

Зорица Ивановић

Филозофски факултет
Београд

Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације¹

Етнографски теренски рад, истраживачка пракса заснована на директном и дуготрајнијем социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), чији резултат представљају писане етнографије, традиционално је сматран не само једном од основних методолошких вредности већ и дистинктивном одликом антропологије на основу које је конструисана разлика у односу на остале друштвене и хуманистичке науке. У светлу савремене антрополошке критике, у раду је преиспитан традиционални идеал теренског истраживања и његове епистемолошке и методолошке претпоставке и последице. Истовремено, указано је на нека од ограничења постмодерне (текстуалне) парадигме на којој почива критика етнографске репрезентације.

Последњих деценија двадесетог века антропологија се, као и многе друштвене и хуманистичке дисциплине, суочава са новим историјским условима свог деловања. Социјални, економски, политички и културни процеси који одликују постколонијално доба, развој конзументизма, постиндустријализација и постмодернизација западних друштава, експанзија процеса глобализације капиталистичких културних и социјалних структура до које долази после

Кључне речи:

епистемологија,
теренско истраживање,
критика,
репрезентација,
„терен“ као место.

¹ Текст је резултат рада на пројекту „Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије“, број 1644, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

урушавања социјалистичких друштава у Источној Европи, доводе до суштинских промена савременог света који све више постаје истовремено глобалан и локалан. У том и таквом свету однос између западних и не-западних друштава, као некада привилегованог поља антрополошке анализе, постаје неодређенији и „замагљенији“ више него икада.² Истовремено, долази до „репатријације“ антропологије и њеног „повратка кући“, што су најчешће коришћене метафоре којима се описује да је и сам Запад постао предмет изучавања антрополога³. Укратко, измењен је како контекст, тако и предмет антрополошког рада. Не само да антропологија не може више бити дефинисана као наука о „другим културама“ и културним формама, већ се и сам објекат изучавања, култура, брзо трансформише.⁴

Све ове промене наметнуле су питање перспектива и могућности деловања и навеле антропологе да промисле и преиспитају како однос између антропологије и ширих друштвених и културних процеса, тако и своје класичне формулације о предмету и методу изучавања. Последња четвртина двадесетог века је, може се рећи, време суочавања дисциплине са сопственим теоријским и епистемолошким границама, доба концептуалне и методолошке неусаглашености које одликују преиспитивања основних претпоставки које су временом постале готово постулати дисциплине. Постмодернистички оријентисани аутори ову ситуацију дефинише као „кризу у антропологији“⁵. Полазе, дакле, са становишта кризе у оквиру саме дисциплине која, ако жели да сачува свој научни и друштвени значај у савременом свету, свој нови идентитет мора да изгради на радикално другачијим основама и претпоставкама. Међутим, с обзиром на то да „криза има своју прошлост“, која указује да је у антропологији увек било критичних момената, чини се да се можемо сложити са ауторима који тврде да

² Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*, у: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, 19.

³ Како износи Морис Годелије, „социјална антропологија или етнологија, како смо је називали јуче, своје рођење и своју судбину дугује овој континуираној експанзији Запада. У ствари, антропологија је врста знања које је могло бити конструисано само заузимајући дистанцу према Западу...“. Maurice Godelier, *L'anthropologie social est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale?*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 143, UNESCO, mars, 1995, 165. Међутим, колонијална прошлост дисциплине навела је многе савремене теоретичаре да преиспитају антрополошка знања и њихову претпостављену објективност. С обзиром на то да је настала као наука о *другом*, чињеница да су и заједнице у западним друштвима постале предмет њеног изучавања представља значајну промену у историји дисциплине, која је имала значајне теоријске и методолошке последице особито у погледу схватања односа ми-други. Такође, то доводи у питање уобичајена схватања, присутна и у домаћој науци, да је етнологија наука о нама самима, углавном дескриптивна наука о „нашем народу и народном животу“, док је антропологија синтетизујућа наука која даје теоријска уопштавања на основу изучавања других друштава и култура.

⁴ Henrietta L. Moore, *Anthropology at the Turn of the Century*, у: Henrietta L. Moor (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge 1999, 9.

⁵ Појам „кризе у антропологији“ уводи Клифорд и касније га прихватају, али и оспоравају, многи аутори. James Clifford, *Introduction: Partial Truths*, у: James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Univeristy of California Press, Berkeley and Los Angeles 1986, 3.

наша почетна позиција не може бити криза у дисциплини као таквој, да не можемо полазити са становишта дискурзивног реда унутар дисциплине, већ да конструкцију антрополошког знања и ауторитета треба посматрати у контексту ширег друштвеног и симболичког поља у коме антропологија делује и које је конститутивни елемент њеног дискурса.⁶ Осим тога, „криза“ није на исти начин утицала на различите (националне) антрополошке традиције. Ако се ограничимо само на доминантне парадигме у западној антропологији (северноамеричку, британску и француску), разлике у погледу рецепције и одговора на постмодернистичку критику су очигледне и не остављају нам довољно простора да прогласимо кризу у читавој антропологији без ризика да дисциплину третирамо као затворен и једнозначан дискурс.⁷ Како се не ради само о семантичком питању, склонија сам да говорим о интерној критици и рефлексивности у антропологији, пре него о кризи. Другим речима, о неопходном критичком преиспитивању основних теоријских, епистемолошких и методолошких поставки, а у циљу њиховог поновног конструисања на основу нових претпоставки за које се надамо да ће нам омогућити осветљавања оних „одлика, односа или процеса који су до тада били непознати или схваћени на другачији начин“.⁸ Међутим, упркос различитим оспоравањима и примедбама које су до данас упућене постмодерним антрополозима, које једним делом и сама прихватам, игнорисање и *a priori* одбацивање постмодернистичке критике не чини се у овом подухвату као најплодотворнији пут, већ само као најлакши. Чак и највећи критичари постмодернистичких пројеката слажу се у томе да ова критика мора ући у свако разматрање о перспективама антропологије и њеном месту и улози у садашњости, указујући истовремено да би било погрешно сматрати је неважним литерарним искораком,

⁶ Како указује Трујо, рефлексивност, критичко преиспитивање „мора да пређе цео пут и у потпуности испита ширу продукцију антрополошког дискурса“, Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*, у: *Recapturing Anthropology...* 38. Џоан Винсент, са друге стране, износи да смо „као и увек у критичном моменту у антропологији. Ово је моменат који, као и сваки други, настоји да употреби одређени политички процес и сада то чини са пуном свешћу о томе. Стога се поставља питање због чега сада долази до ове реисторизације дисциплине“. Joan Vinsent, *Engaging Historicism*, у: *Recapturing Anthropology ...* 49, 58.

