

У III 226

инв. бр. 16310

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СИМБОЛИЧКИ И ДИНАМИЧКИ КОМПОНЕНТИ НА
КУЛТУРАТА ВО ИНТЕРПРЕТАТИВНАТА АНТРОПОЛОГИЈА
НА XX-ОТ ВЕК

Докторска дисертација

Ментор

Проф. д-р Коле Јовановски

Кандидат

М-р Маја Мухиќ

Скопје, 2009

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

Благодарност

Овој труд се занимава со проблематика која спаѓа во сферата на културната антропологија со особен акцент врз симболичката антропологија и развојните текови и кризи кои ѝ се случија на оваа дисциплина во втората половина на минатиот век. Третирањето на оваа проблематика не беше лесно со оглед на недоволната развиеност на оваа дисциплина во државата. Поради тоа, чувствувам силна потреба да ја изразам својата огромна благодарност до одредени институции и луѓе кои овозможува во мене, пред сè да се разгори искрата страст за оваа дисциплина која понатаму, низ годините, пламна во целосна фасцинација со светот на културната антропологија.

На почетокот, голема благодарност до Универзитетот во Тусон, Аризона, каде го остварив својот прв вистински контакт со културната антропологија. Мојот едногодишен престој таму, во текот на академската 1997/98 година беше овозможен од Институтот Отворено Општество, Македонија. Извонредно голема благодарност и до Американскиот Стејт Департмент кој на двапати (со посредство на Американската Амбасада во Скопје и American Institutes for International Education) ми овозможи престој на врвните универзитети во Санта Барбара, Калифорнија во 2004-та година, каде длабински работев на темите од сферата на антропологијата и религијата и на Универзитетот во Беркли, Калифорнија, каде престојував во првата половина од 2008-та година. Неминовно е да напоменам дека престојот на Беркли ми овозможи извонредно вредни мигови уживање и контемплација во бескрајното и бесценето море од информации слеано низ фосфоресцентните предавања на врвните имиња во антропологијата меѓу кои, Пол Рабинов (Paul Rabinow) – инаку поранешен студент на Клифорд Герц -, Ненси Шепер-Хјус (Nancy Sheper-Hughes), Аива Онг (Aihwa Ong), Маргарет Конки (Margaret Conkey), Лаура Надер (Laura Nader).

Особена благодарност сакам да изразам и до мојот матичен Универзитет на кој работам веќе 5 години како асистент, Универзитетот на Југо-источна Европа, Тетово при Факултетот за Јазици, култури и комуникации. Оваа теза

никогаш не би постоела во оваа форма доколку не беше безрезервната поддршка од мојот Декан, Г-динот Веби Беџети и сета останата администрација на Универзитетот кои имаа целосно разбирање за моите повеќемесечни престои на странските универзитети.

Конечно, посебна благодарност до мојот ментор, Проф. д-р Коле Јовановски, кој со своите блескави коментари, луцидни опсервации и извонредни сугестии, овозможи овој труд да добие вистинска форма, да има свој тек и потполно да ме исполни и мене, како негов творец.

Апстракт

Основната цел на оваа дисертација е критички да се преиспитаат премисите на интерпретативната антропологија која го бележи својот зенит во 60-те години од минатиот век. Интерпретативната антропологија мошне детерминирано се оддалечува од позитивистичкиот пристап во промислувањето на заедниците, културите и воопшто, општествата, фокусирајќи се на уверувањето дека општествениот живот мора да се разбере, а со тоа и да се анализира како посредување на значења. Таа појде од постулатот дека човечкото искуство го конституира мрежа од значења до таа мера што тоа никогаш не може да се сведе на некакви претходни дидактички релации или други однапред дефинирани елементи. Во таа смисла, некои од антрополозите сметаа дури и дека интерпретативната општествена наука всушност може да се нарече враќање кон објективниот свет, како комплексен систем од значења во кој се наоѓаат постојано. Културата никогаш не е неутрална и едногласна. Таа е секогаш мултивокална и внатре нејзе, не постои апсолутна, привилегирана перспектива помеѓу посматрачот и посматраниот.

