

štenije. Pošto su se moji pogledi na stvari o kojima se raspravlja u ovim tekstovima razvijali tokom petnaest godina koliko oni obuhvataju, postoje neke stvarne razlike između načina na koji se one postavljaju u uvodnom poglavlju i načina na koji su postavljene u nekim od ovde ponovo štampanih tekstova. Neka moja ranija interesovanja – za funkcionalizam, na primer – imaju sada manje istaknuto mesto u mojim razmišljanjima, a neka kasnija – za semiotiku, na primer – sada su izraženija. Ali pravac razmišljanja u oglecima – koji su poređani logičkim, a ne hronološkim redom – čini mi se relativno doslednim, i uvodno poglavlje predstavlja napor da se eksplicitnije i sistematičnije obrazloži koji je to pravac: pokušaj da se, na kraju, kaže šta sam dosad govorio.

Izostavio sam sve izjave zahvalnosti koje su sadržali originalni ogleci. Oni koji su mi pomagali znaju da su to radili i da je njihova pomoć bila velika. Jedino mogu da se nadam da su do sada shvatili da i ja to znam. Umesto da ih opet uplićem u svoje konfuzije, neka mi bude dopušteno da učinim prilično neobičan presedan i zahvalim se trima izvanrednim akademskim institucijama koje su mi obezbedile takve uslove za naučni rad da sam ubeđen da dosad nisu prevaziđeni nigde u svetu: Odeljenju za društvene odnose Harvardskog univerziteta, gde sam se školovao, Odeljenju za antropologiju Univerziteta u Čikagu, gde sam deset godina predavao; Institutu za naučna istraživanja u Princetonu, gde sada radim. U vreme kada američki univerzitetski sistem napadaju kao beznačajan, ili još gore od toga, mogu samo da kažem da je on za mene bio spasiteljski dar.

Princeton,
1973.

K.G.

Prvo poglavlje

Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture

I

U svojoj knjizi *Filozofija u novome ključu* Suzana Langer primećuje da neke ideje eksplodiraju na intelektualnoj sceni strahovitom snagom. One odjednom rešavaju tolike fundamentalne probleme da se čini kako takođe obećavaju da će ih rešiti sve, da će razjasniti sva sporna pitanja. Svi ih žudno prihvataju kao otvorenu riznicu neke nove pozitivne nauke, pojmovno središte oko kojeg se može izgraditi sveobuhvatan sistem. Iznenadna popularnost takve *grande idée*, koja izvesno vreme istiskuje gotovo sve drugo, posledica je, kaže ona, "činjenice što svi osetljivi i aktivni umovi odmah počinju da je koriste. Mi je onda oprobavamo u svakoj vezi, u sve svrhe, eksperimentišemo mogućnim proširenjima njenog bukvalnog značenja, njenim generalizacijama i izvedenicama".

Međutim, pošto upoznemo novu ideju, pošto ona postane deo opšte zalihe teorijskih pojmova, naša očekivanja se više usklađuju sa njenom realnom upotrebljivošću i njena preterana popularnost prestaje. Nekoliko zanesešnjaka i dalje u njoj uporno vidi ključ za rešenje svih pitanja sveta; ali manje poneseni mislioci usredsređuju se posle izvesnog vremena na probleme koje je ona stvarno

podstakla. Oni pokušavaju da je primene i prošire tamo gde se ona može primeniti i proširiti, a dižu ruke od nje tamo gde ne može. Ako zaista vredi, ona postaje u prvom redu semenišna ideja, trajan i postojan deo našeg intelektualnog arsenala. Ali nema više onaj grandiozni, sveobećavajući domet, beskonačnu raznovrsnost očigledne prime ne koju je nekada imala. Drugi zakon termodinamike, ili načelo prirodne selekcije, ili pojam nesvesne motivacije, ili organizovanje sredstava za proizvodnju ne objašnjava sve, čak ni sve ljudsko, ali još uvek objašnjava nešto; i mi se usredsređujemo na izdvajanje upravo tog nečeg, na vlastito oslobađanje od pseudonauke koju je ideja, na početku svoje slave, takođe u velikoj meri podstakla.

Ne znam da li je to, u stvari, način na koji se svi suštinski važni naučni pojmovi razvijaju. Ali ovaj obrazac svakako odgovara pojmu kulture u vezi s kojim je cela disciplina antropologije nastala i čiju dominaciju ta disciplina sve više nastoji da ograniči, specifikuje, fokusira i kontroliše. Svi ogledi koji slede su, na nekoliko načina i iz nekoliko uglova, posvećeni upravo tom svodenju pojma kulture na pravu meru, pri čemu se, međutim, njegova trajna važnost više obezbeđuje nego što se ugrožava. Svi se oni, ponekad eksplicitno a češće samo kroz pojedinačne analize, zalažu za sužen, specijalizovan i, po mom mišljenju, teorijski moćniji pojam kulture umesto čuvenog Tajlorovog pojma "najsloženije celine", koji je, uz sve uvažavanje njegove početne snage, čini mi se stigao do tačke gde mnogo više zamaglju je stvari nego što ih razjašnjava.

Pojmovni ćorsokak u koji tajlorovska vrsta *pot-au-feu*-teoretisanja u vezi s kulturom može da odvede očigledan je u još uvek jednom od boljih opštih uvoda u antropologiju – *Ogledalu za čoveka* Klajda Klakona. Na nekih dvadeset sedam strana poglavlja posvećenog ovom pojmu Klakon

je uspeo da zaredom definiše kulturu kao: (1) "celokupni način života jednog naroda"; (2) "društveno nasleđe koje pojedinac dobija od svoje grupe"; (3) "način mišljenja, osećanja i verovanja"; (4) "apstrakt ponašanja"; (5) teoriju koju antropolog razvija u vezi sa načinom na koji se grupa ljudi u stvari ponaša; (6) "skladište akumuliranog znanja"; (7) "skup standardizovanih odnosa prema problemima koji se ponavljaju"; (8) "naučeno ponašanje"; (9) mehanizam za normativno regulisanje ponašanja; (10) "skup tehnika prilagođavanja kako spoljašnjem okruženju tako i drugim ljudima"; (11) "talog istorije"; i, okrenuvši se, možda u očajanju, poredbama, kao mapu, kao rešetko i kao matricu. U poređenju s ovakvom vrstom teorijske difuznosti, čak i donekle skučen i ne sasvim standardan pojam kulture, koji je bar iznutra koherentan i, što je još važnije, koji tvrdi nešto što se može delinisati, predstavlja napredak (da budemo fer, Klakon je i sam to oštroumno shvatio). Eklekticism ne poražava samog sebe zato što postoji samo jedan pravac kojim je korisno kretati se, već zato što ih ima toliko mnogo: potrebno je izabrati.

Pojam kulture koji ja zastupam i čiju korisnost u ogle dima koji slede pokušavam da pokažem suštinski je semi otički problem. Verujući, zajedno sa Maksom Veberom, da je čovek životinja zapletena u mreže značenja koje je sâm ispleo, kulturu vidim kao te mreže, a analizu kulture, prema tome, ne kao eksperimentalnu nauku u potrazi za zakonom, već kao interpretativnu nauku u potrazi za značenjem. To je eksplikacija kojoj težim, tumačenje na izgled nerazumljivih društvenih izraza. Ali takva izjava, doktrina iskazana u jednoj rečenici, i sama zahteva objašnjenje.

II

Operacionalizam kao metodološka dogma nikada nije imao mnogo smisla bar kad je reč o društvenim naukama i, izuzimajući nekoliko previše dobro počišćenih budžaka – skinerovski biheviorizam, testove inteligencije itd. – sada je već uglavnom mrtav. Ali on je, uprkos svemu tome, ukazao na nešto važno, što i danas ima izvesnu snagu bez obzira na naše mišljenje o pokušaju da se harizma ili otuđenje definiše u okviru operacija: ako želite da shvatite šta je nauka, u prvom trenutku ne treba da gledate teorije ili otkrića, a pogotovu ne ono što njeni poklonici kažu o njoj, treba da pogledate ono što njeni praktičari rade.

U antropologiji, ili u svakom slučaju u socijalnoj antropologiji, praktičari se zapravo bave etnografijom. I upravo razumevanje toga šta je etnografija ili, tačnije, *šta znači baviti se etnografijom*, može nam omogućiti da počnemo da shvatamo dokle antropološka analiza kao oblik znanja doseže. Mora se odmah naglasiti da to nije stvar metoda. S jednog stanovišta, sa stanovišta pisanja izveštaja, bavljenje etnografijom predstavlja uspostavljanje odnosa, odabiranje informatora, transkribovanje tekstova, izvođenje genealogija, mapiranje terena, vođenje dnevnika itd. Ali te tehnike i usvojene procedure nisu ono što definiše poduhvat. Njega definiše vrsta intelektualnog napora koji on predstavlja: promišljeno upuštanje u – da pozajmim pojam Gilberta Rajla – "podroban opis".

Rajlova rasprava o "podrobnom opisu" u dva nedavno objavljena ogleda, sada ponovo publikovana u drugom tomu njegovih *Sabranih radova*, posvećena je opštem pitanju šta, kako on to kaže, "*Le Penseur*" radi: "Misli i razmišlja" i "Misli misli". Uzmimo kao primer, kaže on, dva dečaka koji brzo kontrahuju kapak svog desnog oka. Kod

jednog je u pitanju nevoljni trzaj; kod drugog je reč o zavereničkom signalu upućenom prijatelju. Ova dva pokreta su, kao pokreti, identični; ako se postavimo kao kamera, to jest "fenomenološki" posmatramo samo njih, ne možemo reći šta je tik, a šta namigivanje, odnosno da li su oba pokreta odnosno bilo koji od njih tik ili namigivanje. Pa ipak, iako je kamera ne može uhvatiti, razlika između tika i namigivanja je velika, kao što svako ko je bio dovoljno baksuz da prvi pobrkao sa drugim to dobro zna. Namigivač komunicira, i to zaista komunicira, na sasvim precizan i naročit način: (1) hotimično, (2) sa određenom osobom, (3) u nameri da prenese određenu poruku, (4) u skladu sa društveno ustanovljenim kôdom i (5) bez znanja ostatka grupe. Kao što Rajl ističe, to ne znači da je namigivač uradio dve stvari, kontrahovao kapke i namignuo, a da je onaj čije se oko nevoljno trznulo uradio samo jednu, kontrahovao kapke. Namerno kontrahovanje kapaka, pri čemu postoji javni kôd po kome to predstavlja zaverenički signal, *jeste* namigivanje. To je sve: zrnice ponašanja, trunka kulture, i – *voilà!* – gest.

