележено рударско веровање јесте да у рудницима живи биће названо Перкман које носи кожни шлем и буди заспалог рудара, те га седам година води по ходницима рудника. Преко четрдесет информаната, који су радили у рудницима, "описујући" Перкмана навели су да има стари кожни шлем, док је један испитаник, у локалној заједници назван Пијани Ранђел, тврдио да Перкман носи капу исту као Деда Мраз. Настојање да се веровање опише ради даљег историјског, функционалног или значењског интерпретирања у оквиру рада који би, на пример, носио наслов "Перкман - рударско митско биће" дало би сасвим периферан, или чак никакав, значај информанту који тврди да Перкман носи капу Деда Мраза. Са друге стране, антрополог, који би се у том тренутку преосмислио на постмодерни или посткултурни начин, могао би да сасвим напусти истраживање Перкмана и замени га перципирањем индивидуалних разлика у мишљењу и рецепцији значења кул-

турних феномена и ранији наслов замени новим – "Како Пижани Ранђел доживљава Перкмана са капом Деда Мраза".

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

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

3. Аналитички кауч и деконструкција индивидуалних конструката

Конструктивни карактер сваке индивидуалне приче, без обзира на то колики део животног искуства обухвата, препознају дисциплинарно различита разматрања онога што посткултурна антропологија, деструишући појам културе, поставља као примарни угао посматрања стварности. Једно је фолклористичка анализа која ће поћи од животне приче као жанра и констатовати формалне моделе по којима се причају, а друго социолингвистичка анализа дискурса која деконструира појединачну причу да би дошла до уопштених правила причања са једне стране, и система веровања

и вредности, са друге стране.³⁰ Трећи угао посматрања је индивидуално психолошки који, описујући појам обједињеног јаства, констатује како нам "памћење допушта да се осврнемо на своја бивша понашања и искуства, да одаберемо она која се, како нам се чини, 'слажу' у неком наративном оквиру, (буквално, у причи нашег живота) и потражимо обрасце, понављања и тако даље, који нам дају утисак континуитета и кохерентности".³¹ У сва три случаја пажња је усмерена на уопштавање одређених карактеристика индивидуалних наратива и начина њиховог стварања, показујући да је једина веродостојна чињеница та да је дата особа испричала дату причу, док је њен садржај, већ у самом полазишту, искривљен услед настојања да прича буде кохерентна или да буде континуална, или и једно и друго. То значи да се "креирана" значења настала живљењем стварних живота могу разумети само унутар појединачног, које га преобликује, континуира, кохерентира, али и нужно чини искључиво појединачно релевантним. Посткултурни етнограф/антрополог може, својим интересовањем за појединачно креирање значења, удвостручити релеванцију, додајући себе појединцу који је *per se* заинтересован за самог себе.

Деконструктивно-аналитички поступак према оваквим проговарањима, која нису била спречена културом и њеним структурама, добро је познат у аналитичком поступку индивидуалне анализе коју су могли да плате припадници вишег и средњег слоја, те милиони записа индивидуалног креирања значења стоје у архивама аналитичких ординација, без обзира на то којој појединачној школи аналитичари припа-

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

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

дали. Ако је у питању приближавање аналитичком третману оних који немају да плате професионалца, онда антрополог аналитичар-аматер и даље остаје при нерешивом питању кога третирати у својству бесплатног "народног психијатра". Број оних чије проглашене индивидуалне конструкте треба деконструисати је огроман, исто као што је конструктом био проглашен један број, мање или више релевантних, "великих наратива" и потом деконструисан, и као што не знамо на који начин изабрати појединце које треба "писати", тако не знамо ни чије индивидуалне конструкте треба деконструисати. Питање да ли "писани" или "самоописани" желе да буду и "деконструисани" такође има више милијарди одговора.

5. Белетристичка и политичка деструкција дисциплине

Жеља да се заради новац писањем тугаљивих и/или квазиборбенозаступничких прича о људима и цртица из живота је потпуно легитимно коришћење индивидуалних интелектуалних потенцијала у циљу сопственог материјалног богаћења. Међутим, епистемолошко силовање дисциплине ради прибављања привремене екстерне легитимације представља и деструкцију дисциплине, али и аутодеструкцију. Најпре, редуковање антропологије на репрезентациону етнографију оставља другим дисциплинама тј. научницима проишашлим из других и сродних едукативних процеса простор научне интерпретације и теоријског мишљења.³² Напуштање тог по-

³² О ставовима који у посмодернистичко-искључивом бављењу етнографијом виде деструкцију или, бар, редукацију дисциплине види у З. Ивановић, Терен антропологије и теренско истражи-

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

За разумевање постмодернистичких и посткултурних идеја у, превасходно америчкој антропологији, као експланаторно средство може послужити историја односа полити-

вање, у "Етнологија и антропологија: стање и перспективе", *Зборник Етнографског института САНУ*, 21. Београд, 2005.131.

ке и науке у српској етнологији. Наиме, у српској етнологији, губитком примарног смисла стварања етнографске евиденције (национални задатак), долази до несврсисходног гомилања етнографије која, гушећи саму себе, почиње да одумире заједно са целом дисциплином. У америчкој антропологији, која није систематски развила експланаторност конкретног, чак и велики системи прикупљања података (HRAF), изгубили су смисао, а постмодерно-посткултурна критика је заменила, сасвим извесно, спонтано самоугушење у бесконачном прикупљању података и писању монографија. Међутим, насилна смрт традиционалне америчке етнографије, управо захваљујући онима који су такав крај учинили и обзнанили, омогућила је, кроз "нове" форме, наставак стварања етнографије као ствари по себи и за себе, али ипак намењене нечем другом, ван антропологије/етнологије и то управо по моделу европске, средњоевропске и српске етнографије са краја XIX и почетка XX века. Заступање постаје циљ, а етнографија средство, иако је, можда, на почетку постмодернизма заступништво произашло из истраживачке ситуације у којој су се истраживачи саосећајно ставили на страну својих испитиваних који су, по њиховом мишљењу, били потлачени. Логичан развој такве позиције је довео до ситуације у којој је акционо заступништво, тј. политичка борба смисао делања, а етнографија, састављена од тужних и/или драматичних исповести, добар доказни материјал у експлицирању политичких ставова.³³

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

Свакако да су сви видови ненасилног политичког делања легитимни, али то не значи да су и једнако морални. Политичко парадирање у костиму професора антропологије Стенфорда или Берклија, преношење порука одређених политичких снага у иностранство³⁴ и изношење политичких ставова у облику "научних радова" јесте нешто сасвим другачије од поштеног и чистог учествовања у политичкој борби, са одређеним, неки пут и виталним улогом, и могућности да се у тој борби доживи пораз. Политизирати у антропологији и политизирати антропологијом су два једнака идеолошка закривљења истог, заправо кукавичког, "homo duplexa" који може мислити да доприноси политичкој идеји за коју се залаже парцијалним, комфорним ангажманом и политички обојеном етнографијом, што политици заправо није неопходно, али јој може бити корисно. Међутим, сигурно не користи антропологији, него је чак компромитује.

5. Кружи ли баук над Србијом?

Сигурно је немогуће прецизно утврдити оптималан, квантитативни однос између писања о антропологији и антрополошког писања. Међутим, када писање о антропологији (којем припада и овај текст) почне да добија, а антрополошко писање да губи по било којем квантитативном мерилу, то може бити знак стагнантног или кризног стања, које ће бити превазиђено тек када се писање антропологије доминантно врати на сцену. На пример, никада у српској етнологији није било више текстова о томе шта је етнологија, који је њен

34 А. Купер, op.cit. 543.

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

Због тога се поставља питање зашто уопште разматрати постмодерне и посткултурне идеје усмерене на критику антрополошког појма културе. Брзи суноврат од "писања културе" до "писања против културе" и милитантне антропологије, ма колико је та синтагма немогућа, говори о акцелерацијском карактеру одређених поставки које су, за свега две-три деценије, потпуно изашле из оквира дисциплине у којој су се на почетку комотно осећале, уводећи "нови ред", и отишле за својим даљим пословима. Каква је то идејна и културна клима у Србији која може створити плодно тло за падање репова комете која је већ експлодирала претворивши се у ништа?

Два претходна корака српске антропологије су били антропологизација (1975-1990),³⁵ и други, који се састојао из ангажоване политичке антропологије за време трајања борбе против режима Слободана Милошевића (1900-2000).³⁶ Иза ових корака остале су, скоро сасвим сигурно, неповратно превазиђене и научне и политичке околности које су их чиниле нужним. Доза "активизма", која је била неопходна за обављање оба посла, губи на значају у периодима дисциплинарне стабилизације и политичких прилика у којима се више не поставља "питање опстанка". Жестина мишљења у ранијим периодима сада се суочава са мирнијим ситуацијама у којима темељитост, минуциозност и перфекционизам долазе до изражаја. Управо зато, из могуће тешкоће прилагођавања новом научном и политичком амбијенту, може произаћи претрпавање бесплодним расправама о "теорији етнографије", које ће непотребно превазићи меру сопствене релевантности, изражену стандардним и пожељним информисањем о антрополошкој разноврсности, са једне стране, и инфичирање индивидуалноантрополошким начином производње текстова, са друге стране.

Могућа је, али, и случајна, сличност гусларске традиције, претворене у биографско писање и индивидуалноантрополошког писања, назначена у наведеном примеру, који се може приписати инцидентном сурвивалу из преантрополошког периода. Са друге стране, потпуно је сигурно да ће

³⁵ Опширније у наредном поглављу

³⁶ С. Наумовић, Национализација националне науке? Политике етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века, у С. Ковач (ур.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд, 2005. 39-46.

производи гусларско-братственичко-племенске традиције преточени у, мање или више, скупе књиге, још дуго задовољавати потребе својих писаца или поручилаца. Но, писци сеоско-братственичких хроника немају никакву везу са антропологијом, па чак ни са индивидуалноантрополошким писањем, што треба тако и да остане.

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

6. Два поготка у мету

Сасвим је могуће да некеме осврт на Нејгелову критику функционализма Малиновског и Ретклиф-Брауна и поређење са тобцијом и генералом изгледа као непотребан, и не баш леп, шлингерај уводног дела овог текста. То ипак није

баш тако. Не улазећи у питање да ли се ради о редуковању ставова ради сажетог излагања или из неког другог разлога, идеалтипска матрица излагања функционализма у антропологији, присутна и код Нејгела,³⁷ састоји се из тезе да Малиновски функцијом сматра задовољење примарних биолошких потреба, а Ретклиф-Браун под тим подразумева скуп последица по систем као целину. Излазак из те матрице и указивање на Клаконово³⁸ и Мертоново³⁹ раздвајање манифестних и латентних функција, као и на још важније Клаконово опредељење субјекта задовољења потреба са недоумица Малиновског⁴⁰ између Човека и појединца, на појединца, ствара оквир за реконституисање функционалне анализе. Између појединца и "система као целине" налази се небројено много социјалних група које, захваљујући вишевековном занимању социологије за њих, није тешко ни уочити ни описати. На тај начин се стварају предуслови за отклањање замерке да функционална анализа не може да се избори са појмовима афункционалности и дисфункционалности: драстично се повећава број могућих носилаца потреба, односно власника стања недостатка, те је међу

³⁷ Нејгелова критика функционализма у антропологији, и даље представља полазиште разматрања функционалне анализе у друштвеним наукама, бар када је реч о радовима у оквиру филозофије науке. Види Р. М. Laughlin, *What Functions Explain*, Cambridge Univ. Press. 2001.

³⁸ С. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, у М. Marwick (Ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Penguin, 1975.217-236.

³⁹ R. Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb, 1979. 127-133.

⁴⁰ Уз уобичајено позивање на "Научну теорију културе" (В. Malinowski, *Научна теорија културе*, Beograd, 1970.) видети и В. Malinowski, *The Group and the Individual in Functional Analysis*, *American Journal of Sociology*, Vol. 44. No. 6. 1939. 938-964.

њима могуће пронаћи оне чије потребе задовољава нека друштвена појава, пошто то већ нису били ни један појединац, нити систем у целини, исто као што нека појава може бити за једну групу функционална, а за другу дисфункционална.

Овакав начин нишањења, уместо бацања топа у старо гвозђе, може се применити и у стратешком редефинисању појма културе. Европска етнологија је деконструисала свој централни појам ("етно", етнос, народ, нација итд.) и није се стога претворила нити у политички покрет, нити у масовна покретања од заступништва до милитантности, ни у перцепције индивидуалних разлика. Слаба тачка америчке антропологије, која се састојала у употреби појма култура као ознаке за групу, тамо где није било могуће применити "племе" као добру стару ознаку за Индијанце, као и општа антрополошка полисемија самог појма⁴¹ делимично оправдају посткултурну критику. Међутим, деконструкција тог појма на основу приговора да неоправдано хомогенизује, не даје за право одласку у индивидуалност. Схватање културе као мреже појмова чија нека празна поља свака социјална група испуњава, уз праћење статистичке релеванције тог попуњавања, омогућава интерпретативни приступ појавама, без губљења у хиљадама и милионима појединачних случајева. Наравно да и ниска фреквенција, све до појединачности, може бити предмет антрополошког писања као антрополошко-белетристичка биографија о чему је већ довољно било речи.

⁴¹ С. Kluckhohn - А. L. Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, 1952.

**Српска
етнологија / антропологија**

Из етнологије у антропологију

1. Корени стања – 19. и прва половина 20. века

А) Романтичарски корени – национални задаци и њихова реализација у Првом светском рату.

Романтичарски корени српске етнологије су пресудно детерминисали њене задатке, као и њен замах и сутон који произлазе из остваривања тих задатака, са једне, и престанка самог постојања тих задатака у социјалном окружењу, са друге стране. Настала директно на основама идеологије "Уједињене омладине српске", а посредно и на првој романтичарској линији ка Србима, Грим-Копитар-Караџић, етнологија је имала задатак да обезбеди научни основ "ослобођења и уједињења српских земаља". Постављање граница ослобођења и уједињења био је основ сакупљања сваке етнографске грађе чији карактер и треба да одреди територију која је предмет националне пропаганде или њене реализације.¹

Б) Између два светска рата – губитак националног задатка – време теоријске и методолошке обамрлости - ба-вљење "механичким беспослицама".

Балкански ратови и резултати Првог светског рата су учинили да се "све српске земље" нађу у једној држави,

¹ И. Ковачевић, *Историја српске етнологије*, књ. 2. Правци и одломци, Београд. 2001. 147-148. Исто и у М. Прошић-Дворнић, Поговор у Ђ. Петровић, *Од пуста до златовега*, Београд. 2003. 386.

што значи да је посао за који је етнологија и конституисана, уз њену помоћ и обављен. Трагови пређашњег национално-политичког задатка читовали су се само у преобликованој и карикатуралној форми оправдавања и "научног" утемељења династичке идеологије југословенства.² Поставило се питање шта да ради етнологија која сакупља грађу о свом сопственом народу, када је смисао сакупљања те грађе, борба за територијално и државно обједињавање народа, престао да постоји.

Главни носиоци етнологије, интелектуално формирану у периоду конституисања тј. пре Првог светског рата, било да су и сами учествовали у завршној фази испуњења националног задатка (на пример у раду версајске конференције о разграничењу) или не,³ после 1919. године су, били у могућности да се окрену модерним етнолошким и антрополошким научним методама, насталим крајем 19. и почетком 20 века, с обзиром на то да је ваннаучни посао обављен и да је окретање интерпретативним поступцима био једини пут сцијентификације. То значи да је одговор на питање, докле се простиру културни елементи које сматрамо нашим, изгубио на политичком и социјалном значају, и да се једино може отворити друга врста питања о томе зашто и како су те појаве настале и које потребе задовољавају. Јасно је да би то захтевало учење и овладавање дифузионистичким или функционалистичким поступком, обзиром да је еволуционистичко интерпретирање културе већ припадало историји идеја. Једна полемичка расправа главних но-

² Н. Павковић, Етнополитички погледи Јована Ердељановића, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLIV, Београд, 1995.

³ Љ.Трговчевић, *Научници Србије и стварање југословенске државе*, Београд, 1986.

силаца етнологије између два светска рата⁴ показала је бар полувековни заостатак у односу на светску науку које је у том тренутку већ јасно формулисала и питања дифузије културних елемената и питање њихове функције, као и целокупну пробеламтику односа културе и личности.⁵ Једном речју, требало је сести у клупу и учити азбуку научног објашњења. Уместо тога, дошло је до потпуне теоријске и методолошке обамрлости. Технике прикупљања података су остале на нивоу стручно усмераваних аматера који су живели у испитиваним срединама, са једне стране, и амбуланта-путничког теренског рада, са друге. Интерпретативна наука, којом је требало напорно овладавати, замењена је прегруписавањем података о обичајима, веровањима итд.. У етнографским монографијама грађа је била распоређена једним редоследом да би се онда из ње извличили подаци о неком микрокултурном елементу, ти подаци се поређали другим редоследом и тако би се добила "научна расправа". Радови тог типа су још крајем 19. века, током порођајних процеса етнологије код Јужних Словена, названи "механичким беспослицама".⁶ И поред тог, раног, упозорења, до-

⁴ О прамонотеистичком или еволуционистичком пореклу и развоју религије: Т. Ђорђевић, *Најстарија религија*, Београд, 1933. и Ј. Ердџановић, *О почецима вере и другим етнолошким проблемима*, Београд, 1938.

⁵ Ретка сличност неке реченице из текстова етнолога из прве половине двадесетог века са неким од постулата, тада актуелних, антрополошких метода и теорија је или случајност или плод претеране ревности у егзегетском читању изазване жељом да се покаже како није постојао потпуни јаз између српске етнологије и светске науке. Такве појаве би пре припадале историји куриозитета него историји идеја.

⁶ И. Ковачевић, *op. cit.*... 137.

ступног на разумљивом језику, такав тип "научне расправе" остао је крајњи домет етнологије између два светска рата. Стога и не чуди што је трагање за "старијим религијским слојевима", без обзира на то колико успешно и без обзира на то што је настало ван етнолошког образовног тока, представљало врх интерпретативне етнологије још задуго после Другог светског рата.

2. Од Другог светског рата до 1975. године

Неуспех марксизма у српској етнологији - континуитет методолошког и теоријског неиновирања

Почетак Другог светског рата етнологија је сачекала у стању хибернације и потпуног одсуства било какве рецепције са знања модерне антрополошке науке у свету. Завршетак рата је донео долазак нове идеологије која је у свом саставу имала и сектор еволуције друштвених установа (породице морала, религије) преузет из раног еволуционизма 19. века, што се директно тицало етнологије. Теоријска невиност етнологије, као последица одсуства теоријског и методолошког образовања, могла је да буде плодно тло за развој брзих и простих објашњења какве је нудио дијалектички материјализам. Међутим, ограничавајући фактор дијалектичког материјализма састојао се у томе што је "све већ објашњено", друштвене науке (социологија и антропологија) сматране су за "грађанске" и самим тим непотребне, те би снажнија рецепција марксизма заправо докинула саму дисциплину што се и десило у неким земљама социјализма где је етнологија са академског, редукована на институтски ниво. Агресивни марксизам, са интерпретативним идеолошким императивом, још више је, и онако методолошки и теоријски неедуковане, етнологе гурнуо у правцу

континуитета бављења "народном културом" на нивоу самодовољне дескрипције.⁷

Индустријализација и егзодус сеоског становништва у градове довео је до тога да се етнолозима предмет њиховог проучавања налазио у бекству са локација на којима су га налазили скоро читав један век. Тај процес је довео до додатне "примитивизације" етнологије која се огледа у преференцији појединачног сеоског порекла за бављење етнологијом чиме се како-тако систематско прикупљање грађе замењује писањем етнографије на основу примарног искуства. У томе су предњачили етнолози на положајима који су омогућавали усмеравање целокупне дисциплине.⁸ У том периоду сеоско порекло је било гарант успешног бављења етнологијом, а примарно искуство преточено у етнографију образац научног рада и стицања академских звања.

Апендиксални карактер апликације дијалектичког материјализма у српској етнологији, готово на нивоу појединачног случаја,⁹ са једне стране, и примитивизација, која је резултирала све мањом и све лошијом етнографијом, са друге, довели су до стања из кога су излази само на бочним странама. Главна врата, врата светске антропологије, која је у међувремену, уз дифузиону и функционалну анализу, те анализу односа

⁷ М. Прошић-Дворнић, *op. cit.*. 386-387.

⁸ Из усмених казивања етнолога Ђ. Петровић и Д. Дрљаче који су и сами били жртве такве примитивизације. Види М. Прошић-Дворнић, *op.cit.* 390. Усмено саопштење Душана Дрљаче дато је на Симпозијуму "Етнологија и антропологија: стање и перспективе" одржаном у Етнографском институту САНУ децембра 2004. године.

⁹ Г. Горуновић, Еволуционистичко-марксистичка теорија у етнолошком поступку Шпире Кулишића, *Зборник Филозофског факултета*, серија А: Историјске науке, књ. XIX, Бгд. 1997. 373-385.

културе и личности, била обогашена и за структуралну анализу, била су и даље потпуно затворена на академском, а делимично и на општем социјалном нивоу.

3. Стање 1975. године

"Етногенеза" и "етнички" процеси - аматерска компаративна митологија - културно историјски приступ - правна етнологија

Почетком 60-их година настаје, антропологија на основама "хуманистичког марксизма" уз доста утицаја правца "култура и личност" у погледу успостављања антропологије као науке.¹⁰ Само је инхерентна неинтерпретативност конкретног учинила да се тако конципирана антропологија не прошири на упражњено поље, практично непостојеће, етнологије. Неспособност уочавања овог ограничења такве антропологије, са једне стране, и њена стварна актуалност, када је реч о релевантној светској литератури са друге стране, били су фактори додатног страха да етнологија, онаква каква је, као дисциплина нема будућност.