⁷ Видети на пример: M. Godelier, *American Anthropology as seen from France*, *Anthropology Today*, Vol.13, N°1, Feb. 1997, 3-5; M. Godelier, *Is Social Anthropology Still Worth the Trouble? A Response to Some Echoes from America*, *Ethnos*, Vol. 65, N° 3, 2000, 301-316; Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Flammarion, Aubier, 1994, 31-81; Stephen Nugent and Chris Shore (eds.), *Anthropology and Cultural Studies*, Pluto Press, London and Chicago 1977; Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology...*

⁸ Maurice Godelier, *L'anthropologie sociale est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale...* 181. Гodelије, као уосталом и многи други, указује на то да деконструкција представља о реалности, предмета изучавања и изучаваних процеса, представља уобичајен задатак сваког научног истраживања. „Међутим, деконструисати да би се реконструисало није исто што и деконструисати да би се поништило“, исто, 181. Ова напомена се, по мом мишљењу, може односити на онај део радикалне деконструктивистичке критике у оквиру постмодернизма, који полази са становишта да је антрополошка прошлост толико компромитована да дисциплину треба изградити готово од нуле.

интелектуалном игром или професионалним опортунизмом.⁹ Постмодерну критику свакако је немогуће заобићи и занемарити када се расправља о проблемима теренског истраживања и са њим повезане етнографије.

Етнографски теренски рад, истраживачка пракса заснована на директном и дуготрајнијем социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), чији резултат представљају писане етнографије, традиционално је сматран не само једном од основних методолошких вредности, већ и дистинктивном одликом антропологије на основу које је конструисана разлика у односу на остале друштвене и хуманистичке науке. Како се, дакле, ради о методу који омеђава њено дисциплинарно поље и означава границе саме дисциплине, ове границе или садржај који се унутар њих налази, немогуће је преиспитивати без поновног промишљања саме идеје „терена“ и теренског рада.¹⁰ Иако тренутно оспорено и у процесу преговарања и редефинисања, теренско истраживање остаје ознака дисциплинарне различитости.¹¹ Потреба за преиспитивањем интелектуалног поља антропологије и праксе теренског рада проистиче из данас широко распрострањених критика и сумњи у адекватност традиционалних етнографских концепата и метода. У светлу савремене антрополошке критике, у овом раду ће бити преиспитан традиционални идеал теренског истраживања и његове методолошке и епистемолошке претпоставке и последице. Такође, биће указано на нека од ограничења постмодерне критике етнографске репрезентације, која је на најрадикалнији начин довела у питање не само етнографске описе, већ и интелектуални статус читаве дисциплине. Овде коришћена подела (пре и после критике репрезентације) није израз жеље да се уведе крута периодизација. Такође, ни на који начин не желим да сугеришем да сваки од ових „периода“ одликује јединство перспектива, становишта и метода. Пре се може говорити, да се послужим метафором Аманде Кофеј, о постојању доминантних „вектора“ у интелектуалном пољу.¹²

⁹ Richard G. Fox, *Introduction. Working in the Present, Recapturing Anthropology ...* 5; H. L. Moore, *Anthropological Theory Today...* 6. У току је израда докторске дисертације Милоша Миленковића у којој се разматра посмодерно наслеђе инкорпорирано у антрополошку теорију и метод. Ово наслеђе, настало после мање или више оштрих критика посмодернистичке перспективе, Миленковић означава синтагмом „после постмодернизма“.

¹⁰ Akhil Gupta and James Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology*, у: Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1997, 4.

¹¹ James Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology*, у: *Anthropological Locations...* 216.

¹² Amanda Coffey, *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, Sage Publication, London 1999, 10.

Пре критике репрезентације: укратко о конституисању теренског истраживања и посматрању са учествовањем

Иако прелаз на метод теренског истраживања у антропологији има сложену историју, која како износе Маркус и Фишер још није написана¹³, може се рећи, посматрано у широким потезима, да се овај процес одвијао од преписке кабинетских антрополога са мисионарима и официрима који су се налазили „на терену“ у колонијама, преко „терена на веранди“ који су спроводили сами антрополози и који је више био у традицији путника, до развијања теренске праксе која је почивала на методу посматрања са учествовањем. Као посебан антрополошки метод, теренско истраживање је развијено између 1880. и 1915. године захваљујући, између осталих, Францу Боасу и посебно Брониславу Малиновском, који је, иако можда није био први који га је применио, био први који је указао на његов општи значај за дисциплину и развио метод посматрања са учествовањем.¹⁴ Циљ Малиновског је био да допре до „домородачког“ схватања света, њиховог разумевања реалности што је, како је сматрао, могуће само ако се буде *in situ*, ако се научи локални језик и укључи у живот локалне заједнице.¹⁵ Како свако теренско истраживање, пре свега, значи директан контакт са онима које изучавамо, посматрање са учествовањем је представљало логичан исход у развоју овог метода: ако треба живети у заједници да би се добила знања о њој,

¹³ George E. Marcus i Michael M. J. Fischer, *Antropologija kao kritika kulture. Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*, Zagreb 2003, 34.

¹⁴ Jean Copans, *Introduction. De l'ethnologie à l'anthropologie*, у: Jean. Copans, Maurice Godelier, Serge Tornay, Catherine Backès-Clément (eds.), *L'anthropologie, science des sociétés primitives?*, Denöel, Paris 1971, 23, 26. Теренско истраживање може да подразумева две различите улоге истраживача. У једном случају истраживач је *посматрач који учествује* у животу оних које изучава (*participating observer*), док је у другом случају *учесник који посматра* (*observing participant*). Малиновски је развио први метод на коме је заснована већина антрополошких истраживања. Н. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approches*, Altamira Press, London 1995, 138-139.

¹⁵ Крајем двадесетих и током тридесетих година прошлог века у Француској је развијан другачији метод теренског истраживања, чији је најистакнутији представник био Марсел Гриол (није примењивао метод посматрања са учествовањем на начин на који га је Малиновски дефинисао, радио је са преводиоцем, циљ његових експедиција великим делом је био усмерен на прикупљање материјала за музејске збирке). С обзиром на то да се радило о теренском истраживању заснованом на другачијим претпоставкама од оних које су биле прихваћене у англоамеричкој антропологији, можемо се сложити са Клифордом у томе да је за историју етнографије у двадесетом веку значајно преиспитати често оспораван Гриолов (етнографски) рад. Истовремено, не чуди Клифордов интерес за Гриола и остале француске африканисте из тог периода, ако имамо у виду да сматра да дуготрајни теренски рад у локалној заједници не представља методолошку предност и залаже се за истраживачке праксе које су више у духу путовања. Уосталом, тероретичари су неке од истраживача који су радили тридесетих година прошлог века, као што су G. Bataille, M. Leiris, E. Halévy и други, већ означили као претече постмодернизма у Француској. в. James Clifford, *Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation*, у: George W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press 1983, 121-156. У домаћој науци прво систематско преиспитивање Гриоловог истраживачког рада налазимо у: Сенка Ковач, *Марсел Гриол и научна преиспитивања на крају двадесетог века*, Музеј афричке уметности, Београд (у штампи).

онда се најбољи метод састоји у томе да се живи начином живота саме заједнице.¹⁶ На тај начин је формулисана позиција истраживача која је постала методолошки императив рада на терену: бити истовремено и учесник и посматрач, бити и унутра и ван.