To je, međutim, samo početak. Pretpostavimo, nastavlja on, da postoji i treći dečak koji, "da bi pružio malicioznu zabavu svojim pajtašima", parodira namigivanje prvog dečaka kao nevešto, nespretno, očigledno itd. On to, naravno, radi na isti način na koji je drugi dečak namignuo, a prvi trznuo: kontrahujući kapke svog desnog oka. Samo što ovaj dečak niti namiguje niti trza okom, on parodira tuđi, po njegovom mišljenju, komični pokušaj namigivanja. Ovde takođe postoji društveno ustanovljeni kôd (on će "namigivati" prenemažući se, upadljivo, možda će se pride i kreveljiti – primenjivaće uobičajene majstorije klovna); a postoji i poruka. Samo, sada se ne emituje zavera, već podsmeh. Ako bi drugi pomislili da on stvarno namiguje, ceo njegov

plan bi pao u vodu, i to tako potpuno, mada sa ponešto drukčijim rezultatima, kao da su pomislili da ima tik oka.

Može se ići još dalje: nesiguran u svoje imitatorske sposobnosti, tobožnji satiričar može vežbati kod kuće pred ogledalom – u tom slučaju on ne trza okom, ne namiguje, niti parodira, već proba; mada bi kamera, radikalni bihevorista ili zapisničar zabeležili da on samo brzo kontrahuje kapke svog desnog oka kao i ostali. Usložnjavanje se može, ako ne praktično a ono bar logički, nastaviti bez kraja. Prvobitni namigivač mogao bi, na primer, lažno da namiguje kako bi, recimo, one koji su van njegovog društva doveo u zabludu da je u toku nekakva zavera, koje u stvari nema – u tom slučaju naši opisi onoga što parodičar parodira ili vežbač vežba menjaju se, naravno, u skladu s tim. Medjutim, suština je u tome što između "grubog opisa" onoga što vežbač (parodist, namigivač, trzač...) radi ("brzo kontrahuje kapke svog desnog oka") i "podrobnog opisa" onoga što on radi ("vežba da na komičan način imitira prijatelja koji se pravi da namiguje kako bi naveo nedužne da pomisle da je u pitanju zavera") leži predmet etnografije: slojevita hijerarhija značenjskih struktura u okviru kojih se tikovi, namigivanja, lažna namigivanja, parodije, probe parodija proizvode, opažaju i tumače i bez kojih oni ne bi zapravo ni postojali (čak ni nulti oblik tikova, koji su, kao *kulturna kategorija*, isto toliko nena-migivanja koliko su i namigivanja netikovi), bez obzira na to šta neko radi ili ne radi sa svojim kapcima.

Kao i tolike druge priče koje oksfordski filozofi vole sami da izmišljaju, sva ta namigivanja, lažna namigivanja, parodiranja lažnog namigivanja, probe parodija lažnog namigivanja, mogu izgledati pomalo veštački. Da bih dao više empirijski ton, navešću jedan tipičan izvod iz svog dnevnika s terena, namerno ne dajući nikakvo objašnje-

nje unapred, kako bih pokazao da Rajlov primer, ma koliko bio uprošćen iz didaktičkih razloga, predstavlja svako tačnu sliku one vrste nagomilanih struktura zaključivanja i implikacija među kojima etnograf neprestano pokušava da pronade svoj put.

Francuzi su [kazao je informator] tek bili došli. Podigli su dvadesetak manjih postaja odavde, od grada, do oblasti Marmuša, gore, usred planina, smeštajući ih po pobrđima kako bi mogli da nadgledaju okolinu. Međutim, uprkos svemu tome, nisu mogli garantovati bezbednost, naročito noću, tako da je *mezrag*, sistem sporazumne trgovine, iako zvanično ukinut, u stvari, nastavio da se odvija kao i pre.

Jedne noći, dok je Koen (koji tečno govori berberski) bio gore u Marmuši, dva druga Jevrejina, koja su trgovala sa susednim plemenom, dođoše da kupe neke stvari od njega. Neki Berberi, iz jednog drugog susednog plemena, pokušashe da provale kod Koena, ali on opali iz svoje puške u vazduh. (Po tradiciji, Jevrejima nije bilo dozvoljeno da nose oružje, ali vremena su bila toliko nesigurna da su mnogi to ipak činili.) Ovo je privuklo pažnju Francuza i pljačkaši pobegeše.

Sledeće noći se, međutim, vratiše; jedan od njih, prerušen u ženu, pokuca na vrata i počeo da priča neku priču. Koen je bio sumnjičav i nije hteo da "je" pusti unutra, ali drugi Jevreji rekoše: "Ma, u redu je, to je samo žena." Otvoriše, dakle, vrata i cela družina hrupi unutra. Oni ubiše dvojicu Jevreja koji su bili u poseti, ali je Koen uspeo da se zabarakadira u susednoj prostoriji. Čuo je kako pljačkaši planiraju da ga živog spale u radnji pošto iznesu robu, pa otvori vrata i, žestoko mlateći močugom oko sebe, uspe da pobegne kroz prozor.

On ode zatim gore u postaju da mu previju rane, a onda se požali lokalnom komandantu, nekom kapetanu Dimariju, i reče mu da zahteva svoj 'ar – to jest četiri ili pet puta više robe od one koja mu je ukradena. Pljačkaši su bili iz plemena koje se još nije bilo pokorilo francuskoj vlasti i otvoreno se bunilo protiv nje. Zato je tražio ovlašćenje da sa marmuškim plemenskim šei-

kom, sa kojim je bio sklopio *mezrag*, ode da pokupi odštetu jer mu je on to, prema tradicionalnim zakonima, dugovao. Kapetan Dimari nije mogao da mu dâ zvaničnu dozvolu za to, jer su Francuzi bili zabranili *mezrag*, ali mu je dao usmeno ovlašćenje, govoreći: "Ako te ubiju, to je tvoj problem."

Tako su se šaik, Jevrejin i mala družina naoružanih Marmuša popeli oko petnaest kilometara u planinu, do pobunjene oblasti, gde, naravno, nije bilo Francuza; prikravši se, uhvatili su pastira lopovskog plemena i oveli mu ovce. Pripadnici plemena su uskoro krenuli na konjima za njima, naoružani puškama i spremni za napad. Ali, kad su videli ko su "kradljivci ovaca", malo razmisliše i rekoše: "U redu, razgovaraćemo." Nisu nikako mogli da poreknu ono što se dogodilo – da su neki od njihovih ljudi orobili Koena i ubili dvojicu posetilaca – a nisu bili spremni ni da sa Marmušama započnu ozbiljno neprijateljstvo koje bi obračun sa uljezima izazvao. Tako su dve grupe razgovarale, i razgovarale, i razgovarale, na livadi, među hiljadama ovaca, i na kraju odlučile da odšteta bude petsto životinja. Onda su se dve naoružane grupe Berbera postrojile na konjima na suprotnim krajevima livade, dok je stado bilo sakupljeno između njih, i Koen je, u svom crnom ogrtaču, sa okruglastim šeširom i šljampavim papučama, zašao sâm među ovce, birajući žurno one najbolje, jednu po jednu.

Tako je Koen pokupio ovce i poveo ih natrag u Marmušu. Francuzi u postaji izdaleka čuše kako dolazi ("Be, be, be", Koen je veselo imitirao ovce) i upitaše: "Šta je to, dođavola?" A Koen reče: "To je moj 'ar." Francuzi nisu mogli da poveruju da je stvarno uradio ono što kaže i optužiše ga da je špijun pobunjenih Berbera, zatvoriše ga i oduzeše mu ovce. U gradu je njegova porodica, dugo ne dobivši vesti od njega, mislila da je mrtav. Ali, posle izvesnog vremena Francuzi ga pustiše i on se vratio kući, ali bez ovaca. On tada ode da se žali francuskom pukovniku u gradu, koji je bio zadužen za celu oblast. Ali pukovnik reče: "Ne mogu ništa da uradim u vezi s tim. To nije moj problem."

Ovaj odlomak, naveden bez ikakve prerade, kao tek izvađena poruka iz zapečaćene boce, jasno pokazuje (a to

bi učinio i bilo koji drugi sličan i slično prikazan odlomak) koliko toga obuhvata etnografski opis čak i najelementarnije vrste – koliko je on izvanredno "podroban". U dovršenim antropološkim zapisima, uključujući tu i one koji su ovde sakupljeni, ova činjenica – da je ono što mi nazivamo svojim podacima zapravo naše vlastito tumačenje načina na koji drugi ljudi tumače ono što oni i njihovi sunarodnici rade – nije jasna jer je većina onoga što nam je potrebno da bismo razumeli neki poseban događaj, ritual, običaj, ideju ili bilo šta drugo insinuirano kao informacija koja prethodi direktnom ispitivanju same stvari. (Čak će i otkriće da se ova mala drama odigrala u planinama centralnog Maroka 1912. godine – a bila ispričana na istom tom mestu 1968 – odrediti veliki deo našeg razumevanja te drame.) U tome nema ničeg posebno lošeg, a u svakom slučaju je neizbežno. Ali to zaista vodi ka shvatanju antropološkog istraživanja kao više posmatračke, a manje interpretativne aktivnosti nego što ono to stvarno jeste. Mi objašnjavamo već na činjeničnoj osnovi, na goljoj podlozi celog poduhvata, ukoliko ona postoji: i, još gore od toga, objašnjavamo objašnjenja. Namigivanje na namigivanje na namigivanje.