У таквој ситуацији долази до оправданог и неоправданог, свесног и несвесног става о крају, нестајању, угрожености Страх од укидања етнологије као академске дисциплине био је делимично и реалан, јер се на истој универзитетској јединици појавила "конкурентска" дисциплина, социјална антропологија, заснована на пуном праћењу, нешто више критичком него апликативном, светске науке. Тадашња етнологија је,

¹⁰ Z. Pešić-Golubović, *Problemi savremene teorije ličnosti*, Beograd, 1966.; Z. Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, Beograd, 1967.

потпуно супротно, била заснована на сопственим коренима из 19. века без икаквог знања и увида о томе шта се у светској науци догађа, као и без едукативне припреме за њено праћење. Супериорност социјалне антропологије се огледала и у персоналном учешћу у колективном органу управљања и старања над Одељењем за етнологију, које је, на тај начин, било, од стране факултета, третирано као несамостално. Идеје о укидању етнологије на Универзитету нису никада постале званичан предлог, али су током скоро две деценије (1960-1980) биле присутне у универзитетској и научној јавности и изазивале додатан страх код самих етнолога. Једна од реакција на "модерну" и светском науком богату социјалну антропологију била је још веће повлачење у сопствене темеље, без обзира на то што је друштвена улога тако утемељене науке одавно престала да постоји, са једне, и потпуно утапање у "породицу историјских наука" (историја, историја уметности и археологија) као некакве одбране, са друге стране. Смисао тога се састојао у тези да је социјална антропологија друштвена наука, а етнологија, као некаква историја народне културе, историјска наука те да је могуће њихово паралелно постојање. Овакав концепт, који и данас постоји у неким административним поделама научних дисциплина, био је само делимично праћен у едукативном смислу гомилањем предмета са садржајем из историје и историје уметности,¹¹ али без стварног оспособљавања за историјска проучавања. Доминантна методолошка упутства су била усмерена на савремени теренски рад, мале историјске димензије, и они етнологи који су озбиљно схватили историјски карактер дисциплине морали су самостално да се додатно методолошки

¹¹ Види М. Барјактаровић, Катедра за етнологију у *Сто година Филозофског факултета*, Београд, 1963. 287-300

образују и припреме. Тражење заклона у историјским дисциплинама је значило прихватање инфериорне улоге и у том окриљу. У поређењу са истраживањем националног конституисања, ратова и устанака, политике и дипломатије, високе уметности цркава и манастира, архитектуре римских царских палата, реконструисањем читавих култура нпр. Винче или Лепенског Вира, етнологско истраживање историје "народне културе", чак и кад би било коректно методолошки проведено, доживљавано је, управо у оквиру "историјских" наука као, мање или више, симпатична прича о "чарапама и чардацима".

Континуитет са деветнаестовековном идејом о етничком карактеру културе као еманације "народног духа" изврнуо се у бастардне текстове о "етничким карактеристикама", "етничким одредницама", "етничком опредељењу" при чему су најкарактеристичнији управо они о "етничким карактеристикама" неког краја, регије, места са околином, општине и сл. У њима се полази од палеолигвистичких радова о првим становницима Балкана, да би се прешло на приказивање археолошких и историјских истраживања антике и средњег века одређене територије, и закључило са приказом антропогеографског истраживања тог краја, уколико је неко из Цвијићеве школе такво истраживање учинио. Овакав преглед "етничких карактеристика" се од аматерских или полупрофесионалних општинских монографија, намењених поклонима у пригодним приликама, разликује утолико што нема одељке о локалном партизанском одреду и социјалистичкој "изградњи".

У проучавању обичаја и веровања, као стожерне теме српске етнологије, уз недостајање класичарске ерудиције као могуће бране, настаје пансловенско пантеонство присутно и код школованих етнолога са једне стране и пуки наивни реали-

зам, са друге, где се у интерпретацији појединог обичаја, етноекспликација изједначава са научним објашњењем.¹²

У ситуацији где је главни водоток затворен наслагама муља, отварају се бочни путеви којима теку покушаји научног бављења етнологским проблемима. На првом месту ради се о проучавању материјалне културе, првенствено одевања, где се услед немогућности сталног и опетованог описа једног те истог корпуса одевних предмета из деветнаестог века, одавно тезаурисаног у музејима, нужно кренуло у културно-историјско проучавање трансформација одређених предмета, за шта је било неопходно овладавање занатом историчара, старим језицима и изворима који су на њима писани.¹³ Сличан је пут правне етнологије, која се налазила између романтичарске историјске школе права прве половине 19. века и историје права, упуштајући се у историју правних института у мери могућег језичког владања изворима.¹⁴, као и пут историјске анализе социјалних институција, такође лимитиран овладавањем историчарским занатом и неопходним језицима.¹⁵ Сва ова настојања представљају индиректну критику "народне културе" као безвременске, а просторно експанзионе, еманације "народног духа".

¹² И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ. 1. Традиција, Београд, 2001. 154-162.; Д. Бандић, Миленко Филиповић као истраживач народне религије Јужних Словена, поговор у књизи М. Филиповић, *Трачки коњаник*, Београд, 1986. 346-347.

¹³ Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза*. Београд. 2003.

¹⁴ На пример Н. Павковић, *Право прече куповине у обичајном праву Срба и Хрвата. Студија из правне етнологије*, Београд, 1972.

¹⁵ Види нпр. текстове М. Филиповића о катуну (*Симпозијум о средњовековном катуну*, Сарајево, 1963.)

4. Процеси антропологизације (1975-1990.)

А) Нова методологија - Утицај структуралне антропологије Леви-Строса и Едмунда Лича - Структуралности неетнолошке провенијенције - Rite da passage као обред прелаза српске етнологије - Рецепција структуралног приступа међу традиционално едукованим етнологима

Насупрот затеченом стању у домаћој етнологији српска научна јавност је већ почетком седамдесетих година двадесетог века била у прилици да се на разумљивим језицима упозна са важним делима светске антрополошке мисли (М.Мид, К.Леви-Строс, Б.Малиновски).¹⁶ У почетку ретко, а потом све фреквентније, појављивање важних дела светске антропологије у окружењу тадашње српске етнологије само је повећавало уочљивост постојећег јаза. Истовремено су се појављивала и дела из опште лингвистике, дела која представљају основ за развој структуралне антропологије која је од половине двадесетог века постала водећи иновативни правац у светској науци¹⁷ и дела из семиологије, дисциплине настале из структуралне лингвистике и структуралне антропологије.¹⁸ Превод Леви-Стросове "Структуралне антропологије"¹⁹ излази 1977. године а што је, бар за рецепцију

¹⁶ Хронолошки: Cl. Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zagreb, 1960.; К. Леви-Строс, *Дивља мисао*, Београд. 1966.; М. Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb, 1968.; Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд, 1970.; Е.Лич, *Клод Леви Строс*, Београд, 1972.

¹⁷ Р. Јакобсон, *Лингвистика и поетика*, Београд, 1966.; Ф. Де Сосир, *Опита лингвистика*, Београд.1969.

¹⁸ Р. Барт, *Књижевност митологија семиологија*, Београд, 1971.; У. Еко, *Култура, информација, комуникација*, Београд, 1973.

¹⁹ Cl. Levi Strauss, *Strukturalna antropologija*, Zagreb, S.A. (1977)

структуралне анализе у српској етнологији још значајније, годину дана раније излази књига Едмунда Лича "Култура и комуникација" која врло брзо постаје прави приручник за употребу структуралне анализе.²⁰

Нова, структурална антропологија, са императивним задатком објашњавања појава и са структурално-семиолошком анализом као средством научног објашњења, стигла је из окружења у српску етнологију у разним формама: као структурално истраживање обичаја базирано на Леви-Стросу и Едмунду Личу (И. Ковачевић), као семиолошко проучавање модерне народне књижевности, назване "дивља књижевност" (И. Чоловић), истраживање фолклорних текстова из угла руске семиотичке школе (Ј. Раденковић).²¹

Полазне претпоставке нове интерпретативне методологије су врло брзо акцептиране и аплициране од стране групе млађих етнолога (М. Прошић, Д. Бандић, М. Малешевић, Д. Братић, Д. Антонијевић и други.). Ванетнолошка едукација доносилаца структуралне антропологије је условила да се тек кроз њихову формалну и темељну етнологијацију (стицањем академских звања унутар етнологије), као и центрифугално ширење основних методолошких постулата, формира mainstream модернизације и сцијентификације српске етнологије. Једно од обележја овог периода је истраживање обреда прелаза, који су били добра показна вежба из које се види да: а) обичаји немају значење које

²⁰ E. Leach, *Culture and Communication. An introduction of the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press, 1976. Српски превод 1983.

²¹ Н. Павковић, Д. Бандић, И. Ковачевић, Тежње и правци развоја етнологије у СР Србији (1945-1983), *Зборник 1. Конгреса Југослованских етнологов ин фолклористов*, Љубљана, 1983, 115-116.

зна свака стара баба и коју само треба, брзо, на време, за живота, питати, већ да се структура и значење обичаја налазе испод опажљивог нивоа и етноекспликације и б) да структурална анализа није само тешко разумљива и директно неапликативна мисао Клод Леви-Строса, већ и далеко разумљивије и иницијантима примереније уочавање елемената одвајања, извртања нормалности и поновног спајања.²²

Б) Нова поља – нови предмети. *Од најмањег меланезијског племена до метрополе - Урбане теме - Од првих радова до mainstream-a - Реформа наставе и нова концепција етнологије (антропологије) на Универзитету - Симпозијуми Етнолошког друштва Србије и "Етнолошке свеске" - Етаблирање урбане етнологије у истраживачкој пракси ЕИ САНУ*

Акцептирање структуралне антропологије у било којој форми или мери, нужно подразумева, осим прихватања експликације као основног задатка науке, кидање било каквих просторних или културних граница у одређивању предмета истраживања. Стога је "урбана тематика" врло брзо постала саставни део бројних појединачних и колективних истраживачких пројеката. Први радови који су у себи спајали "нову"

²² Радови Мирјане Прошић, Душана Бандића, Мирославе Малешевић, Добриле Братић, Зорице Дивац и Едит Петровић о обреди-ма прелаза неведени су у И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ. 2. Савремено друштво, Београд. 2001. 17. нап.14. као и радови аутора овог текста: Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, *Симпозијум сеоски дани Сретена Вукосављевића*, VII, Пријеполје, 1979.; *Урбани ритуали, Култура*, 52. Београд 1980. О улози проучавања обреда прелаза у модернизацији српске етнологије опширније у наредном поглављу.

методологију (објашњавање) и нов "простор" (модерну цивилизацију, град) односили су се на полагање испита на факултету, легенде о модним предметима или туристичким местима, пријем у пионирску организацију, одлазак индустријских радника у пензију, понашање у канцеларији, фабрички ритуал пуштања у погон производне траке, првوماјску прославу у Београду, понашање фудбалских навијача.²³

У току периода антропологизације трансформација основних етнолошких институција, праћена безизгледним отпорима, била је постепена и спора. Стога је од раније присутна, али периферна, институција, Етнолошко друштво, постала важан, ако не и централни, агенс промена. Тематика годишњих скупова Етнолошког друштва Србије крајем 70-их и током 1980-их година и радови са тих скупова, објављивани у "Етнолошким свескама", у којима доминира настојање да се предмет изучавања објасни, показују да је створена основа за премошћавање огромног временског, али и сазнајног, јаза који је делио српску етнологију од светске науке.

Реформа наставе на Универзитету, која је, постепеним променама, довела до потпуне несамерљивости програма, већ само на основу назива и броја стручних предмета према плановима из 1975. и 2005. године,²⁴ праћена и проме-

²³ Види И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ. 2. Савремено друштво, Београд, 2001.; Д. Антонијевић, Ритуал пуштања монтажне траке у погон у производњи Југа 55 ГВ, *Етнолошке свеске*, 7, Београд-Топола, 1986.; П. Шарчевић, Првوماјске прославе у Београду (1893-1988), *Токови*, 1. Бгд. 1990.

²⁴ Илустрације ради, стручни предмети 1975. године, а било их је само 4, звали су се Општа етнологија Југославије, Регионална етнологија Југославије, Општа етнологија и Посебна (регионална) етнологија. (Види М. Барјактаровић, *op. cit.* 287-300.)

ном самог назива наставне јединице, која сада садржи оба назива дисциплине (етнологија и антропологија), као и пројекти Етнографског института са урбаном тематиком, представљали су израз пуне институционализације "нове" етнологије или антропологије.²⁵

Промене током скоро три деценије (Види Н. Павковић, Одељење за етнологију и антропологију, у *Филозофски факултет 1838-1998*, Београд, 1998. 479-484.) довеле су до најновије организације наставе у којој се на основним студијама предаје 21 обавезан и 11 изборних стручних предмета као што су, на пример, Увод у етнологију и антропологију, Антропологија етницитета, Антропологија тела, Историја српске етнологије, Етнологија Африке, Антропологија друштва, Антропологија религије, Антропологија материјалне културе, Методологија етнологије и антропологије, Етнолошке и антрополошке теорије, Антропологија фолклора, Етнологија балканских друштава, Антропологија рода и сродства, Народна религија Срба, Политичка антропологија, Материјална култура Србије и Црне Горе, Урбана антропологија, Примењена етнологија и преко десет различитих антропологија на мастер студијама

²⁵ Превазиђена парцелизација (традиционално - савремено, сеоско – градско) може се илустровати на више начина али је довољно навести два. Једно су дипломски радови на Одељењу за етнологију и антропологију где теме које обрађују савремено доба, урбане и цивилизацијске појаве доминирају, баш колико је доминантно интересовање младих људи за свет који их окружује, а друго је поглед на најновију етнолошку и антрополошку стручну производњу где се може видети да су у нпр. последњем броју Гласника ЕИ САНУ теме које носе број часописа интернет, гест фудбалера, проучавање медија, родне улоге код деце, однос фолклора и бирократије, идентитет фудбалског клуба, улична прослава Нове године у Београду, трансформација дечијих игара итд. (*Гласник Етнографског института САНУ*, ЛП, Београд, 2004)

5. Време антропологије (1990-2005)

Тематско и методолошко револуционисање етнологије у антропологију тј. у антрополошку разноврсност практично је завршено у претпоследњој деценији двадесетог века. Уместо архаичног полазишта нове генерације су већ тада имале отворено широко и неструктурирано поље антропологије у свету, поље у коме се могу препознати индивидуална интересовања и домети. У наредном периоду пад експликативног нивоа српске етнологије (антропологије) може бити узрокован само спољним узроцима нпр. аутодеструктивном постмодернистичком теоријом етнографије и на њој насталој, медиокритетској, етнографској продукцији, које могу послужити као позив два века старим вампирима да почиње нови пир. Међутим, свеже успомене на мизерну позицију у којој се српска етнологија налазила у епистемолошком, али и социјалном смислу, омогућиће брзо препознавање опасности коју носи лењошћу заводљива реетнографизација.

Наука о народу и антропологија Човека

Расправљање о односу двеју раније генерисаних и кроз више различитих традиција дефинисаних академских дисциплина, обично, и сасвим погрешно, почиње разматрањем које се назива етимолошко. И у тексту који представља једну од последњих у низу расправа о "односу антропологије и етнологије" полазиште је "етимолошко". Већ у другој реченици ауторка пише:

"Ако пођемо од етимолошког значења назива ових научних дисциплина указује се на незанемарљиве разлике, будући да се антропологија (anthropos и logos) означава као *наука о човеку*, што представља шири, холистички приступ свим димензијама људске егзистенције, док етнологија (ethnos и logos) ограничава приступ на изучавање специфичних особености појединачних култура (најчешће националних), усредсређујући се на опис фрагмената по којима је дата култура слична другим културама или различита од њих."¹

Прво треба рећи да је етимологија кованице која је постала назив неке академске дисциплине значајна за проучавање њене далеке прошлости, јер осветљава време настан-

¹ З. Голубовић, Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије, "Етнологија и антропологија: стање и перспективе", *Зборник Етнографског института САНУ*, 21. Београд, 2005. 68.

ка дате науке, али је, у многоме, ирелевантна за праћење њеног даљег развитака и главних праваца проучавања, а поготово несврнисходна за презентне покушаје одређивања релација између наука или академских дисциплина. Етимолошко значење би, евентуално, говорило о односу европске етнологије и англосаксонске антропологије у периоду њиховог настајања током деветнаестог века, али данашња разматрања односа антропологије и етнологије, уколико су уопште могућа, не могу чак ни започети етимолошким читањем назива створених пре скоро двеста година.

Међутим, у ово, тобоже "суво", етимолошко тумачење уткано је схватање антропологије као "науке о човеку" са "ширим, холистичким приступом", док је етнологија трасирана искључиво онако како произилази из етимологије – као "национална наука – што и термин *етнос* сугерише".² Разматрање које следи треба да покаже значења и функције оваквог читавања, с обзиром на то да се на тим основама гради критичка анализа схватања да су етнологија и антропологија синоними, као и оспоравање покушаја изградње термина "етноантропологија".³ Утврђивање или оповргавање синонимности није могуће на основу етимоло-

² Loc. cit.

³ Под термином "етноантропологија" једино би се могли подразумевати "народни" концепти човека у нивоу са етноботаником, етнозоологијом, етноветерином и етномедицином. Наравно, конвенције омогућавају и друго решење, тј. да се под "етноантропологијом" подразумева нешто друго или треће, али се, с обзиром на то да је предлагање новог назива у питању, не види шта би префикс "етно" значео, осим значења које даје ботаници, зоологији, ветерини и медицини у раније поменути и значењски етаблираним кованицама. Стога, неће бити разматрано.

гије већ на основу семантике, схваћене као динамика и промена значења речи, те је, стога, неопходно прецизно раздвојити етимологију, како од читавања значења која нису етимолошке природе, тако и од семантичког разматрања, које се у овом случају односи на садржај дисциплина, именованих у ранијим временима.

Даље разматрање односа антропологије и етнологије, и супротстављање њиховој синонимности, састоји се у указивању на два питања, од којих се једно састоји од два подпитања.⁴

Прво питање које поставља З. Голубовић гласи:

"... да ли је само заокрет модерне етнологије ка савременим друштвима и промена (проширивање) тема довољан разлог да се она без остатка (своје специфичности) инкорпорира у антрополошку науку;"

Ово питање се односи на доминантну тематику истраживања у одређеној дисциплини, односно, на "предмет" дате науке или наука. За сваког познаваоца прилика у дисциплинама које се називају "етнологија" и "антропологија", са или без квалификатива "социјална" или "културна", превазилаже-

⁴ Није до краја јасан логички поступак којим се неки став оповргава постављањем питања на која се не дају одговори, већ их читалац може, евентуално, наслућивати. Може се препоставити да се ради о неучињеној или недовољној медијској трансформацији говорног текста, који је примарно био у таквој форми (реферат на научном скупу) и био праћен перформацијом, која је могла давати гледаоцима и слушаоцима одговоре на постављена питања (интонација, драмске паузе, мимика и друго), у текст у научном зборнику, који читаоца ускраћује за наведене допунске информације, јер по својој природи не садржи дидаскалије.

ње границе "примитивно", "традиционално"/"савремено" је двоструко. Таква трансформација дисциплине, која се до пре једне деценије у Србији официјелно искључиво називала "етнологија", одвијала се пред очима ауторке и траје бар двоструко дуже од увођења двојног назива у академски курикулум. Тај процес је у срединама где се назив "етнологија" задржао различитог трајања, али је започео чак и пре антрополошког "повратка кући" и почетака "Anthropology at home"⁵. Уз различите временске тачке почетка, европска "етнологија" се дерурализовала, као што се, на пример, америчка антропологија деегзотизовала. Ти путеви, чак и када нису у потпуности исто-времени, паралелни су и не представљају специфичност оних средина у којима је назив "етнологија" традиционално утемељен. Према томе, заокрет "модерне етнологије" ка савременим друштвима би био довољан разлог за њено инкорпорирање у антропологију, која такође закреће према модерним друштвима, када такво инкорпорирање не би имало непрестиве препреке потпуно другачије врсте. Могуће је запитати се зашто тај процес "инкорпорирања" не би био обрнут, али и на њега је немогуће дати одговор пре разматрања другог питања (и два подпитања) која поставља З. Голубовић.

Друго питање заједно за првим подпитањем гласи:

"Да ли је битна промена тема или промена приступа

а) у смислу прелаза од дескриптивног карактера дисциплине ка концептуалном (симболичком)"⁶

⁵ Први значајан зборник о повратку антропологије кући је из 1981. године. (D. Messerschmidt (Ed.), *Anthropologists at Home in North America. Methods in Study of One's Own Society*, Cambridge Univ. Press, New York, 1981.)

⁶ З. Голубовић, loc. cit.

"Прелаз" са дескриптивног карактера неке дисциплине на ниво интерпретирања, тумачења, објашњавања... може се одвијати у специфичним и локалним ситуацијама регресије неке науке на описивање и процесе изласка из тог епистемолошког посрнућа. У том смислу, као илустрација су погодне српска етнологија, у великом делу своје историје, и америчка антропологија, у којој је писање етнографских састава била квалификација за стицање највишег академског степена. Са друге стране, посматрано у целини, дескриптивна наука уопште и није могућа као наука, о чему најбоље сведочи судбина "географске науке", која се, и на академском нивоу, трансформише у демографију и просторно планирање. Према томе, напуштање дескриптивног карактера дисциплине је услов за добијање атрибута "научна", јер јој, у противном, следи један други атрибут - "литерарна". Но, то још увек нема никакве садржинске везе са етнологијом и антропологијом, и њиховим међуодносом.

Последње питање које поставља З. Голубовић је од кључне важности за тему и гласи:

(Да ли је битна промена теме или приступа) "б) у смислу превазилажења фрагментарног опуса ка холистичком приступу, који је битан за антрополошку науку, да би одговорила на питање **шта је човек**, које су његове могућности и границе."⁷

Тумачење овог питања сусреће се са једном, могуће технички проузрокованом, тешкоћом. Наиме, у тексту пише "фрагментарни опус", али би се ипак могло очекивати да се ради о "фрагментарном опису", што би респондирало претходном подпитању и појму "дескриптивног карактера" који

⁷ Loc. cit.