Тежиштето на оваа дисертација е поставено врз трудовите на Клифорд Герц (Clifford Geertz). Клучните сегменти кои се преиспитуваат се основните премиси врз кои се заснива целата интерпретативна антропологија на Герц. Според него, културата го наоѓа својот израз во надворешните симболи кои едно општество ги користи и таа не егзистира како фиксиран систем во свеста на луѓето. За Герц, симболите се модус преку кој членовите на една заедница го формираат и меѓусебно го пренесуваат/комуницираат својот светоглед, вредносен систем и етос. Sherry B. Ortner (Шери Б. Ортнер) (1984) ќе укаже на фактот што Герц, во извесна смисла, на културата ѝ додава аура на објективност, реифицирајќи ја низ надворешните симболи за кои тој, несомнено смета дека го сочинуваат нејзиното ткиво (стр. 129). Лоцирајќи ја културата во симболите, таа не е веќе така недофатлив концепт, туку добива одредена доза на објективност. Ваквата позиција има контрадикторни, но интересни последици во неколку сегменти кои се предмет на анализа на оваа дисертација. Вака гледано,

симболот, станува експликација за една статичка и реифицирачка проекција на *културата* во рамките на една заедница. Заедницата од друга страна, пак, во крајна линија, сепак претставува изразито динамичен концепт, односно органска материја, изложена на промени. Она што е можеби одгатка на оваа, навидум парадоксална позиција, е фактот што за Герц и неговите следбеници важноста на симболите лежи во тоа што се тие двигатели на значењето.

Според својот карактер оваа дисертација, спаѓа во сферата на фундаментални теориски истражувања. Тоа значи дека нејзиниот методолошки акцент примарно ќе се концентрира врз критичка дискусија на генералната концептуална рамка и врз неа заснованиот категоријален апарат на интерпретативната антропологија. Со оглед на тоа, компаративната анализа на доминантните теориски проседеа, логично ќе заземе едно од централните места во скалата на методолошките инструменти. Покрај ова, анализата на содржината заедно со херменевтичките експертизи, ќе претставува драгоцен инструмент за автентичното разбирање на екстремно суптилната и слоевита структура на значењата концентрирани во интерпретативната антропологија. Во оваа смисла, константен и интензивен дијалог со теориската продукција на и за интерпретативната антропологија, едновремено ќе ги опфати методолошките специфичности на ова истражување и ќе ја определи неговата основна експозициска интонација.

Во својот заклучок, оваа дисертација стремее кон тоа да ги сублимира динамичките и симболички пристапи во анализата на културите. Иако поглавјата од дисертацијата секако ќе ја расветлат тензијата која постои меѓу овие пристапи, заклучокот стремее кон укажување на нивната меѓусебна поврзаност. И покрај тоа што интерпретативната антропологија несомнено вроди со исклучително плодни резултати, ќе укажам на нејзината генерална слабост која се состои во тоа конзистентноста на својата интерпретација да ја промовира во крајна цел, а на симболите да гледа како на ентитет *sui generis*, односно како на екстринсични носители на значење, кои стојат надвор од човекот и општествените случувања и дискурси. Интерпретацијата прераснува во последен чекор, наместо последниот чекор да биде токму она што со него се интерпретира, имено, самата култура. Главната сила на интерпретативната антропологија сепак лежи во согледувањето

Содржина:

Вовед	3
Методологија	9
1. Генерални рефлексии за антрополошката теорија	11
1.1. За антрополошкото во теоријата на антропологијата	11
2. Антрополошки интерпретации на поимот култура.....	16
2.1. Европски дискурси за културата во првата половина на XX-от век:	16
2.2. Американски согледби за културата	18
3. Траектории на антрополошката мисла во анализата на културите.....	23
3.1. Еднолиниски еволуционизам (втора половина на XIX-от век)	23
3.2. Зачетоци на културниот релативизам	25
3.2.1. Историски партикуларизам (1900-1940).....	25
3.2.2. Култура и личност.....	27
3.3. Нови струи во антропологијата во првата половина на XX-от век.....	29
3.3.1. Функционализам (1920-1950)	29
3.4. Еволуционистичка преродба и материјализам во антропологијата	31
3.4.1. Нео-еволуционизам (1940-1960).....	31
3.4.2. Нео-материјализам (културен материјализам).....	33
3.5. Современи антрополошки правци.....	34
3.5.1. Структурализам	34
3.5.2. Феминистичка антропологија	35
4. Антропологијата во XX-от век	37
4.1. Етнографијата и антрополошките трансформации	37
4.2. Симболите и раѓањето на интерпретативната антропологија	40
4.3. Криза на репрезентација, современи антрополошки трендови и <i>глобални колажи</i>	67
5. Класични антрополошки парадигми и интерпретативната теорија.....	84
5.1. Боас, Малиновски и интерпретативната теорија	84
5.2. Еванс-Причард: меѓу позитивистичкото и херменевтичкото	88
6. Клифорд Герц и репозиционирањето на антропологијата.....	92

