

Za prikaz Manchesterske škole vidi djelo Richarda Werbnera "The Manchester School in South-Central Africa" (1984). Važni uređeni zbornici i o transakcionalizmu i o marksizmu uključuju Kapfererov *Transaction and Meaning* (1976) i Blochov *Marxist Analyses and Social Anthropology* (1975). Za komentare o raspravi o pustinji Kalahari vidi, primjerice, Kuperove (1992) i Shottove (1992). O havajskoj raspravi vidi Borofsky (1997).

Za obuhvatan pregled razvoja teorija od 1960-ih do 1980-ih, uključujući one iz marksističke antropologije, vidi esej Sherry Ortner "Theory in anthropology since the sixties" (1984). Blochov *Marxism and Anthropology* (1983) pruža povijest marksističkih ideja u socijalnoj antropologiji. O'Laughlinov prikaz (1975) daje pregled pristupa marksističkoj tradiciji, dok Legrosova (1977) kritika evoluci-onističke kulturne ekologije predodžuje dobru sliku razlika između marksističkih i nemarksističkih shvaćanja proizvodnih snaga.

7 Od relativizma do kognitivne znanosti

Melford Spiro (1992), jedan od nekolicine kritičara suvremenoga kulturnog relativizma, definira tri tipa: deskriptivni, normativni i epistemološki. Korisno je slijediti njegovu klasifikaciju pa ću ovdje ukratko skicirati svaki od njih.

Truizam je da se kulture razlikuju jedna od druge. S različitim stupnjevima entuzijazma, antropolozi s kraja 19. stoljeća bili su "kulturni deterministi" tvrdeći da kultura sama (a ne puka biologija) regulira načine na koje ljudska bića percipiraju svijet. Iz toga slijedi logičan zaključak da će kulturna varijabilnost proizvesti različita društvena i psihološka shvaćanja među različitim narodima, i ta se pozicija naziva *deskriptivnim relativizmom*. Praktički sve škole antropologije zahtijevaju prihvaćanje barem blagog oblika deskriptivnoga relativizma.

Normativni relativizam ide korak dalje ustvrđujući da, zato što kulture prosuđuju jedna drugu u skladu sa svojim unutarnjim standardima, ne postoje univerzalni standardi prema kojima bi se prosuđivale različite kulture. U sklopu normativnoga relativizma možemo razlikovati dva logički distinktivna oblika: *kognitivni relativizam* i *moralni relativizam*. Kognitivni se relativizam odnosi na deskriptivne stavove kao što je "Mjesec je napravljen od zelenog sira" ili "Pop glazba uzrokuje gla-

vobolju". On smatra da su u kategorijama istine ili neistine, sve tvrdnje o svijetu kulturno kontingentne i da zato ne-kulturno-kontingentne tvrdnje jednostavno nisu moguće. Društim riječima, cjelokupna je znanost etnoznanost. Moralni se relativizam odnosi na evaluacijske stavove kao što su "Mačke su ljepše od pasa" ili "Pogrešno je jesti povrće". On smatra da se estetski i etički sudovi moraju ocijeniti u kategorijama specifičnih kulturnih vrijednosti a ne onih univerzalnih. Iz toga slijedi da se u društvenim i psihološkim kategorijama, i o prikladnom ponašanju i o procesima mišljenja (tj. racionalnosti) mora suditi u skladu s kulturnim vrijednostima. Boas i njegovi sljedbenici su, te u manjoj mjeri Evans-Pritchard i njegovi, svi usvojili postavke normativnoga, a osobito kognitivnoga, relativizma.

Epistemološki relativizam kao polazišnu točku uzima naj-snažniji mogući oblik deskriptivnoga relativizma. On kombinira kulturno-determinističku poziciju s gledištem da je kulturna raznolikost praktički neograničena. Ovdje treba napraviti razliku između *generičkoga kulturnog determinizma* (koji smatra da postoji univerzalni ali jedinstveni kulturni obrazac unutar kojeg kulture variraju, tj. "psihičko jedinstvo" ljudske vrste) i *partikularnoga kulturnog determinizma* (koji smatra da nešto takvo ne postoji). Epistemološki relativisti prihvaćaju potonji. Oni tvrde da su ljudska priroda i ljudski um kulturno varijabilni. Stoga su, tvrde oni, i poopćavanja u vezi s kulturom i opće teorije kulture obmana.

Glavna tema ovoga poglavlja bit će "relativizam" u smislu kako se taj termin shvaćao prije uspona postmodernizma; s izdancima, osobito kognitivne antropologije; i s određenim strujama antirelativizma. Prvi veliki relativist u antropologiji bio je Franz Boas, čije su ideje u osnovi bile deskriptivnorelati-

vističkog tipa. Njegov sljedbenik, amaterski lingvist Benjamin Lee Whorf prigrlio je formu kognitivnoga relativizma, kao što su to kasnije učinili kognitivni antropolozi i etnoznanstvenici. Svaka psihološka antropologija škole "kulture i osobnosti" bila je na karakterističan način povezana s moralnim relativizmom. Epistemološki je relativizam snažan u današnjoj antropologiji, budući da se u posljednjih trideset godina pojavljivao u rukama različitih mislilaca u različitim zemljama. Clifford Geertz je vjerojatno njegov najpoznatiji pobornik, međutim drugi interpretavistički i postmodernistički mislioci zadržavaju radikalnija gledišta. Radikalnom epistemološkom relativizmu vratit ćemo se u 10. poglavlju.

Franz Boas i uspon kulturnoga relativizma

Klasični kulturni relativizam nastao je iz djela Franza Boasa i njegovih studenata. Tijekom prve polovice 20. stoljeća bio je dominantna paradigma američke antropologije. Neki pristaje (uključujući samoga Boasa) isticali su bogatstvo kultura koje su se tada općenito smatrale "primitivnima" i nekolicina njih se (opet uključujući Boasa) služila relativističkom ideologijom za pobijanje tvrdnji rasizma, antisemitizma i nacionalističkog fanatizma. Drugi su svoje ideje razvili proučavajući odnos između jezika i kulture, a neki pak kroz psihološke aspekte kulture.

Boas je rođen u Vestfaliji 1858. godine. Studirao je fiziku i geografiju u Heidelbergu i Bonnu, a doktorsku je tezu obranio u Kielu 1881. godine. Govorilo se da ga je njegovo istraživanje za doktorat, koje je bilo o boji vode, izravno dovelo do toga da se zainteresira za subjektivnost percepcije. Godine 1883. započeo je terenski rad o Inuitima na Baffinovu otoku s namjerom

da komparira njihovo fizičko okružje, "objektivno" mjereno, s njihovim znanjem o tome. Uskoro je počeo shvaćati važnost kulture kao određujuće snage percepcije te je uslijed toga odbacio implicitnu determinističku poziciju o okolišu s kojom je počeo. Također je počeo učiti kompleksni jezik naroda s Baffinova otoka, zapisivao je folklore i druge aspekte njihove kulture i na kraju je objavio izdanja svoga djela i na njemačkom i na engleskom jeziku. Boas se u Njemačku vratio 1884., a sljedeće je godine počeo proučavati kulture sjeverozapadne obale Sjeverne Amerike, prvo posredstvom muzejskih zbirki u Njemačkoj a potom, od 1866., posredstvom terenskih proučavanja na sjeverozapadnoj obali.

Boas je predavao na Sveučilištu Columbia u New York Cityju od 1896. do 1936., a njegov je odsjek ubrzo postao *pravo* središte antropološkog istraživanja u Sjedinjenim Američkim Državama. Protivio se evolucionizmu, uglavnom s obrazloženjem da bi svaki antropolog trebao iz prve ruke stjecati iskustvo o drugim kulturama, a ne spekulirati o njihovoj prošlosti. Također se protivio ideji rasne i kulturne superiornosti implicitne u evolucionističkim spisima. Tome se suprotstavljao insistirajući da etnografi svoj terenski rad obavljaju na domorodačkom jeziku, i služeći se tim jezikom, stječući tako pogled iznutra na kulturu koju proučavaju.