се у њему јавља. Такође, фрагментарни "опис" је пре контрапункт "холистичком приступу" него што би то био "опис". Ипак, ова, претпостављено штампарска, грешка неће реметити главну тезу питања, а то је "холистички приступ", који је потребан да би се одговорило на питање "шта је човек, које су његове могућности и границе". Још на самом почетку текста, у етимолошкој елаборацији назива, ауторка изједначава холистички приступ са "ширим" приступом, без обзира на то што може да се ради о различитим логичким редовима. Целовито може бити шире у односу на неки ред ствари, али може бити и уже у односу на неки други ред. Изједначавање целовитог и ширег је могуће само када су у питању најопштије категорије, тј. категорије које не могу бити ни шире ни целовитије. Ово се јасно види из операционализације ширег, холистичког приступа на конкретно а најопштије питање: "Шта је човек?", и његовог делимичног појашњења у питању "Које су његове могућности и границе?", с обзиром на то да је питање одређења истовремено и питање граница. Ова "питања" су разлог што је антропологија "општија" наука која "истражује све димензије људског живота". Није сасвим јасно да ли таква антропологија проучава све димензије људског живота одједном или једну по једну. Ако се ради о проучавању свих димензија људског живота одједном, онда је то "општа теорија човека", а у случају да се ради о проучавању свих димензија људског живота понаособ, онда је то антропологија са стотинама и стотинама антропологија, које се фокусирају на појединачне димензије људског живота.

Општа теорија човека или теоријско разматрање питања "шта је човек?" или, пак, генерализовање таквих разматрања преузетих из различитих наука захтева интердисциплинарност. Четворопољна антропологија у Америци је омогућавала да се из сваког поља понешто дода

и укључи у та разматрања. Биофизичка антропологија и лингвистичка антропологија су давале елементе за повлачење границе између човека и осталог живот света, што је омогућавала и археологија⁸ у делу проучавања ране праисторије. Заправо, класична социјална (или културна) антропологија је најмање значајна за утврђивање специфичне диференције људскости.

И поред тога што је главни допринос разматрању људске специфичности стигао из подпољних грана "антропологије", питање "шта је човек и које су његове могућности и границе" је *par excellence* антрополошко питање. Међутим, то је једна од стотине или хиљаде субдисциплинарних тема антропологије. Шта је кућа и које су њене границе (антропологија куће),⁹ шта је потрошња и које су њене границе (антропологија потрошње),¹⁰ шта је политика и које су њене границе (антропологија политике),¹¹ само су неке од стотина и стотина етаблираних "антропологија", односно антрополошких

⁸ Сва остала археологија, заједно са историјом, ствара етнографију прошлости и према антропологији се односи као и свака друга етнографија.

⁹ Види нпр. књигу Амоса Рапопорта из 1969. године "*House Form and Culture*" или у француском преводу "*Pour une anthropologie de la maison*" (1972)

¹⁰ Кратак преглед развоја антропологије потрошње види у раду И. Ердеи о потрошњи и идентитетима у савременој Србији, посебно одељак "Рађање нове антропологије потрошње" (И.Ердеи, Потрошња и идентитети у савременој Србији – народне представе о богатству и сиромаштву, *Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 49. Београд, 2003. 175-183)

¹¹ Види класично дело Ж.Баландјеа. (Ж.Баландије, *Политичка антропологија*, Београд, 1997)

субдисциплина које могу бити у различитим међусобним односима општости и посебности. Антропологија Човека, усмерена на разматрање питања "шта је човек и које су његове могућности и границе?", само је једна од њих и стога не може бити меритум успостављања било каквих односа антропологије и других дисциплина. То што је Човек тај који гради куће, троши добра и бави се политиком, опште је место, на којем се не може градити некакво централно и одлучујуће место антропологије Човека унутар антропологије као целине антрополошке разноврсности.¹² Када се једна веома партикуларна област истраживања прогласи за општу, па потом и за кључну, дистинктивну и одлучујућу у успостављању научне дисциплине, онда се долази у ситуацију да се њене границе успостављају са тог полазишта, а не из савим једноставног увида у праксу. Холистички усмерено истраживање питања "шта је човек" једна је од антрополошких тема и субдисциплина (Антропологија човека) и она, једнако као што то не могу, на пример, антропологија одевања или исхране, не може искључиво одређивати целину антропологије као дисциплине.

Међутим, немогућност постулирања антропологије Човека као полазне позиције у одређивању односа етнологије и антропологије није једина непремостива пре-

¹² Летимичан увид у антрополошке публикације у свету, па чак и оне генерисане у америчкој четворопољној антропологији, показује да се веома мали број антрополога бави антропологијом Човека и да је, на пример, оних који се баве митологијама (антропологија мита) многостуко више. Чак се може уочити и то да се антропологијом Човека више баве делатници на осталим пољима америчке четворопољне антропологије, као и филозофи у оквиру филозофске антропологије.

прека таквом разматрању. Друга таква препрека налази се на другој страни, на страни "етнологије". Наиме, назив "етнологија" је испражњен и нема садржаја. Вера да је етнос онтолошка категорија, утврђена метафизичким циркуларним конституисањем "народног духа" његовим сопственим еменацијама, ма колико је била делатна и делотворна у стварању држава и другим етничким сукобима у Европи, током деветнаестог и двадесетог века, деконструисана је, и цео корпус "научних" разматрања заснованих на тој вери је десцијентификован. Етнос као конструкт¹³ је предмет посебне антрополошке дисциплине (антропологија етницитета), која проучава начине и разлоге стварања појединачних идентитетских конструката, као и општу потребу за њиховим стварањем. Успостављање односа са празним појмовима нема никаквог значаја, па је, стога, и разматрање односа антропологије и етнологије бесмислено. Зато је и расправа о не/синонимности назива непотребна, јер један од расправљаних термина припада деконструисаним идејним склоповима који више не постоје у main stream-у дисциплине.¹⁴ Сто-

¹³ М.Прелић, После Фредрика Барта: Савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLV, Београд, 1996. 101-122; М.Прелић, Проучавање етничког идентитета – нека теоријска питања, *Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 49. Београд, 2003. 275-285.

¹⁴ Једна таква расправа је вођена 1992-1995. на страницама Гласника Етнографског института САНУ. Види Н. Павковић, Антропологија/етнологија наука о "другима", *Гласник Етнографског института САНУ*, XLI, Београд, 1992. 205-210; З. Голубовић, Антропологија и етнологија -једна или две научне дисциплине, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLIII, Београд, 1994. 225-228; Н.

га, употреба конструкције "етнологија/антропологија" може, у научном смислу, имати искључиво историјски карактер, тј. указивати на развој одређених академских дисциплина.¹⁵

Може изгледати парадоксално да једна концепција антропологије, заснована на хуманистичком и универзалистичком мишљењу, реконструише и ревитализује "народну традицију" и непостојећу "етнологију" да би утврђивала однос сопственог поимања антропологије према њој. Међутим, идејни корени, сагледани из перспективе антропологије мита, омогућују разумевање овог парадокса. Вера у обоготворени колективитет карактерише корене антропологије схваћене као антропологија Човека и романтичарске корене етнологије. Ти обоготворени колективитети (Човек и Народ) не опстају напоредо, већ представљају ривалске богове на европској митолошкој позорници, где им је, до недавно, трећи ривал био Пролетаријат, а то ривалство им "оправдава" постојање. Њихово међусобно оживљавање је елемент борбе за опстанак идејних склопова заснованих на митском и метафизичком мишљењу.

Међутим, овакав митски концепт конструисања "другог" као стварања "raison d'etre" постојању "себе", последица је осећања угрожености и самопостављене дилеме опстанка. Наиме, вишедеценијско постојање антропологије, схваћене

Павковић, поводом осврта "Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине", *Гласник Етнографског института САНУ*, XLIV, Београд, 1995. 326-330.

¹⁵ Ова конструкција и, поготово, формулација "етнологија и антропологија" имају друге функције које произилазе из перцепције дисциплине унутар шире научне заједнице, научне политике, тржишта радне снаге и јавности уопште.

као антропологија Човека, институционализовано, осим дво-семестралног предмета под називом "социјална антропологија" у оквиру курукулума социологије, и као "интердисциплинарни смер", није могло бити доведено у питање ретардираном концепцијом етнологије као "науке о народу". Стога је "пожељно" да таква концепција етнологије опстаје, па чак и када је више реално нема. Свакако да је антропологизација и у садржинском и у номиналном смислу, кроз коју је раније институционално етаблирана етнологија постепено пролазила током последње три деценије, стварала основ за питање о разлозима постојања другог, далеко мањег, институционалног оквира за исто названу ствар – антропологију. Могућност постављања таквог питања произилази из пропуштене прилике од пре скоро пола века, прилике да се антропологизација етнологије изврши тада у датим оквирима етнологије или у новоинституционализованој антропологији. Узрока те пропуштене прилике има више и сигурно да је и тада био снажан "отпор традицијских концепата", али су снаге тог отпора на страни саме етнологије биле веома слабе.¹⁶ Ипак, главни разлог опстанка садржински испражњене етнологије и задржавање антропологије у веома скромним оквирима једног предмета редовних студија социологије, и доста лабавих правила интердисциплинарних студија које су тек у некој замишљеној резултанти биле "антрополошке", није на страни "снага традиције". Прави узрок лежи у редукцији антропологије на антропологију Човека, која није по свом обиму и патртикуларитету могла да попуни празно место настало самоугушењем етнологије. Трагање за универзалијама које "омогућује култура као *differentia specifica* људ-

¹⁶ Свакако да су значајну улогу играли и политички прогони наставника и сарадника Филозофског факултета.

скости"¹⁷ може бити прилично заокружено једном обимном студијом. Једна таква студија и перпетуирано разматрање питања "шта је човек" није могло да замени интересовање за скоро неизбројив скуп његових делатности, чије истраживање занима самог Човека и ствара антропологију као антрополошку разноврсност

¹⁷ З.Голубовић, *op. cit.* 71-72.

Ван Генеп по други пут међу Србима

Прилог историји српске етнологије/антропологије
у последњој четвртини двадесетог века

Повод

Скоро да је прошао цео век од изласка најпознатије књиге француског етнолога Арнолда ван Генепа "Обреди прелаза",¹ до појављивања српског превода.² Да ли је овај превод закаснио и, уопште, шта би то значило да превод неког капиталног дела светске науке "касни"? Но, нису то једина питања која се постављају поводом појаве ове књиге. Можемо да се запитамо и зашто је превод Ван Генепа каснио, као и откуд потреба за преводом који је закаснио. Међутим, одговори скоро на сва ова питања припадају домену издаваштва, које у Србији доживљава сасвим нову фазу потпуног ослобођења било какве политичке и друштвене контроле, с једне стране, и невероватно јевтине производње књига, с друге стране. Ипак, важан део једног од ових питања припада домену науке и то, у овом случају, домену етнологије и антропологије као дисциплине, али

¹ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Emile Nourry, 1909; друго издање 1969 "Mouton and Co. et Maison des Sciences de l'Homme"; треће издање 1981. "Edition A. et J. Picard".

² А. ван Генеп, *Обреди прелаза*, Српско издање приредио и предговор написао Александар Лома, Српска Књижевна Задруга, Београд, 2005.

и домену основних и општих принципа научног рада. Капитална дела, при чему такво одређење Ван Генеповог дела "Обреди прелаза" није потребно детаљно образлагати, мада стручно објашњење важности није могуће заобићи, играју значајну улогу унутар научне дисциплине којој припадају, без обзира на то да ли су преведена на друге језике, поготово када је оригинал на једном од светских језика, у овом случају француском. Наравно, овај став ни у ком случају не значи да не треба преводити капитална дела науке на српски језик, већ само указује да превод упознаје са тим делом ширу јавност, која често показује интересовање за капитална дела појединих научних дисциплина. С обзиром на то да се "шира јавност", која се не бави професионално науком, тј. не поседује основна теоријско-методолошка и емпиријска знања, или не влада страним језицима толико да би на тим језицима успешно задовољавала општу интелектуалну радозналост, упознаје са капиталним делима неке дисциплине тек када се појаве као преводи, што значи да та дела тек тада привлаче већу пажњу и добијају ширу публику. Међутим, што се тиче научника, поготово специјалиста, ситуација је другачија. Они морају да познају капитална дела своје струке не чекајући превод на српски језик. Стога прича о првом Ван Генеповом боравку међу Србима може започети излагањем путева којим су Ван Генеп, тј. његова књига и његова теорија обреда прелаза стигли на странице етнологских расправа у Србији.

1. Почети

Разматрање великог утицаја који је Ван Генепова теорија обреда прелаза остварила у српској етнологији мора укључити и сасвим кратко подсећање на "ревитализација"

Ван Генепа у светској науци, првенствено у британској структуралној антропологији. Два важна момента обележавају "откриће" Ван Генепа у оквирима структуралне антропологије.³ Једно је превод "Обреда прелаза" на енглески 1960. године, а друго – појављивање зборника који је уредио Макс Глукман о ритуалима социјалних односа,⁴ са великим есејима о обредима прелаза самог Глукмана и Виктора Тарнера. Уз остале Тарнерове радове, рецепцију Ван Генепа у оквиру британске структуралне антропологије канонизовао је Едмунд Лич књигом "Култура и комуникација" чији други поднаслов "Увод у примену структуралистичке анализе у социјалној антропологији" открива синтетску, али и дидактичку намеру аутора.⁵ Управо је ова Личова књига одиграла кључну улогу у српској рецепцији Ван Генеповог схватања обреда прелаза. Додатни импулс је стигао из текста хрватског етнолога Миливоја Водопије,

³ Осим Ван Генепа има још аутора са почетка 20-ог века који су поново "откривени" у структуралној антропологији. То су нпр. Владимир Пропп и његова "*Морфологија бајке*" из 1928. године, преведена на енглески 1958. године, и коментарисана од стране Леви-Строса 1960. (Види В. Пропп, *Морфологија бајке*, Београд, 1982.), као и дански фолклориста Аксел Олрик, чије је епске законске наравице (1909.) Алан Дандес дефинисао као претечу Леви-Стросове структуралне анализе мита (Види. А. Olrik, *Epic Laws of Folk Narrative*, in Alan Dundes (Ed.), *The Study of Folklore*, Englewood: Prentice-Hall, 1965. 129-141. посебно уредникову напомену бр. 8.).

⁴ М. Gluckman (Ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1963.

⁵ E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge University Press, 1976. Српски превод: Е. Лић, *Култура и комуникација*, Београд, 1983.

објављеном непосредно по изласку Личове књиге, у којем се, после опширног приказа теоријско-методолошког оквира, улично весеље загребачких матураната посматра у светлу обреда прелаза.⁶

Први рад о обредима прелаза у Србији, 1978. године, био је о покладама, и, као сваки пионирски рад садржао је опширније методолошке експликације назначене у самом наслову.⁷ Убрзо за тим, појављује се и анализа фаза свадбеног ритуала са посебним акцентом на граничнике између појединих фаза.⁸ Оба рада као основу користе Личову формализацију Ван Генепове трочлане структуре.

У радове из овог периода, који су шире схваћено инспирисани Ван Генепом, може се сврстати и рад о табуима као елементима временске и просторне сегментације света.⁹

2. Расламсавање

Већ у наредним радовима, проучавање обреда прелаза шири учаурене представе о домену етнолошког истраживања и то унутар уврежене представе о "традиционалној култури", испитујући до тада непроучаване ритуале везане за

⁶ М. Vodopija, Maturiranje kao "rite de passage", *Narodna umjetnost*, 13. Zagreb, 1976.

⁷ М. Prošić, Теоријско-hipотетички оквир за проучавање покллада као обреда прелаза, *Етмолошке сveske*, I, Beograd 1978.

⁸ И. Ковачевић, Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вуко-сављевића*, VII, Пријеполје 1979.

⁹ Д. Бандић, Табу као елемент организације културног времена и простора, *Градина*, 6-7, Ниш 1981.

прву менструацију¹⁰ или ширећи етнологију на проучавање савремене урбане културе – објашњавајући испит на факултету и улазак код претпостављеног у канцеларију као примере обреда прелаза.¹¹ Рад о ритуалу сахрањивања као обреду прелаза уводи Теренса Тарнера као још једног значајног аутора, осим Лича и Виктора Тарнера, чијим се ставовима допуњава методолошка основа интерпретације.¹²

Почевши од 1982. године, наредних неколико година (1982-1986) представљају "златно доба" проучавања обреда прелаза у српској етнологији. У неким радовима, као што је анализа прослављања рођендана,¹³ ритуала који није познат у "традицијској култури" већ представља иновацију у обичајима животног циклуса, или у анализи "посмртног умирања"¹⁴ као продужене фазе сепарације од "овог света" и агрегације у "онај свет", уочавање структура обреда прелаза није у првом плану и инспирација Ван Генеповим "Обредима прелаза" је само усмеравајућа. Анализа обреда названог "волоvsка богомоља" дала је за право Ван Генеповом ставу да неки ритуали у себи садрже обреде прелаза, али да могу имати и посебну сврху и појединачне циљеве.¹⁵ Во-

¹⁰ М. Малешевић, *Породични ритуали око прве менструације, Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској*, Посебна издања Етнографског Института САНУ, 25, Београд 1982.

¹¹ I. Kovačević, *Urbani Rituali, Kultura*, 57-58. Beograd 1982.

¹² М. Prošić, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja, Etnološki pregled*, 18, Beograd 1982.

¹³ М. Малешевић – Д. Братић, *О прослављању рођендана, Гласник Етнографског института САНУ, XXXII*, Београд 1983.

¹⁴ D. Bandić, *Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba, Etnološki pregled*, 19. Beograd, 1983.

¹⁵ А. ван Генеп, *op. cit* 16.

ловска богомоља јесте етноветеринарски ритуал који етиолошком и симптоматолошком терапијом "лечи" сточну заразу и показује типичну двојну структуру исцелитељских обреда, али с обзиром на то да омогућава прелаз из болесног у здраво стање, има и секундарну структуру обреда прелаза.¹⁶

Обреди који прате "политички животни циклус", у низу пионир – омладинац – члан партије, у свом првом сегменту су проучени са становишта Ван Генеповог схватања обреда прелаза,¹⁷ као и ритуал који прати завршетак професионалног живота – прослава одласка у пензију.¹⁸ Успостављање специфичних социјалних односа у традицијској култури такође је праћено ритуалима прелаза који су били предмет проучавања у овом периоду и који су обрађени у посебним радовима. То су ритуална адопција¹⁹ и ритуали који прате деобу породичне задруге.²⁰

Реинтерпретација додолске поворке са становишта обреда прелаза баца ново светло на ранију семиолошку анализу овог ритуала, заокружујући његову интерпретацију као обреда са две паралелне структуре, од којих је једна структура обреда прелаза, и са два могућа читања, мушким

¹⁶ И. Ковачевић, "Воловска богомоља", *Гласник Етнографског музеја*, 47. Београд 1983.

¹⁷ А. Ван Генеп, *loc.cit.*

¹⁸ Д. Братић, Церемонија испраћања радника у пензију, *Етнологије свеске*, V, Београд 1984.

¹⁹ З. Дивац, Адопција као обред прелаза, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXIII, Београд 1984.

²⁰ Д. Братић, Ритуални аспект деобе задруге, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXIII, Београд 1984.

и женским читањем, условљеним полным расподелом моћи у друштву.²¹

У полету проучавања обреда прелаза у српској етнологији јављају се и радови који теоријски и методолошки промишљају и допуњују основни теоријско-методолошки оквир. Посматрање типова обреда прелаза из угла религијски детерминисаних статуса унутар категорија свето/не-свето и религијско/не-религијско отворило је простор за типолошку разраду Ван Генеповог схватања обреда прелаза.²² Са друге стране, указано је на то да се проучавање обреда прелаза преваходно односи на декодирање елемената ритуала, као и на вишеструкост могућих структура обреда, од којих једна може бити структура обреда прелаза.²³

Теорија обреда прелаза као нови начин читања значења примењена је на још неколико елемената традицијске културе. Ивањдански ритуал, као ритуал иницијације девојака и међусобни ритуални однос путовања и гостопримства, односно путника и госта, сагледани су у новом светлу, кроз призму Ван Генепове трочлане структуре.²⁴

²¹ И. Ковачевић, Нови резултати семиолошког проучавања додолске поворке, Македонски фолклор, 34. Скопје, 1984. Види целовито објашњење додолске поворке са технички исправним графичким приказима у I. Kovačević, *Semiologija rituala*, Beograd 1985. 78-98.

²² М. Малешевић, Прилог типологији ритуала прелаза, *Расковник*, 39. пролеће 1984.

²³ I. Kovačević, op. cit.. 178-179. и 78-113.

²⁴ Ibid. 125-142. Анализа Ивањдана као иницијацијског ритуала саопштена је као реферат, под насловом "Елементи обреда прелаза у Ивањданском ритуалу у Србији", још 1982. на пољско-српском симпозијуму "Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској" одржаном октобра 1982. године у Пријеполу. Види. Z. Jasiewicz-P. Vlahovic (Red.), *Kultura Tradycyjna w życiu*

У овом периоду чак се два рада баве свадбом као обредом прелаза. Један, којем је то примарни циљ,²⁵ и други, у коме је свадба тек средишњи део социјалног развоја жене праћеног кроз три кризна момента њеног развоја – прву менструацију, свадбу и први порођај.²⁶

Ван Генепово тумачење обреда прелаза, уз фокусирање на модерне секуларне ритуале (Да Мата, Мур и Мајерхоф), послужило је као инспирација за анализу "непоновљивог" ритуала – пуштања у погон монтажне траке за производњу аутомобила "Југо", намењеног извозу у Америку.²⁷ Класичнији приступ, у смислу апликације Ван Генепове трочлане структуре, у Личовој графичкој верзији, присутан је у анализи релативно новог обичаја – испраћаја у војску, где је показао хеуристичку вредност. Наиме, примењен на сам чин прославе "испраћаја у војску", који је бриколиран из свадбеног ритуала, указао је на друге фазе ритуала које нису биле обухваћене првим теренским истраживањем, као и на религијски и још један социјални ниво, тј. целокупност различитих радњи које прате цео "војнички" живот поје-

wspolczesnej rodziny wiejskiej, Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seria Etnografia, Nr. 12. Poznan, 1986. 101-106.