Analiza je, dakle, klasifikovanje struktura značenja (ustanovljenih kodova, kako ih naziva Rajl; ovaj izraz nas pomalo dovodi u zabludu jer se tako čini da je poduhvat sličniji radu računovođe, dok je zapravo mnogo sličniji radu književnog kritičara) i utvrđivanje njihove društvene osnove i značaja. Ovde ćemo takvo klasifikovanje početi razlikovanjem tri okvira interpretacije koje obuhvata naš primer, jevrejskog, berberskog i francuskog, a zatim pokazati kako je (i zašto) u to vreme i na tom mestu njihovo zajedničko prisustvo proizvelo situaciju u kojoj je sistematski nesporazum sveo tradicionalnu formu na društvenu farsu. Ono što je osujetilo Koena, a sa njim i ceo drev-

ni obrazac društvenih i ekonomskih odnosa unutar kojih je on funkcionisao, bila je jezička zbrka

Vratiću se na ovu previše sažetu konstataciju kasnije, kao i na pojedinosti samog teksta. Suština je za sada samo u tome da je etnografija podroban opis. Osim kad sprovodi (a, naravno, mora ih sprovoditi) automatizovanije postupke sakupljanja podataka, etnograf se zapravo suočava sa mnoštvom složenih pojmovnih struktura (pri čemu su mnoge nadređene drugima ili međusobno isprepletane) koje su istovremeno nepoznate, neregularne i neeksplicitne i koje on mora prvo da uspe nekako da shvati, a onda da ih predstavi. I to važi za većinu nivoa njegovog praktičnog, komplikovanog terenskog rada: intervjuisanje informatora, posmatranje rituala, utvrđivanje termina srodstva, praćenje naslednih linija, popisivanje domaćinstava...vođenje dnevnika. Bavljenje etnografijom slično je pokušaju da se pročita (u smislu "konstruisanja tumačenja") rukopis – stran, izbledeo, pun praznina, nedoslednosti, sumnjivih ispravki i tendencioznih komentara, koji pri tom nije ispisan konvencionalnim simbolima za glasove, već promenljivim primerima formiranog ponašanja.

III

Tako je kultura, taj simulirani dokument, javna, kao i parodično namigivanje ili tobožnja krađa ovaca. Mada idejna, ona ne postoji u nečijoj glavi; mada nefizička, ona nije okultni entitet. Beskonačna rasprava koja se u antropologiji vodi o tome da li je kultura "subjektivna" ili "objektivna", zajedno sa razmenom intelektualnih uvreda ("idealisto!" – "materijalista!"; "mentalisto!" – "bihevoristo!"; "impresionisto!" – "pozitivist!") koja je prati, potpuni je nesporazum.

Kad se ljudsko ponašanje jednom vidi kao većinom simbolička radnja (jer *postoje* i pravi tikovi) – radnja koja, kao fonacija u govoru, pigment u slikanju, crta u pisanju ili zvuk u muzici, nešto označava – pitanje da li je kultura modelovano ponašanje ili način mišljenja, ili čak i jedno i drugo, gubi smisao. U vezi sa parodiranim namigivanjem ili tobožnjom krađom ovaca ne treba se pitati kakav je njihov ontološki status. On je isti kao ontološki status kamenja na jednoj strani i snova na drugoj – to su stvari ovoga sveta. Treba se pitati kakvo je njihovo značenje: šta se to kroz njihovo dešavanje ili njihovim posredstvom kazuje, podsmeh ili izazov, ironija ili ljutnja, snobovština ili ponos.

Ovo može da izgleda kao očigledna istina, ali postoji više načina da se ona zamagli. Jedan je zamišljanje kulture kao samodovoljne "nadorganske" realnosti koja ima vlastitu energiju i ciljeve; to jest njeno materijalizovanje. Drugi je tvrdnja da kultura predstavlja grub obrazac ponašanja posmatranih u nekoj zajednici koja se može identifikovati; to jest njeno redukovanje. Ali, iako obe ove konfuzije još uvek postoje, i bez sumnje će uvek postojati, glavni izvor teorijske zbrke u savremenoj antropologiji jeste shvatanje koje se razvilo kao reakcija na njih i trenutno je veoma rasprostranjeno. Po tom shvatanju, da citiram Vorda Gudinafa, možda njegovog glavnog zagovornika, "kultura [se nalazi] u umu i srcu ljudi".

Prema ovoj školi mišljenja, različito nazivanom etnonaukom, komponencijalnom analizom ili kognitivnom antropologijom (ova terminološka kolebljivost održava dublju nesigurnost), kulturu čine psihološke strukture prema kojima jedinke ili grupe jedinki upravljaju svoje ponašanje. "Kultura jednog društva se", da opet citiramo Gudinafa, ovoga puta odlomak koji je postao *locus classicus* celog pokreta, "sastoji od svega što čovek mora znati ili u šta mora

verovati da bi delovao na način prihvatljiv članovima tog društva." Iz ovakvog shvatanja kulture proističe i jednako samouvereno shvatanje opisa kulture. Opisivati kulturu znači beležiti sistematska pravila, sačiniti etnografski algoritam, koji će nam, ukoliko ga se držimo, omogućiti da delujemo kao da smo domoroci (ostavljajući po strani fizički izgled). Na taj način ekstremni subjektivizam ide ruku pod ruku sa ekstremnim formalizmom, i rezultat je sasvim očekivan: rasplamsavanje rasprave o tome da li pojedine analize (koje se javljaju u obliku taksionomija, paradigmi, tabele, šema i drugih ingenioznosti) odražavaju ono što domoroci "stvarno" misle ili su samo dovitljiva simulacija, logički ekvivalentne onome što oni misle, ali suštinski različite.

Ovaj pristup na prvi pogled može izgledati sličan shvaćanju koje ovde zastupam i moguće je da bude s njim pobrkan. Zato će biti korisno razjasniti po čemu se oni razlikuju. Ostavimo za trenutak po strani namigivanje i ovce i uzmimo, recimo, neki Betovenov kvartet kao bez sumnje prilično poseban, ali za ove svrhe vrlo ilustrativan uzorak kulture; mislim da ga niko neće identifikovati sa njegovom partitурom, sa veštinom i znanjem koji su potrebni da bi se odsvirao, sa razumevanjem komada koje imaju njegovi izvođači ili slušaoci, niti – da se *en passant* postaramo i za redukcioniste i materijaliste – sa nekim pojedinačnim izvođenjem ili tajanstvenim entitetom koji transcendiraju materijalno postojanje. Ono "niko" je možda ovde prejako rečeno, jer uvek postoje oni koji su nepopravljivi. Ipak, većina ljudi je, kad razmisli, spremna da se složi sa tim da je Betovenov kvartet temporalno razvijena tonska struktura, koherentna sekvenca modelovanog zvuka – jednom rečju, muzika – a ne bilo čije znanje o bilo čemu ili vero- vanje u bilo šta, uključujući i znanje da se on odsvira.

Da bi se svirala violina, neophodno je imati izvesne sklonosti, veštinu, znanje i nadarenost, biti raspoložen za sviranje i (kao što kaže stari vic) imati violinu. No, sviranje violine nije ni sklonost, ni veština, ni znanje itd., niti raspoloženje, niti violina (što i zagovornici "materijalne kulture" prividno zdušno prihvataju). Da biste napravili trgovinski sporazum u Maroku, morate uraditi izvesne stvari na izvestan način (između ostalog da zakoljete jagnje pred okupljenim, zdravim, odraslim muškim članovima svog plemena dok na arapskom popevate stihove iz Kurana) i morate posedovati izvesne psihološke osobine (između ostalog, želju za dalekim stvarima). Ali trgovinski sporazum nije ni klanje ni želja, mada je sasvim stvaran, kao što su sedmorica rođaka našeg marmuškog šeika otkrila kada ih je on, jednom ranijom prilikom, pogubio zbog toga što su ukrali bednu, u suštini bezvrednu ovčju kožu od Koena.

Kultura je javna jer je značenje javno. Ne možete namigivati (ili parodirati namigivanje) a da ne znate šta se smatra namigivanjem ili kako da, fizički, kontrahujete svoje kapke, i ne možete predvoditi pljačkaški pohod (ili ga podražavati) a da ne znate šta je to krađa ovce i kako se to praktično izvodi. Ali, ako na osnovu tih nepobitnih činjenica izvučemo zaključak da znati kako se namiguje jeste namigivanje i da znati kako ukrasti ovcu jeste krađa, onda pravimo istu toliku zbrku kao i kada, uzimajući grube opise kao detaljne, identifikujemo namigivanje sa kontrakcijom kapaka ili krađu ovaca sa njihovim teranjem sa ispaše. Kognitivistička zablude – da kulturu čine (da citiramo još jednog glasnogovornika ovog pokreta, Stivena Tajlera) "mentalni fenomeni koji mogu [on misli "treba"] da budu analizirani formalnim metodima sličnim onima u matematici i logici" – isto je toliko destruktivna u pogledu delotvorne upotrebe pojma koliko su to i zablude biheviorista i idealista čija je ona pogre-

šno izvedena korekcija. A pošto su njene greške sofisticiranije i deformacije suptilnije, ona je možda još destruktivnija.

Uopštena kritika teorija značenja koje zagovaraju nejavnost je, od ranog Huserla i poznog Vitgenštajna, u tolikoj meri deo moderne misli da je ne treba ovde još jednom razvijati. Neophodno je zapravo postarati se za to da je uvaži i antropologija; naročito mora postati jasno sledeće: kada kažemo da kulturu čine društveno ustanovljene strukture značenja u okviru kojih ljudi čine takve stvari kao što su signaliziranje zavera i uključivanje u njih ili opažanje poruga i odgovaranje na njih, ne znači da time tvrdimo da je to psihološki fenomen, osobenost nečijeg duha, ličnosti, kognitivne strukture ili bilo čega drugog isto kao što to ne tvrdimo ni za tantrizam, genetiku, progresivni oblik glagola, klasifikaciju vina, običajno pravo ili pojam "uslovne kletve" (kako je Vestermark definisao pojam *'ara* na koji se Koen pozivao tražeći svoje pravo na odštetu). Ono što na mestu kakav je Maroko najviše sprečava nas koji smo odrasli namigujući druge migove ili čuvajući druge ovce da shvatimo šta ljudi rade nije toliko nepoznavanje načina funkcionisanja kognicije (mada bi veoma pomoglo kad bi toga takođe bilo manje, pogotovu što ona verovatno funkcioniše na isti način kod njih kao i kod nas) koliko nedostatak poznavanja imaginativnog sveta u okviru kojeg njihovi činovi predstavljaju znakove. Kad smo već pominjali Vitgenštajna, možemo ga isto tako i citirati:

Za neke ljude kažemo da su providni. Međutim, što se tiče ovog opažanja, važno je to što jedno ljudsko biće može da bude potpuna zagonetka za drugo. To shvatimo kad dođemo u nepoznatu zemlju sa potpuno nepoznatim tradicijama; čak i kad vladamo jezikom te zemlje. Mi ne *razumemo* te ljude. (I to ne zato što ne znamo šta govore jedni drugima.) Mi se ne osećamo kao svoj na svome.