Naslov njegove najpoznatije knjige *The Mind of Primitive Man* (Boas 1938. [prvo izdanje 1911]), danas se možda čini i evolucionističkim i seksističkim, ali ta je knjiga pisana s namjerom da se suprotstavi začetnom rasizmu u Americi i u svijetu. Boas tvrdi da "bijela rasa" nije intelektualno superiorna, već samo ima više prednosti od drugih "rasa". On navodi činjenicu da su mnoge nacije doprinijele počecima svjetske civilizacije. Premda u svome pojmu "napretka kulture" prividno

prihvaća neke aspekte evolucionizma, Boas smatra da kultura uopće nema nikakvu biološku osnovu. Prema njegovom gledištu, jezik je neovisan od "rase", a kultura je još neovisnija. On također ukazuje na nedostatak usporedivosti u podacima rabljenim za podupiranje evolucionizma. On svoje "primitivne" narode definira na način koji ne sudi: "Primitivni su oni narodi čiji su oblici života jednostavni i uniformni, a sadržaji i forma čije su kulture oskudni i intelektualno nekonzistentni" (Boas 1938: 197). Nastavlja ističući da su različiti narodi primitivni ili napredni u različitim pogledima. Australski su Aboridžini siromašni u materijalnoj kulturi ali imaju kompleksnu društvenu strukturu. Indijanci iz Kalifornije stvaraju izvanredna umjetnička djela, ali njihovoj kulturi nedostaje kompleksnosti na druge načine. On komparira takve razlike s razlikama između siromašnih i bogatih u Americi i Europi. Dodaje da nijedan narod nije nedodirnut stranim utjecajima te zaključuje da je besmisleno cjelokupnoj kulturi pripisivati uniformnu kategoriju "primitivne" ili "civilizirane".

Većina Boasovih djela bila su specifičnije naravi, o temama kao što su umjetnost, mitologija i jezik, međutim on se često svojim antropološkim argumentima obraćao široj javnosti. Utjecaj mu je bio velik, djelomice zbog njegova početnog monopola nad izobrazbom studenata na poslijediplomskoj antropologiji u Sjevernoj Americi, a djelomice zato što je pisao mnogo i na jednostavnom engleskom jeziku. Boas je napisao nekoliko knjiga, ali više je volio kratke članke (napisao ih je više od 600). Najbolji i najutjecajniji od njih uključeni su u dva zbornika, od kojih je jedan objavljen za njegova života (Boas 1940), a drugi je mnogo godina poslije njegove smrti sastavio jedan od njegovih obožavatelja (Stocking 1974). Boas je umro 21. prosinca 1942. za vrijeme ručka priređenog njemu u čast.

Izustio je svoje posljednje riječi: "Imam novu teoriju rase..." i prije nego što je mogao završiti, srušio se i umro na rukama osobe koja je sjedila do njega – velikoga francuskoga strukturalista Claudea Lévi-Straussa.

Kultura i osobnost

Kultura je bila trajni apstraktni interes američke antropologije od Boasa do Geertza (potonji je izbjegavao statičnu apstrakciju u korist dinamičnijega pristupa). To ne znači da je uvijek postojala uniformnost glede toga što "kultura" jest. U glasovitom pregledu A. L. Kroeber i Clyde Kluckhohn (1952) citiraju više od stotinu definicija antropologa, filozofa, književnih kritičara i drugih. Oni antropološke definicije dijele na šest skupina: deskriptivne (zasnovane na sadržaju), povijesne (koje naglašavaju tradiciju), normativne (koje naglašavaju pravila), psihološke (koje se bave učenjem ili rješavanjem problema), strukturalne (koje imaju veze s obrascem) i genetske (primjerice, kultura kao proizvod bivanja čovjekom ili jednostavno kao ono što neljudskim životinjama nedostaje). Po meni, njihov pregled objelodanjuje izniman raspon perspektiva o stvarima koje bi mogle činiti kulturu. Ironično je ipak da većina studenata antropologije ne pamti Boasove ideje ili ideje njegovih sljedbenika već Tylorovu (deskriptivnu) definiciju kulture: "Ta kompleksna cjelina koja obuhvaća spoznaju, vjerovanje, umjetnost, pravo, moral, običaj i sve druge sposobnosti i navike koje čovjek stječe kao član društva." (Tylor 1871, I: 1)

Budući da je Tylorova definicija u apstraktnom smislu i dalje bila u srži razmatranja o kulturi, perspektiva koja se pokazala krucijalnom za njen položaj kvintesencijalnog antro-

pološkog koncepta bila je ona Ruth Benedict. Ključan je njen tekst *Patterns of Culture* (*Obrasci kulture*; 1934), nesumnjivo napisan pod Boasovim vodstvom ali s većim naglaskom na psihološkim aspektima nego u njegovom djelu. Benedictova je završila dodiplomski studij književnosti, a njezin početni interes bila je poezija. Nedugo nakon što se počela baviti antropologijom 1919., došla je do zaključka da su njezini kolege izvodili sve moguće vrste pogrešnih komparacija. Kao što poeziju treba analizirati u kulturnom kontekstu, tvrdila je, tako se i aspekti kulture trebaju gledati u svjetlu cjelokupne kulture. Ona nije davala prednost nazivlju za odnose srodstva ili tehnikama izrade lonaca, već cijelim kulturama koje je promatrala tumačeći njihove partikularne "dominantne porive". U *Patterns of Culture* Benedictova komparira tri naroda: Zuñi iz Novoga Meksika (koje su proučavali Ruth Bunzel, Frank Cushing i drugi), Kwakiutl s otoka Vancouver (koje je proučavao Boas) i Dobuance s Melanezije (koje je proučavao Reo Fortune). Dolazi do zaključka da ono što je normalno ponašanje u jednoj kulturi nije normalno u drugoj. Čak su i psihološka stanja kulturno determinirana.

Zuñi su ceremonijalan narod. Oni od svih vrlina najviše cijene razboritost i dobroćudnost. Imaju kultove iscjeljivanja, sunca, posvećenih fetiša, rata, mrtvih i tako dalje. Svaki od njih ima svoje svećeničke zastupnike, koji izvedu različite ceremonije u skladu s godišnjim dobima. Važne su pojedinosti tih ceremonija. Ako nešto pode ukrivo, to može imati nepovoljne posljedice: ako svećenik izreče molitvu za kišu na pogrešan način, postoji vjerojatnost da će biti vruće i sunčano.

Sve se to jako razlikuje od onoga što se događa među drugim domorodačkim sjevernoameričkim narodima. Benedictova Zuñije suprotstavlja njima služeći se distinkcijom koju je izumio

devetnaestostoljetni filozof i književni kritičar Friedrich Nietzsche. On je razlikovao dva elementa grčke tragedije: "apolonijski" i "dionizijski". Apolonijski je aspekt mjere, suzdržanosti i harmonije; dionizijski je aspekt emocije, strasti i ekscesa. Grčka je tragedija, prema Nietzscheu, imala oboje. Američke indijanske kulture su, prema Benedictovoj, imale ili jedno ili drugo.

Zuñi su opisani kao apolonijski. Oni žive uređenim životom. Sve je napravljeno precizno. Oni se ne uzrujavaju, ne padaju u trans ili u halucinantna stanja. Oni samo obavljaju svoje rituale kao što su to oduvijek činili. Nepovjerljivi su prema individualizmu. Natprirodne moći ne dolaze od individualnog iskustva, već iz prijašnje pripadnosti kultu. Čak i u udvaranju postoje apsolutna i prilično zamorna pravila o tome što reći i kako to reći. Tradicionalno, između muževa i žena ne treba postojati nikakav duboki osjećaj; oni se samo drže pravila prikladnog ponašanja. Zuñi, barem prema prikazu Benedictove, ne prave ni oštru razliku između "dobra" i "zla". Oni kažu da su stvari jednostavno onakve kakve jesu.

Kwakiutli su opisani kao suprotnost – primjer dionizijske kulture. U njihovim religioznim ceremonijama glavni plesač pada u duboki trans. Pjena mu izlazi na usta, divljački se trese i obično mora biti zavezan četirima konopcima (svaki drži druga osoba) da ne bi nešto oštetio. U prošlosti je najsvetija od svih kulturnih skupina Kwakiutla bilo Društvo Kanibala. Prema prikazima Boasa i drugih, kanibali bi pjevali svete pjesme i plesali, dok bi jeli tijela robova posebno ubijenih za tu svrhu. U odsutnosti robova, tvrde izvještaji, kanibali bi samo odgrizli komadiće s ruku promatrača, a kasnije bi ih povratili.

