

Интерпретативни модуси во културната антропологија: Исчекор кон нови креативни рефлексии за човештвото

Маја Мухиќ

UDC: 141.319.8

Abstract

The central aim of this text is to reflect upon the contemporary state of affairs in social sciences, with a focus on cultural anthropology and the dominant shift towards interpretive rethinking of human society, which took place by the end of last century. To this end, the text gives an overview of the premises of interpretive anthropology, which marks its zenith in the 60ties of the twentieth century. Interpretive anthropology and the interpretive modes of reflecting humanity in general, have powerfully entered the realm of social sciences at the end of the twentieth century. As such, they brought about the potency to resist and break the positivists, formal ways of knowing the world. This text is, hence, an attempt at criticizing the dominant view according to which human society can best be understood through positivist and often sterile scientific methods, and that everything else which does not belong to that realm, comes down to subjective, relativist speculations. Instead, through a dialogical analysis of several interpretive anthropological works (Geertz, Weiner, Rabinow, Taussig), this text brings forth both the complexities of the interpretive turn, but at the same time the motivation to regain faith in both cultural anthropology and the interpretive, hermeneutic approaches to studying human society.

Keywords: interpretive anthropology, hermeneutics, constructivism, subjectivity, relativism, hermeneutic ontology

Антрополошките трансформации и раѓањето на интерпретативната антропологија

Антропологијата во XX-от век исклучително многу се разликува од сите други антрополошки позиции доминантни во претходното столетие. Таа тогаш беше цврсто поврзана со своите помошни дисциплини (археологија, биолошка антропологија, социокултурна антропологија), а стремежот беше фокусиран кон пронаоѓање на еден генерален клуч за човештвото по пат на споредување на податоците добиени од истражувањето на разликите кај луѓето во минатото и во сегашноста.

Несомнено, меѓу главните претходници на современата антрополошка мисла, кои се обидуваа да ја следат линијата во еволуцијата на институциите, обредите и мисловните модуси од „примитивни“ кон модерни, секако беа Тајлор (Tylor), Фрејзер (Frazer), Диркем (Durkheim) и Морган (Morgan).

Радикалната промена што ѝ се случи на антропологијата на почетокот од XX-от век се состоеше во новиот фокус кој го добија општествената и културната антропологија. Тој фокус беше директно насочен кон една од најспецифичните антрополошки методи – етнографијата. Во XX-от век, етнографијата помогна во поврзувањето на она што инаку претходно, во XIX-от век, беа неколку издвоени процеси. Со други зборови, антропологијата во XIX-от век беше сублимат од неколку изолирани целини, меѓу кои беа собирањето податоци од прединдустриските или не-западни општества изведувано претежно од страна на аматери и теоретизирањето за нив во академските тврдини на антрополозите. Бронислав Малиновски (Bronisław Malinowski) со првото поглавје на неговото дело *Argonauts of the West Pacific* се издвои како доминантна фигура во етаблирањето на етнографската метода како во британската, така и во американската антропологија. Впрочем, Малиновски е честопати референцијата за големата промена во теоретската парадигма во британската антрополошка традиција заедно со Редклиф-Браун (Radcliffe-Brown) кој истата 1922 година го објавува своето дело *The Andaman Islanders*. Таа промена подразбираше напуштање на потрагата по некакво дадено потекло на нештата, односно по некаква инхерентна супстанција што би послужила во историското објаснување на нештата. Наместо тоа, се постави една нова цел, која подразбираше анализата на етнографските податоци да се прави низ призмата на нурнување на антропологот во секој детаљ од животот на народот што го изучува, или со други зборови, антропологот требаше да го бара значењето на нештата *внатре* самиот објект на истражување (Barth et al. 22).

Малиновски со својот функционалистички пристап воочи дека сите делови на една локална култура имаат некаква улога во функционирањето на сите други делови и дека, според тоа, секоја култура сочинува една интегрирана, комплексна целина во рамките на која човекот се адаптирал на физичките надворешни и колективни услови. Веќе во овој пристап се согледува потрагата по значења *внатре* самиот субјект на истражување, односно сознанието дека она што на почетокот можеби се чини арбитарно и безначајно, всушност игра голема улога кај луѓето, односно, претставува дел од генералниот механизам за опстанок.