IV

Etnografsko istraživanje kao lično iskustvo sastoji se u postizanju osećanja da si svoj na svome, tom obeshrabrujućem poslu koji uvek samo jedva uspe; antropološko pisanje kao naučni poduhvat sastoji se u pokušaju da se formuliše osnova na kojoj zamišljamo, uvek preterujući, da smo u tome uspeli. Mi ne težimo, ili bar ja ne težim, ni tome da postanemo domoroci (kompromitovana reč u svakom slučaju) niti da ih podražavamo. Samo bi romantičari ili špijuni našli u tome neki smisao. Mi težimo da razgovaramo sa njima, u proširenom smislu te reči koji obuhvata mnogo više od pričanja, što je mnogo teže nego što se to obično priznaje, i to ne samo kad su stranci u pitanju. "Ako je govoriti *umesto nekog* drugog misteriozan proces", primetio je Stenli Kavel, "to može biti zato što govoriti *nekome* ne deluje dovoljno misteriozno."

Tako posmatrano, cilj antropologije jeste proširenje oblasti ljudskog diskursa. To, naravno, nije njen jedini cilj – poučavanje, zabava, praktični savet, moralni napredak i otkrivanje prirodnog poretka u ljudskom ponašanju jesu drugi njeni ciljevi; antropologija takođe nije ni jedina disciplina koja tome teži. Ali u tom cilju je semiotičko shvatanje kulture naročito primenljivo. Kao medjusobno isprepletani sistemi znakovna podložnih tumačenju (koje ću ja, ne obazirući se na uže upotrebe, zvati simbolima), kultura nije moć, nešto čemu se društveni događaji, ponašanja, institucije ili procesi mogu kauzalno pripisivati; ona je kontekst, nešto unutar čega se oni mogu pojmljivo – to jest podrobno – opisati.

Poznata antropološka preokupiranost onim što je (nama) egzotično – berberskim konjanicima, jevrejskim sitnim trgovcima, francuskim legionarima – tako je u suštini

sredstvo kojim se odstranjuje dosadni osećaj prisnosti koji skriva od nas misterioznost naše vlastite sposobnosti da se s razumevanjem odnosimo jedni prema drugima. Posmatranje svakodnevice na mestima gde ona uzima neuobičajene oblike ne obelodanjuje, kao što se često tvrdi, proizvoljnost ljudskog ponašanja (nema ničeg naročito proizvoljnog u tome što se u Maroku krada ovaca smatra drskošću), već stepen do koga se njegovo značenje menja u skladu sa obrascem života koji ga nadahnjuje. Razumevanje kulture jednog naroda pokazuje njegovu normalnost ne umanjujući njegovu posebnost. (Što više pokušavam da shvatim šta Marokanci rade, to mi logičnijim i jedinstvenijim izgledaju.) To ih čini pristupačnim: smeštanjem u vlastitu banalnost oni prestaju da budu neprozirni.

Upravo ovakav način postupanja, koji se obično suviše nemarno označava kao "viđenje stvari sa stanovišta učesnika", suviše knjiški kao "*verstehen*-pristup" ili suviše tehnički kao "emička analiza", često dovodi do shvatanja da je antropologija ili varijanta daljinskog čitanja misli ili fantaziranje na ostrvu ljuđoždera, i neko ko nastoji da plovi preko desetine potopljenih filozofija mora to onda izvesti s velikom pažnjom. Da bi se shvatilo šta je antropološko tumačenje, kao i stepen do kojeg ono *jeste* tumačenje, ništa nije neophodnije od razumevanja toga šta znači – a šta ne znači – tvrdnja da naše formulacije sistema simbola drugih naroda moraju biti orijentisane na učesnika¹.

Ta tvrdnja znači da opisi berberske, jevrejske ili francuske kulture moraju biti dati u okviru tumačenja koje zami-

¹ Ne samo drugih naroda: antropologija se *može* baviti i kulturom kojoj i sama pripada, i to se sve češće i dešava; to je činjenica od temeljne važnosti, ali, pošto pokreće nekoliko složenih i prilično posebnih drugorazrednih problema, ostaviću je zasad po strani.

šljamo da Berberi, Jevreji ili Francuzi pridaju onome što preživljavaju, formula koje koriste da bi definisali ono što im se dešava. Ona ne znači da su takvi opisi sami po sebi berberski, jevrejski ili francuski – to jest deo stvarnosti koju tvrde da opisuju; oni su antropološki – to jest, deo jednog progresivnog sistema naučne analize. Moraju biti dati u okviru tumačenja kojima posebno imenovane osobe podvrgavaju svoje iskustvo jer tvrde da upravo to opisuju; oni su antropološki jer ih upravo antropolozi iskazuju. Obično nije neophodno isticati toliko iscrpno da je predmet proučavanja jedna stvar, a njegovo proučavanje druga. Sasvim je jasno da fizički svet nije fizika, a *Ključ za razumevanje Fineganovog bdenja* nije *Fineganovo bdenje*. Ali, pošto u proćavanju kulture analiza prodire u samo tkivo predmeta – to jest, *počinjemo od našeg vlastitog tumačenja onoga što naši informatori rade ili misle da rade i onda to sistematizujemo* – granica između (marokanske) kulture kao prirodne činjenice i (marokanske) kulture kao teorijskog entiteta teži da postane nejasna. Tim više što je ovo poslednje predstavljeno kao opis, sa stanovišta samog učesnika, (marokanskih) pojmova o svemu mogućnom, od nasilja, časti, božanskog i pravde do plemena, imovine, zaštitništva i starešinstva.

Ukratko, antropološki zapisi su sami po sebi tumačenja i, pri tom, drugog ili trećeg reda. (Po definiciji, samo domorodac daje tumačenja prvog reda: to je *njegova* kultura².)

² Problem reda je, opet, složen. Antropološka dela zasnovana na drugim antropološkim delima (Levi Stros, na primer) mogu, naravno, biti četvrtog ili višeg reda, a informatori često, čak uobičajeno, daju drugi red tumačenja – ono što je postalo poznato kao "domorodački modeli". U pismenim kulturama, gde domorodačko tumačenje može preći na više nivoe – kad je reč o Magrebu, dovoljno je

Oni su, dakle, fikcije; fikcije u smislu da su "nešto stvoreno", "nešto oblikovano" – izvorno značenje reči *ficti*. – a ne nešto lažno, nečinjenično ili naprosto eksperimenti koji podražavaju stanje. Konstruisanje na učesnika orijentisanih opisa odnosa između berberskog poglavice, jevrejskog trgovca i francuskog vojnika u Maroku 1912. godine čisto je imaginativni čin, ne mnogo različit od konstruisanja sličnih opisa odnosa, recimo, između palanačkog lekara, njegove lakomislene, neverne žene i njenog nestalnog ljubavnika u devetnaestom veku u Francuskoj. U ovom poslednjem slučaju učesnici su predstavljeni kao da nisu postojali, a događaji kao da se nisu desili, dok su u prvom predstavljeni kao stvarni ili kao da su to bili. To je veoma važna razlika; razlika koju je upravo madam Bovari imala teškoća da shvati. Ali nije važno to što je njena priča izmišljena, a Koenova samo zabeležena. Uslovi njihovog stvaranja i suština tog stvaranja (da ne kažemo ništa o načinu i kvalitetu) različiti su. Ali jedna je isto toliko *ficti*. – "tvorba" – koliko i druga.

Antropolozi nisu uvek bili dovoljno svesni činjenice da, iako kultura postoji u trgovačkim naseljima, brdskim postajama ili na pašnjacima, antropologija postoji u knjigama, člancima, predavanjima, muzejima ili, u današnje vreme, ponekad i na filmu. Postati svestan toga znači shvatiti da se u antropološkoj analizi ne može povući crta između načina predstavljanja i suštinske sadržine isto kao ni u slikarstvu; a ta činjenica, za uzvrat, ugrožava status objektivnosti antropološkog znanja pokazujući da njegov izvor nije društvena stvarnost, već naučnička domišljatost.

Ona mu pretila, ali to je prazna pretnja. Pravo na to da se nešto smatra etnografskim opisom ne počiva na sposobno-

setiti se Ibn Kalduna; kad je reč o Sjedinjenim Državama, Margaret Mid – te stvari postaju zaista zapetljane.

sti njegovog autora da ugrabi primitivna fakta u dalekim mestima i donese ih kući u vidu neke maske ili rezbarije, već počiva na njegovoj sposobnosti da objasni šta se događa na takvim mestima, da donekle reši zagonetku – kakvi su to ljudi? – koja, prirodno, postaje sve veća zbog neobičnih postupaka čiju osnovu ne poznajemo. Ovo svakako pokreće neke ozbiljne probleme vezane za verifikaciju ili – ako je "verifikacija" previše jaka reč za tako delikatnu nauku (ja bih to pre nazvao "procenom") – za razlikovanje boljeg opisa od goreg. Ali to je upravo i vrlina. Ako je etnografija podroban opis, a etnografi oni koji opisuju, onda je glavno pitanje u vezi sa svakim datim primerom, bilo da je reč o crtici u dnevniku sa terena ili o monografiji jednog Malinovskog, da li se pravi razlika između namigivanja i tikova i pravih namigivanja i njihove imitacije. Snagu svojih objašnjenja mi ne treba da merimo u odnosu na korpus neinterpretiranih podataka, radikalno grubih opisa, već u odnosu na moć naučne imaginacije da nas približi životima stranaca. Nije vredno truda, kako reče Torou, prevaliti preko celog sveta da bi se prebrojale mačke u Zanzibaru.