Kwakiutli su obično upravljali svojom ekonomijom prema sličnim dionizijskim načelima pomoću institucije poznate kao potlatch. U 19. je stoljeću postojao običaj prema kojem bi

poglavice čiji su plodovi vode i zemlje dobro rodili te godine priredili velike gozbe na kojima bi dijelili hranu i druga dobra. Na taj su način stjecali ugled pred drugim poglavicama i istodobno širili svoju dobru sreću na članove drugih klanova. U razdoblju kad je običaj potlatcha dosegnuo svoju krajnju točku (negdje na prijelazu stoljeća), narodi su, preko svojih poglavica, davali goleme količine životnih dobara u zamjenu za bakrene narukvice i pokrivače. To nije bilo tako da su ih mogli dijeliti kao što su prije činili, već tako da su ih mogli uništiti. Što netko više udijeli, to je veći njegov ugled. A ako može uništavati stvari, smatrali su, stječe još veći ugled. Još bolje, uništavanje vrijeđa goste. Poglavice i njegovi pratilci čak su pjevali "himne sebi u slavu" dok su uništavali svoj imutak.

Dobuanci su opet različiti. Njihove najviše vrline su, sugerira Benedictova, neprijateljstvo i podmuklost. Primjerice, brak započinje podmuklošću buduće punice mladoga muškarca. Dečko će spavati s nekoliko djevojaka u nizu. Onda će jednoga jutro, kada se probudi, majka jedne od djevojaka s kojima je spavao stajati na vratima svoje kolibe. Majka će mu dati štap za kopanje i natjerat će ga da radi za nju, i to znači da je oženjen! To zapravo ne znači mnogo jer, čini se, gotovo svatko na Dobui čini preljub. Kad se sazna, izbiju nasilne prepirke, posvuda se razbijaju lonci za kuhanje i dolazi do pokušaja samoubojstva. A tu je i čarobnjaštvo. Ako netko ima dobar urod jama, pretpostavlja se da je čarao protiv onih čiji jamovi nisu dobro izrasli. Dobuanci žive u stanju neprestanoga straha jednih od drugih i (kaže Benedictova) oni to smatraju normalnim.

Dakle, što je normalno za Zuñe nije normalno za Kwakiutle. Što je normalno u Srednjoj Americi nije normalno za Dobuance, i obrnuto. Prema zapadnjačkim psihijatrijskim mjerilima, mi bismo Zuñe mogli smatrati neurotičnima, Kwakiutle me-

galomanima, a Dobuance paranoidnima. Na Dobui, paranoja je "normalna". Naravno, prenoseći ovdje samo sočne djeliće iz prikaza Benedictove, možda sam njezin argument portretirao ekstremnije nego što bi ona to htjela. Ipak, njezina premisa da kultura determinira i ono što se smatra ispravnim ponašanjem i ono što se smatra normalnim psihološkim stanjem, ostaje jedna od najjačih relativističkih tvrdnja u antropologiji.

Služeći se istim pristupom, sama je Benedictova počela raditi s japanskim imigrantima u SAD-u tijekom Drugoga svjetskog rata (Benedict 1946). Brojni drugi krenuli su njezinim stopama, posebno Margaret Mead, neznatno mlađa suvremenica na Columbiji koja je tijekom 1920-ih na tom polju objavila svoje prvo djelo čak i prije Benedictove (Mead 1928; vidi također Mead 1930). Clyde Kluckhohn je bio još jedna poznata figura i on je ideje Benedictove primijenio na psihološke aspekte kulture u njegovoj etnografiji naroda Navajo (primjerice, Kluckhohn 1944; Kluckhohn i Leighton 1974. [1946]). U posljednja dva desetljeća njihov je rad bio izložen jakim napadima, posebno rad Meadove o navodnim seksualnim slobodama u kojima su uživale samoanske adolescentice (Freeman 1983). Meadova je zabilježila na Samoi da se predbračni seks bez ljubavne veze smatrao normalnim, da adolescencija nije bila obilježena emocionalnim opterećenjem i da ondje nije postojalo tinejdžersko buntovništvo te da ono stoga nije nužno rezultat bioloških činjenica puberteta. Alternativno gledište Dereka Freemana sugerira da su sva ta poopćavanja pogrešna. No meni se čini važnijim to što je Meadova došla do uvida u američku kulturu *posredstvom* svojih proučavanja na Samoi i drugdje. Iako su njezini spisi manje eksplicitni o "osobnosti" nego oni Benedictove, Meadova je unatoč tomu postala najglasovitija predstavnica škole "kultura i osobnost". Njezino

je djelo obilježilo početnu točku psihologijske antropologije kakvu poznajemo danas (vidi, primjerice, Bock 1980; 1988).

Primitivna misao?

Misle li drugačije narodi koji žive u drugačijim kulturama? Ako da, jesu li neki načini mišljenja primitivniji od drugih? Možemo li reći da su neke kulture primitivnije od drugih? Pojam "primitivna misao" postoji barem od druge polovice 19. stoljeća, međutim u 20. je zadobio drugo značenje. Među pitanjima iz dvadesetog stoljeća nalaze se i ova: Ako "primitivna misao postoji", postoji li onda samo među "primitivnim narodima" ili se može naći univerzalno, možda duboko unutar svih kultura? Može li se "primitivna misao" izjednačiti s "racionalnim mišljenjem" ili se ona razlikuje? Je li ona doista racionalnija od znanstvene misli zapadnoga svijeta (kako su najradikalniji boasovci tvrdili)?

Kako bismo istražili ta pitanja, u nastavku ćemo se posvetiti djelima Lévy-Bruhla i Whorfa, koji su obojica bili aktivni 1920-ih i 1930-ih. Njihove su ideje dva suprotna pola. No oni se ipak tih pitanja dotiču na intrigantne i prosvjetljujuće načine. Potom ćemo se nakratko pozabaviti jednom drugom stranom relativizma – u sklopu "rasprave o racionalnosti" koja je otprilike trajala od kasnih 1960-ih pa barem do početka 1980-ih.

Antirelativizam Lévy-Bruhla

Najvažniji pisac o "primitivnoj misli" bio je francuski filozof društvenih znanosti Lucien Lévy-Bruhl. On je odbacio pojam psihičkoga jedinstva i tvrdio je da se primitivna misao

kvalitativno razlikuje od logičke misli. Ona se ne razlikuje zato što je nelogična, već zato što je, prema njegovom mišljenju, predlogička. Njena "predlogička" narav jednostavno je definirana pretpostavljenom odsutnošću razdvajanja uzroka i posljedice. Iako je bio dio škole iz *Année sociologique* i u nekim pogledima funkcionalist, gledišta Lévy-Bruhla bolje je okarakterizirati kao evolucionistička i antirelativistička.

Lévy-Bruhl je napisao šest knjiga o "primitivnoj misli", kao i druge knjige i članke o filozofijskim i političkim temama. Ti bibliografski detalji nisu toliko važni, međutim francuski nazivi njegovih djela o "primitivnoj misli" zanimljivi su zato što naznačuju njegova gledišta s obzirom na sam koncept "primitivnoga". Oni uključuju: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (prevedeno na engleski kao *How Natives Think*), *La mentalité primitive* (*Primitive Mentality*), *L'âme primitive* ('Soul' of the Primitive), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (*Primitives and the Supernatural*), *La mythologie primitive* (još nije prevedeno) i *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (još nije prevedeno).