Истраживачи који су се бавили генеалогijом теренског истраживања указују да је концептуализација овог метода у антропологији историјски повезана са природним наукама и „природном историјом“ (*natural history*), то јест са другим теренским наукама као што су зоологија, ботаника и геологија. И сам термин терен/теренско истраживање (*fieldwork*) у антропологију је крајем деветнаестог века увео Хадон, бивши зоолог, а пракса теренског рада је дефинисана као „детаљно изучавање ограничених области“.¹⁷ Оваква концептуализација појма „терен“, и као метода и као места где се врши истраживање, истовремено је значила развијање холистичког приступа који је подразумевао што опширније и што детаљније описивање начина живота малих ваневропских заједница у којима је радила већина антрополога. Ова перспектива је постала доминантна са победом функционалиста Малиновског у „едвардијанском институционалном такмичењу“, а антропологија је, како указује Џоан Винсент, дефинисана као компаративно, аисторијско изучавање друштава малог обима. На тај начин је дисциплина постала, и до средине двадесетог века углавном и остала, *етно*-графска у том смислу да је схваћена као изучавање и описивање „народа“, пре него као изучавање и писање о проблемима, процесима, феноменима или местима.¹⁸ Чак и када су њихове етнографије/монографије указивале на контрадикције које су проистицале из колонијалне ситуације, антрополози су изучавана друштва углавном приказивали као „примитивне“ и/или „егзотичне“ енклаве, изоловане од спољног света и глобалних друштвених и историјских процеса.

Свакако није новина рећи да овако концептуализован метод теренског истраживања/посматрања са учествовањем почива на две основне и, истовремено, проблематичне епистемолошке претпоставке. Или, како указује Жан Копан, развијен је на „двострукој илузији која се још увек схвата као идеолошки и формални модел антрополошке праксе“.¹⁹ С једне стране, то је претпоставка о емпирицизму као гаранту објективности и основи за анализу, која је проистицала из наивног позитивистичког веровања у непосредовану перцепцију. Следећи правила класичне механике деветнаестог века, која су постулирала да је физичко посматрање могуће без утицаја на објекат посматрања, етнографи су на сличан начин претпостављали да током њихових истраживања такође нема директног и

¹⁶ J. Copans, *Introduction* ... 35.

¹⁷ V. Henrika Kuklick, *After Ishmael: The Fieldwork Tradition and its Future*, *Anthropological Locations* ... 47-65.

¹⁸ J. Vinsent, *Engaging Historicism*... 55-56. Етно-графска дефиниција је дуго времена доминирала и у домаћој науци. С обзиром на то да је недостајала компаративна перспектива, пре се може говорити о ауто-етно-графском дефинисању дисциплине.

¹⁹ J. Copins, *Introduction*... 34. О епистемолошким претпоставкама и импликацијама теренског рада в. такође: Frank A. Salomone, *Epistemological Implications of Fieldwork and Their Consequences*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 8, N° 1, 1979, 46-60.

повратног односа између њих и испитаника²⁰. Стога је дуготрајан боравак у свету културно и етнографски *другог* сматран гаранцијом за исправност опажања, описивања и тумачења. Поглед странца је, на тај начин, постао носилац објективности.²¹ Другим речима, претпостављало се да различитост омогућава објективно знање и, следствено томе, да га сличност искључује. Друга претпоставка односила се на могућност добијања непосредног знања о целини социјалног и културног система. Примена метода посматрања са учествовањем у друштвима малог обима (обично сеоске заједнице или сегменти племенских заједница) омогућавала је, како се претпостављало, да се добије потпуни увид у културу и све аспекте живота људи које изучавамо. „Терен“ као место изучавања је на тај начин концептуализован као целина са јасним границама, што је у многоме условило схватање културе као затвореног и логички кохерентног ентитета, доступног непосредном опажању. Развијена је претпоставка да култура постоји „тамо негде“, независно од субјекта посматрања и само је потребно отићи и „открити“ је. Доћи и „открити“ културу значило је истовремено и „објективно“ је представити. Укратко, успостављена је погрешна дијалектика између објективности и учествовања у животу оних које изучавамо, чији је епистемолошки статус касније озбиљно доведен у питање. Искуство је на тај начин дефинисано као неопходни и довољан услов за стицање знања о заједници, а тако и о читавом културном и социјалном систему.²² Када је и узимано у обзир да се у антрополошком посматрању са учествовањем суочавамо са проблемом субјективности, у упутствима за теренски рад је често изношено да научни тренинг омогућава да се са успехом избришу културна и лична историја и „ја“ теренског истраживача.²³ Овај поступак ефикасног „брисања“ фактора који условљавају субјект позицију и субјективитет истраживача ће такође постати предмет оспоравања са становишта постмодерне и постструктуралне критике.

Критике упућиване антрополошком теренском истраживању и посматрању са учествовањем нису новина по себи. И у ранијим периодима је указивано на замке емпирицизма, на „алкаву“ методологију која не омогућава висок ступањ проверљивости. Директни контакт који одликује антрополошку ситуацију на терену био је погодан за критицизам од стране оних који примењују формалне технике дистанцирања субјекта и објекта, као што су анкета и упитник. Истовремено, и сами теренски истраживачи од шездесетих година двадесетог века на значајнији начин преиспитују различите проблеме, технике и аспекте теренског истраживања, од избора информаната и места истраживања, личних доживљаја и субјективних елемената укључених у истраживачки процес, методолошког значаја лажи информаната, напуштања терена итд. Међутим, до радикалније критике самих епистемолошких поставки и „дођох, видех, забележих и одох да пишем“ схватања теренског истраживања долази тек последњих деценија.

²⁰ J. A. Barnes, *Some Ethical Problems in Modern Fieldwork*, British Journal of Sociology, Vol.14, № 2, 1963, 120.

²¹ Исто, 34.

²² Исто, 34-35.

²³ Judith Okely, *Own and Other Culture*, Routledge, London and New York 1996, 29.

Постмодернизам и критика репрезентације

Теоријске, методолошке и епистемолошке промене које су се дешавале у савременој антропологији одвијале су се од објективистичке ка епистемички рефлексивној науци, од интереса за чињенице које се могу установити на основу емпијских истраживања ка интересу за процес производње знања о овим „чињеницама“, као и за процес конструисања услова и контекста у којем ће нешто бити прихваћено као „чињеница“. Питање парцијалности антрополошког знања и статуса „чињеница“ на којима су засноване како класичне антрополошке теорије, тако и описи различитих друштава и култура, покренуто је са антиколо-нијалном и феминистичком критиком седамдесетих година двадесетог века, када је у друштвену теорију уведен проблем политике репрезентације и указано да свако знање настаје у друштву, да је контекстуално, локално, делимично и историјски специфично.²⁴ Међутим, тек у наредним деценијама, са постструкту-ралистичким и потом постмодернистичким расправма, пракса теренског рада и са њим повезана етнографија и етнографски описи постају један од главних теоријских и методолошких проблема. Другим речима, реформа појма етногра-фије, односно преиспитивање статуса етнографије у процесу настајања антропо-лошког знања постаје основни методолошки захтев постмодерних антрополога на коме граде легитимитет своје позиције.²⁵ Одбацивање теорија широког обима и мета-наратива, који су схваћени као средство за поништавање разлика, критика идеје о објективном и неутралном посматрачу и критика ауторитета антрополога као аутора, указивање на то да етнографски описи пре конструишу него што откривају културу и изучавану стварност, и инсистирање на непотпуности свих описа и интерпретација културе резултирало је „кризом етнографске репрезен-

²⁴ Zorica Ivanović, *Pogovor: Antropologija žene i pitanje rodних odnosa u izmenjenom diskursu antropologije*, у: Žarana Papić i Lydia Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, Drugo izdanje, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003, 380-435. Морам се сложити са Тружоовом напоменом да постмодерна критика занемарује значај феминистичке теорије у проблематизовању концепта репрезентације и субјекта. Управо феминизам покреће проблем гласова („немих“) субјеката, а тиме и критику репрезентације, што постмодерни антрополози приписују себи. Клифордско одбацивање феминизма на чисто текстуалној основи, јер се бави „садржајем“ а „није развио рефлексiju о етнографској текстуалности као таквој“, не чини се прихватљивим. J. Clifford, *Introduction: Partial Truths...* 21; M. R. Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot ...* 37, 43.