²⁵ В. Јовановић, Camera Obscura svadbenog obreda, *Savremenik*, N. s. br. 7-8. 1986. Од истог аутора је и докторска дисертација "Магија у обредима прелаза код Срба" одбрањена на Филозофском факултету у у Београду 1988-е године.

²⁶ М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене – Традиционално село западне Србије*, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 19. Београд, 1986. 9-118. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1985.)

²⁷ Д. Антонијевић, Ритуал пуштања монтажне траке у погон у прозводњи Југа 55 ГВ, *Етнолошке свеске*, VII. Београд-Топола, 1986.

динца од "предвојничке обуке", преко служења војног рока до "резервног састава".²⁸ Исти приступ је примењен и у анализи српског фолклорног материјала – бајки названих "јуначке" (АТ 300-303), где је дао полазну основу за иницијацијску интерпретацију овог типа бајке.²⁹

3. Значај

"Херојско" доба проучавања обреда прелаза у српској етнологији трајало је десетак година и имало је десетак актера. Донело је неколико закључака који се тичу Ван Генеповог приступа обредима прелаза. Потврђена је, на пример, могућност постојања паралелних структура обреда од којих је једна структура обреда прелаза; уочена је једна могућа типологија обреда прелаза и констатована "испретураност" појединих фаза у конкретним ритуалима, показана хеуристичка вредност Ван Генепове трочлане структуре.

Само је наизглед парадоксална констатација да највећи значај аплицирања структурализованог Ван Генепа на српски етнографски и фолклорни материјал није у резултатима који су добијени анализом проучаваних обичаја и другог фолклорног материјала. Важније од тога су последице које је овај "покрет" имао на српску етнологију у целини. Интерпретативност Ван Генеповог схватања обреда прелаза је дефинитивно укинула неке од главних обележја српске етно-

²⁸ И. Ковачевић, Одлазак у војску, *Етнолошке свеске*, VII, Београд-Топола 1986.

²⁹ Д. Антонијевић, *Значење српских бајки*, Београд, 1991. 31-45. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1988.)

логије претходног периода. То су преписивачка пракса и етноекспликативна "објашњења". Преписивачка пракса постојеће етнографије састојала се у прекомпоновању етнографске грађе из монографија регионалних целина или успутних етнографских бележака у "научне студије" о поједином обичају, иако се из таквих студија није могло сазнати ништа више од онога што је постојало у етнографској грађи. Са друге стране, уважавања етноекспликације као објашњења "узрока", "настанка" или "разлога постојања" неког обичаја, сводило се на објашњења типа "ваља се" – "не ваља се" или "да не чује зло". Разлика је у другом случају уочљива када се упореди усвајање етноекспликације ("судови се током свадбе разбијају да се одагна зло"), са објашњењем да различита "разбијања" предмета имају различита значења – као граничника између појединих фаза или обележја неке од фаза.³⁰ Као што је већ речено истраживање обреда прелаза је било "добра показна вежба" из које се види да панични покушаји бележења сећања најстаријих људи из најзабаченијих села немају прворазредни значај, који им је приписиван, јер не могу досегнути даље од "народног објашњења", које је стотинама пута поновљено у етнографској литератури још од деветнаестог века. Значења се налазе испод тог нивоа и до њих се долази аналитичким поступком, а не испитивањем испитаника. Такође је послужило и за разбијање "структуралистичког баука" насталог неразумевањем сложених Леви-Стросових закључивања, која се не дају лако, или чак уопште, аплицирати на конкретан етнографски материјал. Трофазно или трозначењско Ван Генепово тумачење, у Личовој

³⁰ И. Ковачевић, Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вуко-сављевића*, VII, Пријепоље 1979.

структурализацији, послужили су као својеврсан и, свакако, парцијалан "structuralism for beginners".

Проучавање обреда прелаза се показало као подстицајан и одлучујући елемент процеса "модернизације" српске етнологије/антропологије,³¹ процеса који је определио судбину српске етнологије/антропологије у судару са две велике опасности током последње деценије двадесетог века: примитивним национализмом и постмодернизмом, те њиховим потенцијалним спојем у ренационалистичкој реетнографизацији. Компаративни пример из суседства показује како је немодернизована етнологија постала лак плен децијентификовано постављених политичких задатака самооправдавајући се постмодернистичким идејним галиматјасом. Између "националне службе" коју су предводили сликарски писци небеске визуре, каријеристички националисти и професионалне патриоте, и критичког приступа владајућем режиму, српска антропологија се, својим активистичким делом, определила за "критички усмерену политичку антропологију" као изданак модернизма.³²

4. После 1990. године

Интересовање за обреде прелаза и, у оквиру тога, за Ван Генепову интерпретацију, не јењава ни у последњој деценији двадесетог и на почетку двадесетпрвог века. Зборници и књиге о обредима прелаза у овом периоду су претежно посвећени модерној обредној пракси, што, са временског одстојања, показује да је српска етнологија/антропологија, бавећи се тиме

³¹ С. Наумовић, *op.cit.* .37-39.

³² *Ibid.* 39-40.

више од једне деценије раније, антиципирала кретања светске науке. Књиге о рођењу у Америци,³³ венчању и сахрани,³⁴ поновном откривању обреда прелаза,³⁵ зборник "Раскршћа: Истраживање савремених обреда прелаза",³⁶ само су неки резултати новог таласа бављења обредима прелаза који се претежно односе на савремено друштво, али сежу и у прошлост, као што је рад Џин Хјустон о иницијацији Телемаха из њене књиге "The Hero and a Goddess: The Odyssey as a Mystery and Initiation",³⁷ поново публикован у зборнику "Раскршћа".

Тих година, у српској етнологији/антропологији долази до извесне стагнације у апликацији Ван Генепове теорије обреда прелаза, трансформисане у интерпретативни поступак и присутне у свега неколико радова. Уочена је структура обреда прелаза у ритуалу који прати трансформацију при умиру крвне освете,³⁸ као и у одређеним обредима Западне Африке у којима се употребљавају маске.³⁹

³³ E. Davis-Floyd, *Birth As an American Rite of Passage*, University of California Press, 1992.

³⁴ R. L. Grimes, *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*, Boulder, CO: Westview, 1995.

³⁵ R. L. Grimes, *Deeply Into the Bone Re-Inventing Rites of Passage*, University of California Press. Berkeley, CA. 2000.

³⁶ L. C. Mehdi et al. (Ed.), *Crossroads: The Quest for Contemporary Rites of Passage*, Open Court Publishing Company, 1996.

³⁷ J. Houston, *The Hero and a Goddess: The Odyssey as a Mystery and Initiation*, Ballantine Books, 1992. (Poglavlje 11. "The Initiation of Telemachus" 267-288).

³⁸ Н. Павковић, Крвна освета и умир као обред прелаза и континуитета, *Зборник Филозофског факултета*, XVI, Београд 1993.

³⁹ S. Kovač, *Maska kao znak*, Beograd, 1996. 169-176. (Докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1992-е године.)

Насупрот стагнацији у интерпретативној примени Ван Генеповог схватања обреда прелаза, јављају се нови покушаји теоријског и методолошког резимирања. У монографији о Едмунду Личу покренуто је преиспитивање односа према "теорији обреда прелаза уз констатацију да сам Лич није никада "обред прелаза" применио као метод, односно да "никад није посматрао конкретан ритуал да би показао да овај задовољава услове да буде назван обредом прелаза".⁴⁰

Уз ослонац на Личов став да елементи ритуала немају значење по себи, већ тек у контрасту са другим елементима, проблематизује се значење обреда прелаза по себи, сматрајући да се њихово значење може наћи само у контексту који их ствара.⁴¹ У раду о крштењу из 2002. године, којим обнавља интерпретативност Ван Генепових обреда прелаза, исти аутор се опредељује за полазиште "ближе Ван Генепу него Личу или Тарнеру".⁴² Расправљајући о односу Ван Генеповог схватања трочлане структуре, која се састоји из обреда сепарације, обреда лиминалности и обреда агрегације према "структуралистичким" интерпретацијама (Лич, Тарнер) које говоре о три фазе обреда прелаза, аутор упозорава на то да структуралистичка интерпретација може довести до става да су сви обреди -обреди прелаза.

⁴⁰ Б. Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Београд, 1997. 93-94. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1996.)

⁴¹ Ibid. 97.

⁴² Б. Жикић, Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији Двадесетог века, у З. Дивац, (ур.), *Обичаји животног циклуса у градској средини*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 48. Београд, 2002. 118.

Још у време интензивне примене Ван Генепове интерпретације обреда прелаза у оквиру српске етнологије/антропологије, започела је и дискусија о могућем прецизирању односа "фаза" и "обреда", о томе да ли су сви обреди - "обреди прелаза", и да ли се сви елементи обреда увек могу интерпретирати као трофазна сукцесивна структура сепарације, лиминалности и агрегације која се наставила и после 2000. године.⁴³ У једном резимирању ових расправа, поновљено је да су "фазе" обреда ређе фазе у правом смислу речи, већ да се често јављају "испретуране" и/или сасвим редуковане. Више десетина примера анализа обреда прелаза објављених у стручној литератури довели су до закључка да су сепарација, лиминалност и агрегација "значања која се могу приписати појединим елементима и која објашњавају зашто је дотични елемент уопште бриколиран у обред".⁴⁴ На тај начин су отклоњене примедбе о "арбитрарности" при дефинисању ритуала/фаза и сумње у адекватност полазишта. У том раду, као и у методолошком уводу претходно поменутог рада о крштењу, реактуализује се питање односа обреда прелаза према обредима уопште. Екстремно схватање по којем су

⁴³ Д. Бандић, Испит као ритуални чин, у *3. Дивац (ур.)*, *Обичаји животног циклуса у градској средини*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48, Београд, 2002. 40-41. Са друге стране Бандићев став остаје у Ван Генеповим категоријама утолико што говори и о "фазама" сепарације, агрегација и о "обредима" сепарације и агрегације. Стога, су закључци о моделу, који није најадекватније полазиште, резултат остајања у њему самом.

⁴⁴ И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ. 2. Савремено друштво, Београд, 2001.17-18. Ова теза, настала у време интензивног проучавања обреда прелаза у српској етнологији, је проверавана у великом броју дипломских радова рађених на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

сви обреди - обреди прелаза, ублажено је сугестијом да је све обреде могуће посматрати као обреде прелаза,⁴⁵ што произилази из чињенице да се са сваким обредом постиже нека промена, остварује неки прелаз, па самим тим обред може и секундарно имати значење обреда прелаза.

5. Од 2005-е године

Појава српског превода Ван Генепове књиге "Обреди прелаза" крајем 2005. године подстиче резимирања утицаја које је Ван Генепово схватање, у обради британске структуралне антропологије, остварило на српску етнологију.

Пређени пут, започет доживљавањем излагања фаза обреда прелаза као ексцеса у очима традиционалних етнолога,⁴⁶ до прихватање иновационе "теорије" и њеног преобраћања у метод објашњавања, резултирао је обиљем радова. Ти радови, настали на почетку минуциозним третманом, прерасли су у увежбани манир и послужили су као педагошко средство у припреми семинарских и дипломских радова од којих се захтева креативност. На том путу теорија/метод су деконструисани и поново конструисани да би се елиминисали труизми и пажња усмерила на могућности интерпретације. Неконзистентност основног модела који карактерише фазна структура превазиђена је тако да се очува интерпретативност целокупног поступка. У фази деконструкције, која је обављана и кроз аналитички поступак

⁴⁵ И. Ковачевић, *op.cit.* 19. Идеју је, још у периоду интензивног проучавања обреда прелаза, усмено изнео Душан Бандић.

⁴⁶ Намерно или случајно фазе агрегације или сепарације су називане "сегрегација".

и кроз методолошке текстове или пасаже, избегнуто је могуће извртање стратегије у разматрања која резултирају перпетуираним тврдњама да је неки обред - обред прелаза. Потврђена је полифункционалност обреда, који могу бити и обреди прелаза, што је заступао и сам Ван Генеп, и томе додат став да се сви ритуали могу посматрати и као обреди прелаза. Учињена је једна могућа типологија обреда прелаза и наговештене друге, као и наслућена могућност корелације бриколираних елемената са типом или подтипом обреда прелаза. Напокон, апликација на "секуларне" ритуале модерног доба била је други узрочник и показатељ промене парадигме у српској етнологији/антропологији.

После више од двадесет радова о обредима прелаза у српској етнологији/антропологији и још много пута толико оних који су настали у педагошком процесу, поставља се питање да ли треба и даље проучавати обреде прелаза. Одговор је позитиван уз обавезно усвајање свих коректива уочених у српској етнологији/антропологији, пре свега оног који говори да при сваком проучавању неког ритуала треба сагледати који се елементи (ритеми) налазе у ритуалу да би означили некакав прелаз. С друге стране, Ван Генепово схватање обреда прелаза, у структуралној обради, представљало је осветљени ходник који је повезивао прошлост и будућност српске етнологије/антропологије. На једном крају тог ходника је била прошлост, коју обележава полувековно одумирање обесврховљене дисциплине, а на другом - дисперзивна разноликост модерне антропологије, која је у међувремену раскрстила са ограничењима проучавања на "примитивне" или "друге". То условљава да свежина небројених тема, које су се отвориле после 1990. године, као и иновативност њиховог проучавања чине и чиниће обреде прелаза мање примамљивим самосталним предметом анализе.

Обреди прелаза
у српској етнологији/антропологији

ЛИТЕРАТУРА за почетнике

1978.

М. Прошић, Теоријско-hipотетички оквир за проучавање покллада као обреда прелаза, *Етмолошке свеске*, I, Београд 1978.

1979.

И. Ковачевић, Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића*, VII, Пријепоље 1979.

1981

Д. Бандић, Табу као елемент организације културног времена и простора, *Градина*, 6-7, Ниш 1981.

1982.

И. Ковачевић, Хијерархијски ритуал улажења, у И.Ковачевић, *Урбани ритуали*, *Култура*, 57-58, Београд 1982.

М. Малешевић, Породични ритуали око прве менструације, *Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 25, Београд 1982.

М. Прошић, Погребни ритуали у светлу обреда прелаза, на примеру Стонског приморја, *Етмолошки преглед*, 18, Београд 1982.

1983.

М. Малешевић – Д. Братић, О прослављању рођендана, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXII, Београд 1983.

Д. Бандић, Концепт посмртног умiranja у религији Срба, *Етмолошки преглед*, 19, Београд, 1983.

И. Ковачевић, "Воловска богомоља", *Гласник Етнографског музеја*, 47, Београд 1983.

1984.

- Д. Братић, Ритуални аспект деобе задруге, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXIII, Београд 1984.
- Д. Братић, Церемонија испраћања радника у пензију, *Етнолошке свеске V*, Београд 1984.
- З. Дивац, Адопција као обред прелаза, *Гласник Етнографског института САНУ*, XXXIII, Београд 1984.
- И. Ковачевић, Нови резултати семиолошког проучавања додолске поворке, *Македонски фолклор*, 34. Скопје, 1984. Види целовито објашњење додолске поворке са технички исправним графичким приказима у И. Ковачевић, *Semiologija rituala*, Београд 1985. 78-98.
- М. Малешевић, Пријем у пионирску организацију, *Етнолошке свеске*, V, Београд 1984.
- М. Малешевић, Прилог типологији ритуала прелаза, *Расковник*, 39, пролеће 1984.

1985.

- И. Ковачевић, *Semiologija rituala*, Београд 1985. Poglavlja: "Ivanjdan" i "Putovanje i gostoprinstvo".
- М. Малешевић, Ритуализација социјалног развоја жене – Традиционално село западне Србије, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 19. Београд, 1986. 9-118. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1985-е године)

1986.

- Д. Антонијевић, Ритуал пуштања монтажне траке у погон у производњи "Југа 55GV", *Етнолошке свеске*, VII, Београд-Топола 1986.
- В. Јовановић, Camera Obscura svadbenog obreda, *Savremenik*, N.s. br. 7-8. 1986.
- И. Ковачевић, Одлазак у војску, *Етнолошке свеске*, VII, Београд-Топола 1986.

1988.

- Д. Антонијевић, *Значење српских бајки*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 33, Београд, 1991. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1988.)
- Б. Јовановић, *"Магија у обредима прелаза код Срба"*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1988.

1992.

- С. Коваљ, *Maska kao znak*, Београд, 1996. 169-176. (Докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1992.)

1993.

- Н. Павковић, *Крвна освета и умир као обред прелаза и континуитета*, *Зборник Филозофског факултета*, XVI, Београд 1993.

1996.

- Б. Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Београд, 1997. (Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1996.)

2001.

- И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала 2. Савремено друштво*, Београд, 2001. 12-19.

2002.

- Б. Жикић, *Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији Двадесетог века и З. Дивац (ур.), Обичаји животног циклуса у градској средини*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 48, Београд, 2002, 115-128.
- Д. Бандић, *Испит као ритуални чин*, у З. Дивац (ур.), *Обичаји животног циклуса у градској средини*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48. Београд, 2002

Српско-америчке паралеле

Нативна етнографија и етнографија другог у посети српском селу

1. део

Етнографија српског села у свом времену

Увод - Две етнографије српског села

Прошло је тачно пола века од изласка првог издања књиге Џоела Халперна, америчког етнографа српског села, у оквиру познате едиције Human Relations Area Files (HRAF), до појаве српског превода. Захваљујући уредничким интервенцијама Мирјане Прошић-Дворнић књига "Српско село"¹ представља, у односу на прво издање, додатно комплетирану публикацију која обухвата и допуне преузете из интегралне верзије докторске тезе и још неких извора као што су друго, допуњено издање са новим теренским белешкама и један посебан Халпернов текст у коме говори о свом истраживању Орашца.

Међутим, књига "Српско село" не завређује пажњу само због педесетогодишњег јубилеја или због појаве српског превода. Написи поводом таквих прилика могу попуњавати странице "Хроника и приказа" у периодичним антрополошким издањима. Овде се ради о нечем сасвим дру-

¹ Dž. M. Halpern, *Srpsko selo*, Beograd, 2006.

гом. Књига "Српско село", је резултат Халперновог теренског рада, и представља "класичну етнографску дескрипцију"² која показује све одлике америчке етнографије и погодна је за поређење са неким другим књигама, истог профила, посебно са једном књигом српске етнографске продукције. Ради се о књизи о шумедијском селу Јарменовци³ аутора Сребрице Кнежевић и Милке Јовановић.

Халпернова књига је, у односу на књигу српских аутора, много стотина пута више цитирана у светским антрополошким часописима и књигама, али је то последица језика на коме је објављена. "Српско село" је дуго представљало једини извор података на енглеском језику о српском селу проистекао из намерне етнографске делатности. Ретки су били англосаксонски писци антрополошких расправа који су користили литературу на српском језику, осим оних који су после Халперна боравили у тадашњој Југославији и то постигли захваљујући овладавању језиком.⁴ Насупрот великој разлици у цитираности на англосаксонском језичком подручју, у српским научним чланцима и књигама, књига српских аутора је цитиранија, што је, такође, последица језичке баријере, која је за многе послератне етнологе била непремостива, али је и последица недоступности саме Халпернове књиге, чији су се примерци могли наћи само у

² М. Прошић-Дворнић, Односи америчке културне антропологије и српске етнологије, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLII, Београд, 1993. 36.

³ С. Кнежевић-М. Јовановић, Јарменовци, Београд, 1958.

⁴ На пример Јужин Хамел и Вилијам Локвуд. Види Е. А. Намел, *Alternative Social structures and Ritual Realitions in the Balkans*, Prentice-Hall Inc. 1968. и W. G. Lockwood, *European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia*, Academic Press, 1975.

неколико специјализованих библиотека. Ипак, ове разлике у рецепцији не утичу на основ за поређење, које се односи на садржај самих и књига и начин њиховог настанка.

1. Компаративна основа

Начини на који су настали Халперново "Српско село" и књига о Јарменовцима, која ће бити упоређена са Халперновом, су изузетно погодни за компаративно проучавање. Теренски рад који је резултирао тим монографијама обављао се истовремено, у оквиру истог региона, на раздаљини од свега неколико десетина километара.

Важна разлика се састоји у дужини боравка на терену јер је Халперн био стациониран годину дана,⁵ док су ауторке српске монографије на терену боравиле свега двадесетак дана.

"Јарменовци" је књига настала на основу рада нативних етнографиња Сребрице Кнежевић и Милке Јовановић које су, као асистенти на Филозофском факултету у Београду, истраживање обавиле под непосредним руководством Боривоја Дробњаковића тадашњег професора етнологије и управника Семинара за етнологију истог факултета. Прва фаза њиховог истраживања обављена је од 1. до 11. августа 1953. године. У току истраживања у Јарменовцима био је присутан и Халперн,⁶ и то непосредно по доласку у Србију, а пре дефинитивног опредељења за теренски рад у недалеком Орашцу. Истраживање у Јарменовцу и његови резултати представљају српску етнологију тог доба с обзи-

⁵ Dž. M. Halpern, op. cit.. 348.

⁶ Dž. M. Halpern, op. cit.. 347.

ром на то да га врше истраживачи формирани на универзитету и као најбољи студенти у том периоду изабрани за асистенте са научном и универзитетском перспективом.

"Српско село" и "Јарменовци" су монографије шумадијских села која се налазе врло близу једно другог. Аутори монографија су млади истраживачи, практично почетници, непосредно изашли из образовног процеса, који истраживања обављају скоро истовремено. Основна разлика је у не/припадности испитиваној култури што значи да су ауторке монографије о Јарменовацима нативни етнографи, а Халперн, амерички етнограф који хоће да опише српско село. Делимично из те разлике, а делимично из разлике у ставовима и традицији примљеним у току едукација, произилази и разлика у трајању теренског истраживања. Наиме, нативним етнографијама је за прикупљање података било потребно два одласка на терен у трајању од десетак дана, док је Халперн, ради израде докторске дисертације и објављивања прве књиге "Српско село" у Орашцу боравио око годину дана.