Сличен беше и зафатот на Редклиф-Браун, кој во концептот на функционализмот изнајде начин да го преиначи антрополошкиот пристап од потрага по некакво потекло или есенција на нештата, кон потрага по некаква структура и меѓусебна поврзаност на елементите во целината. Тој ги направи своите истражувања на Андаманските Острови далеку пред Малиновски да ги истражува Тробријандите (имено од 1906-1908 година). Изборот на Андаманските Острови беше заснован врз претпоставката дека станува збор за најпримитивна и најелементарна форма на

живот на собирачко-ловечка заедница. За разлика од Малиновски, кој концептот на функцијата повеќе го врзуваше за конкретните човечки потреби, Редклиф-Браун повеќе се фокусираше на функцијата што институциите во една заедница ја имаат во одржувањето на таа заедница воопшто. Со други зборови, тој го дешифрираше значењето на секој обичај низ призмата на релацијата на тој конкретен обичај со останатите обичаи, односно со генералниот систем на идеи и чувства во заедницата. Со тоа, Редклиф-Браун очигледно разви далеку поапстрактно ниво на анализа на заедниците од онаа карактеристична за Малиновски.

Главната трансформација на антропологијата во XX-от век, гледано според овие случувања, се состоеше всушност во самиот етнографско-истражувачки процес определен со два клучни елемента. Првиот се однесува на регистрирање на културните разлики претежно помеѓу не-западните народи, а вториот беше културна критика на културата на самиот антрополог, односно истражувач (Marcus & Fischer 36, 37). Самиот премин и реорганизација на антропологијата од наука за Човекот, кон етнографијата како клучен елемент на оваа дисциплина, во практична смисла значеше крај за генерализациите и „гранд теориите“. Како што ќе забележат Маркус и Фишер, холизмот во антропологијата го помести своето тежиште со тоа што антрополозите своето тежнеење кон некакви универзални тврдења го заменија со тежнеење за што поцелосно и попрецизно прикажување на определен начин на живот. Конечно и во самата етнографија се случија бројни промени, така што од оној горенаведен холистички фокус и голема доза на реализам во 60-те години од минатиот век, теоретизирањето се помести кон менталната култура, односно обидот да се сфати гледиштето, искуството и односот кон животот на оној кого го изучуваме. Токму во оваа инстанција се изродија и првите нукулци на интерпретативната антропологија.

Пресек на интерпретативната антропологија

Интерпретацијата стекна голема репутација и престиж во филозофските кругови, но и во сферата на општествените науки во последните декади од XX-от век. Свртувањето кон интерпретацијата се состоеше и во отпорот кон линеарните, стерилни, позитивистички модуси на спознавање на светот и фрли зрак светлина врз можноста за инаков начин на обмислување на човештвото. Таа дистинкција помеѓу доменот и прецизноста на докажувањето на хипотезите на она што го истражуваат природните науки и позитивистичките методи наспроти науките што се занимаваат со човекот и светот на едно поинакво ниво, Кант (Kant) мошне прецизно ја доловува во *Критика на чистиот ум*. Моќта на природните науки за некакво логичко докажување на нештата следува од фактот што тие се засноваат врз логичен субјект чии активности можат да се генерализираат и да се сметаат за независни од контекстот. За спознавањето на човекот, пак, Кант ја воочува нужноста од постоење на една

„практична антропологија“ која ќе се фокусира на субјект кој себеси се спознава преку рефлектирање за сопствените постапки како субјект кој не е само искусвен, туку е и субјект што во себе има содржина за интенционално дејствување. Во таа смисла Рабинов и Саливан (Rabinow и Sullivan) предупредуваат дека иако интерпретативниот пристап во општествените науки не е сам по себе кантовски, сепак се заснова врз претпоставката дека практичното спознавање на нештата во даден контекст не може да се сведе на систем од категории дефинирани според нивната релација едни со други. (Rabinow & Sullivan 4)

Интерпретативниот пристап значеше и рефокусирање врз конкретните облици на културно значење во сета нивна партикуларност и комплексна текстура, при тоа не запаѓајќи во стапиците на историзмот и културниот релативизам (Rabinow & Sullivan 6). Рабинов и Саливан ќе забележат дека интерпретативниот пристап ја негира опозицијата помеѓу субјективноста и објективноста. Овој пристап, имено, го одбива тврдењето дека комплексната стварност на значења (сигнификации) може да се сведе на производ на самосвеста во традиционална филозофска смисла. Наместо тоа, интерпретацијата поаѓа од постулатот дека мрежата од значења го конституира човечкото искуство до таа мера што тоа никогаш не може да се сведе на некакви претходни дидактички релации или други однапред дефинирани елементи. Во таа смисла, овие автори сметаат дека интерпретативната општествена наука всушност може да се нарече враќање кон објективниот свет, како комплексен систем од значења во кој постојано се наоѓаме.