V

Ovaj stav – da nije u našem interesu da ljudsko ponašanje očistimo od samih svojstava koja nas zanimaju pre nego što počnemo da ga ispitujemo – ponekad se razvijao u širi zahtev: pošto nas zapravo zanimaju jedino ta svojstva, mi ponašanjem, sem ovlaš, ne treba uopšte da se bavimo. Prema kulturi je najdelotvornije, kako se tvrdi, odnositi se kao prema čisto simboličkom sistemu (krilatica je "u njenim vlastitim okvirima"); treba izolovati njene ele-

mente, specifikovati unutrašnje odnose među tim elementima, a onda okarakterisati ceo sistem na neki opšti način – u skladu sa sržnim simbolima oko kojih se ona organizuje, strukturama koje leže u osnovi a čiji je ona površinski izraz ili ideološkim principima na koje se oslanja. Mada, u odnosu na shvatanje kulture kao "naučenog ponašanja" i "mentalnih fenomena", predstavlja znatan napredak, kao i izvor nekih od najmoćnijih teorijskih ideja u savremenoj antropologiji, čini mi se da ovaj hermetički pristup prethodi odvoji analizu kulture od njenog pravog predmeta, neformalne logike stvarnog života (i to sve više dominira tim pristupom). Mala je korist od toga da jedan koncept oslobodimo slabosti psihologizma samo zato da bismo ga odmah prepustili nedostacima shematizma.

Ponašanju se mora posvetiti pažnja, i to sa izvesnom egzaktnošću, jer se kroz tok ponašanja – ili, tačnije, društveno delanje – kulturne forme artikulišu. One se, naravno, artikulišu i u različitim vrstama artefakata i različitim stanjima svesti; ali tako se njihovo značenje izvodi iz uloge koju igraju (Vitgenštajn bi rekao njihove "upotrebe") u tekućem obrascu života, a ne iz njihovih međusobnih intrinzičnih veza. Ono što su Koen, šaik i kapetan Dimari činili kada su jedan drugome osuđivali namere – zabranjujući trgovinu, braneći čast, uspostavljajući prevlast – stvorilo je našu pastoralnu dramu, i o tome se, dakle, u drami "radi". Šta god sistemi simbola "u vlastitim okvirima" bili, ili gde god se nalazili, empirijski im možemo pristupiti samo brižljivim ispitivanjem događaja, a ne uređivanjem apstrahovanih entiteta u objedinjene obrasce.

Ovo dalje implicira da koherentnost ne može biti glavni pokazatelj vajanosti kulturnog opisa. Kulturni sistemi moraju imati minimalnu koherentnost inače ih ne bismo zvali sistemima; a posmatranja pokazuju da je obično

imaju mnogo više. Ali ništa nije tako koherentno kao paranoična sumanutost ili priča jednog varalice. Snaga naših tumačenja ne može počivati, kao što je danas često prisiljena, na čvrstini njihove međusobne povezanosti ili na uverljivosti njihovog dokazivanja. Mislim da ništa nije više diskreditovalo analizu kulture od konstrukcije besprekornih opisa formalnog poretka u čije stvarno postojanje niko ne može sasvim da veruje.

Antropološka interpretacija konstruiše tumačenje onoga što se dešava; ako se odvoji od onoga što u dato vreme ili na datom mestu određeni ljudi govore, rade, ili što se njima radi, od celog ogromnog dešavanja u svetu, ona se odvaja od svoje primene i postaje prazna. Dobra interpretacija bilo čega – pesme, ličnosti, istorije, rituala, institucije, društva – uvodi nas u samu srž interpretiranog predmeta. Kada to ne čini, već nas vodi na neku drugu stranu – kad treba da se divimo njenoj skladnosti, ili pameti njenog autora, ili euklidovskoj pravilnosti – interpretacija može imati unutrašnje čari; ali time ne odgovara zahtevu neposrednog zadatka, a to je razumevanje značenja celog onog galimatijasa u vezi s ovcama.

Zbrka s ovcama – njihova tobožnja krađa, njihovo naknadno prebacivanje, njihova konfiskacija iz političkih razloga – predstavlja (ili je predstavljala) u suštini društveni diskurs, čak i ako je, kao što sam pokazao ranije, vođen na više jezika i isto toliko delima koliko i rečima.

Potražujući svoj 'ar, Koen se pozvao na trgovinski sporazum; priznajući potraživanje, šaik je izazvao pleme kome su pripadali prestupnici; prihvatajući odgovornost, pleme kome su pripadali prestupnici platilo je odštetu; želeći da i šeiku i preprodavcima jasno stave do znanja ko je vlast, Francuzi su pokazali čvrstu ruku. Kao i u svakom diskursu, kôd ne određuje ponašanje, i ono što je zapravo

rečeno nije moralo biti. Koen je mogao odlučiti da ne insistira na svom potraživanju s obzirom na njegovu nelegitimnost u očima vlasti. Šeik je, iz sličnih razloga, mogao da ga odbije. Pošto još uvek nije priznavalo francusku vlast, pleme kome su pripadali prestupnici je moglo da odluči da prepad shvati kao "pravi" i da se bori, a ne da pregovara. Da su bili više *habile* a manje *dur* (kao što su to, pod zapovedništvom maršala Lioteja, kasnije zaista i postali), Francuzi su mogli dopustiti Koenu da zadrži ovce, zažmurivši jednim okom – kako mi to kažemo – na to što je zabranjeni obrazac trgovine i dalje postojao i time ograničavao njihovu vlast. Ima i drugih mogućnosti: Marmuše su mogle da postupak Francuza shvate kao suviše veliku uvredu i da se i sami odmetnu; Francuzi su mogli pokušati ne samo da pritisnu Koen, već da i samog šeika prisile na veću poslušnost; a Koen je mogao zaključiti da bavljenje trgovinom po visovima Atlasa, sa odbeglim Berberima na jednoj strani i *Beau Geste* vojnicima na drugoj, nije više vredno truda i povući se u bezbednije gradsko područje. To se manje-više i dogodilo nešto kasnije kada je protektorat počeo da prerasta u istinski suverenitet. Ali suština nije u tome da se opiše šta se ili šta se nije dogodilo u Maroku. (Na osnovu ovog jednostavnog događaja može se doći do izuzetno složenih elemenata društvenog iskustva.) Suština je u tome da se pokaže u čemu se sastoji jedno antropološko tumačenje: u praćenju krive društvenog diskursa; u fiksiranju tog diskursa u formu koja se može ponovo ispitivati.

Etnograf "zapisuje" društveni diskurs; *on ga beleži*. Čineći to, on ga od prolaznog događaja, koji postoji jedino u trenutku samog dešavanja, preobraća u opis, koji postoji u njegovim zapisima i može biti ponovo proučavan. Šeik je odavno mrtav, ubijen u punoj snazi, "pacifikovan", kako to Francuzi kažu; kapetan Dimari, njenov pacifika-

tor, živi povučeno, sa svojim uspomnama, na jugu Francuske; a Koen je prošle godine, delom kao izbeglica, delom kao hodočasnik, delom kao samrtnik dostojan poštovanja, otišao "kući" u Izrael. Ali, ono što su oni, u proširenom smislu te reči, "kazali" jedan drugome na atlaskoj visoravni pre šezdest godina sačuvano je – iako nikako ne i potpuno – za proučavanje. "Šta zapisivanje fiksira?" pita Pol Riker, od koga sam celu ovu ideju o zapisivanju radnje pozajmio i donekle izokrenuo.

Ne događaj "govorenja", već "kazano" govorenja, pri čemu pod "kazanim" govorenja razumemo onu intencionalnu eksteriorizaciju koja čini cilj diskursa, pa *sagen* – kazati – teži da postane *Aus-sage* – iskaz, iskazano. Ukratko, ono što mi beležimo jeste *noema* ["misao", "sadržina", "suština"] govorenja. To je značenje događaja govora, a ne događaj kao događaj.

To nije baš ono "kazano" – ako su oksfordski filozofi skloni pričicama, fenomenolozi su skloni dugim rečenicama; ali to nas, u svakom slučaju, dovodi do preciznijeg odgovora na naše generativno pitanje: "Šta etnograf radi?" – on piše³. Ovo takođe može izgledati kao iznenađujuće otkriće, i nekome ko poznaje tekuću "literaturu" može zvučati neuverljivo. Ali, kako je standardni odgovor na naše pitanje bio: "On posmatra, on beleži, on analizira" – nešto nalik na *veni, vidi, vici* – posledice mogu biti mnogo dublje nego što se to na prvi pogled čini, a među nji-

³ Ili, opet, tačnije rečeno, on "zapisuje". U stvari, više etnografije ima u knjigama i člancima nego u filmovima, na pločama, muzejskim izložbama i slično. Ali, čak i u njima, naravno, ima fotografija, crteža, dijagrama, tabela i tako dalje. Samosvest u vezi sa načinima predstavljanja (da i ne govorimo o eksperimentima) uvek je veoma nedostajala antropologiji.

ma nije beznačajno ni to što ove tri faze traganja za saznanjem obično nije moguće razlikovati; kao autonomne "operacije" one zapravo i ne mogu postojati.

Situacija je još delikatnija jer, kao što je već rečeno, ono što mi zapisujemo (ili pokušavamo da zapišemo) nije sirovi društveni diskurs, kome nemamo direktan pristup pošto, osim sasvim marginalno i sasvim izuzetno, nismo učesnici, već je to samo mali deo tog diskursa u koji nas mogu uputiti naši informatori⁴. Ovo nije tako sudbono kao što zvuči, jer, zaista, nisu svi Krićani lažovi i nije neophodno znati sve da bi se razumelo nešto. Ali ipak pokazuje da je shvataje antropološke analize kao pojmovne manipulacije otkrivenim činjenicama, logičke rekonstrukcije čiste stvarnosti, prilično klimavo. Prikazivati simetrične kristale značenja, očišćene od materijalne kompleksnosti u kojoj su bili locirani, a onda pripisivati njihovo postojanje autogenim principima reda, univerzalnim svojstvima ljudskog duha ili ga, još šire, a priori vezivati za *weltanschauungen*, znači pozivati se na nauku koja ne postoji i zamišljati stvarnost koja ne postoji. Analiza kulture jeste (ili bi trebalo da bude) pretpostavljanje značenja, ocenjivanje pretpostavki i izvlačenje objašnjavajućih zaključaka iz boljih pretpostavki, a ne nalaženje Kontinenta Značenja i iscrtavanje mape njegovog bestelesnog predela.