Већ на први поглед, уочљива је разлика у насловима ових монографија шумадијских села. Назив књиге нативних етнографија је адекватан и непретенциозан,⁷ док је назив Халпернове књиге прилагођен америчком тржишту књига које тражи општије наслове. Овај издавачко-трговачки манир је стручњацима добро познат, па када су они сами аутори онда своје колеге о стварном садржају књиге обавештавају кроз поднаслов, док у случају када су читаоци тих књига, наслов, практично, прескачу и праву инфор-

⁷ Књига је изашла у издању Српске академије наука и уметности, дакле у издању државне и непрофитне установе, намењена широј научној публици, а не тржишту.

мацију траже у поднаслову.⁸ То се јасно види у случају књига "Јарменовци" и "Српско село", јер да је издавачка судбина била обрнута "Српско село" би било о Јарменовцима, а Халпернова књига би се звала једноставно "Орашца".

Ове две монографије шумадијских села, чији је настанак започео у исто време су се, чак и као завршене књиге, појавиле једна за другом, у кратком размаку – прва верзија "Српског села" 1956. и 1957. године, а "Јарменовци" 1958. године.

За поређење етнографских пракси, српске и америчке, није се могла замислити боља ситуација, која личи на добро осмишљени експеримент., Заједнички циљ – описивање живота становника једног села - остварен је у Шумадији 1953. године у јединству времена и простора. Не постоји ни један спољни фактор који би условио било коју разлику. Оне могу проистећи искључиво из, евентуалних, разлика српске и америчке етнографије.

Поређењем две етнографије села, Јарменоваца и Орашца, може се квази-експериментално утврдити постоје ли уопште разлике између америчке и српске етнографије и ако их има чиме су узроковане, или, пак, ако их нема, која је то заједничка особина две научне традиције која ствара исте етнографије.

Пре него се упореде етнографије Орашца и Јарменоваца потребно је, у форми идеалних модела, описати научно-едукативне ситуације етнографа у Америци и Србији и испитати још неке српско-америчке паралеле.

⁸ На разлике у насловима етнографских књига у Америци и Европи указао је пре скоро пола века мађарски етнолог Тамаш Хофер, не уочавајући комерцијалне узроке. Види Т. Hofer, Anthropologists and Native Ethnographer in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines, *Current Anthropology*, Vol. 9. No. 4. 1968. 314.

2. Идеални етнограф

Идеални модел америчког етнографа средине XX века

Амерички етнограф је образован као антрополог и зове се антрополог. Његово антрополошко знање и образовање је веома мало и стога се може сматрати необразованим антропологом. Његов курикулум⁹ је веома слаб што се тиче антрополошке теорије и антрополошке интерпретације и најчешће сведен на један курс. Потом је комбинован са два до три курса специфичних етнографских или, ређе, антрополошких знања (на пример, керамика Пуебло индијанаца, сродство код Масаија и обичаји рибара на Тора-Тора или Бора-Бора) да би био, до потребног броја бодова неопходних за диплому, пуњен физичком антропологијом (на пример, антропометрија и дужина бедрене кости код жена у три планинска села у Грузији), лингвистиком (на пример, дијалекти јужног Тексаса) и праисторијском археологијом (на пример, сликарство Алтамире или израда удица од рожнатих делова собова северне Европе).¹⁰

Тако "образован" антрополог је далекометним прекоокеанским катапултотом лансиран на неко егзотично остр-

⁹ Детаљан преглед антрополошког образовања на америчким универзитетима непосредно после другог светског рата дат је у E. W. Voegelin, *Anthropology in American University*, *American Anthropologist*, N.s. Vol. 52. No. 3. 1950. 350-391.

¹⁰ У усменој историји америчке антропологије за њену четворополну судбину је најчешће окривљавана окупација америчким индијанцима, што су потврдила и историјска истраживања развоја америчке антропологије. Види R. Darnell, *History of Anthropology in Historical Perspective*, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 1977. 413.

во¹¹ да направи свој докторат/књигу о животу острвљана или је послат у неко европско село да опише живот сељана.¹² Са веома слабом предспремом, чија је евентуална допуна условљена индивидуалном спознајом сопственог незнања, амерички "антрополог" није ни могао ништа друго осим да покуша да пише етнографију.

Идеални модел српског етнографа средине XX века

Српски етнограф је образован као етнолог и зове се етнолог. Његово антрополошко знање не постоји. Његов курикулум¹³ се састојао из само четири стручна предмета:

¹¹ Такав пут је био уобичајен још средином седамдестих година двадесетог века у оквирима четворополне антропологије. На пример потоњи постмодерниста Џорџ Маркус своје постајање антропологом описује као специјализацију за Океанију и дуготрајни теренски рад на Тонги у оквиру кога се бавио класичним темама као што су сродство, ритуал, политика и религија резидуалним проучавањем локалне заједнице. (G. E. Marcus, *The Passion of Anthropology in the U. S. Circa 2004*, *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 3. 2005. 674.)

¹² Сам Халперн пише како је пре свог првог етнографског покушаја у Србији био на два археолошка, једном палеонтолошком и једном геолошком истраживању, на аутостоперском и бицикличком путовању по свету где је видео Лапонце у време скупљања ирваса и Ескиме на Аљасци. (Dž. M. Halpern, *op.cit.* 348.)

¹³ Развој курикулума на Одељењу за етнологију описан је у М. Барјактаровић, Катедра за етнологију, у *Сто година Филозофског факултета*, Београд, 1963. 287-300. и Н. Павковић, Одељење за етнологију и антропологију, у *Филозофски факултет 1838-1998*, Београд. 1998. 479-484. Најновији курикулум студија етнологије и антропологије је доступан на <http://web.f.bg.ac.yu/index.php?sid=41>

тривијалних уопштавања етнографских података под називом "општа" етнологија¹⁴ и етнографских дата груписаних у три групе: регионална етнологија света,¹⁵ општа етнологија Југославије¹⁶ и регионална етнологија Југославије¹⁷ и мноштва неетнолошкиг предмета (историја, археологија, физичка антропологија, дијалектологија, историја уметности, антропогеографија). Тако едукован етнолог би добио задатак да опише једно село или групу села ("предеону целину") као услов стицања највишег научног звања – доктората. Неспремљени, чак и за тај задатак, испуњавали су га углавном они који су, располагагли примарним искуством из предстудентског или предгимназијског живота на селу, пишући докторате који се могу назвати "живот у мом се-

¹⁴ Види, на пример, М. Барјактаровић, *Основи опште етнологије*, Београд, 1977.

¹⁵ Стварни састојци тог предмета су били попутоно насумични и хаотично сакупљени, па разбацани, подаци о разноразним културама из најразноврснијих извора који су селектовани само зато што су лако доступни - на пример, објављене путописне белешке, или неки случајни превод етнографске и/или антрополошке књиге).

¹⁶ Етнографске честице груписане по "великим темама" од којих неке чак и немају везе са етнологијом/антропологијом као што је "етногенеза". Остале теме су биле "материјална култура", духовна култура" и "друштвени живот". Део тог предмета је два пута био преточен у уџбенике: Б. Дробњаковић, *Етнологија народа Југославије 1*, Београд, 1960. и П. Влаховић, *Обичаји веровања и празоверице народа Југославије*, Београд, 1972..

¹⁷ Посебан галиматијас који се се састојао из потпуно различито конципираних "етнографских" прегледа југословенских република, при чему се дешавало да се приказ неке републике у великој мери исцрпљивао у описивању граница географских, геоморфолошких предеоних целина.

лу".¹⁸ Из тога произилази сегрегационистичка пракса коју су спроводили етнологзи на кључним положајима у цеху. Они који су били у позицији да опредељују каријере дипломираних студената, били искључиви у преференцији сеоског порекла у односу на градско. Тако формиран српски етнолог био је натеран да покуша да пише етнографију.

3. Т. Хофер о европској етнографији и америчкој антропологији

Поређење резултата америчких антрополога и централноевропских етнографа, у раду мађарског етнографа, Тамаша Хофера¹⁹ објављено 1968. године у једном од водећих америчких антрополошких часописа, "Current Anthropology", постало је референтно.²⁰ Према Хоферу за outsider-е, примарни циљеви су "објективност", теорија и формулисање закона, док је за insider-е на првом месту истраживање, дефинисање и слављење културне јединствености,²¹ што би, по његовом мишљењу, била разлика између природних

¹⁸ Такви докторати су, на пример, о Бродареву и Алексиначком Поморављу. Види П. Влаховић, *Бродарево и околина*, Београд, 1958 (докторат одбрањен на Филозофском факултету 1958. године.); Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, Београд, 1971. (докторат одбрањен на Филозофском факултету 1963. године.)

¹⁹ Т. Hofer, op. cit..

²⁰ D. Lewis, Anthropology and Colonialism, *Current Anthropology*, Vol. 14. No. 5. 1973, 588-589. Ову Хоферову дистинкцију усваја и М. Прошић-Дворнић. (М. Прошић-Дворнић, op. cit. 43.)

²¹ Т. Hofer, op. cit.. 314.; D. Lewis, op. cit. 588.

и хуманистичких наука. Те разлике су, сматра Хофер, условиле различити приказ европског сељака кога амерички антрополози представљају кроз депресивну слику друштвеног слома и неразвијености, док нативни етнографи истичу динамичку комплексност и богатство домаћих културних форми и процеса.²²

Постојање природнонаучне стратегије у америчкој антропологији отелотворено је у HRAF-у који има за циљ да створи/открије научне законе путем компаративног метода заснованог на логици експеримента. Међутим само стварање искуствене евиденције је изнутра нагризло природнонаучни приступ и постало само себи сврха, свводећи HRAF на сирову банку података,²³ доводећи у питање могућност природнонаучног модела и дајући аргументе онима који у такав модел не верују. Са друге стране, одсуство научне стратегије у етнографији, о којој говори Хофер, дозвољава да јој се импутира, политичка стратегија "слављења културне јединствености" као наслеђе европског национализма деветнаестог и прве половине двадесетог века, што проблематизује хуманистички и уопште научни карактер такве "науке".

Општа слика депресивног слома или истицање богатства културних форми су пре импресије читаоца, а ретко закључци инсајдерских етнографа или аутсајдерских антрополога. Оно што је подложно поређењу је етнографија коју су створили и један и други.

²² Т. Хофер, loc. cit.

²³ Ј. Фабијан, *Вријеме и друго. Како антропологија прави свој предмет*, Никшић, 2001. 115.

4. Цвијић и Боас - једна србо-америчка паралела

Једно могуће поређење америчке и српске етнографије/антропологије дао је М. Миленковић изједначавајући боасовску антропологију и цвијићевску етнологију у заједничком схватању, по коме етнографија *претходи* класификацији грађе, формирању хипотеза и изградњи теорија. У докторату под насловом "Теорија етнографије у савременој антропологији (1982-2002)" М. Миленковић пише:

"Епистемолошки наивна концепција етнографије као прикупљања података независно и изван теоријског система, као делатност која *претходи* класификацији грађе, формирању хипотеза и изградњи теорија, јесте први и кључни елемент сагласности боасовске антропологије као културне критике и цвијићевске етнологије као националне науке. Оба заснивача оставила су у наслеђу наивну концепцију истраживања, и пратећу слику науке..."²⁴

Одређене идеје из овог става вреди промислити, да би се јасније сагледале сличности/разлике између српске и америчке етнографије двадесетог века. Међутим, одмах се мора констатовати да је Цвијићев концепт, заправо, битно другачији и да етнографија у том концепту не претходи теорији, већ представља средишњи део "етнологије као националне науке". Цвијићево теоријско полазиште је полазиште чистог немачког романтизма деветнаестог века. Сублимирано оно гласи: постоји народни дух који се еманира у свим културним творевинама једног народа, конституишући га. Народни дух ствара културне творевине, али и на

²⁴ М. Миленковић, "Теорија етнографије у савременој антропологији (1982-2002)", докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 22. маја 2006. године.

основу културних творевина можемо реконструисати народни дух. Етнографија служи да опише културне чињенице и утврди њихов географски распоред. Када се утврди где се територијално налазе културне чињенице одређеног народа престаје етнографија и почиње употреба различитих артефаката, од којих су униформа и пушка најадекватнији, са циљем да се све територије, на којима се јављају културне чињенице које је произвео један народни дух, нађу у једној држави која ће бити уређена онако како том народном духу највише одговара. То значи да се Цвијићев концепт састоји из теоријског дела, заправо метафизичке теорије међусобног конституисања народног духа и његових еманација, затим етнографије као науке која сакупља "народносне" чињенице и на крају из њихове социјалне употребе, која се састоји из политичке и војне акције обједињавања одређених територија.

Свакако да овако сагледана и спроведена друштвена улога науке није послужила М. Миленковићу за изједначавање боасовске и цвијићевске етнографије, али основ такве паралеле не може бити ни однос емпирије и теорије, јер цвијићевска концепција није "епистемолошки наивна концепција етнографије", већ метафизички утемељена квази-наука са јасним политичким задатком, којој је етнографија доказно средство.

Реализација политичког програма у оквиру кога је настала, истовремено је била и лимит цвијићевске етнографије, која је свој логичан крај доживела после Првог светског рата, када су се политичким (војним, дипломатским) средствима остварили сви задаци због којих уопште постоји тако заснована дисциплина, названа неким од назива као што су "антропогеографија" или "етнологија" или "национална наука о народу" или "етнографија".

Довршавање академског конституисања етнологије у Србији (1906), завршетак њеног националног задатка стварањем Краљевине Срба Хрвата и Словенаца и Цвијићева смрт (1927) јесу границе периода у коме се у целини исцрпла "цвијићевска етнологија" и постепено се стварала дисциплина која је нешто више налик боасовској "епистемолошки наивној концепцији етнографије". Међутим, и та сличност је делимична. Губећи метафизичко теоријско утемељење на почетку и политичко-дипломатско-војну реализацију на крају интерног дијахронијског следа унутар концепта, српска етнологија, етаблирана после Првог светског рата, почиње да се окреће ка схватању да наука почиње чињеницама, али се у целини своје праксе на том почетку и задржава. Изградње теорија скоро да не постоји ни као идеја у кратким уводничарским "теоријским" пасусима уџбеника, а класификација се састоји из препакивања етнографских података, мада нису били експлицирани разлози таквог поступка, при чему се такви радови називају "научним делима". И ту се јавља кључна разлика у односу на боасовску етнографију/антропологију јер нема идеје о уопштавању и изградњи теорије, који треба да послужи у боасовској културној критици. У питању је етнографија "по себи" и "за себе", која је сама себи сврха, јер познавање "народности", како се звала етнографија из друге половине деветнаестог века, које је имало за циљ да види "ко смо и докле смо", више није било потребно.

Размишљања о потреби за "националном" науком нису замрла ни у најновијим прегледима развитка српске етнологије/антропологије. Тако, описујући последњу деценију прошлог века С. Наумовић пише: "Већина модерниста није показала жељу да трага за новим начинима бављења националном науком чак ни када је друштвена потреба за њом

поново отворена почетком деведесетих, са отпочињањем грађанских ратова на територији бивше Југославије.²⁵

Тачно је да то нису чинили модернисти, али су велико настојање у том правцу показали разни сликари, књижевници, писци књига о најстаријем народу, бели и црни магови, заправо сви они који су помислили да отпочињањем грађанских ратова на територији бивше Југославије долази њихово доба и да ће се свакојачо преваранство, подвођењем под "националнаучни" кишобран, бити аутоматски заштићено од рационалне провере и оцене. Међутим, суштинско питање јесте како се то "отворила потреба за националном науком" и како се уопште може отворити потреба за науком која је утврђивала "етнички" карактер некога на основу његових обичаја, веровања, исхране, начина грађења кућа или плетења чарапа. Бесмисленост такве "националне науке" су показали управо поменути припадници митоманске секције професионалних патриота, јер чак ни они нису посегли за тако "убедљивим" доказима националне територијалности какви су гибаница или густ пасуљ, шљивовица, шајкача и шилјкан.

Нема нових начина бављења "националном науком". "Наука" је национална само ако се њом бави на начин Цвијићеве етно-антропогеографске школе, мада ни тада, па ни сада, не може бити названа науком због метафизичког конституисања централног појма "народног духа" и његовог постулирања као главног предмета проучавања и заступања. Ирационалност конституисања предмета и беспоговорно авансно заступништво су две елемента због којих идеје "националне" науке припадају историји искривљене свести, а не историји науке.

²⁵ С. Наумовић, *op. cit.* 39.

У тренутку када се губи потреба за доказивањем да се у неком селу граничне зоне сељани осећају национално на одређен начин и носе одела за које је "утврђено" да су еманација одређеног народног духа и једу храну еманирану на исти начин, јавља се, очекивано и једино могуће, бекство у прошлост и етаблирања "историјског" карактера дисциплине. Историјска димензија је довела српску етнологију до новог колапса зато што је тражено од испитаника да се сећају прошлих векова, уназад скоро до досељења Словена, а њихови су искази третирани као сведочење о прошлости и називани "описи појава дугог трајања". Стандардна, и процедурално још у XIX веку прописана, српска историографија је са индигнацијом одбацивала овакве реконструкције сматрајући их, са правом, производним спекулацијама. То значи да се и таква "историјски" усмерена етнографија не може сматрати сличном боасовском. Тек у другој половини двадесетог века јављају се, скоро изнуђено социјалним и научним окружењем, неуки покушаји етнографије савремености назване "савремене промене народне културе".²⁶ Бележење "савремених промена у народној култури", макар се сводиле на констатације као што је: некада су у кући имали огњиште, а сада шпорет на дрва, звани "смедеревац", јесте стварање записа о ономе што се види и затекне приликом теренског рада. И даље је то била етнографија по себи и за себе, аматерска, будући да универзитетско образовање није стварало предуслове за испитивање савремености, али бар није имала унапред инкорпорирано ограничење да представља бележење нечијих сећања, или, још чешће, сећања о препричаваним сећањима.

²⁶ *Симпозијум: Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури* (28-30 јануар 1974), Етнографски институт САНУ, Београд, 1974.

5. Циљеви

У кратким предговорима постцвијићевских, дескриптивних монографија села врло су штуро постулирани циљеви које су сами етнографи поставили или који произилазе из шире научне политике па чак и ширих социјалних захтева. Потпуно нејасна друштвена улога етнологије у периоду после другог светског рата стварала је потешкоће у прецизирању циљева једне монографије села. Стога је предговор за монографију "Јарменовци" написао проф. Боривоје Дробњаковић, тада највећи ауторитет у струци, а саму монографију његове асистенткиње Сребрица Кнежевић и Милка Јовановић.

Из предговора овој монографији²⁷ се види становиште и пракса да држава етнологију доживљава као науку која тезаурише информације о селима Србије и, по потреби, те податке пружа на увид. Наиме Влада ФНРЈ и Организација Уједињених нација су спроводиле план електрификације и унапређења пољопривреде и у том циљу предвиделе стварање Међународног демонстрационог центра за електрификацију села и пољопривредних радова. Влада ФНРЈ се обратила Српској академији наука, а Српска академија наука, свом Етнографском институту да предложи село које ће постати "међународни демонстрациони центар". Предлог Етнографског института САН да то буду шумадијска села Јарменовци и Шаторња је усвојен, што је послужило ауторима монографије као повод за етнографију Јарменоваца.

Основна претпоставка је била да ће та села као демонстрациони центар за електрификацију "за релативно кратко

²⁷ Б. Дробњаковић, Предговор у С. Кнежевић-М. Јовановић, *Јарменовци*, Београд, 1958. 1.

време изменити свој лик, а њихово становништво начин живота и рада" па се сматра корисним да буду проучена и на основу тога уради монографија "у којој би био пропраћен њихов развој од времена од када се може пратити па до данашњих дана".²⁸ С обзиром на то да се очекују брзе промене у животу сељана Јарменоваца монографија ће "бити од користи за упоређивање приказаног живота и рада у прошлости са животом и радом који настаје".²⁹

У немогућности да се супротстави владајућој антитрадиционалистичкој и "прогресивистичкој" идеологији која је, напустивши московски империјални загрљај, ушла у ближе односе са светским трансформацијским процесима (УН), као ни поодмаклим двадесетовековним процесима трансформације традицијске културе српског сељака, етнолози су прихватили улогу "спасиоца од заборавља" нечега што је током више од једног века детаљно проучено и забележено у стотинама етнографских публикација. Поступак, који приличи археолозима чија истраживања претходе већим променама околине (изградња акумулационих језера хидроелектрана) и произилази из стварне неистражености дате локације, примењен је и у етнологији са образложењем неопходности да се "забележи пре него што нестане". Овим триком се, бар још за извесно време, продужавао век етнологије као науке, која није везана за историјске изворе већ за теренски рад и истовремено стицала друштвена легитимација дисциплине. Свест о ограниченом времену у коме овакав трик може обезбеђивати дисциплинарни егзистенцију се види и из формулације да "ће и ова монографија бити од користи за упоређивање приказаног живота и

²⁸ Б. Дробњаковић, loc. cit.

²⁹ Б. Дробњаковић, op. cit.. 2.

рада у прошлости са животом и радом који настаје",³⁰ што наговештава будућа истраживања "савремених промена".³¹

Уколико се неутемељеност циљева који узрокују наста-
нак етнографског описа Јарменоваца може очекивати
услед нагомилавања симптома клиничке смрти етнологије
у Србији, онда би се могло очекивати да ће циљеви који
доводе америчког етнографа у Србију (и на још хиљаде ло-
кација широм света) бити јасни и на чврстим методолош-
ким и епистемолошким основама.

Књига "Српско село" садржи више текстова у којима се
говори о циљевима и намерама које су руководиле аутора
да истражи српско село, конкретно Орашац, и напише мо-
нографију о њему. Осим ауторовог увода писаних за два из-
дања на енглеском језику и за српско издање, ту су и текст
"Дугорочна испитивања у Орашцу" објављен 1987. и дугачак
разговор аутора са др Мирјаном Прошић-Дворнић, у којем
аутор говори о разлозима доласка у Србију и истраживања
српског села. Уз ове текстове, циљеве оваквог истраживања

³⁰ Б. Дробњаковић, loc. cit.