U tekstu *How Natives Think* Lévy-Bruhl je (1926. [1910]) ljudsku misao podijelio na samo dvije kategorije, na onu "primitivnog mentaliteta" i na onu "višeg mentaliteta". "Primitivac" razmišlja dovoljno logički u svakodnevnim situacijama, međutim u apstraktnima ne može logički razmišljati. Primjerice, u "primitivnim" kulturama duša čovjeka može se izjednačiti s čovjekovom sjenom. "Primitivac" se, općenito, boji fenomena kao što su sjene zato što, kaže Lévy-Bruhl, on ili ona ne mogu napraviti razliku između objekta i onoga što objekt simbolički i mistički predstavlja. Muškarac iz aboridžinske Australije ne može shvatiti koncept vlasništva nad zemljom jer on sebe ne može zamisliti odvojenog od svoje zemlje. Ili

kada južnoamerička Indijanka kaže da je papiga, ona ne misli (što bismo mi sada rekli) da je pripadnica totema papige. Ona misli da postoji istovjetnost između nje same i papige. Prema gledištu Indijanaca, očigledno, ona je stvarno papiga.

Za Lévy-Bruhla, "primitivna se misao" također razlikuje od logičke misli po tome što je proizvod kolektivnoga, a ne individualnoga mišljenja. Kao i drugi francuski antropolozi njegova vremena, on je često govorio o *representations collectives* (kolektivnim reprezentacijama) naroda. Durkheim, Mauss i Lévy-Bruhl jednako su se protivili ideji da se kolektivno djelovanje može svesti na djelovanja brojnih individua, ili kultura kao cjelina na ideje svakog individualnog nositelja te kulture. Međutim u slučaju Lévy-Bruhla, to je vrijedilo, ili barem pretežno, s obzirom na predpismene kulture, jer je on mentalitet kultura koje su bile pismene smatrao više individualističkim. U knjigama Lévy-Bruhla vlada konzistentnost po tom pitanju; no njegove privatne bilježnice pričaju drugu priču.

Gdje god da je išao, Lévy-Bruhl je nosio tanke, crne bilježnice s crtama umotane u voštano platno. Svaki je odjeljak imao naslov, a na kraju svake stranice bio je zabilježen datum i mjesto zapisanih bilješki. Srećom, bilježnice iz posljednje godine njegova života (1938. na 1939.) preživjele su Drugi svjetski rat i pokazuju zanimljivu transformaciju Lévy-Bruhlove teorije. Nije odustao od ideje primitivnoga mentaliteta, ali značajno je izmijenio svoju definiciju. Primjerice, 29. kolovoza 1938. Lévy-Bruhl je u svoj voštani blok pribilježio:

korigirajmo ono što sam 1910. smatrao ispravnim: ne postoji primitivni mentalitet razlučiv od drugoga pomoću *dviju* njemu svojstvenih karakteristika (mistička i predlogička). Postoji mistički mentalitet koje se lakše ističe i lakše zapaža među "primitivnim na-

rodima" nego u našim društvima, no on je prisutan u svakom ljudskom umu. (Lévy-Bruhl 1975. [1949]: 100-101)

Drugim riječima, nije drukčija logika, već spoznaja. Kulture se ne razlikuju u vrsti, već u stupnju.

Kronološki, Lévy-Bruhlove ideje razvijale su se paralelno s idejama Boasa, Benedictove i Meadove – koji su svi bili romantično vezani uz tuđinske kulture. Spisi Lévy-Bruhla njihovi su romantizam doveli u pitanje. Oni su antropologiji također nametnuli filozofijsku raspravu za koju antropolozi niti su bili osposobljeni da se s njom nose niti su, u mnogim slučajevima, bili voljni o tome raspravljati. Ipak su ideje Lévy-Bruhla antropologe natjerale na razmišljanje. Gledajući na njih iz današnje perspektive, možemo ih vidjeti u svjetlu djela recentnijih pisaca, kao što je Lévi-Strauss. On u nekim pogledima slijedi Lévy-Bruhla (primjerice, u jasnom zamjećivanju temeljne razlike između predpismenih i pismenih kultura), međutim u drugim pogledima on predstavlja oprečnu poziciju (primjerice, imputiranjem psihičkog jedinstva pomoću pojma *esprit humain*, koji se katkad prevodi kao "kolektivno nesvjesno").

Lévy-Bruhl još ima pokojeg obožavatelja, ali tek nekolicinu sljedbenika. Jedan koji piše u istom duhu je Christopher Hallpike. On je iznio argument (primjerice 1979: 50-51) da bi djelo Lévy-Bruhla bilo još vrjednije da je Lévy-Bruhl bio svjesniji mogućnosti kognitivne psihologije. Sam Hallpike je "primitivnu misao" usporedio s misaonim procesima djece u izgradnji ispravnog shvaćanja svijeta. Svoje osnovne ideje preuzima od švicarskoga psihologa Jeana Piageta, međutim vjeran svom antropološkom shvaćanju razvija koncept "primitivne misli" posredstvom analize kolektivnih reprezentacija.

Whorfov lingvistički relativizam

Cjelokupno Lévy-Bruhlovo djelo (čak i bilježnice) implicira da su "primitivni narodi" inferiorniji u odnosu na narode kao što smo "mi". Pretpostave li se te dvije kategorije kao dane, razmotrimo alternative.

- (1) "Primitivni narodi" intelektualno su isti kao "mi".
- (2) 'Primitivni narodi' intelektualno su različiti, no nisu ni inferiorni ni superiorni.
- (3) 'Primitivni narodi' intelektualno su superiorni 'nama'.

Prve dvije predstavljaju gledišta koje leže između evolucionističke i radikalno relativističke pozicije. Treća, koje predstavlja radikalni relativizam ponašajući se kao obrnuti evolucionizam, zanimljivija je od obiju zato što daje tako oštar kontrast osebujnoj vrsti evolucionizma koju je zagovarao Lévy-Bruhl. To je gledište najbolje prikazao Benjamin Lee Whorf, inženjer kemije i amaterski antropološki lingvist boasovske tradicije.

Prije Boasa se mislilo da su svi jezici prilično slični. Ako se poznavala grčka ili latinska gramatika, moglo se opisati bilo koji jezik na svijetu. Boasovci su pokazali da to nije tako u mnogim pogledima. Jezici Inuita i američkih Indijanaca mnogo su kompleksniji od grčkoga ili latinskoga. Neki imaju čak sedamnaest "rodova", što se može iskoristiti za igre riječi i nesumnjivo za zbunjivanje neprekidne struje antropologa koji su ih došli istraživati. Whorf je izašao s idejom da narodi koji govore takvim jezicima imaju drugačije načine gledanja na svijet od naroda koji govore jednostavnijim jezicima, kao što je engleski.

"Sapir-Whorfova hipoteza", kako je ta ideja postala poznata, nosi ime i Whorfa i njegova mentora. (Edward Sapir je sam bio Boasov student koji je prakticirao i studij "kulture

i osobnosti" i antropološku lingvistiku.) U načelu, ta hipoteza želi reći da ne postoje samo dva oblika misli, "naš" i "njihov", već mnogostrukost oblika misli, od kojih je svaki povezan s jezikom svojih mislilaca. Međutim, u praksi je Whorf obično govorio o dvama glavnim primjerima koji se mogu uzeti kako egzemplari širih obrazaca: misao kako je izražena engleskim jezikom i misao kako je izražena jezicima domorodačkih Sjevernoamerikanaca.

Sličnosti i kontrasti između Léva-Bruhla i Whorfa dobro se vide u komparaciji knjige *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, II. dio (Lévy-Bruhl 1926. [1910]: 137-223), koja se bavi gramatikom i brojanjem, i dvaju eseja iz knjige *Language, Thought, and Reality* (Whorf 1956. [napisani oko 1936]: 57-86), koji se bave odnosima između izražavanja i misli u "primitivnim zajednicama". Lévy-Bruhl i Whorf nisu se sporili oko činjenica. Njihove ideje konvergiraju utoliko što su obojica shvaćala konkretnu kompleksnost gramatike u jezicima takozvanih "primitivnih" naroda. Značajno su se razlikovali svojoj dubljoj interpretaciji toga fenomena.