⁴ Dokle god podstiče antropologov impuls da se prema svojim informatorima ophodi kao prema osobama, a ne kao prema objektima, pojam "učesničkog posmatranja" jeste koristan. Ali, ukoliko navodi antropologa da izgubi iz vida sasvim posebnu, kulturno omeđenu prirodu vlastite uloge i da zamišlja da je nešto više nego zainteresovan (u oba značenja te reči) gost, taj pojam je najsnažniji izvor obmane.

VI

Postoje, dakle, tri odlike etnografskog opisa: on je interpretativan; ono što on interpretira jeste tok društvenog diskursa; a interpretiranje o kome je reč sastoji se u pokušaju da se "kazano" takvog diskursa spase od propadanja i fiksira tako da se može brižljivo proučavati. *Kule* više nema ili je izmenjena, ali, na sreću ili na nesreću, *Argonauti zapadnog Pacifika* ostaju. Međutim, postoji i četvrta odlika takvog opisa, bar kad je reč o mom postupku: on je mikroskopski.

To ne znači da ne postoje opširna antropološka tumačenja čitavih društava, civilizacija, svetskih događaja i tako dalje. U stvari, upravo takvo protezanje analiza na šire kontekste, zajedno sa teorijskim implikacijama, preporučuje te analize opštoj pažnji i opravdava njihovo konstruisanje. Nikoga nije više stvarno briga, čak ni Koena (pa...možda, ipak, Koena) za one ovce kao takve. Istorija može imati svoje neupadljive prekretnice, kada se "iz jaje ta izlegne orao", ali ova mala zavrzlama sigurno nije bila jedna od njih.

To jednostavno znači da antropolog na karakterističan način pristupa takvim širim interpretacijama i apastraktnijim analizama, polazeći od krajnje opširnog poznavanja krajnje sitnih stvari. On se suočava sa istim velikim realnostima sa kojima se i drugi – istoričari, ekonomisti, politikozi, sociolozi – suočavaju u mnogo sudbonosnijim okolnostima: Moć, Promena, Vera, Represija, Rad, Strast, Vlast, Lepota, Nasilje, Ljubav, Prestiž; ali on ih sreće u kontekstima koji su toliko opskurni – na mestima kao što je Marmuša i u životima kakav je Koenov – da ne zaslužuju velika slova. Ove krajnje ljudske konstante, "te velike reči koje nas sve straše", dobijaju svakidašnju formu u tako svaki-

dašnjim kontekstima. Ali u tome je upravo prednost. U svetu već ima dovoljno onoga što je duboko skriveno.

Ipak, pitanje kako od zbirke etnografskih minijatura, kakva je i naša priča o ovcama – zbirke zapažanja i dogodovština – doći do ogromnih pregleda kulture nacije, epohe, kontinenta ili civilizacije nije pitanje preko koga se može tako lako preći neodređenim pozivanjem na vrline konkretnosti i praktičnog duha. Za nauku rođenu među indijanskim plemenima, na pacifičkim ostrvima i u afričkim zajednicama, a zatim zahvaćenu većim ambicijama, ovo je postalo glavni metodološki problem, i to problem koji je najčešće loše rešavan. Modeli koje su sami antropolozi razvili da bi opravdali svoj prelazak sa lokalnih činjenica na opšte vizije u stvari su isto toliko odgovorni za podriivanje tog nastojanja koliko i sve što su njihovi kritičari – sociolozi opsednuti veličinama uzorka, psiholozi merama ili ekonomisti svotama – mogli da smisle protiv njih.

Medju njima dva glavna su bila Džonsvil kao "mikrokosmički" model Sjedinjenih Američkih Država; i Uskršnja ostrva kao model za proveru "prirodnog eksperimenta". Ili svemir u zrnu peska ili zrno peska u svemiru.

Zabluda da je Džonsvil Amerika (ili da je Amerika Džonsvil) toliko je očigledna da se jedino možemo pitati kako su ljudi uspeli da poveruju u to i očekivali da i drugi u to veruju. Shvatanje da se sažeta i uprošćena suština nacionalnih društava, civilizacija, velikih religija ili bilo čega drugog može naći u takozvanim "tipičnim" malim gradovima i selima opipljiva je glupost. Ono što se može naći u varošima i selima jeste (avaj) varoški ili seoski život. Kada bi relevantnost lokalnih, mikroskopskih proučavanja zaista zavisila od takve pretpostavke – da ona obuhvataju veliki svet u malom – takva proučavanja uopšte ne bi bila relevantna.

Ali, naravno, ona od toga ne zavisi. Mesto proučavanja nije predmet proučavanja. Antropolozi ne proučavaju sela (plemena, gradove, mesne zajednice); oni proučavaju *u* selima. Različite stvari se mogu izučavati na različitim mestima, a neke stvari – na primer, kako kolonijalna vlast utiče na postojeći sistem morala – najbolje se mogu proučavati na ograničenim lokalitetima. Ali to ne znači da je mesto ono što proučavate. U dubokoj unutrašnjosti Maroka i Indonezije rvaio sam se s istim pitanjima sa kojima se bore i drugi izučavaoci društva na manje zabačenim lokacijama – na primer, kako to da se najuporniji ljudski zahtevi za humanošću izražavaju naglašavanjem grupnog ponosa? – i dobijao sam otprilike isti odgovor. Može se dodati još jedna dimenzija – toliko potrebna u sadašnjoj klimi društvenih nauka koja traži da se namah stvori vlastito mišljenje i reši stvar; ali to je sve. Ako hoćete da se bavite eksploatacijom masa, ima izvesne vrednosti u tome što ste videli napoličara sa Jave kako okopava zemlju po tropskom pljuskui ili krojača iz Maroka kako veze kaftane pri sijalici od dvadeset vati. No, pomisao da vam to daje potpunu sliku (i da vas uzdiže do nekog nadmoćnog moralnog stanovišta sa kojeg možete da posmatrate one koji su etički manje povlašćeni) jeste ideja koju bi samo neko ko je predugo bio u divljini mogao da prihvati.

Pojam "prirodne laboratorije" jednako je štetan, ne samo zato što je analogija pogrešna – kakva je to vrsta laboratorije u kojoj se ne može manipulirati *nijednim* parametrom? – već zato što vodi ka shvatanju da su podaci dobijeni na osnovu etnografskih proučavanja čistiji, ili temeljniji, ili pouzdaniji, ili manje uslovljeni (najomiljenija reč je "elementarni") od onih dobijenih na osnovu drugih vrsta društvenih istraživanja. Naravno, velika prirodna promenljivost kulturnih formi nije samo veliki (i štedar)

izvor za antropologiju već je i temelj njene najdublje teorijske dileme: kako se takva promjenljivost može dovesti u sklad sa biološkom jednoobraznošću ljudske vrste? Ali to nije, čak ni metaforično, eksperimentalna promjenljivost jer se kontekst u kojem se ona odvija menja zajedno sa njom i nije moguće (mada ima onih koji to pokušavaju) izolovati ono što spada pod *y* od onog što spada pod *x* da bi se napisala odgovarajuća funkcija.

Čuvene studije čiji je cilj bio da pokažu da je Edipov kompleks obrnut na Trobrijanskim ostrvima, da su uloge polova okrenute naglavce u Čambuliju i da Pueblo-Indijancima nedostaje agresivnost (karakteristično je to što su sve bile negativne – "ali ne na jugu"), ma kakva njihova empirijska vrednost bila, nisu "naučno proverene i potvrđene" hipoteze. To su interpretacije, ili pogrešne interpretacije, kao i sve druge studije, interpretacije do kojih se došlo kao i do svih drugih, i koje su isto tako inherentno neodređene kao i bilo koje druge. Otuda i pokušaj da se one zaodenu autoritetom fizičkog eksperimenta nije ništa drugo do metodološka smicalica. Etnografska otkrića nisu u preimućstvu, ona su samo posebna; to su javljanja iz druge zemlje. Shvatiti ih kao nešto više (*ili nešto manje*) od toga, znači iskrivljavati i njih i njihove implikacije kad je reč o teoriji o društvu, koje su daleko dublje od prostog bavljenja primitivnim zajednicama.

Javljanje iz druge zemlje: razlog što razvučeni opisi krađa ovaca u dalekim zemljama (a stvarno dobar etnograf bi se pozabavio i time kakva je vrsta ovaca u pitanju) imaju opštu relevantnost leži u tome što oni sociološkom umu daju otelovljenu građu kojom se on hrani. Važna stvar u vezi sa sociološkim otkrićima jeste složena specifikacija, podrobnost. Zahvaljujući vrsti građe do koje se došlo dugoročnim, uglavnom (mada ne i isključivo) kvalitativnim,

ativnim, u visokom stepenu učesničkim i gotovo opsesivno detaljnim terenskim proučavanjem u ograničenim kontekstima, veliki pojmovi koji muče savremenu nauku o društvu – zakonitost, modernizacija, integracija, konflikt, harizma, struktura... značenje – mogu dobiti onu senzibilnu aktuelnost koja omogućava da se razmišlja ne samo realistično i konkretno o njima već i, što je još važnije, kreativno i imaginativno *pomoću* njih.

Metodološki problem koji mikroskopska priroda etnografije predstavlja istovremeno je i realan i važan. No, on se ne može rešiti time što će se neki udaljeni lokalitet posmatrati kao svet u malom ili kao sociološki ekvivalent Vilsonovoj komori. Problem se može rešiti – ili bar dovoljno ublažiti – ako se shvati da društveni postupci ne tumače samo sami sebe; mesto sa kojeg interpretacija dolazi ne određuje i pravac kojim će možda biti prisiljena da ide. Male činjenice govore o velikim temama jer su na to primorane, namigivanja o epistemologiji, otimanje ovaca o revoluciji.