³¹ Велика несигурност у формирању циљева и начина истражи-
вања током прве послератне деценије осим поменуте фиксације за
културу српског деветанестовековног сељака има као узрок и пот-
пуну теоријску и методолошку неедукованост, али и сасвим неја-
сну општу концепцију система друштвених наука. Совјетска кон-
цепција историјског материјализма, који замењује социологију и
антропологију, јер су "буржоаске науке", и оставља неки сужени
простор "етнографији", није остварена ни у периоду апликације
свега што је совјетско, а по нестанку совјетских узора, више није
била актуелна. Одуставши од совјетског модела, креатори научне
политике су заправо одустали и од улитања у сложене процесе си-
стематисања друштвених наука, препуштајући их саме себи у раз-
војном смислу, уз финансирање које има за циљ "status quo".

експлицира и предговор првом енглеском издању Конрада Аренсберга, који је "подржавао и водио овај пројекат".³²

На почетку предговора првом издању аутор говори о разлозима који су довели до тога да се истраживање обави у Југославији³³ и разлозима избора села Орашац које је, према аутору, такође било изабрано за место помоћи УН локалном развоју³⁴ као и што је било довољно далеко од градова да не би трпело "непосредне градске утицаје".³⁵ Предговор другом енглеском издању и текст о дугорочним истраживањима говоре из једне друге, накнадне перспективе, из које се сагледавају каснија, допунска истраживања, која се односе на "промене" за разлику од првог "сакупљања материјала за докторску дисертацију у класичном етнографском смислу".³⁶

Циљеви истраживања у Орашцу формулисани су у предговору Халперновог ментора Конрада Аренсберга који сматра да "знања о народним културама" стварају основ за поређење светских цивилизација ради бољег разумевања токова друштвених и културних промена.³⁷ Међутим, овај компаративни мета-оквир не садржи конкретна упутства за теренски рад, за избор садржаја који се посматрају/описују, па чак ни не стварају прецизно знање самих истраживача о томе чему њихова истраживања служе. Уместо тога сами истраживачи

³² Dž. M. Halpern, op. cit. 22.

³³ Ти разлози су то што је Југославија "место сусрета култура", једина од словенских земаља "отворена" за америчке антропологе и релативно непроучена од стране антрополога са Запада.

³⁴ Dž. M. Halpern, op. cit.. 232-234.

³⁵ Dž. M. Halpern, op. cit.. 17.

³⁶ Dž. M. Halpern, op.cit. 23.

³⁷ C.Arensberg, Predgovor prvom izdanju na engleskom jeziku (1957), u Dž. M. Halpern, op.cit. 15.

пренебрегавају било какав општи оквир сопственог истраживања и сматрају да њихов рад служи да истражи неистражено те да је достизање стања истражености неке територије циљ по себи.³⁸

У ретроспективи, пола века касније, Халперн истиче две карактеристике америчке антропологије педесетих и шездесетих године двадесетог века: проучавање заједнице и "шира компаративна перспектива". "Циљ студија – каже Халперн у разговорима са Мирјаном Прошић Дворнић вођеним 2003. и 2004 године – био је да се изгради свеобухватна, детаљна слика заједнице, њене друштвене структуре и организације, економије, културе и то тако да се добијени резултати могу употребити са сликама других сличних заједница широм света".³⁹ Оваква стратегија је створила највећу банку антропо-

³⁸ Слични ставови су изношени још крајем седамдесетих година XX века у српској етнологији, додуше у усменом облику. Наиме, говорило се о белим површинама на карти Србије, а под тим "белим површинама" су се подразумевале "неистражене предеоно целине". Те, замишљене карте су се разликовале у зависности од тога да ли су замишљане етнолошки, па су се као црне, истражене области, сматрале оне које су обрађене у књигама из серије "Живот и обичаји" "Српског етнографског зборника" САНУ или су замишљане више антропогеографски "према књигама из серије "Насеља и становништво". Без обзира на начин замишљања карата са белим површинама њихов смисао је био да се продужи живот таквим истраживањима и писању етнографских и антропогеографских монографија до потупног "зацрњавања" мапе Србије.

³⁹ Dž. M. Halpern, op. cit. 358. Као узоре за формулисање циљева и начина истраживања, Халперн наводи студије Риверса о шпанској заједници, познату студију Оскара Луиса о Теплодану, књеигу о бугарском селу И. Сандерса и радове свог ментора К. Аренсберга о ирском селу. (Dž.Halpern, loc. cit.)

лошких података – Human Relations Area Files (HRAF) – у оквиру које је изашла прва верзија "Српског села".⁴⁰

6. Начини

Ретки су етнографи који у својим монографијама детаљно описују сопствене поступке посматрања, разговора и других путева стварања искуствене евиденције која се потом претаче у етнографски текст. Такав случај је и са две монографије о шумадијски селима Орашцу и Јарменовцима.

За етнографски посао у српској етнологији нису постојала никаква прецизна упутства, иако је све до краја седамдесетих година двадесетог века важило уверење да, "ако српска етнологија није на теоријском нивоу светске антропологије, оно бар свој задатак бележења чињеница тј. теренски рад обавља савршено". У овом ставу садржана је редукција науке на два саставна дела – чињенице и теорију, уз још један став који гласи: "нама теорија није ни потребна, а чињенице о нашем народу добро знамо и добро сакупљамо".⁴¹ Као

⁴⁰ Утврђивање успешности главне стратегије HRAF-а, изградње научних закона на основу компаративног метода, није предмет овог рада, али се може са великом сигурношћу претпоставити да су овако замишљена и реализована теренска истраживања извршила додатну етнографизацију америчке антропологије, јер је чак и етнографској радничкој класи стварао свест/илузију о припадности научном пројекту и могућности да се у њему, касније, учествује и то не само на етнографски начин.

⁴¹ Интересантно је да су основни ставови који су усмеравали српску етнологију неколико деценија после Другог светског рата преносени усмено, што говори да су преносиоци тих ставова били неспремни да их објаве и изложе суду научне критике. Најви-

подсетници за теренска истраживања коришћена су разна "упутства" састављена углавном пре Другог светског рата.⁴² која представљају релативно разрађене спискове појава које треба описати. Када су се у широј југословенској научној јавности јавили захтеви за прецизнијим бележењем, који су се огледали у текстовима објављеним у југословенском етнологском часопису "Етнологски преглед", одзив српских етнолога је изостао.⁴³

Из самог етнографског текста о Јарменовцима није могуће реконструисати поступак бележења, број испитаника, начин формулисања питања и друге елементе етнографског поступка. Врло спорадично се може ишчитати индивидуални исказ као што је случај у веровањима о предзнацима смрти где се наводи име информанта и потпуни опис веровања, магијских радњи и етноекспликација магијских радњи и стварних догађаја.⁴⁴ Заправо, цео текст је написан у маниру етнографског

ше степен јавности на којем су изношени биле су усмене дискусије на годишњим скуповима етнолога или дискусије у оквиру разних циклуса предавања у научним инситутима.

⁴² Та упутства су састављали Јован Цвијић, Тихомир Ђорђевић, Јован Ердељановић и други.

⁴³ Два текста који се могу сматрати важним по питању захтева за прецизношћу бележења и презентирања етнографских чињеница су превод чланка пољских аутора Збигњева Бјалија и Еве Жарнецке Бјали и текст Зорице Рајковић (Z. Vjali-E. Žarnecka-Vjali, Uz probleme provjeravanja u etnografskim terenskim istraživanjima, *Etnološki pregled*, 3. Beograd, 1961.; Z. Rajković, Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja, *Etnološki pregled*, 12. 1974. 129-134.)

⁴⁴ "Вида Михајловић је једне ноћи чула лупу по прозору и видела огромну птицу која се свим силама напрегла да разбије стакло и уђе у собу. 'Као да је хтела и дувар да извали', каже Вида. Кад је свануло птице је настало. Сутрадан, да би се ослободила

уопштавања, које не користи појединачне исказе чак ни као примере, што је традиционални поступак српске етнографије.

На основу присуства бројних увода, предговора, додатака и интервјуа у српском издању Халпернове књиге, могло би се очекивати да ће се у америчкој етнографији српског села наћи нешто више података о самом поступку прикупљања материјала на терену и о предспреми истраживача. Међутим, Халперн описује начине преношења, односно непреношења, "техника теренског истраживања" у америчкој антропологији као нешто што је било обавијено "некаквим велом мистичне вештине".

"Пре десетак година – пише Халперн 1957. године – уопште се није говорило о техници теренског истраживања. Као да је у питању била нека врста заната, сваки антрополог као да је чувао своје сопствене тајне о томе, попут краљевског куvara који ником не одаје омиљене рецепте. Са оваквом праксом се престало након Другог светског рата, тако да су постале чешће расправе о техникама теренског истраживања. Но, и поред тога, методи рада на терену су и даље били обавијени некаквим ореолом мистичне вештине. Тако су, барем, изгледале чињенице у које сам био уверен као антрополог почетник, који се спремао да крене на свој први велики теренски истраживачки пројекат."⁴⁵

Тако не/спреман истраживач се сналазио развијајући пригодне поступке контакта са испитаницима.⁴⁶ Најновије

ове напасти (појава птице се тумачи несрећом или смрћу). Вида је прибегла мађији: закопала је живу мачку испред куће на месту испред прозора, али је несрећа ипак дошла: умрла јој је ћерка: 'вила јој узела душу.'" (С. Кнежевић-М. Јовановић, *op. cit.* 97.)

⁴⁵ Dž. M. Halpern, *op. cit.* 17.

⁴⁶ Dž. M. Halpern, *op. cit.* 19.

издање, на српском језику, допуњено је текстовима писмених састава тадашњих ученика и аутобиографским записима старијих житеља села⁴⁷ што, захваљујући постојању тих бележака, накнадно и делимично, уклапа књигу у моду постмодернистичког "омогућавања проучаванима да сами говоре".

7. Резултати

Уколико су начини писања ове две етнографије, свесно или несвесно, неексплицирани, крајња слика, опис Јарменоваца и Орашца, сасвим је јасна и из ње се читавају резултати сваке понаособ, који се, пак, могу упоредити ради закључка о односу нативне етнографије и етнографије другог.

Неке тематске разлике произилазе из општих концепција писања монографија у српској етнологији и америчкој антропологији. Оне произлазе из дела америчке антропологије, који се под знатним утицајем урбане социологије окретао "проучавањима заједнице" ("Community Studies"), и коме је припадао Халпернов ментор Аренсберг.⁴⁸ Ту оријентацију аутор "Српског села" описује као "концепт проу-

⁴⁷ М. Prošić-Dvornić, *Polu veka posmatranja srpske seoske zajednice očima američkih antropologa*, u Dž. M. Halpern, op. cit.. 6.

⁴⁸ Аренсбергова студија ирског села се сматра класичном студијом заједнице у формативном и зрелом раздобљу ових студија. Види Г. Горуновић, Концептуални оквири етнолошко-антрополошког проучавања новог насеља у предграђу, у С.Ковач (ур.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд, 2005. 239-240.

чавања заједнице, првенствено сеоске заједнице", са циљем стварања свеобухватне слике структуре, организације, економије и културе.

Српска етнологија, поготово после другог светског рата, изгубила је из свог видокруга оне елементе, који би се могли назвати политичком антропологијом.⁴⁹ Сигурно је да нестанак тема политичке антропологије из српске етнологије настаје услед природе комунистичке једнопартијске диктатуре која није дозвољавала никакво разматрање политичких односа. Политичка власт комунистичке партије у селу и држави је "успешно" успостављена, док је човечанство на "путу социјалистичке револуције" и нема никакве потреба за било каквом "политиком". Стога монографија о Јарменовцима не садржи одељке попут, на пример, поглавља "Власт и село" и "Орашанин и спољни свет" у којима Халперн описује улогу државе у сеоском животу или погледе сељана на светску политичку ситуацију.

Са друге стране, под утицајем српске етнографије, монографија о Орашцу садржи и нешто што није уобичајено у америчким етнографијама. Ради се о поглављима о материјалној култури као што је на пример " Станиште, одевање, исхрана" за која Халперн, у интервјуу 2003-2004. године, каже: "Моје истраживање у српском селу имало је једну посебну димензију која је делом била резултат утицаја домаћих етнолога. То се огледа у поглављима о материјалној култ-

⁴⁹ У ранијем периоду, српски етнологи су се бавили овим темама, на пример политичким животом динарских племена (Ј. Ердељановић) или организацијом српског села у деветнаестом веку (Т. Ђорђевић). (О Ердељановићевим "етнополитичким" радовима види Н. Павковић, Етно-политиколошки погледи Јована Ердељановића, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLIV, Београд, 271-278.)

ури, богато илустрованим прецизним цртежима моје супруге, која нису уобичајена компонента у америчким студијама.⁵⁰ Ти одељци, који представљају резултат сакупљања предмета за музејску збирку оцењени су "пре као дочаривање амбијента" него као засебне истраживачке теме.⁵¹

Ипак, тематска различитост је од мањег значаја у односу на једну сличност која обележава обе књиге. Та сличност је епистемолошког карактера и односи се на питање шта је то што сазнајемо из обе књиге о српском селу.

Да бисмо одговорили на то питање и да бисмо могли да констатујемо чему служе или, могу да послуже, подаци из књига о српском селу, морамо констатовати да су обе, као и хиљаде других етнографских монографија, писане у етнографском презенту.

Успон разматрања етнографског презента у антропологији се обично везује за Јоханеса Фабијана и његову књигу "Време и друго. Како антропологија прави свој предмет".⁵² Са друге стране, у случајевима где је етнологија/антропологија имала блиски сусрет са историографијом, као што је било у Србији, етнографски презент је имао негативан предзнак међу оним етнолозима који су овладавали зана-

⁵⁰ Dž. M. Halpern, op. cit. 358. Исти став је присутан и у предговору за прво издање: "Време које смо проводили са српским етнолозима је било изузетно корисно, иако су се њихови методи и интереси, којин су усресређени на материјалну културу и порекло становништва, унеколико разликују од приступа и предмета проучавања већине америчких антрополога". (Dž. M. Halpern, op. cit.. 17.)

⁵¹ М. Прошић-Дворнић, Односи америчке културне антропологије и српске етнологије, *Гласник Етнографског института САНУ*, XLII, Београд, 1993. 35-36.

⁵² J. Фабијан, op. cit..

том историчара.⁵³ Садржај Фабијанових примедби,⁵⁴ које се односе на "статистички" и "статички" грех етнографског презента, могу се препознати у обе етнографије српског села, при чему је Халпернов опис Орашца опремљен неким табелама економске статистике и специфичних података који се односе на привредну активност домаћинства. Међутим, априорно одбацивање етнографског презента услед "статистичке" грешке, тј. одсуства квантификативних модификатора⁵⁵ није могуће јер такво одсуство није инхерентно етнографском презенту. Оно је присутно у таквом етнографском писању али није обавезно. Етнографије углавном не садрже прецизно изражене фреквенције описиване појаве попут "70% испитаника", али често садрже небројчану фреквенцију управо попут оне о којој говори Фабијан. И у социолошким емпиријским истраживањима која се одликују великом статистичком прецизношћу се прецизна бројчана статистика у коначној анализи претвара у описну квантификацију. Такве квантификације, које Фабијан сматра "условом опште ваљаности тврдње"⁵⁶ повремено су присутне у етнографијама Јарменоваца и Орашца

⁵³ Ђ. Петровић, Етнолошке белешке с пута по Босни и Херцеговини у јесен 1953. године, *Гласник земаљског музеја Босне и Херцеговине*, Етнологија, Нова серија, св. 35/36 – 1980-1981, Сарајево, 1981.

⁵⁴ Несвесно или намерно, Фабијан своју критику усмерава на "приказе других култура" што је класично схватање антропологије, које више приличи средњошколској обавештености или свесној конструкцији конструисања другог чиме и његова критика добија све особине конструкта.

⁵⁵ Ј.Фабијан, *op. cit.* 102

⁵⁶ *Loc. cit.*

у облику "обично"⁵⁷ или "уобичајено је да" што би одговарало појму "већина" који наводи Фабијан.

Обе етнографије се делимично "опиру" и другом елементу Фабијанове критике етнографског презента утолико што осим у "етнографском презенту" говоре и у прошлом времену које је углавном непрецизно и означава се са "раније", "пре", "некада" "у прошлости", а ређе прецизно као на пример "пре 1948. године" и сл. Ово опирање је још јаче када се узме у обзир да је Фабијанова критика "статичности" етнографског презента логички могућа, али статистички безначајна када су класичне етнографске монографије у питању, што не би било могуће оповргнути чак ни неким примером који би сведочио да су описивани матрилинеарци до изласка монографије попатрилизирани. Такође, импутирање употреби "етнографског презента" да "у најгорем случају садржи претпоставке о томе да се примитивци понављају, да су предвидљиви и конзервативни"⁵⁸ јесте политизација препуна острашћено измаштаних закључака. Тврдња о "онтолошкој грешци" не стоји када је у питању употреба презента при писању монографије шумадијских села, али их уопште не ослобађа критике за велику хронолошку непрецизност. Појмови као "некада", "пре" "раније" не могу издржати елементарну критику и захтеве за прецизношћу исказа. Захтев да се уз монографије попут монографија Тробријана, Тикопија или Нуера назначе године када је вршен теренски рад, који је изнео Лич, па би наслови гласили "Тробријан 1914. године", "Тикопија 1929. годи-

⁵⁷ На пример: "Пчеле се обично држе у близини куће..." (С. Кнежевић-М. Јовановић, *op. cit.* 35) или "У већини сеоских кућа се три дана обедује на слами..." (Дž. М. Halpern, *op. cit.* 215.)

⁵⁸ Ј. Фабијан, *op. cit.* 103.

не" или "Нуери 1935. године" могао би опстати да се у тим монографијама описује живот у времену теренских истраживања, а не реконструисани живот који је најчешће био већ сасвим другачији у години која би стајала у наслову књиге.⁵⁹ Стога, применовање у "Орашац 1953." и "Јарменовци 1953. и 1956." не би допринело прецизирању података у шумадијским монографијама.

Уместо оваквог репозиционирања у времену изнет је предлог да се етнографски презент употребљава у "изворном" значењу. Према том схватању етнографски презент описује стање "пре страних утицаја" и то време би на пример за Ацтеке било око 1519. године и Кортезовог доласка, за индијанце Вампоанг у Масачусетсу 1620. година, а за "неузнемиравана племена" Нове Гвинеје 1941. година⁶⁰. У овом случају, етнографски презент би описивао "примитивне" културе непосредно по открићу, а пре него што је контакт са Европљанима нарушио њихов еквилибријум.⁶¹ Овакав концепт не помаже много у темпоралној прецизности као ни поменути Личов предлог, а уз то је сасвим отворен према Фабијановој критици да се етнографским презентом "други" квалификују као "конзервативни" и "предвидљиви". Међутим, циљ који се тиме жели постићи је легитиман, јер се избегава, или бар покушава да избегне, проучавање контакта култура онда када такво проучавање није циљано. Друго је питање колико је могуће логичким поступком апстраховати реалне акултурационе процесе и

⁵⁹ J. Burton, *Shadows at Twilight: A Note on History and the Ethnographic Present*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 132, No. 2, 1988, 429.

⁶⁰ *Ibid.* 423.

⁶¹ *Loc. cit.*

конструисати "изворне" или "нетакнуте" форме. У монографијама о шумадијском селу овакав приступ би отворио питање шта треба сматрати "нултим стањем" и да ли је то српско село у доба владавине Турака, или српско село за време владавине Милоша Обреновића,⁶² или из периода пре Другог светског рата, или пре индустријализације или пре гастарбајтеризације. Са друге стране овако схваћен етнографски презент би више одговарао ономе што је у шумадијским монографијама названо "некада", "раније" или "у ранијем периоду", него опису ствари у време истраживања, које је граматички описано садашњим временом. Међутим, немогућност да се одговори на питање које је то време "нетакнутости" јавља се и у историјски "чистијим" ситуацијама од шумадијске, те чак и код поменутих "племена" онемогућава такву етнографију.

Сасвим је друго питање проучавања различитих друштвених динамика и могућности да се у оквиру таквог проучавања уочавају разлике у динамици појединих друштава, односно појединачних периода у њиховој историји. За етнографска писања је још релеватније наговестити могућност свесне изградње идеалтипских модела са аналитичким циљем. У том случају се свесно, на основу сазнања која су датована, која разликује "норму" од "идеала", која су свесно статистизована и статизована, изграђује, идеални модел појаве са циљем да се проучи.

У једном раном раду Едмунд Лич је, ослањајући се на Малиновског, направио разлику између актуалног понаша-

⁶² Историјски оријентисани српски етнологи су своја архивска истраживања, која омогућују временску лимитацију, тако и називали. На пример Т. Ђорђевић, *Из Србије Кнеза Милоша, Становништво – насеља*, Београд, 1924.

ња појединаца, "норме" којом је назвао просек индивидуалних понашања и "идеала" којим означава дескрипцију коју о себи и сопственом друштву стварају сами испитивани.⁶³ Фреквентна примена ове дистинкције у етнографским текстовима, са једне стране, као и Фабијаново познавање и апликација овог става, са друге стране, отклонило би одређене неспоразуме око "статистичке" грешке етнографског презента.⁶⁴ Када је реч о две монографије српског села, свакако да би Личова дистинкција имала велики значај у прецизности описа, поготово када је реч о монографији о Јарменовцима, где су се етнографије, по сопственом казивању, задржале двадесетак дана што значи да је посматрање, као увид у чињенице, било могуће само када се ради о предметима, док су информације о највећем делу описаних феномена прикупљене разговором са сељанима. У том разговору су се морали преплитати и "норма" и "идеал", у Личовом смислу речи, а информанти су етнографијама причали оно што су можда "чули", можда "видели" или, пак, можда "доживели".⁶⁵ Међутим, ни Халпернов боравак у селу од једне године не омогућава велико повећање улоге по-

⁶³ E. R. Leach, Jinglypaw Kinship Terminology, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 75. No. 1-2. 1945. 59. Текст је поново објављен у познатој Личовој књизи *"Rethinking Anthropology"* 1966. године.