Isti se primjer može iskoristiti kako bi se poduprle obje strane te argumentacije. Uzmimo ovaj (koji je prepričao Lévy-Bruhl (1926. [1910]: 143). On ilustrira glagolske prefikse i sufikse u jeziku stanovnika otoka Kauai u Melaneziji:

<i>rudo</i>	djelovanje dvojice na mnoge u prošlosti
<i>Rumo</i>	djelovanje mnogih na mnoge u prošlosti
<i>durudo</i>	djelovanje dvojice na mnoge u sadašnjosti
<i>durumo</i>	djelovanje mnogih na mnoge u sadašnjosti
<i>amadurodo</i>	djelovanje dvojice na dvojicu u sadašnjosti
<i>amarudo</i>	slično djelovanje u prošlosti
<i>amarumo</i>	djelovanje mnogih na dvojicu u prošlosti

<i>ibidurudo</i>	djelovanje mnogih na trojicu u sadašnjosti
<i>ibidurumo</i>	slično djelovanje u prošlosti
<i>amabidurumo</i>	djelovanje trojice na dvojicu u sadašnjosti, i tako dalje.

Za Lévy-Bruhla, konkretnost tih oblika odražavala je "primitivan" način mišljenja – nedostatak apstraktne misli. Za Whorfa, takve konstrukcije impliciraju veliku jezičnu sofisticiranost. U ovom primjeru, svaka se riječ može podijeliti na morfeme, to jest, na manje značenjske jedinice koje se mogu sastaviti kako bi činile duže riječi (*ru-*, *-do*, *-mo*, *du-*, itd.). Za whorfovca, stvarna konkretnost nalazi se u tim morfemima, a sposobnost da ih se spoji za sobom povlači apstraktnu misao. Drugi kontrast između te dvojice je njihovo razumijevanje usmjerenosti u odnosu između jezika i misli. Obojica su vjerovala da su jezik i misao povezani. Za Lévy-Bruhla, jezik odražava misao. Među "primitivcima" su gramatičke kategorije izgrađene na osnovi "primitivne misli". Međutim, za Whorfa, misao odražava predegzistentne jezične kategorije. Ljudi misle samo posredstvom tih kategorija, a nikad neovisno od njih.

Whorf je shvatio mogućnost da kategorije engleskoga jezika nisu nužno bolje od onih drugih jezika. Zapravo je otišao dalje od toga. Zavidio je narodu Hopi zbog njihove sposobnosti da misle na načine koji su "ispred" njegovog. Iznio je argument da je gramatika naroda Hopi podesnija za izražavanje znanstvenih ideja od engleskoga (vidi osobito Whorf 1956: 59-60, 85). Preciznije, pozadinska metafizika engleskoga jezika pretpostavlja dvije kozmičke forme: prostor i vrijeme. Prostor je beskonačan, trodimenzionalan i statičan. Vrijeme se kreće u jednome smjeru i dijeli se na prošlost, sadašnjost i budućnost. Pozadinska metafizika naroda Hopi pretpostavlja dvije potpuno različite kozmičke forme: objektivnu (manife-

stiranu) i subjektivnu (manifestirajuću). Prva uključuje fizički univerzum kakvim ga doživljavamo posredstvom osjetila, ali i prošlost i sadašnjost. Potonji uključuje onaj koji postoji u umu, uključujući Um Kozmosa samoga, ali i ono što bi engleski jezik okarakterizirao kao buduće gramatičko vrijeme.

Kritika whorfizma

No je li whorfizam odgovor? Je li Whorf uistinu objasnio odnos između jezika i kulture i razliku između različitih obrazaca mišljenja? Whorfa su zapravo kritizirali s nekoliko osnova. Uzmimo nekoliko kritika koje su iznesene.

Prvo, neke od Whorfovih objavljenih ideja o odnosu između jezika i kulture previše su pojednostavljene. (Svakako, to je možda shvatio i Whorf, koji je neke od svojih najradikalnijih tvrdnja objelodanio u nelingvističkim, neantropološkim časopisima, kao što je *Technology Review*, promotivni časopis Instituta za tehnologiju u Massachusettsu.) Lako je pobiti pojednostavljeno Whorfovo shvaćanje da jezik determinira misao. Narodi slične kulture ponekad govore vrlo različitim jezicima. Govornici baskijskog jezika slične u kulturi svojim susjedima govornicima francuskoga i španjolskoga jezika. S druge strane, narodi koji govore tijesno povezane jezike mogu imati potpuno različite kulture. I Navaho i Apači govore jezikom južne Athapaskan jezične skupine, međutim Navaho su (na koje su kulturno no ne i jezično utjecali Hopi) živjeli u stalnim, rastrkanim nastambama i bili su, u rana vremena euro-američkog kontakta, uvelike miroljubivi. Njihova slavna umjetnička djela imaju Hopi podrijetlo. Apači su živjeli više nomadski, s ekonomijom koja se temeljila na lovu, sakupljanju, djelomice na poljoprivredi i pljačkaškim pohodima. Nijedna od tih skupina

nije imala središnju političku vlast, već su Apači razvili hijerarhiju vodstva u svrhu pljačkaških pohoda i ratovanja. Njihove su se kulture razlikovale, no jesu li oni razmišljali, ili doista razmišljaju, slično zato što govore tijesno povezane jezike? To pitanje ostaje otvoreno.

Drugo, Whorfove ideje previše naglašavaju jezičnu razliku. Whorf je (zajedno sa Sapirom, primjerice 1949. [1915-1938]: 167-250) među prvima napravio sustavne studije jezika američkih Indijanaca koji nisu imali eurocentrične kategorije kao temelj analize, i stoga je vjerojatno prvi među autsajderima koji je zamijetio veliko bogatstvo izraza u tim jezicima. Međutim, njihalo se zanjihalo u drugom smjeru. Od 1960-ih lingvisti su veću važnost pridavali univerzalnim aspektima jezika. Primjerice, svi narodi govore u rečenicama, a one se po definiciji sastoje od imenskih i glagolskih izraza. Prema tome Nootka jezik se možda ne razlikuje mnogo od engleskoga jezika kako je to Whorf mislio; i, slijedeći njegovu hipotezu, govornici Nootka i engleskoga jezika možda se ne razlikuju toliko u svome načinu razmišljanja.

Treće, kakve dokaze uistinu imamo da jezik determinira misao? Whorfov dokaz u prilog tome u potpunosti je izveden zaključivanjem i zasniva se na jeziku samome, pri čemu se malo ili nimalo ne pokušava ispitati kako jezik djeluje na spoznaju. Dokaz za Sapir-Whorfovu hipotezu bilo bi teško izvesti, premda današnji lingvisti rade na tome (vidi Lucy 1992).

Četvrto, ako su misaoni obrasci povezani pomoću različitih jezika različiti, kako Whorf predlaže, može li onda ne-Hopi ikada shvatiti kako Hopi razmišlja? Ako ne, kako mi onda uopće možemo komparirati načine razmišljanja? Iako su "slabe" verzije Sapir-Whorfove hipoteze i dalje vjerodostojne u očima mnogih, "snažna" verzija koju je branio Whorf nikad

nije bila održiva. Ona u svojoj biti poriče mogućnost antropološke komparacije.

Rasprava o racionalnosti

Od druge polovice 1960-ih sporadično se obnavljalo zanimanje za pitanje "primitivne misli", ili još točnije, za pitanje racionalnosti među "primitivnim" narodima. Brojni su filozofi, sociolozi i antropolozi sudjelovali u tim raspravama koje su se odigravale na različitim konferencijama i u zbornicima. Najvažniji od njih su *Rationality* Bryana Wilsona (1970) i *Rationality and Relativism* Martina Hollisa i Stevena Lukeša (1982). Prvi je sastavljen uglavnom od radova prvotno objavljenih tijekom 1960-ih, dok se potonji sastoji uglavnom od posebno napisanih radova eksplicitno namijenjenih da nadopune i prošire one u Wilsonovoj knjizi. Prvi se služi etnografskim činjenicama, uglavnom afričkim i "klasičnim", dok potonji istražuje problem i pomoću predmoderne zapadne znanosti.

Uzet ću samo dva rada iz druge knjige kao egzemplare pristupa koji nadilaze jednostavne "da" ili "ne" odgovore na pitanje racionalnosti: one Dana Sperbera i Ernesta Gellnera.