6.1. Клифорд Герц: влијанија и насоки	92
6.1.1. Герц и интерпретативната теорија на културата	103
6.1.2. Герц низ другите.....	112
6.1.3. Религијата како културен систем.....	120
6.1.4. Согледби од Јава	133
6.1.5. Согледби од Бали: интерпретација на балинезиската борба на петли	140
6.1.6. Согледби од Мароко.....	151
7. Шери Б. Ортнер и теоријата на праксата	161
7.1. Моќ, историја, култура.....	161
Заклучок	167
БИБЛИОГРАФИЈА:.....	177

Вовед

Основен предмет на оваа дисертација е критички да се преиспита клучната премиса врз која се потпира интерпретативната антропологија, а која се сведува на тоа дека дејствијата на луѓето во рамките на општествените форми на интеракција, во себе нужно содржат симболичка компонента. Според тоа, секоја општествена интеракција има одредено значење. Значењето се воспоставува по пат на консензус помеѓу сите учесници во интеракцијата, што е неопходен елемент за луѓето воопшто да се разберат меѓу себе. Клучната улога на антропологот, не е да ги објасни елементите на културата изолирано, туку да ги изведе еден од друг, односно, да покаже како едно нешто во културниот систем има смисла само низ призмата на цела низа елементи внатре истиот тој систем. Ваквиот пристап произлегува од фактот што интерпретирањето на нештата, без исклучок подразбира согледување на тоа, како тие добиваат значење кога се разгледуваат во целост во рамките на еден систем, односно кога се контекстуализираат.

Според повеќето претставници на интерпретативната антропологија, потрагата по генерализации, обопштувања и изнаоѓањето на некакво ткиво кое е заедничко за сите култури, е бесполезно. Културите изникнуваат како резултат на неброено многу фактори кои, пак, се наоѓаат во крајно комплексен и непредвидлив сооднос, поради што во анализата на културите, ние мораме да се свртиме кон единствените, неповторливи елементи на животот на секоја култура поединечно. Во таа смисла, оваа антропологија има најмногу допирни точки со историскиот партикуларизам, чиј главен претставник е Франц Боас (Franz Boas).

Во конкретната реализација, дисертацијата се фокусира врз една јасно дефинирана цел. Со оглед на разнородноста на концепциите кои сепак можат да се опфатат во заеднички склоп на единствено антрополошко движење, ќе биде нужно да се направи преглед на концепциите на клучните претставници на интерпретативната антропологија. Тежиштето на оваа дисертација е

поставено врз трудовите на Клифорд Герц (Clifford Geertz, 1926-2006). Клучните сегменти кои оваа дисертација ќе ги испитува се токму суштинските премиси врз кои се заснова целата интерпретативна антропологија на Герц. Сепак, заради пообјективен пристап кон доблестите и инсуфициенциите на оваа антрополошка линија, оваа теза дава преглед и на некои клучни видувања, луцидни, но и комплексни опсервации на другите претставници на интерпретативната (симболичка антропологија) како што се Салинс, Шнајдер, Даглас и Тарнер.

Со оглед на тоа што оваа дисертација се занимава со начинот на кој се дефинира и толкува концептот на културата во интерпретативната антропологија, но и промените кои ѝ се случија на оваа дисциплина во изминативе неколку децении, а кои сериозно го доведоа во прашање нејзиниот опстанок, првото поглавје отвора неколку клучни поенти околу тоа што е навистина антрополошко во самата теорија на антропологијата. После анализата на согледбите на еминентните историчари на антропологијата, Џорџ Стокинг (George Stocking) и Мајкл Херцфилд (Michael Herzfeld), оваа дисертација дава преглед на луцидните согледби на Герц, кој ќе забележи дека антропологијата, во изминатите неколку децении стапила во дијалектичка релација со пошироките интелектуални трендови. Целосно поставен против било какви примеси на позитивизам во општествените науки, тој ќе го забележи нивното постапно ослободување (иако само парцијално ослободување) од она што тој го нарекува „општествена физика“. Станува збор, имено, за ригидно следење на закони, детерминирање на варијабли, мерење на сили или дефинирање на функции. За да се напушти оваа позиција и наместо тоа, да се премине кон анализа на човечките мотивации, изразување на ставови итн., Герц смета дека општествените науки треба да ја најдат својата инспирација во хуманистичкиот домен.