⁶⁴ На значај ове Личове дистинкције указао сам још пре скоро три деценије. (И. Ковачевић, Вредност усменог извора за проучавање традиционалног друштвеног живота, *Симпозијум "Сеоски дани Сретена Вукосављевића*, књ. 5. Пријепоље, 1978. 125-126.) Но, важније од тога је да је Личов текст био доступан већ 1945. године, што уопште није занимало онога ко је намерио да прави галаму.

⁶⁵ Z.Rajković, op. cit.

сматрања у стварању искуствене евиденције јер, када се, на пример, ради о годишњим обичајима, посматрач је за годину дана у могућности да посматра одвијање једног празника у целини у једном извођењу. Ти подаци би одговарали, и то у једнини, ономе што Лич назива актуелним понашањем и које је појединачно, индивидуално те се тек кроз статистичку анализу таквих понашања долази до "норме". Стога је и опис Орашца непрецизан јер је заснован на неиздиференцираним "нормама" и "идеалима".

8. Шумадијски дерби: нативна антропологија vs. антропологија другог

Антропологија другог, англо-америчко "спољашње" проучавање других и европско проучавање самих себе, нативна етнографија/етнологија/антропологија су скоро цео двадесети век живели у складу међусобне кохабитације и недодира. Питање њиховог међусобног односа није постављено ни у Француској где су паралелно егзистирале, не ометајући једна другу. Тек са масовнијом едукацијом антрополога пореклом из земаља Трећег света и њиховим активним укључивањем у енглеску или америчку антрополошку заједницу, поставило се питање шта је заправо "нативни" антрополог и да ли је он у нечему другачији од оног добро познатог антрополога који одлази у непознато да о томе напише етнографску књигу. У центру се нашло питање епистемичке повлашћености, па и могуће интересно груписање и супротстављање на основу њега. Прва реакција на претпостављену епистемичку повлашћеност индигених антрополога се своди на указивање на то како модерна друштва нису хомогена и на то да се антрополог својим образовањем, економским

статусом и стилем живота социјално диференцира од многих друштвених група унутар друштва у коме је рођен, те да у односу на њих више није "нативан".⁶⁶ Осим нових појмова као што је "антропологија код куће"⁶⁷ и прихватања "нативне" карактеристике⁶⁸ и постмодернизација је ову дебату учинила додатно сложенијом.⁶⁹

Сасвим конкретно поређење етнографија које су о шумадијским селима написали "спољни" и "нативни" етнографи, далеко пре почетака ових дискусија, може допринети разумевању неких елемената који се у расправама о нативној етнографији међусобно контаминирају као што су на пример дисциплинарне традиције и перспективе, питање постојања и, у случају постојања, обима епистемичке повлашћености, као и идеолошка учитавања у етнографске списе.

⁶⁶ K. Narayan, How Native Is a "Native" Anthropologist?, *American Anthropologist*, N.s. Vol. 95. No. 3. 1993. 671.

⁶⁷ Зборници "*Anthropologists at Home in North America*" и "*Anthropology at Home*" појавили су се 1981. и 1987 године. Види. D. Messerschmidt (Ed.), *Anthropologists at Home in North America. Methods in Study of One's Own Society*, Cambridge Univ. Press. 1981. и A.Jackson (Ed.), *Anthropology at Home*, London 1987.

⁶⁸ На пример М. Менделстам-Балцер пише: "Спремна сам да опишем себе као "нативног антрополога" (без капиталисања) када пишем о субурбији Вашингтона где сам рођена". (M. Mandelstam-Balzer, Introduction у M. Mandelstam-Balzer (Ed.), *Culture Incarnate. Native Anthropology from Russia*, 1995. 3.

⁶⁹ Видети и М. Kanaaneh, The "Anthropologicality" of Indigenous Anthropology, *Dialectical Anthropology*, 22. 1997.; S. Ryang, Native Anthropology and Other Problems, *Dialectical Anthropology*, 22. 1997.; M. Peirano, When Anthropology is at home: The Different Contexts of a Single Discipline, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27. 1998.

Основни закључак који произилази из упоредне анализе монографије "Јарменовци" и књиге о Орашцу јесте да културно порекло етнографског делатника није од пресудног значаја за крајњи производ. Разлике могу настати из едукације антрополога, али она не мора бити везана за културу, нацију, државу, већ може проистећи из различитих "школа" и "праваца" унутар истих општих околности насталих рођењем или одрастањем. У шумадијском случају, базична сличност, океаном раздвојених, едукативних процеса којима се формира етнограф, пресудно одређује његове резултате.

Раније указана тематска неподударност две монографије не утиче битно на поређење природе етнографског материјала који доносе. Обе етнографије су класична етнографска проза. Основна карактеристика тог етнографског материјала је описана начином његовог изношења – у етнографском презенту, са свим његовим епистемолошким ограничењима и уз скоро једнако местимично, делимично и насумично отклањање тих ограничења кроз квалитативно помињање фреквенције неке појаве и релативно непрецизно датовање у поменима прошлости. У обе етнографије је једнако немогуће открити шта су етнографи уочили/сазнали као индивидуално, актуално понашање, а шта би били "норма" и "идеал". У највећем броју случајева се из овако изнете грађе не може сазнати да ли су испитивани своје исказе засновали на сопственом доживљају или на препричавању.

На основу одсуства разлика између "спољне" и "нативне" етнографије шумадијских села, могуће је додатно размотрити целу скалу на оси прападање-неприпадање. На једном крају те скале би био реални амерички антрополог међу шљивама, а на другој страни, можемо замислити, нативног етнологу Шумадинца који пише монографију свог сопственог села у коме је провео детињство све до поласка

у гимназију. Упркос дискриминаторном инсистирању на сељачком пореклу приликом селекције кадрова за невелики број радних места професионалних етнолога, полуаутоетнографија, базирана на сећањима из детињства и младости, уз могућу обнову за време годишњег одмора, није постала доминантна у Србији. Тако уско схваћена епистемичка повлашћеност би довела до тога да аутоетнограф напише само једну једину књигу која би му омогућила стицање највишег научног звања, и ту га зауставила у каријери. Стога се радило о шире схваћеној епистемичкој повлашћености, проистеклој из схватања да њу ствара примарно искуство које се односи не само на уски локалитет, већ на друштвени слој (сељаштво) и сеоску "традиционалну културу". Због тога, таквог конкретног етнолога-Шумадинца нема, мада га можемо замислити, јер је таква етнографија практикована у Србији.

На оси близу центра, између страног антрополога и нативног етнолога-полуаутоетнографа су етнографије Јарменовца од којих је, на пример, С.Кнежевић рођена, одрасла и школована у граду, тако да би њена нативност била релевантна у случају антрополошког проучавања Београда. Са друге стране, познавање језика и опште знање из примарног искуства о култури различитих слојева српског друштва, укључујући и сељаштво чине етнографије Јарменоваца другачијим од страног антрополога-етнографа, омогућујући им далеко брже обављање етнографског посла.⁷⁰

Јединственост ("једина америчка монографија о српском селу") наспрам многобројности сеоских монографија, које су, додуше, чешће настајале у аматерским оквирима,

⁷⁰ На овај аспект "дужине" етнографског посла указао је још Т. Хофер (Т. Hofer, op. cit. 313.). Види и М. Прошић-Дворнић, op. cit 36.

учинила је да "Српско село" буде сматрано догађајем, као и његов превод на српски језик, док се "Јарменоваца" једва ко и сећа. Но, са знатном извесношћу се може предвидети да ће квантитет стручне употребе података који се налазе у две књиге, у наредним деценијама бити приближан.

Свеукупно, сусрет, из наслова овог подпоглавља, завршен је нерешено.

2 део

Две шумадијске монографије у постпостмодернистичком кључу

1. Америчка етнографија – предпостмодерно доба

Последња четвртина двадесетог века у америчкој антропологији је време у коме се испољавају елементи кризе. Боасовска основа, на којој се дограђују студије заједнице, са далеком стратегијом поређења ради утврђивања научних закона, има привид природно научне концепције, којом је антропологија била окружена, почевши од природних наука које су обележавале деценије после Другог светског рата, преко присуства једне такве науке, физичке антропологије, као подпоља ("Subfield") у четворопољном образовању антрополога, до доминантне, Хемпелове природно-научне концепције у филозофији науке. Међутим, далеки компаративно-генерализујући стратешки кишобран, попут HRAF-а, није могао заштити етнографске производе америчких антрополога од квалификације да су –

етнографски. Ретке су биле студије које компаративним проучавањем настоје да открију правилности или законитости у људском друштву по угледу на давну студију Маргарет Мид из 1935. године о полу и темпераменту.⁷¹

Политички и идеолошки потреси шездесетих година резултирали су "антиколонијалистичком" темом⁷² која је кроз анахрону критику колонијализма старих и упокојених "метропола", првенствено, Лондона, бацала димну завесу на нову колонијалну империју коју је стварала Москва, уз повремено садејство кубанске војске, насилно инсталирајући марксистичко-лењинистичке режиме у Африци, Средњој Америци и југоисточној Азији. Мање или више отворени обожаваоци Маркса, Енгелса, Лењина, Стаљина, Мао Це Тунга или Че Геваре су маштали о стварању Светског Савеза Социјалистичких Република не знајући да систем-узор има једва још једну деценију живота. Но, без обзира на огољену идеолошку позадину, "антиколонијалистичка" критика "колонијалне" антропологије у неколонијално доба допринела је расклимавању и онако слабог теоријско-методолошког утемељења, иначе неколонијалне, америчке антропологије.

Постмодернистички удар на етнографију потресао је америчку антропологију која се својим великим делом у етнографији и исцрпљивала. Уроњена у етнографију и че-

⁷¹ М. Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb, 1996. На логичку основаност компаративног поступка ни у ком случају не може утицати покушај компромитације етнографског рада Маргарет Мид на Самои у критикама аустралијског антрополога Дерека Фримана. О другим последицама полемике Фриман-Мид види М. Миленковић, *Проблем етнографски стварног. Полемика о Самои у кризи етнографског реализма*, Београд, 2003.

⁷² На пример D. Lewis, *op. cit.*

творопољну едукацију, антропологија у Америци је интерпретативне поступке често са закашњењем примала из различитих европских извора. Тако је, на пример, америчка антропологија заkasнила са рецепцијом структурализма те је структурализам стигао у Америку у истом пакету са постструктурализмом.⁷³

2. Прескочено подглавље – Клифорд Герц и "Writing Culture"

Историјски преглед предпостмодерног стања, условног модернизма и постмодернизма у америчкој антропологији би захтевао детаљнију анализу интерпретативне антропологије Клифорда Герца као "позног модернисте под притиском".⁷⁴

То важи и за све што се догађало током више од једне деценије после појаве "Writing Culture". Но, објективна историја постмодернизма у америчкој антропологији тек треба да буде написана и као таква би осветлила како се догодило оно што је важно за разматрање две етнографије српског села у постпостмодернистичком кључу, односно

⁷³ На ову истовременост указује М. Миленковић лоцирајући је у 1966. годину и конференцију "Језици критике и науке о човеку" одржану у Балтимору (М. Миленковић, *"Теорија етнографије у савременој антропологији (1982-2002)"*), докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 22. маја 2006. године. 110-111.)

⁷⁴ G. Olson, Clifford Geertz, on Ethnography and Social Construction, *JAC*, Vol. 11. No. 2. 1991. Види и К. Герц, *Tumačenje kultura*, I i II, Beograd, 1998.

како су настале компарабилне постмодернистичке етнографске форме. Сама "теорија етнографије", све и да јесте "теорија", није релевантна, осим по овој, новоетнографској консеквенци.

3. Аутоетнографски роман и етнографско позориште

Постмодернистичка критика етнографије исходује у аутоетнографију, која није ништа друго до лоша/добра књижевност, у зависности од сасвим личне не/склоности ка тужним причама о љубави, болести и смрти.⁷⁵ Заступници евокативне аутоетнографије то истичу, сматрајући да је сродна роману и биографији, те да руши границе које, нормално, деле књижевност и друштвене науке. Они томе дају епистемолошки значај кроз тврдњу да евокативна аутоетнографија премोшћује проблем репрезентације уводећи емотивну епистемологију која се састоји из "терања читаоца да осећа осећања других".⁷⁶

Постмодернистичка генеза потпуне белетристизације етнографије и њене последице су скривене и тешко документиве само онима који не желе да их сагледају и потајно их одобравају, а лако уочљиве и у сасвим рутинским приказима. Тако, приказујући нову књигу ауторке "Завршних преговора" Каролин Елис, под насловом "Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography", Џералдина Кравер пише: "Објављивањем главне збирке текстова као

⁷⁵ Види, на пример, С. Ellis, *Final Negotiations: A Story of Love, Loss and Chronic Illness*, 1995.

⁷⁶ L. Anderson, *Analythic Autoethnography*, *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 35. No. 4. 2006.

што је "Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography" Џејмса Клифорда и Џорџа Маркуса 1986. године, гранична линија између друштвених наука и литературе је постале све више покретна".⁷⁷ Ко ме и за кога? У америчкој антропологији, која се у великом делу оспољавала и испуњавала у етнографији, та граница заправо никада није ни постојала, у строгом смислу речи, без обзира на схватања самих етнографа/антрополога. Хиљаде антрополога је писало етнографску прозу, а неки су успели и да је добро уновче на тржишту књига. Бројчано велики потенцијал читалачке публике обезбеђивао је добре тираже књигама које су голицале увек присутни егзотизам, имале етаблирани неприкосновени научни атрибут и истовремено својим ауторима обезбеђивале научна звања, истраживачке и универзитетске каријере Међутим, без обзира на то што се европским етнолозима или етнографима чинило другачије, веома мали број америчких аутора се у тим књигама бавио интерпретативном или теоријском антропологијом.⁷⁸

Изгледало је да ће постмодернизам учинити, или би бар требало да учини, крај етнографији као научном поступку, научном методу, научном раду, науковању и одређујућој

⁷⁷ J. R. Craver, приказ књиге С. Ellis: "Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography, 2004. у *Biography*, Vol. 28. No. 2. 2005.

⁷⁸ Писање општих прегледа, практично убеника, социјалне или културне антропологије је, најчешће само уопштавање налик на тврдњу: "Људска станишта су људске творевине које служе људима да се склоне од временских не/прилика. Деле се на вигваме, иглое, колибе, земунце ...", тако да њихово мноштво не значи да је у датој интелектуалној средини антропологија интерпретативна или теоријска дисциплина.

основи антропологије у америчким оквирима заокружујући њен литерарни карактер. Ипак, с обзиром на етаблирање на универзитетима и у фондовима,⁷⁹ изгледа да је била у питању "barruffa in famiglia" са циљем преузимања социјалног статуса са једне стране, и олакшавање "научног" етнографског писања, са друге стране, претварањем етнографије у етнографију свог комшије, својих другара, свог/је мужа/жене или још боље себе самог у тишини и удобности свог живота. Значи све је остало у кући америчке етнографије. То се, наравно, није могло постићи без потпуне литературизације етнографије.⁸⁰ Сам назив преломничке књиге говори о писању културе, стварајући литерарно-етнографски спој који ни у ком случају није критика етнографског карактера америчке антропологије, већ само појачавање његовог белетристичког обележја и преусмеравање на потпуни лакопис. Доминантно

⁷⁹ S.Sangren, Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Post-modernism" and a Social Reproduction of Texts, *Current Anthropology*, Vol. 29. No.3. 1988. 422.

⁸⁰ Један од таквих домета је писање "позоришних комада" или неке сличне форме који треба да служе уместо етнографије. Да не би било недоумица, аутор једне новије докторске дисертације из 2004. године, Б. Л. Фишер пише: "Шта је процес писања етнографских истраживања у форми позоришних комада? Мој главни фокус у одговору на ово питање није како употребити етнографију за писање бољих комада, већ како употребити различите поступке писања позоришних комада за прављење детаљних етнографија". (B. L. Fisher, *Wrighting Ethnography. Processes of Collecting and Arranging Ethnographic Plays*, 3. Докторска дисертација одбрањена децембра 2004. године на University of Missouri-Columbia. Интегрални текст доктората је доступан у електронској бази података ProQuest Information and Learning (<http://proquest.umi.com/login/user>) у оквиру сервиса on line докторских теза "Interdisciplinary – Dissertations & Theses".

етнографски карактер америчке антропологије је зло/употребљен за стављање знака једнакости између етнографије и антропологије са циљем његовог овековечења.

4. Литературизација етнографије и сцијентификација антропологије

Пребацујући етнографију у зону лепе књижевности, постмодернизам је писање етнографије учинио доступним свакоме, што, повратно, сцијентификује антропологију. До душе, таквом литературизацијом је антропологу, који се служи етнографијом, донекле отежан посао, јер, док је етнографија била у академском домену, могао је да врши њену "критику" са релативно консензуалног методолошког становишта, а сада мора да води рачуна и о разним особинама творца етнографског записа, укључујући његово социјално, етничко, квантитативно тј. мањинско-већинско, образовно, здравствено, психичко, токсичко и свако друго стање. То значи да антрополог који се служи етнографијом мора да овлада критиком извора у сасвим уобичајеном значењу појма критике извора, створеном у европској историографији деветнаестог века. Нужност оваквог приступа, производ је идеја које су у америчку антропологију стигле постмодернистичким бродом из Француске, а имају могуће корене у деветнаестовековној постулацији критике извора француске историографије, на пример, Ланглоа и Сењобоса,⁸¹ која је,

⁸¹ Сажети списак питања, којима се проверева искреност писца неког извора, из класичног дела Ланглоа и Сењобоса "Увод у историјска проучавања" налази се у В. Милић, *Социолошки метод*, друго одпуњено издање, Београд, 1978. 558.

као трајна тековина француске науке и културе, са нешто идеолошких подстицаја, могла бити један од извора деконструкционизма француских структуралиста и постструктуралиста. Постпостмодерно доба је време у коме ће идеје и методи француских историчара повратно добити на значају.

Постмодернистичком декомпозицијом и утврђивањем квазинаучности писања класичне етнографије, те њеним најновијим расплињавањем на било чије и било какво писање о било чему, америчка антропологија се нашла у позицији америчке фолклористике. Наиме, амерички фолклориста је неком машином за регистровање тона бележио било чије исказе који су, по његовом схватању, имали фолклорно обележје. Када би те тонске записе претворио у текстове снимљених балада или легенди и објавио их у неком локалном фолклористичком часопису не би стекао више од чланства у регионалном удружењу фолклориста. Стога је, ради прибављања научних и универзитетских звања, морао да анализира фолклорну грађу, да је пореди, тумачи, утврђује генезу и дифузију, да анализира форму и структуру, да проучава функције. Насупрот њему, класични антрополог/етнограф би написао своју етнографију племена или села и стекао докторат и место професора антропологије.

Захваљујући постмодернистичкој деструкцији старе, прозне етнографије, јавило се инсистирање на мултивокалној етнографији тј. коауторству са испитиваним/заступаним. Мултивокалност као принцип омогућила је превазилажење класичног поступка у теренском раду који се састојао у опирању истраживача утицају тзв. паметара – локалне "десне руке", човека који се служи језиком истраживача и намеће се као интерпретатор локалне културе и као самозвани представник осталих саплеменика/сељана. Уместо заобилажења тог, наметљивог "сарадника" и испитива-

ња осталих, мултивокалност омогућава потпуно предавање "паметару" и рад искључиво са њим током дугог низа година, који резултира коауторством. Мултивокална етнографија поставља питање ко би, у том случају, требало да добије Ph.D. и ко ће да предаје на универзитету - антрополог или проучавани/заступани "паметар". Монографија мексичке области Мецквитал под насловом "Нативна етнографија: мексички индијанац описује своју културу" рани је пример такве етнографије. Без обзира на то што се формално држи оквира HRAF-а, реализована је и потписана коауторски, са локалним "паметаром", билингвалним мексичким учитељем.⁸²

Друго питање, које произилази из аутоетнографског и рефлексивног исходишта постмодернистичке критике класичне етнографије, јесте да ли има студената, који плаћају студирање, заинтересованих да им професор предаје о самом себи и сопственом доживљају нечега/било чега и сопственим трансформацијама које из тог доживљаја произилазе. Такође, тешко је веровати да ће и веома велико тржиште књига какво је америчко давати много простора рефлексивним књигама са насловима и/или садржајем попут "Како сам се осећао међу Туарезима док смо се циркуларно политички конструисали" или "Шта сам мислио док сам посматрао бугарске сељанке како саде парадајз" или "Како сам плакала заједно са прогнаницима". Стога постмодернисти, хтели то или не, доприносе деетнографизацији и сцијентификацији антропологије, јер антрополог, да би се разликовао од неког од 6-7 милијарди мултивокалних етнографа и аутоетнографа, мора да се, попут фолклористе,

⁸² H. Russell Bernard – J. Salinas Pedraza, *Native Ethnography: A Mexican Indian Describes His Culture*, Sage Publications, 1989

упути у методолошке принципе проучавања неке, сасвим слободно изабране појаве, са задатком да је протумачи, објасни, разуме, интерпретира, анализира ... То је за највећи број америчких антрополога сасвим нов задатак, ново учење и нови покушаји који ће обележити постпостмодернистичко доба. За то су потребна нова, прва или поновљена, читања класичних стратегија и интерпретативних поступака Европљана (Боас, Малиновски, Редклиф-Браун, Леви-Строс, Лич...) па и Американаца (Мид, Клакон...).

5. Шта са етнографијом?

Постмодернистичка деструкција класичне етнографије почива на писању етнографије као прозе у етнографском презенту. Та литерарна форма дозволила је приступ књижевној критици и књижевној теорији, које су се стога осетиле позваним да разматрају, деконструишу, трансформишу етнографско писање. За разлику од социографских извештаја са истраживања, који су пуни табела, графикана, статистичких израчунавања и који су за књижевну критику и теорију превасходно неразумљиви, па потом и неинтересантни, етнографска проза, поготово тржишно оријентисана, била је новооткривено поље непозваног арбитража.