Интерпретативната (симболичката) антропологија својот подем го бележи во втората половина од XX-от век или поточно од 1960-та година. Терминот се користи за да го означи специфичниот пристап како кон антрополошката пракса така и кон поимањето на културата. Пред сè, дојде до оддалечување од материјалистичките теории и функционалистичките интерпретации, според кои културата е средство за приспособување на човекот на природата. Истовремено, наместо да се толкува културата како нешто независно од поединецот, акцентот почна да се става на улогата на поединецот во обликувањето на културата (Moore 280). Најексклузивниот маркер на оваа антрополошка струја беше фокусот врз симболите и симболичкиот карактер на културата, а со тоа и врз значењето како неизбежен сопатник на симболите. Уште повеќе, доколку се земат предвид повеќеслојните значења на симболите, културата може да се разбере само низ интерпретација со чија помош антропологот продира и ја расплетува мрежата на значења креирана од членовите на определената заедница. Во овој сегмент и со своите длабоки интереси за симболичките темели на културата, секако најдоминантен беше Герц (Geertz). Со оглед на тоа што симболите поседуваат определена динамика и повеќеслојни значења, интерпретативната антропологија не остава простор за генерализациите специфични за претходните антрополошки парадигми според кои се даваат квалификации дека одредена култура е ваква или онаква [Бенедикт (Benedict), Мид (Mead), на пример]. Наместо тоа, како што прецизира и Мур,

„објаснувањето подразбира сместување на некој настан во мрежата од посебни културни мотиви, вредности и намери на учесниците. Така, улогата на антропологот не е толкување на културното случување внатре сеопфатната, универзална рамка, туку негово толкување внатре посебниот код на значење“ (Moore 281).

Во обликувањето на оваа антрополошка парадигма значајна улога одиграа и филозофските и интелектуалните трендови како што се феноменологијата, структурализмот, семиотиката, франкфуртската школа на критичка теорија и херменевтиката (Marcus & Fischer 41). Оваа антропологија во голема мера се разликуваше од другите антрополошки струи во размислата и преиспитувањето на валидноста на етнографската интерпретација, односно анализата на самиот процес на истражување. Ова луцидно го дефинираат Маркус и Фишер велејќи дека „интерпретативната антропологија дејствува во исто време на две нивоа: собира информации за другите светови одвнатре и ги промислува епистемолошките темели на тие информации“ (41).

Она што е пресвртувачко во интерпретативното обмислување во рамките на општествените науки е укажувањето на круцијалната грешка во научните кругови што се состои во обидот хируршки да се отсече истражувањето од неговиот историски и практичен контекст, како и во убедувањето дека валидноста и вистината за светот или за општеството може да се изолира од концептите на моралност и од механизмите на моќ. Дополнителна инспирација и поткрепа на оваа критика извира и од Гадамер (Gadamer) кој смета дека човечкото постоење може да се разбере само како инхерентно историско и длабоко нурнато во традицијата. Традицијата не е само збир од линеарно минато на обичаи и светогледи, туку, напротив, таа е борба за значење, можност и нужност од постојана реапропријација на историјата (Rabinow & Sullivan 23). Токму во таа смисла, општествениот живот е постојана конверзација за стварноста, а со тоа и процес на континуирана интерпретација наместо повторување на некакви трајни, засекогаш дадени вистини или традиции. И токму во тоа лежи моќта на интерпретативниот пресврт во општествените науки.

Дијалогски ракурс со неколку интерпретативни антрополошки студии

Она што следува е дијалогска презентација на неколку антрополошки текстови кои проблеснуваат со интерпретативна интонација. Целта е да се укаже на исклучителната разновидност во интерпретативните пристапи, а со тоа и на нивната моќ и свежина да создадат едно поадекватно спознавање на светот. Клифорд Герц (Clifford Geertz) се вбројува во најеминентните антрополози на денешното време, особено на изминатите триесеттина години и секако е еден од основоположниците на интерпретативната антропологија. Меѓу другото, тој сметаше дека не ни е потребна нова криптографија, туку нова дијагностика, односно наука што ќе може да го одреди значењето на нештата, за животот што се ткае околу овие значења. Герц