²⁵ Милош Миленковић, *Проблем етнографски стварног. Полемика о Самои у кризи етнографског реализма*, Етнoлошка библиотека, књ. 12, Београд 2003, 47. Указујући да се *етнометодологија* бавила питањем конструкције знања и другим питањима која занимају постмодернисте, али је то урадила раније и на радикалнији начин, Вотсон жели да покаже да постмодерна рефлексивна критика не представља радикалну новину у антропологији, као што њени заступници желе да представе. Занемаривање ових података од стране постмодерних антрополога тумачи као акумулацију академског капитала која почива, у глобалном селу компетитивних истина какав је савремени свет, на чувања компетитивних идеја ван тржишта. Graham Watson, *Rewriting Culture*, у: *Recapturing Anthropology...* 73-92. Миленковић такође указује на историју овог „рефлексивног заокрета“ у оквиру дисциплине, али не сматра да то умањује иновативност постмодерне критике. Вотсонова напомена је, рекла бих, исправна. Међутим, за разлику од *етнонаука*, у оквиру постмодерне перспективе култура није схваћена као затворен систем идеја, симбола и значења који „деле“ сви припадници одређеног друштва и у том смислу се може говорити о „новинама“.

тације“.²⁶ То је истовремено значило критику схватања према коме је етнографија чиста дескрипција, сировина за касније антрополошке анализе и обраде, што је довело до преиспитивања односа између етнографских „чињеница“ и теорије, као и улоге и одговорности антрополога као писца у креирању представа, значења и знања о изучаваним друштвима и културама. Другим речима, значио је критику дуго времена самоподразумевајуће дистинкције између чињеница, које су резултат неутралног етнографског посматрања и потоњих антрополошких анализа и интерпретација што је било од великог епистемолошког значаја.²⁷

Међутим, значај и допринос постмодернистичког интереса за етнографију и проблеме теренског истраживања, као једне од основних методолошких вредности, па и дистинктивних одлика антропологије, различито је тумачен у оквиру дисциплине. Миленковић ову промену теоријско-методолошке перспективе објашњава као „измештање опште антрополошке теорије у теорију етнографског метода“, које има свој научни и друштвени значај.²⁸ Хенријета Мур, међутим, посматра постмодернистичко избегавање теорије и генерализација и заокрет ка пракси теренског рада и етнографији, само као излаз за нерешене проблеме репрезентације и теорије, као „одбрамбени гест“ у коме се емпирицизам и искуство појављују као решење чија је корисност илузорна, јер само замењује а не решава проблем.²⁹ Оштрије критике су износиле захтев за ослобађањем антропологије од „снисходљивог обожавања“ етнографије и постмодерне „морбидне фасцинације етнографским текстом“.³⁰ Уопштено посматрано, критика се, с једне стране, односи на минимализацију антропологије и њено свођење на етнографију што како се указује, прети да је трансформише у дисциплину која „зарива главу у песак 'домородачких субјективности'“ и која неће бити у стању да анализира шире процесе и односе.³¹ С друге стране, критика се упућује сужавању

²⁶ J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture...* Књига М. Миленковића, која у домаћој етнологији/антропологији представља први систематски покушај анализе „постмодерне кризе етнографског реализма“, даје шири увид у ову проблематику. М. Миленковић, н. д. О проблему и критици репрезентације у осталим сродним наукама у: Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London 1997.

²⁷ М. Миленковић, н. д, 49. Радикални прекид са реалистичким појмовима репрезентације такође не представља, према Вотсоновом мишљењу, концептуалну промену, „тектонску“ по својим импликацијама као што сматра Клифорд. Пре се налази на средини континуума који се креће од реалистичке ка релативистичкој онтологији и епистемологији. G. Watson, *Rewriting Culture...* 81-82. Миленковић такође указује на историју овог „рефлексивног заокрета“ у оквиру дисциплине, али не сматра да то умањује иновативност постмодерне критике, мада скреће пажњу да она није била анти-реалистичка у онтолошком домену. Исто, 53

²⁸ Исти, *Посткултурна антропологија и мултикултурна критика*, у: Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етно-антрополошки проблеми, Зборник радова, Филозофски Факултет, Београд 2004, у штампи.

²⁹ H. Moore, *Anthropological Theory Today...* 6.

³⁰ R. G. Fox, *Introduction. Working in the Present...* 15; Исти, *For a Nearly New Culture History*, у: *Recapturing Anthropology...* 93.

³¹ James G. Carrier and Daniel Miller, *From Private Virtue to Public Vice*, у: H. L. Moore, *Anthropological Theory Today...* 42. Сматрајући да постмодерни антрополози „фетишизују“ теренско истраживање, Дејвид Шнајдер, и сам заступник релативистичке позиције у оквиру *етнонаука*, указује да теренско истраживање нема значај *per se*, ако идеје и аргументи који

самог појма етнографије на текст, на писани производ теренског истраживања, док се сама пракса истраживања занемарује. Са литерарним/текстуалним „заокретом“ у антропологији (од „густог описа“ до дијалошког или мултивокалног „писања културе“), овај аспект је постао нарочито (пре)наглашен.³² Како указује Инес Прица, од почетка осамдесетих година расправа око начелног питања (схватања предмета) у антропологији била је углавном сведена на различите проблеме самог писања етнографије и експериментисање са текстуалним формама.³³ Другим речима, постмодерни антрополози су пажњу пре свега усмеравали на текстуалну ре-презентацију *других*, на историју и систем вредности самог антрополога, док је његово физичко присуство и учешће у активностима током теренског истраживања углавном остало непроблематизовано. У настојању да нагласи социјално конструисану природу реалности и заступајући становиште према коме су људска бића као социјални актери пре свега ствараоци значења и корисници симбола, литерарни „заокрет“ нас удаљава од социјалног контекста и појма искуства и у том смислу је сличан структуралистичкој и постструктуралистичкој позицији. Наглашавање језика и схватање културе као „текста“ онемогућава нам да уочимо и схватимо неке од суштинских елемената социокултурног разумевања које се остварује путем искуства и кроз директан контакт истраживаних и истраживача.³⁴ Општу критику интерпретативне и

одатле проистичу немају општији теоријски значај. Уосталом, сви модерни антрополози који су наглашавали значај теренског истраживања углавном су познатији по својим идејама, него по самом теренском истраживању. David Schneider (with Richard Handler), *Schneider on Schneider: The Conversation of the Jews and Other Anthropological Stories*, NC. Duke, Durham 1995, према: Stephan Nugent, *Introduction: Brother, Can We Share a Paradigm?*, у: Stephan. Nugent and Chris Shore (eds.), *Anthropology and Cultural Studies*, Pluto Press, London and Chicago 1997, 6-7.