Вториот дел од оваа дисертација дава детален преглед на антрополошките интерпретации на поимот култура. Особено внимание е посветено на европскиот дискурс за културата во првата половина од XX-от век, каде доаѓа до конфлација на поимот култура и цивилизација, а потоа и на

американските согледби за поимот култура, особено манифестирани низ согледбите на Талкот Парсонс (Talcott Parsons) и критиките кои дојдоа од Алфред Л. Кребер (Alfred L. Kroeber) и Клајд Клакхон (Clyde Kluckhohn). Третиот дел дава детален преглед на траекториите на антрополошката мисла, започнувајќи со етаблирањето на оваа дисциплина и еднолинискиот еволуционизам, преку сите нејзини останати развојни фази, заклучно со современите антрополошки правци – структурализмот и феминистичката антропологија. Подоцнежните развојни фази на антропологијата изразени во интерпретативните и постмодерни модуси се предмет на дискусија во четвртиот дел од оваа дисертација. Особено внимание е посветено на теоријата на етнографијата, постмодернизацијата на општеството, а со тоа и на самата дисциплина и воопшто, сериозната криза на репрезентацијата и на антропологијата која се случи во 80-те години од минатиот век. Ова поглавје ги трасира и почетоците на симболичката (интерпретативна) антропологија со кус преглед на некои од нејзините клучни претставници (Шнајдер, Тарнер, Даглас). Веќе во овој дел, по прегледот на трудовите на овие автори и нивните критички забелешки кон дотогашната антрополошка епистемологија, Герц се издвојува како главен претставник на интерпретативната антропологија. Сериозните забелешки кои ги упати Фабијан (Fabian) на сметка на сета дотогашна антрополошка епистемологија, на нејзиниот основен метод, етнографијата, како и на темпоралната и спацијална дисторзијата во нејзиниот дискурс која доведе до тоа истражувачот секогаш да е сега и тука, а „Другиот“ да е во некое минато време, „таму и тогаш“, се исто така предмет на анализа во ова поглавје. Класичните антрополошки парадигми на Боас, Еванс-Причард (Evans-Pritchard) и Малиновски (Malinowski), се толкувани во компаративна светлина со интерпретативната теорија, во петтиот дел од овој текст.

Шестото поглавје детално се занимава со согледбите и трудот на Герц. За Герц, културата се состои во историската трансмисија на моделите на значења кои се втемелени во симболите, а со помош на кои луѓето го развиваат и пренесуваат нивното сфаќање за животот. Истовремено, за него симболите се „двигатели на културата“, па според тоа, тие не можат и не смеат

да се изучуваат изолирано, самите за себе, туку треба да се изучуваат во светлината на она што тие можат да ни го откријат за една култура. Според зборовите на Sherry B. Ortner (Шери Б. Ортнер), главниот фокус на Герц е ставен врз тоа како симболите ги оформуваат начините на кои учесниците (актерите) во општествените процеси, го доживуваат, чувствуваат и размислуваат за светот. Ова поглавје детално ги изложува влијанијата и насоките на Герц, како и неговите согледби од долгогодишната теренска работа во Индонезија и Мароко со особен акцент врз анализата на неговата интерпретација на балинезиската борба на петли. Истовремено, направена е и длабинска вивисекција на Герцовата интерпретативна теорија на културата и неговото инсистирање на *подробниот опис* како клучен механизам во разбирањето на другите култури. Во овој дел, посветувам и внимание на Герцовата провокативна согледба за религијата како културен систем и средство кое им помага на луѓето да ја надминат болката и да најдат смисла во бесмислените состојби на биднување, на што сериозно се спротивстави Талал Асад (Talal Asad). Асад укажа на недостатокот од внимание насочено врз механизмите на моќ како и на фактот што Герц, во исвесна смисла ги изолираше симболите од остатокот од светот и од луѓето како агенсии кои динамички можат да влијаат врз нив, така обвиткувајќи ги во *sui generis* аура.