се обиде да најде одговор на човечката посебност, не заобиколувајќи го фактот дека секогаш и секаде постојат и одредени универзалности. Имајќи го тоа предвид, тој се обиде да ја согледа деликатноста на балансирањето на овие две сили. Тој истовремено е и еден од стожерите на, како што вели Ортнер (Ortner), реконфигурирањето на границата меѓу општествените и хуманистичките науки. Еден од клучните концепти за какво било разбирање на културите за Герц е токму *херменевтика*, која ја гледа како средство со помош на кое тој ги изучува симболите и симболичките системи со цел да го долови начинот на кој луѓето го разбираат општествениот, религискиот и економскиот контекст и дејствуваат во него. Идејата за херменевтиката како единствен вистински начин на доближување и осознавање на карактеристиките на една култура, односно на начините на кои луѓето му даваат смисла на светот, Герц секако ја црпи од неговите претходници како што се Пикерт (Rickert), Дилтај (Dilthey), Хајдегер (Heidegger), Рикер (Ricoeur), Шуц (Schutz), Витгенштајн (Wittgenstein). Всушност, Герцовиот пристап кон интерпретацијата, во голема мера ја црпи својата инспирација токму од Дилтај и неговиот *Geisteswissenschaften* (духовни науки) во онаа смисла во која и духовните науки на Дилтај се стремат кон разбирање на дејствијата наспроти чистата *гескрипција* или *експликација*. Ваквиот пристап јасно го води Герц кон една крајно партикуларистичка и релативистичка димензија во антропологијата со која тој се доближува до класичните мислители како што се Боас (Boas) и Бенедикт. Антрополошката интерпретација, според Герц, „ги конструира толкувањата на она што се случува“ (Geertz 29). Доколку се одвои од мигот, од она што во дадениот момент го говорат и прават луѓето, за Герц, антропологијата ќе ја загуби својата примена и ќе стане празна. Иако најпознат по својот епски есеј за борбата на петли на Бали, овде Герц и неговиот интерпретативен допир ќе го разгледаме низ неговите прекршувања со структурализмот и тоа токму на оној етаблиран од Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss).

Леви-Строс не се занимава со општествената структура разбрана како матрица на односи што се воспоставуваат меѓу луѓето индивидуално или групно, туку се занимава со структурата на човечкиот ум. Тој се стреми да покаже дека структурата на човечкиот ум е таква, што тој несвесно ги уредува и преуредува идеите, темите, симболите и објектите во определени шеми, така создавајќи ја културата. Нашиот ум, смета тој, функционира според моделот на „бинарни опозиции“, односно правење на контрасти. Токму тука е и првата реакција на интерпретативната антропологија што се спротивставува на идејата дека значењата се воспоставуваат по пат на контраст помеѓу различни аспекти на културата, а не од формите на симболите кои доминираат во една култура. Истовремено, како што истакнува Ортнер (Ortner 136), додека структуралистите се фокусираат на анализа на дејствијата изолирано од актерите-учесници во тие дејствија, интерпретативната антропологија смета дека актерот е во центарот на секое дејствие. Структуралната антропологија исто така го анализира симболот само во рамките на неговото место во *системот*, а не

како интегрален дел и предуслов за да се разбере системот. Овој јаз помеѓу идеалистичкиот пристап на интерпретативната антропологија од една, и материјализмот карактеристичен за структуралната антропологија од друга страна, доминира во 60-тите и 70-тите години од XX-от век.

Герц особено интензивно се спротивстави на некои од видувањата на Леви-Строс во неговиот есеј *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss* објавен во збирката есеи *The Interpretation of Cultures* во која длабински ги преиспитува ставовите кои Леви-Строс ги изнесе во неговото дело *Tristes Tropiques*. Уште на самиот почеток на овој есеј, Герц ја изнесува изјавата на Леви-Строс дека дури и ден-денес му се наметнува прашањето дали кон антропологијата, сосема несвесно го привлечла структуралната блискост помеѓу цивилизациите што се нејзин предмет на истражување и неговиот сопствен процес на мислење. „Мојата свест е неолитска“, ќе изјави Леви-Строс во *Tristes Tropiques*. Навистина, верува Герц, личниот однос на антропологот кон предметот на проучување е веројатно попроблематичен од односот на кој било друг научник кон својот предмет на изучување. Антропологот, проучувајќи ги другите култури, веројатно никогаш нема да најде точен одговор на прашањето дали се можеби тие други, далечни народи (конкретно дивјаци, оти по нив трагаше Леви-Строс во *Tristes Tropiques*) благородни, сурови, ограничени, слободни, втонати во лудачки мистицизам или слични на нас, итн... Во оваа согледба, Герц зрачи со препораката за авторефлексивност што секој антрополог мора да ја поседува и што, самата по себе, е одгатка на она како тој/таа ќе ги интерпретира другите култури. Така, тој вели дека доколку знаете што антропологот мисли за дивјациите, ќе го имате клучот на неговото дело. Истовремено, доколку знаете што антропологот мисли за самиот себеси, генерално ќе знаете што ќе каже за кое било племе што е предмет на неговото изучување. Ова го води Герц кон заклучокот дека, „целата етнографија е делумно филозофија, а добар дел од она што не е филозофија е исповед“ (Geertz 128).