³² О дијалошкој етнографији George E. Marcus and Dick Cushman, *Ethnographies as Texts*, Annual Review of Anthropology, N° 11, 1982, 25-69; J. Clifford and G.E. Marcus, *Writing Culture...*; Ines Prica, *Povratnik s terena: Konceptualni ideal i izvedbene mogućnosti dijaloga u etnografskom tekstu*, Narodna umjetnost 37/2, Zagreb 2000, 47-67. Иако су Маркус, Фишер и Кушман, као најпознатији заговорници „мултивокалне“ етнографије појам дијалога схватили као основну метафору процеса размене између истраживаних и истраживача, пре него само као текстуалну метафору како је установио Герц, последњих деценија смо били суочени са хиперпродукцијом антрополошких исповести са терена, текстовима у којима су описивани услови рада и сопствена теренска искустава, у којима је често био сингуларизован само глас антрополога и губио се глас испитаника.

³³ I. Prica, н. д. 58. Преиспивањем односа између „оног што се догодило“ и самог начина на који је прича испричана и представљена у тексту, покренуто је методолошки значајно питање емпиријске веродостојности научног дискурса. Модел дијалога, као облик размене између истраживача и истраживаних, проблематизовао је претпостављени дуализам субјект/објект. I. Prica, исто, 61 и даље. Миленковић литерарни заокрет схвата као један од одговора на „континуирану кризу дисциплине“, као „једно од прелазних решења ка консензусу (...) о теоријском и методолошком плурализму“, истовремено позивајући на обазривост према идеји да наука није ништа друго до текстуални конструкт, М. Миленковић, *Проблем етнографски стварног ...* 61, 75.

³⁴ Више о искуству и посебно, емпатији као облику интерперсоналног контакта и знања: Suzanne R. Kirschner, *Then What I do with Thee?: On Identity, Fieldwork, and Ethnographic Knowledge*, Cultural Anthropology, Vol.2, N° 2, May 1987, 211-234 (216). На феноменолошке аспекте теренског искуства указују и многи други аутори. в. нпр. Aaron Turner, *Embodied*

постмодернистичке текстуалне парадигме можда најбоље изражава Винсент када износи да су раније погрешне антрополошке креације људи без историје сада замењене текстовима без историје.³⁵ Занемаривање искуства и нестанак историјског, не егзистенцијалног сартровског субјекта, појављује се као један од најзначајнијих проблема овог приступа који пажњу усмерава пре свега на дискурзивно формирање субјекта.³⁶

Уопштено посматрано, постмодерна критика репрезентације у антропологији, као уосталом и у другим друштвеним и хуманистичким дисциплинама, довела је у питање концепт културе као „аутентичног“/аисторијског, затвореног и „самониклог“ скупа одлика и правила, у коме владају јасноћа и консензус у погледу културних значења. На тај начин је допринела напуштању хомогенизујућих/колонизаторских дискурса који су тврдили да представљају „целину“ култура и универзалне истине.³⁷ Уместо тога, култура се данас схвата као активан процес стварања, оспоравања, па и стратешке манипулације значењима. Може се рећи да управо указивање на механизме и операције односа моћи у процесу конструисања антрополошког знања и културних значења представља један од најзначајнијих доприноса критике репрезентације, иако се, посматрано у широј перспективи, ради о фукоовскоом легату. Промена форми писања свакако није довољан услов да би се решили постављени, пре свега етички проблеми у антрополошком раду и развила критичка политика за дисциплину. Између осталог и зато што етика није само питање метода већ и теорије.³⁸ Међутим, питање текстуалне репрезентације теренског искуства и преиспитивање улоге антрополога-аутора као активног учесника у процесу стварању представа и знања о онима које изучава, довело је до значајних промена у дисциплинарној пракси и текстуалним репрезентацијама те праксе које не могу бити занемарене.³⁹ Истовремено, отворен је простор за даља преиспитивања различитих методолошких и епистемолошких проблема и аспеката теренског истраживања. Овде ћу моћи да укажем, због недостатка простора, само на правц у ком се развијала

ethnography. Doing Culture, Social Anthropology, Vol 8, № 1, 2000, 51-60; A. Coffey, *The Ethnographic Self...*

³⁵ J. Vinsent, *Engaging Historicism...* 58. Сличну критику постмодернистичке литерарне парадигме и 'поетског' (са)знања о другом износи и М. Гodelије и указује да „у сусрету са текстовима и закључцима наших претходника постмодерна антропологија има тенденцију да не види ништа друго до серију текстова који се могу само коментарисати, тежећи да се реферира на оригинални текст, на домородачки дискурс који се и сам појављује само као један текст међу другим (...) Укратко, у крајњој линији, постоје само текстови али без аутора и контекста“, M. Godelier, *L'anthropologie social est-elle indissolublement liée à l'Occident...* 181.

³⁶ Уп. нпр: R. G. Fox, *Introduction. Working in the Present...* ; Paul Willis, *The Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge 2000.

³⁷ Deborah Battaglia, *Toward an Ethics of the Open Subject: Writing Culture in Good Conscience*, у: H. L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today ...* 121.

³⁸ H. L. Moore, *Anthropological Theory Today ...* 6.

³⁹ Навешћу само један од бројних примера плодотворности ове критике, близак нашем искуству, а то је књига Тодорове која данас представља већ класичан пример деконструкције представа и знања о балканским друштвима. Marija Todorova, *Imaginarni Balkan*, XX vek, Beograd 1999.

критика „терена“ као места истраживања, док ће многа друга питања која се односе на истраживачки процес и поступак бити занемарена.

После критике репрезентације: укратко о преиспитивању „терена“ као места истраживања

Постмодерна критика репрезентације довела је у питање и преиспитивала концепт културе, дијалошки однос између испитиваних и испитивача, указујући на посредовање односа моћи у овом контексту. Међутим, концепт „терена“ као места и простора где треба изводити истраживање да би се друштва, заједнице и културе посматрале и описивале, остао је ван процеса преиспитивања који је покренут са „кризом етнографске репрезентације“.⁴⁰ Уопштено посматрано, може се рећи да овај „други талас“ критичког преиспитивања традиционалних претпоставки теренског истраживања изражава скептицизам према вези између културе и фиксног и ограниченог простора, и истовремено доводи у питање дуго времена претпостављану хомологију:

„терен“ : „кућа“ :: различитост : истост :: путовање : становање.