Sperber (1982) općenite relativističke tradicije u socijalnoj antropologiji klasificira ili kao "intelektualističke" ili kao "simbolističke" (vidi Skorupski 1976). Intelektualisti tvrde da očito iracionalna uvjerenja na koncu nisu tako iracionalna; nego su jednostavno pogrešna. Primjerice, ljudi vjeruju da je zemlja ravna zato što je doživljavaju takvom. Simbolisti tvrde da su mitovi, rituali i tako dalje iracionalni samo na doslovnoj (i površnoj) razini. Kao metafore za moralne vrijednosti, ili bilo kakve, one mogu biti savršeno racionalne. Sperberovo ranije djelo *Rethinking Symbolism* (1975. [1974]) bilo je na-

pad na simbolističke pristupe (Victora Turnera, Claudea Lévi-Straussa, itd.). Jednostavno rečeno, ondje je tvrdio da je simbolizam kreativni mehanizam koji proizvodi značenje onkraj ustaljenih struktura tumačenja podupirući time razvoj istih tih struktura. U svome članku iz 1982. on uglavnom iznosi isto glede ekstremnih relativističkih gledišta. Navodna iracionalna uvjerenja uopće nisu "uvjerenja"; ona uključuju različito psihološko stanje. Štoviše, ona nisu iracionalna; ona su (prema njegovom gledištu) često jednostavno načini govorenja o svijetu. Savršeno je racionalno govoriti o svijetu onako kako to čine drugi pripadnici vaše kulture.

Gellner (1982. [1981]), tvrdokorni antirelativist, tvrdi da su relativizam i postojanje ljudskih univerzalija inkompatibilni. On relativizam definira kao "doktrinu u teoriji spoznaje [koja] ustvrđuje da ne postoji jedinstvena istina" (1982: 183). On cilja i na kognitivne i na relativističke stavove te iznosi epistemološke i sociološke tvrdnje protiv izjednačavanja relativizma s raznolikosti. Njegova je argumentacija kompleksna. U biti, on kaže da je problem relativizma postoji li samo jedan svijet, dok je problem univerzalija filozofijski drugačiji. Štoviše, potraga za univerzalijama sama po sebi nije univerzalna već je kulturno specifična (ne pronalazi se među svim narodima, već, primjerice, među onom vrstom naroda koji bi mogli čitati ovu knjigu). Takva potraga ipak *jest* dostupna svim ljudskim bićima, a njena se difuzija (današnji teoretičari bi rekli "globalizacija") događa.

U praksi je većinu relativista u antropologiji više zanimala kulturna raznolikost od univerzalija. Lévi-Strauss je, onoliko koliko je on relativist prema nekim njegovim kritičarima, možda izuzetak (vidi 8. poglavlje). U tim ključnim člancima Sperber i Gellner su odbacili filozofijsko pitanje relativizma pokaziva-

njem njegove irelevantnosti za tanki relativistički sloj u antropološkom pisanju. Činjenica da druge kulture na svijet gledaju drugačije od vlastite nije, po sebi, osnova da se sva tuđinska tumačenja smatraju ili "iracionalnima" ili da izražavaju valjane alternativne "istine". Postojanje ljudskih univerzalija relativizam ne čini neodrživim; niti ga ljudska raznolikost čini održivim.

Prema kognitivnoj znanosti

Nakon Whorfove prerane smrti 1941. godine u antropologiji je splasnulo zanimanje za teme koje je on proučavao. Kada se 1950-ih ponovno pojavilo zanimanje za lingvističke aspekte kulture, u lingvistici se teoretski naglasak premjestio s deskriptivnoga (što su među prvima započeli Boas i Sapir) na strukturalno. Ideje preuzete iz strukturalne lingvistike ušle su u antropologiju i posredstvom strukturalizma i posredstvom više relativistički usmjerenih preokupacija antropologa koji su se zanimali za aspekte klasifikacije. Ovdje ćemo se posvetiti potonjima.

Strukturalna semantika

Uzmimo ove glasovite primjere iz djela danskoga lingvista Louisa Hjelmsleva (1953. [1943]: 33-34): tamne boje i šumarci. Izrazi za tamne boje u velškom jeziku razlikuju se od onih u engleskome, budući da velški ima manje izraza. Velški *gwyrd* pokriva manje nijansi od engleskog izraza za boju *green*. Velški *glas* pokriva neke nijanse koje engleski jezik klasificira kao *green*, sve *blue* i neke *grey*. *Llwyd* pokriva neke *grey* i neke *brown* (usp. Ardener 1989. [1971]: 9-12).

Slično tome, kada usporedimo riječi za "tree", "woods" i "forest" u danskom, njemačkom i francuskom, uočavamo nedostatak preciznog slaganja, čak i između njemačkoga i francuskoga, koji imaju isti broj izraza. To je ilustrirano u tablici 7.1. (Ovdje obratite pozornost na distinkciju između engleskih riječi u navodnicima, kada je sam engleski primjer, i u kurzivima, kada se engleske riječi koriste kao približni prijevodi za strane izraze.) Francuska je kategorija *bois* (otprilike "wood", "woods" ili "woodland") šira od njemačke *Holz* (otprilike "wood" ili "small wooded area"). Francuska kategorija *forêt* je (u engleskom "forest"), kao njen engleski ekvivalent, uža od njemačkoga *Wald* ("woodland" ili "small forest"). Reći "forest" u francuskom ili engleskom smislu, njemački bi to normalno odredio kao *großer Wald* ("larger forest").

Tablica 7.1 Približna slaganja između riječi za "tree", "woods" i "forest" u danskom, njemačkom i francuskom jeziku

Danski	Njemački	Francuski
træ (tree, trees)	Baum (tree)	arbre (tree)
	Holz (woods)	bois (woods, woodland)
skov (woods, woodland, forest)	Wald (woodland, forest)	forêt (forest)

Nijedan jezik ne klasificira sve. Kada su boje u pitanju, to bi bilo nemoguće, budući da postoji beskonačni stupanj prirodne varijacije i u valnoj duljini svjetla (od crvenog do ljubičastog) i u intenzivnosti svjetla (od tamnog do svijetlog). Jezici stvaraju značenja stvaranjem strukture, a kulture čine isto. Nekad je ta

struktura eksplicitno jezična, kao u slučaju klasifikacije boja ili kod riječi za stvari koje se odnose na stabla. U drugim slučajevima, ona to nije, kao na primjer kod pravila ponašanja ili prikladnih stilova odijevanja.

Kognitivna antropologija

Američki lingvist Kenneth L. Pike 1954. je postigao veliki napredak objavivši prvi dio eseja na 762 stranice naslovljenog *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (koji je Pike dovršio 1967). Uzeo je ideju odnosa između zvukova (fonetskih) i smislenih jedinica zvuka (fonemskih) i postulirao je općenitiji odnos između jedinica bilo koje vrste (etsko) i smislenih jedinica bilo koje vrste (emsko). Fonetika obuhvaća proučavanje svih zvukova koje ljudi mogu stvoriti. Fonemika (fonologija) se bavi zvukovima koji imaju razlikovno značenje u odnosu na druge zvukove u danom jeziku. Stoga bi se teorija koja se bavi razlikama između skupina zvukova u, recimo, španjolskom i portugalskom, mogla primijeniti na razlike između skupina riječi u španjolskom ili portugalskom, ili pak na bilo koju drugu razinu jezičnih ili kulturnih fenomena.

Rečeno na drugačiji način, etsko je razina univerzalija ili razina stvari koje može promatrati "objektivni" promatrač. Emsko je razina smislenih razlika unutar pojedinoga jezika ili kulture. Emske distinkcije možemo objasniti u kategorijama različitih okvirnih načela ili rastera. Klasični primjeri uključuju linnéovsku taksinomiju; bolest, u medicinskom smislu; mjerenje valne dužine svjetlosti; kromatsku ljestvicu u glazbi; i povrhu svega genealoški raster. Premda su neki radikalni relativisti osporavali univerzalnost takvih rastera, njihovo

navodno postojanje doista ističe razliku između postulirane ekstrakulturne univerzalije i vlastitoga kulturnog okvirnog načela shvaćenog (pogrešno) kao univerzalija (vidi Headland, Pike i Harris 1990).