Резултати вишедеценијских, различитих, па и постмодернистичких, промишљања етнографије познати су и из њих произлази питање шта чинити са "старом" етнографијом, односно, у случају специфичног интересовања овог текста, шта чинити са етнографијама два шумадијска села.

На ово питање могуће је дати неколико одговора. Први је најједноставнији. Шумадијске монографије и још десетине хиљада сличних, од Орашца до Полинезије, као кон-

структ колонијалног, евроцентричног, западоцентричног, елитоцентричног, радиоцентричног, маскулиноцентричног, бјутицентричног итд. Духа, треба заборавити и оставити у прабини старих библиотека и пожурити у Орашац или Јарменовце ради производње заступничких, мултивокалних, театарскоетнографских, рефлексивних или аутоетнографских текстова.

Друга могућност је аналитичко уочавање конструкција шумедијских и иних монографија и убедљиво доказивање да су њихови аутори, сматрајући да описују стварност, стварали различите конструкте, што би било значајно када би нас у "путовању по уму путника" занимао путник и када би као главни циљ антропологије поставили историју етнографа.

Међутим, уколико нас мање циљано занимају сами етнографи, а више етнографија који су произвели, онда се цео поступак откривања конструкција не може зауставити у тренутку констатације, већ се мора претворити у деконструкционистичко средство којим се екстрахују елементи етнографских конструката. Једно могуће средство такве деконструкције-реконструкције је описано у класичном списку питања којима се испитује "искреност" аутора историјског извора.⁸³ Традиционална историјска критика извора која захтева да се покуша утврдити да ли је аутор обавештења био очевидца и у случају да није, како је о искуственом садржају обавештен, има значаја у раду са етнографским монографијама.⁸⁴ Новији начини деконструкције садржани су у анализи дискурса коју треба употребити да би се "стара етнографија" очистила од свих конструката које

83 V.Milić, loc. cit.

84 V.Milić, op.cit. 552. и Z.Rajković, op.cit.

је, из разних разлога, стварао сам етнограф, да би се потом разјаснили конструкти испитиваног.

На крају, као даљи поступак са деконструисаним етнографијама, следује поређење независних извора као кључни историјски поступак за испитивање веродостојности и тачности података.⁸⁵

Овакав поступак не издваја "стару етнографију" од других историјских извора. Напротив, емпиријске конструкције друштвених научника су, према једном резимирању етнометодолошких ставова, подједнаког реда, без обзира на то да ли их производе научници, произвођачи хране или новинари.⁸⁶ Друго је питање да ли је могуће смањити деконструктивне поступке и напоре у случајевима када неко намерно, за разлику од произвођача хране, ствара искуствену евиденцију. Јесте та евиденција елемент света или свет сам, али се не праве сви елементи света на исти начин. Ипак, историјска критика извора у полазишту све изворе третира једнако, да би их тек кроз њихову критику раздвајала на мање или више веродостојне. Но, антропологија је сасвим могућа и без етнографске прозе коју праве "антрополози" као обавезни део стицања антрополошких титула и

⁸⁵ Наравно, могуће је да некога уопште не интересују подаци већ осећања других (ради заступања), помешана сопствена осећања и осећања других (мултивоклност) или сопствена осећања (рефлексивност, аутоетнографија) да би, потом, емотивном епситемологијом "терао" људе, који су купили његове књиге, да та осећања осећају. То је његово неспорно право као и настојања најразноразнијих група да развијају свеколике облике осећајности, које заједно са писцем таквих књига, могу, као покрет времена, бити у зони антрополошког интересовања.

⁸⁶ М. Milenković, *op. cit.*. 150.

положаја. Сви други произвођачи текста могу компензовати нестанак академске етнографске белетристике.

Са друге стране, могућа је производња извора који не би били етнографско штиво доступно књижевној критици и теорији. Из сусрета српске критичке историографије и деградиране етнографске прозе у српској етнологији друге половине двадесетог века настао је предлог стварања зборника извора, уместо "етнографског штива", књиге која се не чита, већ се "узима у руке само када постоје потребе за одређеним подацима".⁸⁷

На тај начин етнографија би била стварана као свесна и намерна производња фрагментарних података схваћених као историјски извори. Ти подаци могу бити искази испитаника на основу личног искуства, на основу виђеног или на основу чувења, могу се односити на актуално понашање појединца, "норму" или "идеал"; а једино је, за касније лакше коришћење извора, потребно то и прецизно навести.

Сасвим је могуће замислити ситуацију пре више од једног века, у којој је, на пример, Боас канонизовао антрополошко архивирање фрагментарних података на картицама или фишама и стварање великих етнографских архива без писања монографија индијанских или иних племена или села чији писци кокетирају са публицистиком. Етнографску прозу би писали само аутсајдери и публицисти, а постмодернизма у антропологији не би ни било. То би значило искључивање етнографског рада из академског процеса, поготово када је реч о стицању највишег академског звања.

Ако је на самом почетку изгледало да ће постмодернистичка критика "старе етнографије" у америчкој антропо-

⁸⁷ Ђ.Петровић, *op. cit.* 161.

логији обавити посао деструкције њеног научног карактера, даљи развој догађаја је отишао у сасвим другом правцу – у правцу ревитализације, симплификације и комфоризације етнографске прозе. Са друге стране, у Србији су самоугушењем парадигме "националне науке", бастардношћу полуаутоетнографије, критиком из правца историографије и модернизмом етнографски послови добили ограничен промотивни значај, што једнако важи за "стару" етнографску прозу као и за нове постмодернистичке облике квазиетнографије.

Узврат без путовања - пледоаје за проучавање америчког фолклора у Србији

Увод – антрополошки "други"

До пре само неколико деценија о томе ко ће кога проучавати одлучивао је квантитет. Квантитет људи и пара. Само бројне, финансијски моћне и политички стимулисане антрополошке научне заједнице биле су у могућности да се баве проучавањем планете. То значи да је сваки кутак Земље, сваки њен становник, био у плану и програму неког истраживања. Антропологија, као научна дисциплина, имала је као свој етаблирани задатак, управо такво, потпуно покривање свих "култура". Извршавала га је у складу са људским и материјалним ресурсима. Онако како су ти ресурси скалирани била је скалирана и количина проучаваних "других". Једни су били у могућности да, на нивоу државне или националне научне заједнице, проучавају "све друге" док су неки били традиционално оријентисали на само неке "друге", који су им били ближе познати из недавне прошлости. Интерес за "све друге" најприсутнији је у америчкој антропологији, али и у совјетској етнографији и у немачкој "Volkerkunde", док су британска и француска антропологија превасходно оријентисане на територије бивших империја. У земљама које су имале једну колонију антропологија је остала специјално фокусирана на ту територију (случај Белгије и Конга). Специфичне политичке околности су утицале на то да су не-

ке антрополошке научне заједнице којима је проучавање сопствене културе био превасходни циљ, али су га људским ресурсима превазилазиле, могле своје проучавање "других" да потраже искључиво у политички прихватљивим срединама као што је случај са пољском монголистиком. Власт марксистичко-лењинистичких партија у неким земљама Африке кратко је трајала да би се за то време развила нека бугарска или чешка африканистика на основу проучавања Анголе или Мозамбика. У другим случајевима, величина државе у демографском смислу и из тога произашла невелика бројност научне заједнице, а у условима неограничених политичких и солидних финансијских могућности, доводила је до ситуације у којој проучавање "других" има карактер појединачних "експедиција", базираних на личним интересовањима као што је био случај у Шведској. И, на крају, долазимо до оних малих и финансијски немоћних друштава која не могу да обезбеде никакво проучавање "других", а поготово проучавање која подразумева класично антрополошко теренско истраживање.

1. Америка и Србија

Оваква слика антрополошког проучавања света трајала је практично до пред сам крај двадесетог века. У односу који нас интересује, односу Америке и Србије, то је значило да постоје амерички антрополози који проучавају Србију и то тако да им је Србија, ако не једини, оно бар важан или најважнији "терен" у антрополошкој каријери. Нативни антрополози су према овим истраживачима могли бити предусретљиви или критички преосетљиви, што није могло, у суштини, променити њихов формални однос – однос

антрополога који проучава "друге" и нативног антрополога. Када се ради о етнографском приказу једне локалне заједнице разлику између антрополошког погледа "са стране" и оног нативног, скоро да није могуће наћи, јер се у оба случаја ради о обесмишљеној етнографији која је сама себи сврха, при чему су, за крајњи резултат, ирелевантне разлике америчког и српског пута таквог обесмишљавања. Међутим, једнакост етнографских производа на српском "материјалу" и једнака не/корист од таквих производа, никако не значи да је успостављен знак једнакости између америчких и српских антрополога, с обзиром на потпуну немогућност реципроцитета. Наиме, српски етнографи нису имали никакву могућност да, макар и потпуно обесмишљено, етнографски проуче и опишу неки градић или село у Северној Каролини или Луизијани. За то нису постојали стратешки, кадровски, материјални, па ни политички услови. Мали и сиромашни народи и њихове мале и сиромашне научне заједнице нису имале могућност да створе стратегију проучавања "других", с обзиром на то да су се традицијом оријентисане и егзистенцијално условљене исцрпљивале у бављењу сопственом културом. Чак и када је обављена унутрашња идејна трансформација, којом су укинута стратешка ограничења и када су нестале препреке произашле из традицијом изазваног стања вегетирања, и даље су остале оне разлике које су чиниле немогућим и најмање истраживање "другог" као зачетак реципрочности у односу српске и америчке антропологије. Доступност књига, периодике, извора и све што би омогућавало озбиљно научно проучавање Америке, још увек је било далеко ван домашаја српског антрополога. Идеја о теренском раду српских антрополога у Америци је била нешто незамисливо. Случајна путовања, праћена туристичким посетама музејима и инди-

јанским резерватима, задовољавала су радозналост антрополошког путника, али, по својој природи, нису могла представљати зачетке антрополошке американистике у Србији. Појединачни одласци српских антрополога, са и без повратка, у Америку и Канаду током последње деценије двадесетог века били су резултат емиграције или циљаног проучавања српске дијаспоре. Антрополошко проучавање Америке је морало још да сачека. Једино би се, и то сасвим условно, истраживањем америчке популарне културе могао назвати један мањи број анализа неког елемента који се, наставши у Америци, разноврсним ранијим каналима глобализације, раширио по свету и тако стигао до Србије, као што је анализа фејклорних легенди о настанку blue jeans-a¹ или компарација дечијих лутака насталих у Америци и Србији – лутке Барби и лутке Лепа Брена.²

2. Нове технологије

Ипак, у последњој деценији двадесетог века догодиле су се одређене промене које се одражавају и на ширење могућности проучавања "другог" у најразличитијим смеровима. У колоквијалном говору или у жаргону квазинаучних публициста, та промена се назива "информатичка ре-

¹ I. Kovačević, Blue jeans kao element masovne kulture, *Etnološke sveske*, II, Beograd, 1980.

² М. Шешић-Драгићевић, Утицај америчког духа на новокомпоновани модел – или, како учити од Лас Вегаса: сусрет Барби-лутке и Лепе Брене, Н.Павковић (ур.), *Сусрет два света (1492-1992)*, Центар за етнолошко-антрополошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд, 1997.

волуција", стварање "сајбер простора", "нови виртуални свет" итд. итд,³ а заправо се ради о новој технологији допремања информација до крајњег корисника. Велико повећање доступних информација и брзина њиховог прибављања, довели су до промена у научном раду које се могу описати као повратак кабинетског рада ("return of the armchair scholar")⁴. Захваљујући дигитализацији, сада су сваком потенцијалном антрополошком кориснику лако доступне две врсте важног материјала. Прво, то је релевантна литература о предмету интересовања у књигама и периодици који су доступни преко база књига и часописа⁵ и друго, дигитализоване архиве историјске, етнографске и фолклористич-

³ Као пример квазиумног расправљања о интернету види М. Poster, Kiberdemokracija. Internet i javna sfera u R. Senjković-I. Pleše (ur.), *Etnografija interneta*, Zagreb, 2004. У великој количини измишљених питања, на силу формулисаних проблема, који су то само зарад ауторског писања, центрирања неважног и периферије, проглашавања за неважно свега што је суштинско, јасно и високо последично, све је потпуно на трагу "виртуалног", али познатог "метаблебетања" (Е. Gellner, *Postmodernizam razum i religija*, Zagreb, 2000. 55.) Да је могућ и другачији приступ, са којим вреди размислити о антропологији у свету Интернета, види се из другог текста у истом зборнику. Види А. Wittel, *Etnografija u pokretu: od terena do mreže i interneta*, u R. Senjković-I. Pleše (Ur.), Op. cit.

⁴ S. Shoiock Roff, *The Return of Armchair Scholar*, *Journal of Scholarly Publishing*, 2005. 49-57.

⁵ Темелна разматрања дигитализације периодике указују на убрзани процес настајања часописа у електронској форми и појављивања електронске форме часописа који и даље излазе и у папирном облику, тако да електронски обрађени часописи представљају између трећине и половине укупног броја. Види у С. Tenopir, *Online Scholarly Journals: How Many?*, *Library Journal*, No.2. 2004.

ке грађе.⁶ То значи да су отворене велике могућности научног рада који више не изискује скупа и ретка путовања ради "рада у светским библиотекама", не укључује мукотрпан пут набавке књига и остале препреке које су стајале на путу српског проучавања Америке. За антрополога или фолклористу нова ситуација може имати једно ограничење: неке теме захтевају теренска истраживања. То је тачно, као што је тачно да неке теме не захтевају теренска истраживања и као што је тачно да се нека прикупљања података могу извршити и на Интернету и као што је тачно да су доступни подаци из великог броја електронских архива сакупљани у најразноразније сврхе, па и у антрополошке.

3. Урбане легенде - амерички фолклор у Србији

На овај начин, створене су свуда у свету, па и у Србији, претпоставке за интензивно и обавештено проучавање америчких култура. Међутим, свакоме доступна високо комуникативна техничка опремљеност савремене науке тек је један од покретача проучавања америчких култура у Србији. Други покретач је сама природа одређених феномена, као што су на пример урбане легенде један од могућих "предмета" српског истраживања америчке савремене културе. Без обзира на разноликост могућих "порекла", урбане легенде су елемент америчке културе *par excellence*. Чак и када је непобитно утврђена старија, европска, варијанта неке приче, урбана легенда је баш у Америци "експлодирала" у смислу

⁶ Пример којим се илуструје оваква дигитализације је архива од 30.000 америчких балада које су на једном месту доступне сваком ко жели да их проучава. S. Shoiok Roff, op. cit 51.

распростирања, масовности и медијске присутности. Та експлозија је, потом, глобализацијском снагом заплъуснула све континенте, тако да урбане легенде створене, трансформисане или елабориране у Америци, брзо постају и "наше", што отвара још један могући аспект проучавања – рецепцију. Ипак, уз указивање на потенцијална истраживања овог аспекта, могуће је задржати се на анализи "изворних" америчких форми уз аналитичка "путовања" супротна од смера примарне дифузије.

Анализа модерног америчког фолклорног материјала, за коју се пледира, не би била могућа да већ поменути промена у доступности научних публикација не омогућава увид у најразноликије приступе у досадашњим покушајима анализе и тумачења легенди са једне, и увид у целину социјалног живота америчког друштва и то не само актуалног, већ и у неопходној историјској перспективи, са друге стране. Ова повољност такође је резултат приступа главним публикацијама које објављују резултате историјских проучавања, али и глобализацијско-медијских спознаја о америчком друштву, чија "социологија" постаје део општинског знања о савременом свету. На тај начин, могуће је интерпретирање неке америчке фолклорне творевине, као што је на пример појединачна урбана легенда, у било ком релевантном контексту, с обзиром на то да је могуће стећи поуздане податке о њему. Резултати великог броја истраживања изузетно бројне научне заједнице у оквиру социјалне историје⁷, популарне културе⁸ или економске истори-

⁷ На пример, у часопису *"Social Science History"*, као и многим другим часописима из америчке историје или социјалне историје.

⁸ На пример, у *"Journal of Popular Culture"* или *"Journal of American Culture"*.

је,⁹ на располагању су у тренутку када анализа текста усмери потрагу за значењем у одређеном социјалном правцу. Пример којим се може илустровати изнесени став произашао је из прикупљања фолклорне и историјске грађе за проучавање америчког фолклорног/фејклорног јунака – Питсбуршког "човека од челика" Џо Магарца.¹⁰ Познавање социо-економског контекста фолклорног настанка или литерарног конструкта Џоа Магарца, историје Питсбурга и Пенсилваније крајем деветнаестог и почетком двадесетог века, могуће је, захваљујући Универзитету у Питсбургу и обимној презентацији преко 500 стотина радова, претежно књига, о историји Питсбурга у том периоду, које су у целини доступне у електронској форми.¹¹ Осим овако специјализованих база електронских књига, истраживачу америчке историје, културе, економије су на располагању и оне општије попут базе "History E-book Project" коју је направила организација "American Council of Learned Societies", или база "Making of America" у којој се налази 12.000 америчких часописа и књига из деветнаестог века, затим и оне најопштије базе књига као што су "Ebrary", "Net-Library" и "Questia", које се стално увећавају, или најновија, у настајању, у оквиру пројекта "Google-Michighen", која ће по наме-

⁹ На пример, у *"Explorations in Economic History"* или *"Business and Economic History"*.

¹⁰ Основне информације о досадашњем проучавању Џоа Магарца могу се наћи у J. Gilley-S. Burnett, *Deconstructing and Reconstructing Pittsburgh's Man of Steel: Reading Joe Magarac against the Context of the 20th-century Steel Industry*, *Journal of American Folklore*, Vol. 111. No. 442. 1998.

¹¹ <http://digital.library.pitt.edu>. На сајту се налази тачно 521 текст о историји Питсбурга.

рама оснивача бити убедљиво највећа и обухватати 7 милиона књига из библиотеке Универзитета Мичиген и још толико из других универзитетских библиотека.¹²

Неопходно је напоменути да америчка фолклористика (или антропологија фолклора) није претрпела крајем двадесетог века тако тешке ударе деструктивних идеја постмодернизма као сама антропологија. То је и логично, с обзиром на то да се у фолклористици "сакупљачки" део посла није могао презентирати као научни опис културе, док је етнографија у антропологији била сматрана делом научног рада. Из тога произилази да је фолклориста нужно развијао интерпретативне поступке тумачења фолклорних творевина уколико није желео да буде записничар са преслушавања снимљених магнетофонских трака. Истовремено, деконструктивистички приступ малим, средњим, великим, мега, гига и мета нарацијама је у фолклористици/антропологији фолклора био сасвим уобичајена процедура деконструкције легенди, бајки, митова и других фолклорних жанрова. За то време антрополог је, публикујући просте етнографске радове, стицао академска звања и научну каријеру и постао лака мета постмодернистичке галаме. И док је америчка антропологија у постмодернизму прошла кроз деструкцију и реконструкцију, завршивши поново у реновираној етнографији, фолклористика тј. антропологија фолклора, имајући интерпретативну стратегију, није превише трпела од заступничких прича постмодерниста. То је чини комуникативнијом за размену информација о анализи урбаних легенди и пријемчивијом за

¹² Vidi R. J. Donia, Death of the Book: An Historian View of the Digital Revolution, у *The Balkans from Outside*, First international convention of Slavistics librarians in Sarajevo, Sarajevo 22-24. april 2005. <http://www.openbook.ba/icsl/>

плодну дискусију о појединим тумачењима. Ипак, то не значи да је у Америци све писање о урбаним легендама оријентисано ка објашњавању, тумачењу, утврђивању значења. Напротив, велики део је, користећи популарност урбаних легенди, комерцијално усмерен и као такав презентираан тржишту, како од стране самих фолклориста, тако и од специјализованих писаца популарних књига. И такве књиге, поготово ако су акрибичне у навођењу извора, могу бити од користи у формирању корпуса записа поједине легенде или групе легенди, али се научни ниво комуникације о тумачењу урбаних легенди, практично, може остварити само у водећим америчким часописима.¹³

¹³ Водећи амерички фолклористички часописи "*Journal of American Folklore*", "*Journal of Folklore Research*", "*Western Folklore*", ранији "*Southern Folklore*", "*Folklore Forum*" су приступни у електронским базама и то неки у целини као нпр. "*Journal of American Folklore*" и "*Western Folklore*", а неки само са последњих неколико годишта попут, "*Journal of Folklore Research*".

САДРЖАЈ

АНТРОПОЛОГИЈА

10 антитеза једном пост-изму у антропологији	7
Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар	19

СРПСКА АНТРОПОЛОГИЈА/ЕТНОЛОГИЈА

Из етнологије у антропологију	47
Наука о народу и антропологија Човека	63
Ван Генеп по други пут међу Србима	75

СРПСКО-АМЕРИЧКЕ АНТРОПОЛОШКЕ ПАРАЛЕЛЕ

Нативна етнографија и етнографија другог у посети српском селу	97
Узврат без путовања – пледоаје за проучавање америчког фолклора у Србији	147

Издавачи: "Српски генеалошки центар", Радничка 50, Београд и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Чика Љубина 18-20, Београд. За издаваче: Филип Нишкановић и Иван Ковачевић. Уредник: Мирослав Нишкановић. Лектор и коректор: Невена Стефановић-Мађар. Ликовна реализација Душан Ђурица. Штампа: СГЦ, Београд. Београд 2006.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39
316.7
39(497.11)"19"

КОВАЧЕВИЋ, Иван

Традиција модерног : прилози историји
савремене антропологије / Иван Ковачевић. –
Београд : Српски генеалошки центар : Одељење за
етнологију и антропологију Филозофског
факултета, 2006 (Београд : СГЦ). – 156 стр. ; 17 cm.
– (Етнолошка библиотека / [Српски генеалошки
центар] ; књ. 20)

Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 86-83679-30-6 (СГЦ)

а) Антропологија б) Етнографија
ц) Антропологија – Србија

COBISS.SR-ID 136134668