VII

To nas, konačno, dovodi do teorije. Ukorenjeni porok interpretativnih pristupa bilo čemu – književnosti, snovima, simptomima, kulturi – sastoji se u tome što oni teže da se odupru, ili traže da im se dopusti da se odupiru, pojmovnoj artikulaciji i tako izbegnu sistematske načine ocenjivanja. Tumačenje shvatimo ili ne shvatimo, vidimo u čemu je suština ili ne vidimo, prihvatimo ga ili odbacimo. Zarobljeno neposrednošću vlastitog detalja, ono je predstavljeno kao samovrednujuće ili, što je još gore, kao vrednovano verovatno razvijenom senzitivnošću osobe koja ga prezentuje; bilo koji pokušaj da se to što ono ka-

že prenese u druge okvire smatra se travestijom – ili, da upotrebimo najstroži antropologov izraz za moralnu zloupotrebu, etnocentričnošću.

Za oblast proučavanja koja, ma kako stidljivo (mada ja sâm uopšte nisam stidljiv kad je ta stvar u pitanju), tvrdi za sebe da je nauka, to naprosto nije dovoljno. Nema razloga zbog kojeg bi pojmovna struktura tumačenja kulture bila manje podložna formulisanju, pa tako i eksplicitnim merilima ocenjivanja, nego što je to, recimo, pojmovna struktura biološkog posmatranja ili fizičkog eksperimenta – osim što su okviri u kojima se takve formulacije mogu dati ako ne sasvim nepostojeći a ono veoma blizu toga. Svedeni smo na insinuirajuće teorije jer nam nedostaje moć da ih postavimo.

Istovremeno, mora se priznati da ima nekih osobenosti tumačenja kulture koje njegov teorijski razvoj čine težim nego što je to uobičajeno. Prva je potreba da teorija ostane više pri zemlji nego što je to slučaj u naukama koje mogu više da se vinu u imaginativnu apstrakciju. Samo kratki uzleti racionalizacije mogu biti delotvorni u antropologiji; oni duži teže da zastrane u logičke sanjarije, akademsku opijenost formalnom simetrijom. Suština semiotičkog pristupa kulturi sastoji se, kao što sam rekao, u tome da nam pomogne da uđemo u pojmovni svet u kome naši subjekti žive tako da možemo da, u nekom proširenom smislu te reči, razgovaramo sa njima. Otuda je tenzija između ove potrebe da se pro-dre u nepoznati svet simboličke radnje i zahteva tehničkog napretka u teoriji kulture, između potrebe da se shvati i potrebe da se analizira, i nužno velika i suštinski neuklonjiva. Zapravo, što teorija više napreduje, to tenzija postaje dublja. Ovo je prva uslovljenost teorije kulture: ona nije svoj gospodar. Kako je neodvojiva od neposrednosti koje podroban opis predstavlja, njena sloboda da se oblikuje u

okvirima svoje unutrašnje logike prilično je ograničena. Kakvu će opštost ona nastojati da dostigne zavisi od finoće njenih distinkcija, a ne od zamaha njenih apstrakcija.

Odavde sledi osobenost načina na koji se razvija naše poznavanje kulture...kultura...jedne kulture, kao nešto što zavisi od čiste empirijske činjenice: ono se razvija na mahove. Umesto da prati rastuću krivu kumulativnih otkrića, analiza kulture se razbija u nepovezan ali koherentan niz sve smelijih i smelijih ispada. Proučavanja se zaista oslanjaju na druga proučavanja, ne u tom smislu što nastavljaju tamo gde su drugi stali, već tako što, sa više informacija i bolje konceptualizovana, ona prodiru dublje u iste stvari. Svaka ozbiljna analiza kulture počinje od samog početka, a završava se tamo gde uspe da stigne pre nego što iscrpi svoj intelektualni podsticaj. U pokret se stavljaju prethodno otkrivene činjenice, koriste se prethodno razvijeni pojmovi, proveravaju se prethodno formulisane hipoteze; ali kretanje se ne odvija od već dokazanih teorema ka novodokazanim, već od mukotrpnog nastojanja da se postigne najelementarnije razumevanje do osnovane tvrdnje da se to postiglo i prevazišlo. Proučavanje predstavlja napredak ako je britkije – šta god to značilo – od onih koja mu prethode; ali ono više ide rame uz rame sa njima, izazvano i izazivački, a manje se na njima oslanja

Iz tog se razloga, između ostalog, činilo da je ogled, bilo da ima trideset ili tri stotine strana, najpogodniji žanr za predstavljanje tumačenja kulture i teorija koje stoje iza njih. To je takođe i razlog što se brzo razočaramo ako potražimo sistematske studije u ovoj oblasti, a još više ako ih nađemo. Čak su i kataloški članci retki i jedva da imaju nešto više od bibliografskog značaja. Glavni teorijski doprinosi ne samo što leže u specifičnim studijama – to važi za skoro svaku oblast – već ih je veoma teško apstrahovati

iz takvih rasprava i integrisati u nešto što bi se moglo nazvati "teorijom kulture" kao takvom. Teorijske formulacije lebde tako nisko nad tumačenjima kojima upravljaju da ne vide mnogo smisla u nečemu što je van njih niti se za to mnogo zanimaju. To nije zato što one nisu opšte (ako nisu opšte, nisu ni teorijske), već zato što se, postavljene nezavisno od svojih primena, čine ili kao opšta mesta ili prazne. Mogućno je, a to je zapravo način na koji oblast pojmovno napreduje, preuzeti pravac teorijske kritike razvijen u vezi sa jednim pokušajem etnografskog tumačenja i primeniti ga na drugo, podižući ga na nivo veće preciznosti i šire relevantnosti; ali nije moguće napisati "Opštu teoriju tumačenja kulture". Tačnije rečeno, moguće je, ali je mala korist od toga, jer suštinski zadatak konstruisanja teorije ovde nije kodifikovanje apstraktnih pravilnosti, već omogućavanje detaljnog opisa, nije unakrsno uopštavanje slučajeva, već uopštavanje unutar njih.

Uopštavanje unutar slučajeva obično se naziva, bar u medicini i dubinskoj psihologiji, kliničkom inferencijom. Umesto da počne od skupa opservacija i pokuša da ih podvede pod vladajući zakon, takva inferencija počinje od skupa (pretpostavljenih) označitelja i pokušava da ih smesti unutar pojmljivog okvira. Mere se ravnaju prema teoretskim predviđanjima, ali se u simptomima (čak i kad su mereni) pažljivo traže teoretske posebnosti – to jest, oni se dijagnosticiraju. U proučavanju kulture označitelji nisu simptomi ili grozdovi simptoma, već simbolički činovi ili grozdovi simboličkih činova, a cilj nije terapija, nego analiza društvenog diskursa. Međutim, način na koji se teorija koristi – da se iščepirka nevidljivo značenje stvari – isti je.

Tako dolazimo do druge uslovljenosti teorije kulture: ona ništa ne predskazuje, bar ne u strogom smislu te reči. Dijagnostičar ne predskazuje boginje, on utvrđuje da ih

neko ima ili, najviše, *predviđa* da će ih neko verovatno uskoro dobiti. Ali ovo ograničenje, koje je sasvim realno, obično je bilo i pogrešno shvaćeno i prenaplašeno, jer se zato smatralo da tumačenje kulture dolazi samo *post factum*: da, kao seljak u staroj priči, prvo pucamo i napravimo rupe na tarabi, a onda oko njih nacrtamo središte mete. Teško se može poreći da ima dosta toga, ponekad i na istaknutim mestima. Međutim, može se poreći da je to neizbežni ishod kliničkog pristupa upotrebi teorije.

Tačno je da je u kliničkom načinu teorijskog formulisanja cilj konceptualizacije tumačenje onoga što je već tu, a ne projektovanje ishoda eksperimentalnih manipulacija ili dedukovanje budućih stanja određenog sistema. Ali to ne znači da teorija mora da odgovara samo prošlim realnostima (ili, preciznije rečeno, da njih ubedljivo tumači); ona takođe mora da nadživi – intelektualno nadživi – buduće realnosti. Mada mi svoje tumačenje slučajeva namigivanja ili otimanja ovaca formulišemo posle, ponekad mnogo posle njihovog dešavanja, teorijski okvir u kome takva interpretacija nastaje mora biti u stanju da nastavi da proizvodi odbranjiva tumačenja čim iskrsnu neke nove društvene pojave. Iako je svako ko hoće nešto detaljno da opiše, izvan onoga što je očigledno i na površini, u početku potpuno zbunjen onim što se događa – pokušavajući da se oseti kao svoj na svome – on ne počinje (ili ne bi trebalo da počne), u intelektualnom smislu, ni od čega. Teorijske ideje se ne stvaraju u svakom proučavanju sasvim iz početka; kao što sam rekao, one se preuzimaju iz drugih, srodnih proučavanja i primenjuju na nove interpretativne probleme i pri tom se usavršavaju. Ako postanu nekorisne kad su ti problemi u pitanju, polako prestaje njihova upotreba i bivaju manje ili više napuštane. Ako

su i dalje korisne, ako iz njih proističu nova shvatanja, one se razvijaju i njihovo korišćenje se nastavlja⁵.

Takvo shvatanje funkcionisanja teorije u jednoj interpretativnoj nauci pokazuje da se relativna razlika, koja se u eksperimentalnim ili opservacijskim naukama javlja između "opisa" i "objašnjenja", ovde javlja kao razlika, čak još relativnija, između "zapisivanja" ("podrobnog opisa") i "specifikovanja" ("dijagnoze"). To je razlika između utvrđivanja značenja koje pojedine društvene radnje imaju za svoje učesnike i što eksplicitnijeg saopštavanja onoga što tako stečeno znanje pokazuje u vezi sa datim društvom i, više od toga, u vezi sa društvenim životom kao takvim. Zadatak je dvostruk i sastoji se u otkrivanju pojmovnih struktura koje motivišu činove subjekata, onog "kazanog" u društvenom diskursu, i konstruisanju sistema analize u čijim okvirima će se ono što je generičko tim strukturama, što im pripada zato što su to što jesu, opirati drugim determinantama ljudskog ponašanja. U etnografiji dužnost teorije je da pruži vokabular kojim se ono što simbolička

⁵ Ovo je, svakako, malo idealizovano gledanje na stvar. Kako teorije retko, ako ikada, bivaju odlučno pobijane u kliničkoj praksi, već samo postaju sve nezgrapnije, neproaktivnije, nategnutije ili praznije, one opstaju još dugo pošto se više niko, osim šačice ljudi (iako su *oni* često u tome najvatreniji), ne zanima za njih. I zaista, kad je reč o antropologiji, gotovo je veći problem izbaciti istrošene ideje iz literature nego u nju uvesti one produktivne; zato je teorijska rasprava većim delom nego što bismo to želeli kritička, a ne konstruktivna, i čitave su karijere posvećivane tome da se ubrza napuštanje umirućih ideja. Pošto naučna oblast kojom se bavimo napreduje, očekivalo bi se da se manje bavimo ovom vrstom kontrole intelektualnog korova. Ali, za sada, ostaje činjenica da su stare teorije manje sklone umiranju, a više ponovnom pojavljivanju u drugom izdanju.

radnja ima da kaže o sebi – to jest, o ulozi kulture u ljudskom životu – može izraziti.