Посматрано у историјској перспективи, теренско истраживање представља скуп различитих пракси путовања.⁴¹ Истовремено, антропологија је, бар од времена Малиновског, предмет свог изучавања дефинисала пре у просторним него у временским и историјским категоријама. Стога се може се рећи да је етнографски метод био заснован како на директном и дуготрајном социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), тако и на просторној разлици, што је неке теоретичаре навело да се запитају није ли веровање у постигнуту објективност у изучавању других, неевропских друштава, несвесно објашњавана географском удаљеношћу.⁴² Занемаривање „географског сопства“, искључивање Европе из антрополошких истраживања и усмеравање пажње на ваневропска друштва и културе, открива схватање, како указује Џудит Оукли, да је антрополог „глас региона“, пре него заступник теорије или интелектуалне иновације.⁴³ Успостављајући дистинкцију између „тамо“ и „овде“, антрополози су дуго времена разлике међу културама изражавали у терминима просторних граница. Претпоставка да теренско истраживање значи одлазак на друго/различито место, истовремено је конструисала „кућу“ као место порекла и

⁴⁰ A. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location ...* 4.

⁴¹ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 196.

⁴² J. Okely, *Own or Other Culture...* 1, 3. Бруно Латур указује да историја науке великим делом јесте „историја свега што се може пренети и отпремити кући (...)“. О улози просторне разлике и путовања у конструисању разлика између култура в. у: Bruno Latour, *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987, 210 - 232.

⁴³ J. Okely, н. д, 28.

истости.⁴⁴ Различитост је, дакле, требало да буде тражена ван сопственог географског и културног простора. Идеја да антропологија треба да изучава пре свега и територијално ограничене и удаљене/„егзотичне“ заједнице и локализоване културе, утицала је на успостављање хијерархије како између места, тако и између географских области које су сматране адекватним за истраживање.⁴⁵ С друге стране, избор региона је утицао на проблеме који ће бити изучавани, као и на развој теорија (када их је било).⁴⁶

Критику концепта локализоване, просторно јасно омеђане културе, као и становишта да антропологија изучава локалне заједнице док се друге дисциплине баве глобалним процесима и феноменима, међу првима је на најјаснији начин изнео Ерик Волф. Указујући да подела на „овде“ и „другде“ не узима у обзир глобалне економске, политичке, историјске и културне процесе, као ни везе између места, наговестио је промену у антрополошкој теорији до које ће доћи у наредним годинама.⁴⁷ Овај теоријски помак одвијао се од усмеравања пажње на *разлике између људи и култура*, где је аналитичко интересовање било усмерено на конструисање граница, ка занимању за *везе које постоје између различитости*, где у центар интересовања долази питање нестабилности граница, односно

⁴⁴ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 213; A. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location ...* 12-15; J. Okely, *Own or Other Culture...* 3-6.

⁴⁵ Можда најбољи опис архетипске слике „терена“ даје Оже када указује да би идеал за етнолога, који се труди да одреди особена својства културе, била ситуација „где свака етничка група представља једно острво, евентуално повезано с другима, али различито од сваког другог, и где сваки острвљанин представља хомологни елемент свог суседа“. Mark Ožе, *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*, XX vek, Beograd 2005, 50. Претпоставка да су предмет антропологије пре свега друштва без писма и локалне заједнице као егзотични изолати, утицала је не само на то да се предност давала руралним срединама, већ и на избор ваневропских географских области истраживања. Тако је нпр. постојао амбивалентан однос према томе да ли изучавање јужноамеричких сељака представља прави „терен“ због њиховог контакта са европском културом, J. Okely, *Own or Other Culture...* 2-3. Више о томе види у: Carmen Bernand et Jean-Pierre Digard, *De Téhéran à Tehuantepec*, L'Homme, 97-98, janv.-juin 1986, 63-80.

⁴⁶ Бернар и Дигар указују да се материјал који сваки терен (као географски и социјални простор) нуди, као и посебна истраживања која захтева, често налази у основи нових метода и приступа. Постављају питање да ли би нпр. структурализам имао исти развој и успех да се ослањао на теренска истраживања вршена у Багдаду или у Кабулу, а не у Бразилу. C. Bernard et J. P. Digard, н. д, 73 и даље. О томе како специјализована поља истраживања утичу не само на избор тема и проблема, већ и на избор места истраживања в. у: Jane F. Collier, *The Waning and Waning of "Subfields" in North American Sociocultural Anthropology*, у: A. Gupta and J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations...* 117-130.

⁴⁷ Eric R. Wolf, *Europe and People Without History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1982. Могу се сложити са Гледхилдом који указује да је неке од елемената постструктуралистичког и постмодернистичког мишљења Волф антиципирао, а неке инкорпорирао у своју теорију. Међутим, како је сматрао да је циљ антропологије, и друштвених и хуманистичких наука уопште, да објашњавају, а не само да интерпретирају „искуству блиске феномене“, његова позиција остаје радикално другачија од постмодернистичке/експерименталистичке. Више о томе в. у: John Gledhill, *Some histories are More Possible than Others. Structural Power, Big Pictures and the Goal of Explanation in the Anthropology of Eric Wolf*, *Critique of Anthropology*, Vol. 25, N° 1, March 2005, 37-57.

питање повезаности и сличности између онога што се чини различитим.⁴⁸ Док концепт „разлике“ увек указује на стабилну разлику, концепт „разноликости“ више наглашава процес конструисања категорија и показује да наизглед стабилне категорије у ствари константно морају да буду конструисане и одржаване да би наставиле да постоје.⁴⁹ Са развојем постмодернистичке/експерименталне критике, која наглашава глобалну повезаност и хомогенизацију савременог света, и истовремено инсистира на ангажованом етнографском изучавању његових различитости и разноликости, ова перспектива је постала посебно истакнута.⁵⁰

Резултат ових промена у антропологији било је напуштање старих идеја о територијално ограниченим заједницама и стабилним, локализованим културама и прихватање идеје о међусобно повезаном свету у коме се људи, ствари, идеје крећу. Постало је јасно да место и култура нису идентичне категорије и да су границе између култура или народа у заједничком географском простору нестабилне и двозначне, што је неминовно довело и до преиспитивања самог концепта културе.⁵¹ Промене у савременом свету, који се све више појављује као глобално повезан, као и концептуалне промене у оквиру саме антропологије, навеле су антропологе, да предложи „децентрирање“ праксе теренског рада.⁵² Гупта и Фергусон тако указују на једну, како сматрају, контрадикцију у савременој антропологији која захтева даље преиспитивање антрополошке идеје о „терену“ и теренском истраживању. Наиме, иако је антропологија напустила концепт културе као стабилног и просторно јасно ограниченог ентитета и прихватила идеју о глобалној повезаности, сматрају да се много теже одриче методолошког убеђења да дуг боравак на једном месту, у локалној заједници, представља њену дистинктивну карактеристику.⁵³ Иако се више не може рећи да изучавање локалних заједница има привилегован статус у производњи антрополошког знања, дуготрајна теренска истраживања у локалним срединама и даље имају значајан аналитички потенцијал ако се одрекнемо замисли о „деталном изучавању ограничених области“ које се налазе на маргинама система модерности.⁵⁴ Другим речима, ако одустанемо од претпоставке, дуго времена присутне у антрополошкој теорији и пракси, да локална заједница представља посебан универзум, географски ограничен простор, у коме се појављују најзначајније

⁴⁸ Уп. Sarah Green, *Culture in a Network: dykes, webs and women in London and Manchester*, у: Nigel Rapport (ed.), *British subjects: an anthropology of Britain*, Berg, Oxford 2002, 13.