За Леви-Строс, како што ќе забележи Герц, етнографијата се обидува, отаде емпииската разновидност на заедниците, да дојде токму до она што е непроменливо. Затоа за него етнографијата го отвора патот за сите оние што се потпираат врз природните науки. Токму во фактот што кај Леви-Строс двете лица на антропологијата, имено, како начин на активно пристапување кон светот и како метод за откривање на одредени законитости, не се свртени едно наспроти друго, лежи силата и привлечноста на неговото дело, верува Герц. За Герц, *Tristes Tropiques* е веројатно најубавата книга која некогаш ја напишал некој антрополог. Во неа провејува епската димензија на Херојот, кој трага низ волшебното царство полно со изненадувања, искушенија и откровенија, за потоа да се врати кон обичниот живот на резигниран и исцрпен патник. Но, за жал, Леви-Строс стаса како задоцнет Колумбо за да заклучи дека „Тропите не се толку егзотични колку што се старомодни“. Секако, како што забележува Герц, во 1918 година, навистина две третини од Бразил се третираа како неистражена територија, но кога Леви-Строс заминува таму во 1935-та година во потрага по луѓе сведени

на основен израз, не наоѓа ниту еден домородец. На неколку километри постоеше резерват со домородци во него, но тоа Леви-Строс секако не го бараше. Така, тој разочарано ќе забележи дека она со што се соочил се „поранешни дивјаци“, односно оние на кои цивилизацијата одеднаш им се наметнала, а штом престанале да бидат опасност за општеството, цивилизацијата престанала да се интересира за нив.

Герц согледува дека она што му се случи на Леви-Строс на крајот од неговата потрага беше загатка. Леви-Строс секако сознава дека антропологот веројатно може да ги разбере другите само затоа што неговата сопствена култура веќе извршила влијание врз нив и ги прекрила со својот слој, или, пак, талка меѓу вистинските дивјаци, кои се многу ретки, но истовремено и толку различни што неговиот живот станува потполно одвоен од нивниот, а тие потполно неразбирливи, неинтерпретативни за него. Тој така ќе заклучи, „јас сум жртва на двојна немоќ: она што го гледам ми нанесува болка; она што не го гледам, срам“ (Geertz 134). Но токму од тагата и разочарувањето во *Tristes Tropique* ќе изникне задлабоченоста во структуралната лингвистика и инересот за неа, теоријата на комуникацијата и кибернетиката во неговата *La Pensée Sauvage* (1962). Тука Леви-Строс се свртува кон уверувањето дека луѓето едноставно избираат комбинации од репертоарот на идеи што им се првобитно дадени на располагање. Антропологијата е, според тоа, проучување на мислењето далеку повеќе отколку што е проучување на обичаите, верувањата и институциите.

Главната идеја на *La Pensée Sauvage*, како што ќе забележи Герц, е дека светот на поимни инструменти е ограничен кај дивјакот. Така тој гради модел за стварноста, светот, природата и за самиот себеси, но не како што тоа го прават модерните научници кои ги обединуваат апстрактните ставови во рамките на формалната теорија, туку ги уредуваат забележаните подробности во непосредно поимливи целини (Geertz 136).¹ Според ова, мислењето се состои во играње со елементите од поимниот свет што се претходно дадени. Ваквата анализа на *дивјаџа мисла* Герц го води кон заклучокот дека Леви-Строс конструирал пеколна машина. Таа, вели тој, „ја поништува историјата, чувствата ги сведува на сенки на интелектот, а поединечните умови на поединечните дивјаци во поединечните џунгли, ги заменува со Дивиот ум својствен за сите нас“ (Geertz 141). Ова беше, смета Герц, начин за Леви-Строс да излезе од ќорсокакот во кој го однесе бразилската експедиција – физичката блискост и интелектуалната оддалеченост што подразбираше непремостливост меѓу светот на домородците и светот на Леви-Строс. Во оваа инстанца Герц смета дека станува збор за една основна структура што провејува кај Леви-Строс – универзалниот рационализам на француското просветителство. Уште повеќе, Герц е убеден дека вистинскиот џуру за Леви-Строс не беше никој друг туку Русо (Rousseau). За Русо, единствената солуција

¹ Конкретно, Герц укажува на тоа дека за Леви-Строс науката за конкретното ги уредува директно запазените реалности – разликите меѓу кенгурот и остригите, движењето на Сонцето и Месечевата мена, сезонскиот пораст и опаѓање на нивото на водата. Ова се структурални модели кои го претставуваат поредокот кој лежи во основата на реалноста (Geertz 136).