Osim dva rada čiji je cilj više da naznače smernice i postave neke principe, u ovde sakupljenim ogledima teorija funkcionise upravo na ovaj način. Repertoar vrlo opštih, akademskih pojmova i sistema pojmova – "integracija", "racionalizacija", "simbol", "ideologija", "etos", "revolucija", "identitet", "metafora", "struktura", "ritual", "pogled na svet", "učesnik", "funkcija", "sakralno" i, naravno, sama "kultura" – utkan je u tkivo etnografije podrobnog opisa u nadi da će se čista događanja učiniti naučno elokventnim⁶. Cilj je da se izvuku krupni zaključci iz sitnih, ali gusto tkanih činjenica; da se podupru opšte tvrdnje u vezi s ulogom kulture u izgradnji kolektivnog života upravo njihovim suočavanjem sa složenim specifičnostima.

Dakle, do najneposrednijeg opservacijskog nivoa ne spušta se samo tumačenje: teorija od koje takvo tumačenje pojmovno zavisi takođe to radi. Moje zanimanje za Koenovu priču, kao i Rajlovo za namigivanja, izraslo je zaista iz nekih vrlo opštih pojmova. Prema modelu "jezičke zbrke", do društvenog sukoba ne dolazi onda kada, iz slabosti, neodređenosti, zastarelosti ili nemara, kulturne forme prestanu da funkcionisu, već kada su, kao i parodirana namigivanja, takve forme primorane da zbog neuobičajenih situacija ili neuobičajenih namera funkcionisu na neuobičajen način. Ova ideja nije potekla iz Koenove priče. Ja sam je u nju uveo, pod uticajem svojih kolega, studenata i prethodnika.

⁶ Najveći deo sledećih poglavlja bavi se više Indonezijom nego Marokom jer sam tek počeo da se suočavam sa zahtevima svoje građe iz severne Afrike koja je, najvećim delom, sakupljenaskorije. Terenski rad u Indoneziji odvijao se 1952-1954, 1957-1958. i 1971. godine; u Maroku 1964, 1965-1966, 1968-1969 i 1972.

Naša na izgled nevina "poruka iz boce" ne predstavlja nam samo okvire značenja vezane za jevrejske sitne trgovce, berberske ratnike i francuske prokonzule, pa čak ni za njihovo uzajamno delovanje. Ona dokazuje da prerađivanje obrasca društvenih odnosa znači preuređivanje koordinata iskustvenog sveta. Društvene forme su suština kulture.

VIII

Postoji indijska priča – bar ja sam je čuo kao indijsku priču – o Englezu koji je, kad mu je rečeno da se svet oslanja na platformu koja se oslanja na leđa slona koji se opet oslanja na leđa kornjače, upitao (možda je bio etnograf; oni se tako ponašaju) na šta se oslanja kornjača. Na drugu kornjaču. A ta kornjača? "Ah, sahibe, posle toga su kornjače sve do kraja."

Takvo je, zaista, stanje stvari. Ne znam koliko dugo bi bilo korisno razmišljati o susretu između Koena, šeika i Dimarija (možda smo već preterali); ali znam da koliko god dugo to radio, neću nikada stići blizu kraja. Niti sam ikada stigao blizu kraja bilo čega o čemu sam pisao, ni u ovim ogledima niti igde drugde. Analiza kulture intrinzično je nepotpuna. I, što je još gore, što je dublja, to je manje potpuna. To je čudna nauka čije najupečatljivije tvrdnje imaju najnesigurniju osnovu, u kojoj napredovati u vezi s nekim pitanjem znači pojačavati sumnju, i u sebi i u drugima, da ga niste baš dobro shvatili. Ali upravo to, zajedno sa mučenjem finih ljudi glupim pitanjima, znači biti etnograf.

Ima više načina da se od ovoga pobegne – pretvoriti kulturu u folklor i baviti se sakupljanjem podataka o nje-mu, pretvoriti je u obeležja i prebrojavati ih, pretvoriti je u institucije i klasifikovati ih, pretvoriti je u strukture i

igrati se njima. Ali to *jesu* bekstva. Činjenica je da opredeliti se za semiotičko shvatanje kulture i interpretativni pristup njenom proučavanju znači opredeliti se za shvatanje etnografske tvrdnje kao "suštinski osporive", da upotrebimo sada već čuveni Gelijev izraz. Antropologija, ili bar interpretativna antropologija, jeste nauka čiji je napredak manje obeležen savršenosti opšte saglasnosti, a više finocm rasprave. Ono što pri tom napreduje jeste preciznost kojom provociramo jedni druge.

To je veoma teško uočiti kad je nečija pažnja potpuno zaokupljena jednom stranom u sporu. Ovde monolozi nemaju veliku vrednost jer nema zaključaka o kojima treba izvestiti; ima jedino rasprave koju treba podržati. Ukoliko ovde sakupljeni ogledi imaju neku važnost, ona je sadržana manje u tome šta oni kažu, a više u onome o čemu svedoče. A svedoče o ogromnom porastu interesovanja, ne samo u antropologiji već i u društvenim naukama uopšte, za ulogu simboličkih formi u ljudskom životu. Značenje, taj varljivi i nejasno definisani pseudoentitet, koji smo nekada više nego rado prepuštali filozofima i književnim kritičarima da se njime bakću, vratilo se sada u središte naše discipline. Čak i marksisti citiraju Kasirera; čak i pozitivisti Keneta Berka.

Moj je stav u svemu tome bio da pokušam da se odlupim subjektivizmu na jednoj strani i kabalizmu na drugoj, da pokušam da analizu simboličkih formi držim u što je moguće bližoj vezi sa konkretnim društvenim događajima i prilikama, javnim svetom svakodnevnog života, i da je organizujem tako da veze između teorijskih formulacija i deskriptivnih interpretacija ne budu zamagljene pozivanjima na misticizam. Nikada nisam bio impresioniran tvrdnjom da se, pošto je potpuna objektivnost nemogućna u ovim stvarima (što je naravno tačno), čuvstvima može pustiti na

volju. Kao što je Robert Solou primetio, to je isto što i reći da se može operisati u kanalizaciji pošto je savršeno aseptično okruženje nemoguće. Niti sam, s druge strane, bio impresioniran tvrdnjama da će nam strukturalna lingvistika, kompjuterski inženjering ili neki drugi napredni oblik mišljenja omogućiti da razumemo ljude ne poznajući ih. Ništa neće brže obezvređiti semiotički pristup kulturi nego njegovo prepuštanje kombinaciji intuicionizma i alhemije, bez obzira na to koliko intuicije bile fino izražavane ili koliko se truda ulaže u to da alhemija izgleda moderno.

Uvek je prisutna opasnost da će analiza kulture, u potrazi za sve daljim kornjačama, izgubiti dodir sa tvrdim površinama života – sa političkim, ekonomskim, stratifikatornim realnostima kojima su ljudi svuda okruženi – i sa biološkim i fizičkim potrebama na koje se te površine oslanjaju. Jedina odbrana od te opasnosti, a tako i od pretvaranja analize kulture u neku vrstu sociološkog estetizma, sastoji se u usmeravanju analize pre svega na takve realnosti i takve potrebe. Zato sam ja pisao o nacionalizmu, nasilju, identitetu, ljudskoj prirodi, zakonitosti, revoluciji, etničnosti, urbanizaciji, statusu, smrti, vremenu, a najviše o određenim pokušajima pojedinih naroda da te stvari smeste u neku vrstu razumljivog, značenjskog okvira.

Bavljenje simboličkim dimenzijama društvene aktivnosti – umetnosti, religije, ideologije, nauke, prava, morala, zdravog razuma – ne znači odbacivanje egzistencijalnih životnih nedoumica u korist nekog nebeskog carstva bezosećajnih formi; to znači uranjanje usred njih. Suštinski poziv interpretativne antropologije nije da odgovori na naša najtemeljnija pitanja, već da nam učini dostupnim odgovore koje su drugi ljudi, čuvajući druge ovce u drugim dolinama, dali, i tako ih uključi u dostupan dokument o tome šta je čovek rekao.

Drugo poglavlje

Uticaj pojma kulture na pojam čoveka

I

Pri kraju svog novijeg dela *Divlja misao*, koje se bavi idejama tribalnih naroda, francuski antropolog Levi-Stros primećuje da se naučno objašnjenje ne sastoji, kao što nam je dosad predstavljano, u svodenju složenog na prosto. Ono se pre sastoji, kaže on, u tome što se jedna manje pojmljiva složenost zamenjuje složenošću koja je razumljivija. Kad je reč o izučavanju čoveka, mislim da se može ići još dalje i tvrditi da se objašnjenje često sastoji u tome što se proste slike zamenjuju složenim, pri čemu se teži da se sačuva uverljiva jasnoća koja je bila svojstvena prostim slikama.

Skladnost, pretpostavljam, ostaje opšti naučni ideal; ali u društvenim naukama do pravog stvaralačkog napretka veoma često dolazi upravo kad se odvojimo od tog ideala. Naučni napredak se obično sastoji u progresivnom usloznavanju onoga što se nekada činilo prijatno jednostavnim skupom ideja, a sada izgleda kao nešto nepodnošljivo uprošćeno. Upravo posle takve vrste razočaranja, pojmljivost, pa tako i moć tumačenja, počinje da se oslanja na mogućnost, na koju ukazuje Levi-Stros, da se ono što je zamršeno ali nerazumljivo zameni onim što je zamršeno ali razumljivo. Vajt-