Precizno značenje "emskoga" dugo je vremena bilo predmet rasprave. Harris (1968: 568-604) ga je u bitnom smatrao izjednačivim s izjavama kazivača, dok je Pike (1967: 37-72) umjesto toga isticao važnost strukturirane naravi emskoga sustava. Kao što kazivači ne mogu nužno opisati gramatička pravila izvan jezika kojim se služe, oni isto tako ne bi mogli opisati emski sustav koji podupire njihova kulturna shvaćanja i prakse. Otkriće toga sustava zadatak je analitičara, ne kazivača.

Nakon Pikeova pionirskoga djela antropolozi su pokušali formalizirati odnos između emskih i etskih kategorija. Razvile su se kompleksne metodologije i rasprave o njima. Na tragu glasovitoga rada Warda Goodenougha (1956) o terminologiji odnosa stanovnika otočja Truk u Mikroneziji, neki su svoju pozornost usmjerili na srodstvo. Emske su strukture vjerojatno transparentnije u terminologiji odnosa nego u bilo kojoj drugoj domeni. U njima se lako mogu razlikovati "denotati" (elementi koji sačinjavaju danu klasu, u ovom slučaju genealoške referentne točke) od "signifikata" ili "komponenti" (načela koja razlikuju klasu), od "konotata" (načela koja su, iako ne definiraju klasu, neodređeno povezana s njom), od "designata" (naziva klasa), od klase ili klasa samih stvari.

Koristeći engleski kao naš primjer, uzмимо klasu srodnika koju govornici engleskoga jezika imenuju *uncle* (ujak – nap. prev.). Designatum je ovdje sama riječ *uncle*. Denotata su genealoške referentne točke OB, MB, MOS, MMS i tako dalje (to jest, očevo brat, majčin brat, muž očeve sestre i muž majčine sestre; denotate se obično skraćuju na taj način). Bilo koju kla-

su moglo bi se definirati jednostavno navođenjem svih njenih članova, no teško da to može biti zadovoljavajuće. Mnogo je korisnije razumijevanje načela klasifikacije i na njih je ukazano u signifikatama ili komponentama. Za klasu označenu kao *uncle*, komponente su "muški" (kako bi se razlikovao ujak od tetke, "prva uzlazna generacija" (kako bi se ujak razlikovao od nećaka), "konsagvinalni ili konsagvini supružnik" (kako bi se razlikovao ujak od punca) i "pobočno srodstvo" (kako bi se ujak razlikovao od oca). Specificirajući svaku od tih četiriju komponenti, mi definiramo ono što znači biti *uncle*. No katkad je korisno uz takvo označavanje u obzir uzeti konotacije (konotate) bivanja ujakom, primjerice, karakteristična obilježja "avunkularnog" ponašanja, što god to moglo biti po sebi. One nisu dio prave komponencijalne analize, međutim one doista naznačuju njena ograničenja.

Komponencijalnu analizu ograničava i činjenica da možemo imati više od jedne ispravne analize svake dane skupine naziva. To je ilustrirano u tablici 7.2, gdje su prikazane dvije različite analize engleskog nazivlja za konsagvine (tj. "krvne" srodnike).

Te se dvije komponencijalne analize razlikuju u tehničkom razumijevanju razlike linealno/pobočno ili izravno/pobočno te u hijerarhijskom odnosu između različitih razlikovanja generacija. Prvi je prikaz (temeljen donekle na Wallaceu i Atkin-su, 1960) možda u najformalnijem smislu ispravan. Međutim meni se njihovo precizno razlikovanje između "lineala" (definiranih kao ego i njegovi ili njezini preci i nasljednici), "kolineala" (djeca lineala) i "ablineala" (potomci djece lineala) čini pedantnim i protuintuitivnim. Drugi je (temeljen na analizi Romneya i D'Andradea, 1964) u svoje vrijeme slavljén kao psihološki "stvaran" prikaz, to jest onaj koji u svojim formalnim

Tablica 7.2. *Komponencijalna analiza engleske konsagvinalne uporabe naziva za srodstvo*

Komponencijalna analiza 1					
LINEALI		KOLINEALI		ABLINEALI	
muški	ženski	muški	ženski		
+ 2 djed	baka				
+ 1 otac	majka	ujak	ujna		
0 EGO		Brat	sestra	rodaci	
-1 sin	kćer	nećak	nećakinja		
-2 unuk	unuka				

Komponencijalna analiza 2					
		IZRAVNA		POBOČNA	
		muška	ženska	muška	ženska
Generacija 2	+	djed	baka		
	-	unuk	unuka		
Generacija 1	+	otac	majka	ujak	ujna
	-	sin	kćer	nećak	nećaka
Generacija 0		brat	sestra	rodaci	

razlikovanjima zahvaća misaone procese ljudi engleskoga govornoga područja kada klasificiraju svoje srodstvo. Međutim meni kao izvornom govorniku engleskoga jezika, smještanje djeda i bake s unucima, roditelja s djecom i "generacije 0" sa samom sobom, ima manje smisla od smještanja generacija od starijih prema mladima.

Varijantni primjeri iz tablice 7.2 pokazuju da uvijek postoji element indeterminacije u komponencijalnoj analizi i da ta indeterminacija proistječe iz njenog oslanjanja na leksičke strukture naspram percepcija aktera. Iako bi to u određenom smislu moglo biti ograničenje, ne bi nužno trebalo biti problematično, sve dok smo spremni prihvatiti (kao što to čine postmoderni relativisti) da različiti ljudi, čak i u istoj kulturi, misle na različite načine. U lingvistici se mnogi znanstvenici drže gledišta

da je najbolja gramatička analiza ona koja je najjednostavnija, bila ona izvornom govorniku najstvarnija ili ne. Tu ima mjesta za alternativno gledište da je najbolja upravo ona koja je najsmislenija izvornom govorniku (i pritom, naravno, formalno ispravna). Ako se izvorni govornici ne slažu oko toga koja bi to mogla biti, onda neka tako i bude. Rasprava koja je uslijedila po tom pitanju nazvana je "Božja istina protiv hokus-pokusa", pri čemu je strana "Božje istine" prednost dala potrazi za kognitivnom stvarnosti a "hokus-pokus" strana je ostala skeptična prema samoj toj mogućnosti. Ta se rasprava vodila na stranicama časopisa *American Anthropologist* između 1960. i 1965., a ključni članci uključeni su u zbornik *Cognitive Anthropology* (1969: 343-432) koji je uredio Stephen Tyler.

Etnoznanost

U današnjoj antropologiji postoje dvije potpuno različite struje relativističkoga mišljenja. One bi se zbog praktičnosti mogle označiti kao modernistička i postmodernistička perspektiva. Modernistička perspektiva proistječe iz ranijih zanimanja za formalna svojstva mišljenja, kao što su ona kognitivnih antropologa iz 1960-ih. Ona stoga slijedi formalističku metodologiju (tražeći formu ili obrazac u načinima mišljenja) i najviše prevladava u proučavanju znanstvene misli u tradicionalnim kulturama, kao u etnozooologiji i etnobotanici. Postmodernistička perspektiva u cijelosti odbacuje formalističku metodologiju u korist interpretivističke, koja se usredotočuje na interakciju individua i svladavanje kulturnih kategorija (vidi 10. poglavlje).

Modernistička struja živa danas kulminacija je whorfovske pozicije. Tijekom 1960-ih pristaše kognitivne antropologije

pozabavili su se Whorfovom preokupacijom odnosa između moderne, zapadne znanosti i urođeničkih svjetonazora koje su proučavali. Svoje su područje nazvali "etnoznanosť". Taj termin nije oduvijek označavao nešto potpuno različito od "kognitivne antropologije" (kako su neki i dalje gledali na svoj poduhvat), od "komponencijalne analize" (koja je ostala njihova glavna metodologija) ili od "nove etnografije" (pamtljiva riječ skovana tijekom 1960-ih kako bi se napravila usporedba između njihova rada i "nove arheologije" Lewisa Binforda). Danas pak "etnoznanosť" obično označava više specijalizaciju nego teoretsku perspektivu – odnosno specijalizirano zanimanje za urođeničke sustave spoznaje kao što su etnobotanika, etnozoologija, etnomedicina i tako dalje (vidi, primjerice, Berlin 1992; Ellen 1993). Kad govorimo o tome, stara oznaka "nova etnografija" u novije se vrijeme primjenjivala na postmodernističke pristupe.