⁴⁹ Исто, 13.

⁵⁰ G. E. Marcus i M. M. J. Fisher, *Antropologija kao kritika kulture ...* Још једном се морам сложити са Гледхилом да ову перспективу налазимо већ код Волфа, J. Gledhill, н. д.

⁵¹ J. Okely, *Own or Other Culture...* 4.

⁵² V. A. Gupta and J. Ferguson (eds.), *Anthropological Location...*

⁵³ Исто, 4.

⁵⁴ И. Прица с правом указује да избор подручја истраживања – конфликтне, модерности неприлагођене зоне глобалне културе – и у савременој антропологији репродукује старе образце и конструише нове „егзотичности“. „То су подручја која, будући да им се координате (нimalo случајно) поклапају с онима у које је традиционална антропологија locirala svoj predmet, i danas prizivaju slične, kriptokolonijalne istraživačke autoritete u potrazi za 'građom' za vlastite interpretacije“, I. Prica, *Povratnik s terena...* 54.

интеракције и где смо најближе изучаваној култури. Како указује Ападураи, више се не можемо задовољити „густим описом“ локалног и појединачног, нити можемо претпостављати да изучавање локалних заједница значи приближавање нечему што је елементарније, бременитије и „реалније“ него живот који је посматран у глобалној перспективи.⁵⁵ Дакле, изучавање „локалног“ више не подразумева, или бар не би требало, постојање колективног етнографског субјекта који „дели“ заједничка културна знања.

Међутим, потребно је указати на један општији проблем са којим се сусрећемо у недавој експлозији аналитичког интереса за повезаност, за успостављање глобалних и других мрежа односа.⁵⁶ Наиме, усмеравајући пажњу на релационе везе које повезују групе и појединце, понекада се занемарују проблеми „локалности“ и питања која се односе на припадност групи, заједништво, континуитет и групни идентитет.⁵⁷ Повремено се може стећи утисак као да се у друштвеној теорији десио обрнут процес у односу на ранија интересовања за групност, али без истовременог интересовања за повезаност. Решење за ову претходну, ограничавајућу и неприхватљиву перспективу, није, међутим, у томе да се од заједништва окренемо искључиво ка повезаности, од група и категорија ка мрежама, већ у покушају да развијемо такав приступ и аналитичка средства осетљива за вишеструке ступњеве заједништва и повезаности и за „различите начине на које им актери (као и културни идиоми, јавни наративи и преовлађујући дискурси на које се ослањају) приписују значења и значај“.⁵⁸

С друге стране, перспектива коју предлажу Гупта и Фергусон, Ападураи и остали теоретичари који пажњу усмеравају на релационе везе и проблеме повезивања, значајна је у том смислу што указује да не треба унапред претпоставити стабилне границе локалних заједница које би се увек поклапале са географски ограниченим простором. Ако у истраживању пођемо од тога да је потребно истражити, уместо унапред претпоставити, како шири социјални, економски и политички контекст и друштвени актери (ре)дефинишу, нарушавају, поново успостављају или бришу и укидају границе, дуготрајни боравак на једном месту и метод посматрања са учествовањем може да покаже свој потенцијал. Међутим, можемо се сложити да теренско истраживање у локалним заједницама више не производи једино „право“ антрополошко знање. Етнографски метод може, и већ јесте, успешно примењиван у изучавању нелокализованих, просторно дисперзивних феномена и група (попут избеглица и бескућника, виртуелних простора), као и „неместа“, простора свакодневног искуства који се не могу дефинисати ни као историјски, ни као релациони, нити као идентитетски (као

⁵⁵ Arjun Appadurai, *Global Ethnoscape. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, у: *Recapturing Anthropology...* 198-199.

⁵⁶ На „експлозију интереса за повезаност“ у савременој друштвеној теорији указује С. Грин. S. Green, *Culture in a Network...* 13.

⁵⁷ Више о томе видети у: Rodžer Brubejker i Frederik Kuper, *S onu stranu „identiteta“*, Реč. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja, № 69/15, mart, 2003, 405- 451.

⁵⁸ Исто, 433.

што су аеродроми, тржни центри ...).⁵⁹ Уопштено посматрано, може се рећи да редефинисана идеја „терена“ у савременој антропологији значи диверсификацију места који се сматрају погодним за антрополошко истраживање и развијање антрополошког знања. То су места чије су границе променљиве и нестабилне, пре него што су јасно просторно омеђене.⁶⁰ Такође, пракса путовања, одласка од „куће“ у удаљене и непознате крајеве у потрази за *другим*, више не представља прескриптивно правило антрополошког рада и етнографског метода, који се са истим успехом примењује и у сопственом друштву, указујући на тај начин на мноштво разноликости, на мноштво *других* који постоје и „код куће“. Међутим, за разлику од Клифорда, директан и дуготрајнији социјални контакт између истраживаних и истраживача и даље сматрам аналитички плодотворним, иако не и јединим, методом.⁶¹

Уместо закључка

Можемо се сложити са Вотсоном да, упркос замеркама које се могу упутити предлозима и решењима постмодерних антрополога, дух рефлексивне критике не може бити „враћен у боцу“ и да етнографски метод не може више бити схватан као незаинтересовано извештавање о реалности која постоји „тамо негде“ као емпиријска датост.⁶² То истовремено значи да је потребно на експлицитнији начин признати да у посматрању са учествовањем, као у свакој истраживачкој методологији, постоји проблем субјективности. У антрополошком теренском истраживању, које подразумева изучавање људских бића од стране других људских бића, посебност и индивидуалност посматрача је увек присутна и стога мора бити не само узета у обзир, већ и истражена и креативно употребљена.⁶³ То, међутим, не значи да је неопходно да антропологово „ја“ и његово лично искуство постане центар теренског истраживања. Нити је довољно, као што је то последњих деценија постало модерно, да истраживач/аутор у предговору својих радова изнесе своје идеолошко становиште и одреди своју теоријску позицију (као структуралистичку, постструктуралистичку, интерпретативну итд.). Како указује Џудит Оукли, ова врста исповести не може да представља замену за континуирано и свесно промишљање теоријских и методолошких последица ових импликација, нити за развијање аналитичких средстава или категорија које би омогућиле истраживање различитих облика субјективности.⁶⁴ Уопштено посматрано, може

⁵⁹ О појму неместа в. у: B. M. Ožе, *Nemesta...*

⁶⁰ A. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology...* 38.

⁶¹ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 185-222. Гупта и Фергусоној говоре о *shifting locations* (што је тешко превести осим описно) и *bounded fields*.

⁶² G. Watson, *Rewriting Culture ...* 86.

⁶³ J. Okely, *Own or Other Culture...* 28-29.