на парадоксот на задоцнетиот патник-антрополог, кој стасува предочна или прерано за да ги најде вистинските дивјаци, е да развие способност да продре во *diviоѝ ум* користејќи го она што се нарекува епистемолошка емпатија (Geertz 143). Мислата на дивјакот нема да ја разбереме ниту со интроспекција, ниту со набљудување, туку во обидот да мислиме онака како што тие мислат. Потребна ни е, имено, неолитска интелигенција. Дивиот, нескротен начин на мислење е примарен за човечкиот менталитет. За човекот, според Русо, тогаш би било подобро да се придржува до средината помеѓу тромоста на примитивната состојба и трагичката активност на која нè наведува нашиот *amour propre*. Герц не е задоволен со ваквата поставеност на нештата и остро реагира прашувајќи се зарем е можно, после сè што се случи во 1762-та година, сè уште да се има верба во апсолутната превласт на разумот. Унификацијата на вистините и структурата на умот и нивната непроменливост, која ја заговараше Леви-Строс, претставува сериозен проблем за Герц, кој со сите сили се обидуваше да укаже на разновидноста на културите и неповторливоста на луѓето. Па така, тој ќе заклучи:

Дури и да нема доволно „вистински дивјаци“, има доволно упадливи необични човечки единки што секоја доктрина за човекот која на него гледа како на носител на непроменливи вистини на разумот – „оригинална логика“ што произлегува од „структурата на умот“ – изгледа како чиста пикантерија, академски куриозитет. (Geertz 146)

За разлика од оваа интерпретативна лека на Герц, Таусиг (Tausig) нуди една инаква перспектива низ својот длабински интерпретативен зафат на извештајот на Касмент (Casement) за насилието што компанијата на браќата Арана го правела врз Путумајо Индијанците од Јужна Америка во процесот на нивната работа на плантажите за екстрахирање на гума од шумите на Амазон. Ирационалниот, *дивјакоѝ* е токму начинот на кој колонизаторот ги перципира Индијанците и токму од таквото видување на нештата извираат суровоста и непочитта кон тие луѓе. Начинот на кој овие Индијанци биле третирани, според извештајот на Касмент, покажува огромна доза на суровост и крвопролевање, што го тера Таусиг да ги турне границите отаде рационалните или економски мотиви за да го објасни насилието. Физичкото исцрпување, насилие и изгладнување на Индијанците секако на едно рационално ниво не може да се објасни, бидејќи ваквите постапки воде кон губиток на работната сила. Па така, Таусиг во ова ја гледа деструкцијата на *дивјакоѝ* по кој толку очајно трагаше Леви-Строс. Дивјакот е конструирана слика за Индијанецот онаков каков што го гледаат колонијалистите и како таков е негација на колонијалниот јаз. Единствениот начин да се уништи тој дивјак е да се третира со уште подивјачко насилие. Оттука, Таусиг влече маестрална констатација за тоа дека со постапките на една култура кај која насилието се спроведува систематски и е дел на една општествена структура, телото на Индијанецот во процесот во кој е освоено и измачувано е зо-

ната во која идеологијата, моќта и знаењето стануваат едно со теророт (Taussig 29). Со острина на меч, Таусиг низ својата интерпретативна призма укажува на проблематичноста на редот и систематичноста што во случајот со Путумајо продуцираа дискурс на терор и стремеж кон елиминација на замислениот *дивјак*.

Конечно Вајнер (Weiner) низ деликатна анализа на народот Фои од Папуа Нова Гвинеја, прави одлично истапување во однос на создавање на нешто што тој го нарекува хајдегеровска антропологија. Вајнер го тангираат два клучни проблема. Едниот се однесува на преголемата естетизација на општествените науки, а другиот на западните етнографски методи во репрезентацијата на културите. Во потрага по некаква трансконтекстуална универзалност што тлее зад митот, ритуалот, општествените релации и сето она што е предмет на антрополошко истражување, Вајнер детектира една наивност во конструктивистичкото инсистирање на субјективност и е длабоко инспириран од Хајдегеровата критика на технологијата. Така, тој заговара хајдегеровска антропологија, која ќе извира од методолошкото и личното ангажирање со светот на стварите, луѓето и нивната отелотворена рационалност (Weiner 11). Така, Вајнер интервенира во современиот антрополошки занес да се врати субјективноста и „гласот“ на испитаниците кој честопати не го зема предвид фактот дека јазикот и другите начини на претставување го сокриваат исто онолку колку што го разоткриваат светот.