Charles Frake, najistaknutiji pristaša etnoznanosťi u njenom najširem smislu, istražio je i ezoterično i prizemno u svojim djelima o ekološkim sustavima, interpretacijama bolesti, konceptima prava, kako ući u kuću i kako zatražiti piće u Subanun, Yakan i u drugim kulturama na Filipinima (vidi, primjerice, Frake 1980). Kao što ti primjeri pokazuju, Frakeova etnoznanosť u obzir uzima društveno djelovanje jednako kao i statične kategorije etnoznanstvenoga diskursa. Na djelo stupaju strategije i odlučivanje. To vrijedi čak i u metodologiji koju je usvojio, budući da eksplicitnim čini tehnike izvođenja zaključaka kojima se služi. To mu je gledište zajedničko s određenim postmodernim uvjerenjem. Međutim njegov se pristup, razvijen 1960-ih davno prije nego što je postmodernizam ušao u antropologiju, razlikuje od postmodernizma u svome priznavanju urođeničkih, kulturno prihvaćenih kate-

gorija, koje će etnograf "otkriti" na pomno pripremljenim sesijama tipa pitanje-odgovor.

Dok neki u ovoj tradiciji zapadnu znanost doista uzimaju kao polaznu vrijednost, drugi (uključujući Frakea) radije preispituju načine klasifikacije koji se primjenjuju u tradicionalnim društvima ne pridajući nužno pozornost takvoj polaznoj vrijednosti. Neki su čak preispitali samu zapadnu znanost kao kulturnu tradiciju. Proučavanje Scotta Atrana (1990) "narodnobiološke" osnove prirodne povijesti, od Aristotela do Darwina, dobar je primjer. U svojim najranijim danima, etnoznanost je bila tijesno povezana s lingvistikom, međutim u rukama recentnijih praktičara ona se postupno približila kognitivnoj psihologiji i sada prijeti da će se povezati s interesima koji nisu previše udaljeni od škole kulture i osobnosti s kojom je dugo bila povezana (usp. Bloch 1991; D'Andrade 1995: 182-243).

Jedan pristup koji priznaje postojanje istine u znanosti ali unatoč tomu priznaje i društvene i kulturne determinante unutar nje, odnosi se na prevladavajuću perspektivu medicinske antropologije. Cecil Helman u svome izvrsnom pregledu toga područja (1994. [1984]) navodi stotine studija u medicinskoj znanosti i antropologiji kako bi ilustrirao kulturnu, kao i biološku, konstrukciju napetosti, boli, psiholoških poremećaja i epidemiologije. U posljednjem slučaju, primjerice, sjevernoamerički psihijatri su skloniji dijagnosticiranju "šizofrenije" nego oni u Velikoj Britaniji. Isto tako, sjevernoamerički će liječnik dijagnosticirati "emfizem" ondje gdje britanski liječnik iščitava simptome istovjetne "kroničnom bronhitisu". Slične su varijacije pronađene u komparativnom istraživanju diljem Europe (Helman 1994: 270). To ne znači da je moderna medicina obmanjujuća (sam Helman je aktivni liječnik) već

da je kultura svugdje – čak i u "ritualima" koje kirurzi izvode u operacijskoj dvorani (usp. Katz 1981).

Zaključna razmatranja

Boas je utemeljio novu antropologiju zasnovanu na relativističkim načelima, ili barem na načelima koja su naglašavala kulturnu različitost i moralnu vrijednost različitih shvaćanja svijeta. On je poput funkcionalista izazvao stari poredak, međutim antropologija koja se pojavila u boasovskoj Americi izrazito se (jedno vrijeme) razlikovala od one malinowskijanske i radcliffebrownske u Velikoj Britaniji. Najsnažniji pobornici relativizma bili su, na različite načine, oni iz "škole kulture i osobnosti" i pobornici "Sapir-Whorfove hipoteze". Ipak razlika je bila kako u interesu (psihologija ili jezik) tako i u teoretskoj poziciji.

Jedan od izdanaka boasovske antropologije bilo je zanimanje za kognitivne aspekte klasifikacije. To zanimanje ističe oštru podijeljenost između boasovskog isticanja kulture kao načina mišljenja i radcliffebrownskog isticanja kulture kao manjeg dodatka društvenoj strukturi. Rasprava Kroeber/Rivers/Radcliffe-Brown o nazivlju za odnose srodstva o kojoj se govorilo u 5. poglavlju može se gledati na taj način. Kroeberova pozicija je unutar tradicije Boasa i Sapira i ističe središnje preokupacije s "emskim" u djelu Pikea, Goodenougha, Frakea i etnoznanostvenika iz recentnijih vremena. Kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, strukturalizam Lévi-Straussa kombinirat će elemente i kognitivnih i socijalno-strukturalnih pristupa. Međutim, za razliku od Boasa i njegova kulturnog partikularizma, ponovno će istaknuti važnost univerzalija.

DALJNJE ČITANJE

Važna djela u boasovskoj tradiciji uključuju Bosaovu *The Mind of Primitive Man* (1938. [1911]) i *Race, Language, and Culture* (1940), Lowiejevo *Primitive Society* (1947. [1920]), Kroeberovo *Anthropology: Culture Patterns and Processes* (1963. [1948]) i djelo Kroebera i Kluckhohna *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952). Klasični tekst o "kulturi i osobnosti" ostaje *Patterns of Culture* (1934) Ruth Benedict. Za kritičke komentare o boasovskoj i školi "kulture i osobnosti", vidi Stockingove zbornike (pojedinačno 1986; 1996b). Boas, Lowie, Kroeber, Benedict i Mead tema su suvremenih ili recentnijih biografskih djela.

Dobar pregled relativističke misli s referencama na "raspravu o racionalnosti" je "uvod" Hollisa i Lukeša u *Rationality and Relativism* (1982: 1-20). Gellnerova knjiga *Relativism and Social Sciences* (1985) također je relevantna i uključuje njegov esej "Relativism and universals", o kojem se ovdje raspravljalo. Dvije ostale knjige, koja svaka nosi naslov *Modes of Thought* ali su objavljene u razmaku od četvrt stoljeća, zajedno nude uvid u promjene u percepciju takvih načina (Finnegan i Horton 1973; Olson i Torrance 1996).

Klasični zbornik o "kognitivnoj antropologiji" je onaj s tim naslovom, koji je uredio Stephen Tylor (1969). Relativno recentnije promišljanje whorfovske hipoteze nudi Lucyjevo djelo *Language Diversity and Thought* (1992). Vidi također izvrstan D'Andradeov pregled *The Development of Cognitive Anthropology* (1995).

8 Strukturalizam, od lingvistike od antropologije

"Strukturalizam" upućuje na one teoretske perspektive koje primat daju obrascu nad sadržajem. Za strukturalista, značenje dolazi iz spoznaje kako se stvari slažu, ne iz razumijevanja izoliranih stvari.

Između strukturalizma i strukturalnog funkcionalizma postoje neke sličnosti: i jedan i drugi se bave odnosima između stvari. Međutim, postoje važne razlike. Strukturalni funkcionalizam pronalazi red unutar društvenih relacija. Strukturalisti su općenito zainteresirani za strukture misli koliko i za strukture društva. Štoviše, strukturalni funkcionalizam Radcliffe-Browna uglavnom se zasniva na induktivnom zaključivanju. Započinje se s činjenicama i opaža se kakva se poopćavanja mogu izvesti o njima. Strukturalisti se često služe metodom koja je primarno deduktivna, to jest temelji se na izvjesnim premisama. Strukturalisti mogu slijediti te premise i vidjeti kamo one vode, kao u algebri ili geometriji. Oni često radije prvo iznalaze logičke mogućnosti, a potom gledaju kako se "stvarnost" u to uklapa. Dapače, za pravog strukturalista, stvarnost ne postoji izuzev odnosa između stvari.

Claudea Lévi-Straussa zanimala je i unutarnja logika kulture i odnos te logike prema strukturama izvan kulture