⁶⁴ Исто, 28. Залагање Џудит Оукли за систематским преиспитивањем овог аспекта теренског истраживања није засновано на моралном релативизму, као што је то случај код аутора који

се рећи да је све присутније схватање да антрополошки „терен“ представља социјални простор настањен истраживачем и истраживанима, дакле, интелектуалним, физичким, и емоционалним бићима.⁶⁵ Ова позиција наглашава да се теренско истраживање одвија у социјалном контексту у коме долази до интеракције (само)свесних, телесних, емоционалних и друштвених субјеката, укључујући и интеракцију између истраживача и испитаника. Данас већ обимна литература преиспитује аналитичке импликације ових претпоставки на истраживачки процес и резултате истраживања.

Међутим, упркос значају који је постмодерна критика имала у покретању важних епистемолошких питања и проблема теренског истраживања, као и за критику културе и социјалну критику, остаје нејасно „како оно што антрополози науче путем теренског истраживања о онима које су етнографски посматрали можемо повезати са ширим теоријским перспективама“.⁶⁶ У оквиру постмодерне/експерименталне парадигме, која се залаже за ангажовани релативизам, антрополог „заправо постаје читатељ критика културе, откривених уз помоћ етнографије, пре него неовисни интелектуални зачетник критичке мисли“.⁶⁷ Ова „нова етнографија“, како је неки означавају, има сасвим јасно дефинисан циљ, да епистемолошком критиком и јукстапозицијом културно различитог омогући критику како „светског система“, тако и друштва у коме антрополози раде. Њен потенцијал је, у том смислу изузетно значајан.⁶⁸ Међутим, са теоријско-методолошког становишта, ова позиција је проблематична, пре свега због тога што се истраживач појављује као биограф и портпарол који говори у име оних које истражује, идентификујући се на тај начин са изучаваним културним окружењем, и истовремено губећи аналитичку самосвест и способност критичког промишљања контекста у коме ради.⁶⁹ Такође ми се чини проблематичним порицање експланаторних капацитета антропологије као науке. Да ли ова врста критике субјективистичке позиције постмодерних антрополога значи да се решење налази у повратку на безбедну објективистичку позицију која нас спасава од тога да будемо „мистификовани од стране домородаца“? На срећу, постоји и „треће решење“, све присутније у научном дискурсу као алтернатива овим супротстављеним позицијама, коме су склонили теоретичари који не само да не сматрају да

указују на хуманистичке и експерименталне елементе теренског истраживања, већ се односи на епистемолошке проблеме субјективности етнографског метода.

⁶⁵ A. Coffey, *The Ethnographic Self...*, 10.

⁶⁶ J. Gledhill, *Some Histories are More Possible than Others...* 39.

⁶⁷ G. E. Marcus i M. M. J. Fisher, *Antropologija kao kritika kulture ...* 155.

⁶⁸ Мирјана Прошић-Дворнић, *Студенти о етнологији и културној антропологији: стварност и очекивања*, ГЛ ЕИ САНУ XLII, Београд 1992, 262. Неки теоретичари сматрају да приступ чија се аргументација ослања само на етноекспликације/„локално знање“, или на модел самих друштвених актера, потенцијално може да буде изузетно интересантан (са становишта разумевања логике социјалне акције), али и потенцијално врло погрешан (са становишта разумевања комплексне динамике ширих поља и односа моћи у којима актери делују). Такође се указује да се придаје превелики значај полититичком и епистемолошком позиционирању посматрача у откривању система моћи и структура неједнакости. J. Gledhill, *Some Histories are More Possible than Others...* 52, 55.

⁶⁹ A. Coffey, *The Ethnographic Self...* 31-32.

се теорија и етнографија међусобно искључују, већ претпостављају њихову међусобну условљеност. Овај приступ претпоставља потенцијал етнографије не само за социјалну критику, већ и за антропологију и антрополошку теорију. Теренско истраживање и са њим повезана етнографија се, на тај начин, појављују као најјаче средство критичог изазова доминантним антрополошким парадигмама. Стога, како указује Џоан Винсент, подривајући етнографију, подривамо теорију⁷⁰ Истраживања која се ослањају на посматрање са учествовањем, без обзира о ком се региону, теми или истраживачком проблему ради, могу покренути значајне теоријске проблеме и пружити релевантне одговоре и стога је теорију могуће развијати само кроз етнографију⁷¹. Другим речима, теорије се развијају, промишљају и редифинишу кроз етнографије и етнографске детаље. Највећи значај етнографског метода налази се управо у његовој могућности да доведе до „изненађења“, да произведе знање које није било наговештено нити предвиђено на основу наших почетних теоријских позиција и претпоставки и да на тај начин доведе до њихове боље формулације и нових начина разумевања података.⁷² И на крају, може се рећи да значај теренског рада и етнографије за антрополошку теорију почива управо на његовим могућностима откривања различитости које ће омогућити развијање теоријских објашњења које ће бити у стању да обухвате и објасне варијабилности, контрадикције и динамичке процесе, уместо да развијају једнодимензионалну слику друштва и човека.

⁷⁰ J. Vinsent, *Engaging Historicism...* 58.

⁷¹ J. Okely, *Own and Other Culture...* 16.

⁷² Paul Willis, Mats Trondman, *Manifesto for Ethnography*, *Ethnography*, Vol. 1, N° 1, London 2000, 11; P. Willis, *Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge 2000, 113 и даље. С обзиром на улогу коју теорија и теоријске поставке имају у процесу етнографског истраживања, од формулисања проблема, преко редифинисању почетних претпоставки до развијања нових теоријских перспектива Вилис сматра да је данас под етнографијом могуће подразумевати само „теоријски информисану етнографију“ (ТИЕ). Мада ми је, признајем, тешко да то кажем, јер је прогласио „смрт антропологије“, Вилисови радови су значајни за развијање етнографског метода. Међутим, напомене које се могу упутити постмодерним/експерименталним антрополозима односе се и на Вилисову перспективу. Може се рећи да његов концепт ТИЕ пре развија теорију етнографског метода него „теорију кроз етнографију“ за коју се залаже нпр. Џ. Оукли и други антрополози који траже „трећи пут“.

Zorica Ivanović

The Field of Anthropology and Fieldwork Before and After the Critiques of Representation

Key words: epistemology, fieldwork, methodology, critique, representation, location.

Ethnographic fieldwork, a research practice based on direct and long-term social contact between a researcher and researched (participant observation), resulting in a written ethnography, came to be traditionally regarded not only as having the most significant methodological value but also as one of the distinctive features of anthropology as a social-science discipline. The development of the poststructuralist and postmodern critique within the discipline, which gave rise to the criticism of ethnographic representation, has challenged a number of epistemological assumptions of field research and hence opened up a space for further critical examination of various aspects of the ethnographic method.

This article provides an insight into genealogy and critical history of the ethnographic method in modern anthropology. At the same time, it critically examines the postmodern textual paradigm that underpins the critique of ethnographic representation. The criticism is leveled against the way in which this paradigm, just like other approaches that emphasize the model of language, tends to ignore historical contexts and subjects as well as some of the fundamental elements of the socio-cultural understanding that is achieved through (personal) experience and a direct encounter with the researched. Framed in these terms, the article does not seek to offer an exhaustive historic periodization of field research, which is, of course, characterized by a much more complex and contradictory development. Rather, it aims to draw attention to the way in which a redefined conceptualization of fieldwork can still play a significant role in modern anthropology without reducing the discipline's identity to ethnography.