Интерпретацијата и кризата на репрезентацијата

Горенаведените видувања и интерпретативни антрополошки ангажмани се особено битни наспроти рецентната криза во антропологијата, попозната како криза на репрезентацијата. Оваа криза произлезе од сомнежот во веродостојноста на она што се опишува по пат на клучните методи во овие дисциплини, пред сè, етнографијата. Политичко-методолошката криза на доверба во примарната метода што се користи во антрополошкото производство на знаење, етнографијата, најсилно се манифестираше во 80-те години од минатиот век. Оваа криза ја доби својата манифестација во трудовите на Клифорд и Маркус, *Writing Culture* (Clifford and Marcus 1986), како и во серијата статии меѓу кои особено се издвојуваат, *Ethnographies as Texts* (Marcus and Cushman 1982) и *On Ethnographic Surrealism* (Clifford 1981). За оваа дебата низ која се доведе во прашање целесообразноста на етнографијата како есенцијален метод во антропологијата, честопати во она што следуваше, се говореше како за постмодерна или современа антропологија. Меѓу клучните имиња што на овој или оној начин се сметаат одговорни за пресвртот во начинот на кој се пишувае антропологијата во последните години од XX-от век се Џорџ Маркус (George Marcus), Мајкл Фишер (Michael Fischer), Ренато Розалдо (Renato Rosaldo), Џејмс Клифорд (James Clifford), Винсент Крапанзано (Vincent Crapanzano) итн. Иако

тие самите никогаш навистина не прифатија да бидат етикетираны како претставници на постмодерната антропологија, тие сепак се несомнено главните основачи на теоријата на етнографијата што генерално се занимава со проблемот на пишување на културата (*writing culture*). Овие антрополози, инаку длабоко инспирирани од интердисциплинарноста која тогаш беше инвазивна на академската сцена во Америка, пласираа неколку проблеми во однос на дотогашните антрополошки парадигми и пред сè на етнографијата како метод. Нивната премиса беше етичката неприфатливост на раздвојувањето на теоријата и праксата, односно, евиденцијата. Оттука, тие се стремееа да ги уверат читателите во етички проблематичната позиција што извира особено од користењето на етнографијата и теренската работа. Имено, станува зборот за фактот дека опишувањето на светот секаде и секогаш подразбира некаква теорија, како и дека пишувањето за другите е пишување за „Другиот“.

Во воведниот текст *Introduction: Partial Truths*, кој говори за колекцијата есеи во книгата *Writing Culture*, Клифорд потенцира дека низ сите тие есеи провејува доминантната позиција дека културата е составена од комплексни кодови и репрезентации, дека поетиката и политиката се нераздвојни, како и дека науката е внатре, а не надвор или над историските и лингвистичките процеси (Clifford 2). Уште повеќе, продолжува тој, есеите го доведуваат во центарот на вниманието предикаментот на етнографијата, како и фактот дека таа е секогаш вплеткана во мрежата на инвенцијата, а не на репрезентацијата на културите. Според Клифорд, етнографските вистини се инхерентно *парцијални*, односно непотполни.

И покрај сите овие сериозни проблеми и остри критики со кои се соочи антропологијата кон крајот на минатиот век, горенаведените интерпретативни антрополошки ракурси укажуваат на еден сè уште силен пулсирачки потенцијал на оваа дисциплина, кој не смее да згасне во морето од критики за некоја нејзина божемна неоснованост, празнотија и импровизорна природа. Ваквите критики беа и инспирација за еден поинаков, интердисциплинарен пристап од кој, меѓу другото изникнаа и современите, сериозно ангажирани теми во антропологијата. Имено, станува збор за палета современи теми што ги преиспитуваат и интерпретираат културните граници, културните дијаспори, миграциите, насилството, флукуацијата на капиталот, политичката фрагментација, режимите на општествена и морална контрола, неолибералните реформи, новите модуси на фармацевтската индустрија, информативната технологија, и ред други теми што антрополозите кои се занимаваат со најновите развојни текови на антропологијата, како на пример Онг (Ong) и Колиер (Collier), ги сублимираат во три целини кога говорат за технологијата, политиката и етиката како современи антрополошки проблеми.² Слично и Рабинов во последните години го

² Оваа забелешка се однесува на заедничкото издание на Ong и Collier, кое претставува колекција текстови од врвни антрополози во кои се третираат развојните текови на антропологијата во современиот свет. За подетален увид во проблематиките обработувани во овие текстови, види *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethnicity as Anthropological Problems* (2005).

сврте својот фокус од класичните парадигми и студии на Мароко врз молекуларната биологија и геномика филтрирани низ призмата на биополитика (Agamben, Foucault). Ваквата промена извира од неговата согледба дека денес, повеќе од кога и да е, антропологијата треба да е пракса на изучување на формата што заемно поврзаните аспекти на познание, мислење и грижа ја стекнуваат низ континуирано променливите релации на моќ. Па така во *Midst Anthropology's Problems* Рабинов влегува во длабока анализа на теориите на Фуко (Foucault), Делез (Deleuze), Дјуи (Dewey) и се обидува да ги истражи формите на денешниот *анџројос*. Истовремено, не изостава да забележи дека денес се соочуваме со непостоењето на *лоџос*, рационалност, онтологија, начин на спознавање и разбирање на денешниот *анџројос*, кој е силно видоизменет во формите на живеење низ новите технологии. Во ваквите анализи и интерпретации на *анџројосот*, антропологијата ја покажува повторно својата моќ за длабинска анализа и детектирање на состојбите во светот и заедниците.

Конечно, токму таа горенаведена криза на репрезентација, себескрутизација и долга авторефлексивна веројатно ги научи антрополозите денес повеќе за улогата на науката во културата и културата во науката отколку претходните генерации. Антропологијата веќе подолго време самата врз себе ги тестираше концептите на ирационалност, објективност, неутралност, а со тоа, измина долг пат на автотерапија. Токму поради тоа и поради човечката интонација што проби во неколкуте горенаведени интерпретативни анализи на културите, антропологијата треба да продолжи да ги анализира и интерпретира различните општествени феномени, процеси, состојби во светот.

Заклучок

Овој текст направи преглед врз современите случувања во општествените науки, со акцент врз културната антропологија и значителниот премин кон интерпретативно промислување на светот, културите и човекот кој се случи кон крајот од минатиот век. Во тој правец, се даде преглед на премисите на интерпретативната антропологија што го бележи својот зенит во 60-те години од минатиот век. Интерпретативната антропологија и воопшто, интерпретативниот модус на обмислување на нештата што силно продре во општествените науки кон крајот на XX-от век, ги придвижи нештата во однос на отпор и кршење на позитивистичките и формални начини на спознавање на светот. Преку анализа на неколку инспиративни интерпретативни текстови на Герц, Таусиг и Вајнер, овој текст се обиде да даде критика на сè уште доминантното гледиште дека човештвото може најпрецизно да се разбере низ позитивистички, формални и стерилни научни методи, а дека сè останато се сведува на субјективно, релативистичко нагаѓање. Истовремено, заклучоците одат во правец на желбата за враќање на довербата не само во антропологијата како

наука која претрпе децении автотерапија и себerefлексија, туку и во нејзините интерпретативни, херменевтички пристапи кон изучувањето на човекот, кои помагаат во пронаоѓањето смисла на сообраќајот од релации помеѓу луѓето во светот.

Референци

1. Barth, Frederick, et al. *One Discipline Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, 2005. Print.
2. Clifford, James. "Introduction: Partial Truths." *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. Marcus, George E. and Clifford, James. Berkeley: University of California Press, 1986. Print.
3. Clifford, James. "On Ethnographic Surrealism." *Comparative Study in Society and History*, 23.4. (1981): 539-564. Print.
4. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., 1973. Print.
5. Gerc, Kliford. *Tumačenje kultura*. Beograd: Biblioteka XX Vek, 1998. Print.
6. Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011. Print.
7. Levi-Strauss, Claude. *Tužni Tropi*. Zagreb: Zora, 1960. Print.
8. Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton, 1961. Print.
9. Marcus, George E. and Michael, Fischer. *Antropologija kao kritika kulture*. (превод на Hotimir Burger i Rade Kalanj). Zagreb: Naklada Breza, 2003. Print.
10. Marcus, George E. and Michael, Fischer. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Print.
11. Moore, Jerry, D. *Uvod u antropologiju: Teorija i teoretičari culture*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2002. Print.
12. Ong, Aihwa and Stephen J., Collier. (Eds.). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethnicity as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. Print.
13. Ortner, Sherry B. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History*, 26.1. (1984): 126-166. Print.
14. Rabinow, Paul. and William M., Sullivan. (Eds.). *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press, 1979. Print.
15. Rabinow, Paul. "Midst Anthropology's Problems." *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problem*. Ed. Aihwa, Ong and Collier, Stephen. Blackwell Publishing, 2006. Print.
16. Radcliffe-Brown, Alfred R. *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Free Pr., 1964. Print.
17. Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Print.
18. Weiner, James F. *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Oxford: Berg, 2001. Print.