Конечно, во осмиот дел, оваа дисертација длабински го анализира пристапот на Шери Б. Ортнер и нејзиното инсистирање на една нова *теорија на праксата* во која на културата нема да се гледа само како на нешто што им овозможува или, пак, ги ограничува луѓето во нивната согледба за светот, туку човечката пракса ќе се земе за доминантна инстанца која ќе овозможи дијалектичка синтеза меѓу структурата (или општествениот свет) и агенсот (праксата на луѓето). Општествената трансформација за Ортнер, не се состои само во преуредувањето на општествените институции. Таа се состои и во трансформацијата на културата на две нивоа. На првото ниво на кое културата се третира како систем од модели низ кои луѓето гледаат на и дејствуваат врз светот, како и систем на субјективитети низ кои луѓето чувствуваат, трансформацијата би се состоела токму во кршењето на тие модели. На

второто ниво на кое на културата се гледа низ призмата на поновите случувања во светот, па според тоа таа се доживува како нешто мобилно и јавно, општествената промена би се состоела во постојано производство, предизвик и трансформација на јавната култура или, пак, на медиумите и останатите модуси на репрезентација кои се одговорни за поттикнувањето на одреден начин на мислење, одредени чувства или идеологии. Ортнер со ова донесува свежина и активна нијанса во идните текови на антропологијата, која се соочи со сериозна криза во времето на постмодернизацијата.

Комплексноста на овие теми, конечно ќе биде резимирана во неколкуте точки од заклучокот во кој ќе се сублимираат динамичките и симболички пристапи во анализата на културите. Иако поглавјата од дисертацијата секако ќе ја расветлат тензијата која постои меѓу овие пристапи, заклучокот стреми да укаже на нивната меѓусебна поврзаност. И покрај тоа што интерпретативната антропологија несомнено вроди со исклучително плодни резултати, ќе укажам на нејзината генералната слабост која се состои во тоа конзистентноста на својата интерпретација да ја промовира во крајна цел, а на симболите да гледа како на ентитет *sui generis*, односно како на екстринсични носители на значење, кои стојат надвор од човекот и општествените случувања и дискурси. Слична беше и критиката на Фабијан, кој и покрај сета свежина што ја здогледа од портите на интерпретативната антропологија, не можеше а да не забележи дека и таа ја пасивизира културата на оној кого го интерпретира, поставувајќи се себеси како епистемолошки диктатор, односно како извор на интерпретирањето на „Другиот“. Уште повеќе, оваа теза укажува и на тоа дека не ретко интерпретацијата прераснува во последен чекор, наместо последниот чекор да биде токму она што со него се интерпретира, имено, самата култура. Главната сила на интерпретативната антропологија сепак лежи во согледувањето на фактот дека културата е, во крајна инстанца, резултат на некакво разбирање, односно консензус на нејзините учесници и дека заедницата ги одржува културните матрици токму поради тоа што тие поседуваат некакво значење и даваат смисла на животот. Опасноста со која таа се соочува, пак, е можноста да се апсолутизира интерпретацијата како

финален резултат и повторно, да се промовира доминантната позиција на интерпретаторот наспроти интерпретираниот. Наместо тоа, интерпретацијата треба само да биде апроксимација на комплексната меѓусебна поврзаност на симболичките и динамички сили во рамките на една култура.

Методологија

Според својот карактер оваа дисертација, спаѓа во сферата на фундаментални теориски истражувања. Тоа значи дека нејзиниот методолошки акцент примарно ќе се концентрира врз критичка дискусија на генералната концептуална рамка и врз неа заснованиот категоријален апарат на интерпретативната антропологија. Со оглед на тоа, компаративната анализа на доминантните теориски проседеа, логично ќе заземе централно место во скалата на методолошките инструменти. Покрај ова, анализата на содржината заедно со херменевтичките експертизи, ќе претставува драгоцен инструмент за автентичното разбирање на екстремно суптилната и слоевита структура на значењата концентрирани во интерпретативната антропологија. Во оваа смисла, константен и интензивен дијалог со теориската продукција на и за интерпретативната антропологија, едновремено ќе ги опфати методолошките специфичности на ова истражување и ќе ја определи неговата основна експозициска интонација.

Основен резултат на оваа дисертација треба да биде придонесот кон една систематска и аргументирана ре-евалуација на научно-теориската рецепција, сумирана во доминантните одгласи, критики и придонеси на интерпретативната антропологија. Нема никакво сомнение дека оваа антропологија назначи една радикално нова фаза во историјата на дисциплината и дотолку критичкото преиспитување на ефектите што таа ги имаше врз хуманистичките науки, а пред сè врз антропологијата, се наметнува како нужен услов за разбирањето на сегашната состојба, како и најверојатните идни текови на оваа наука. Интерпретативната антропологија беше предмет на многу критики, меѓу кои особено остро беше нападната од марксистичките мислители. Тие укажуваа на јазот кој оваа антропологија не може да го надмине, а кој се наоѓа помеѓу културниот систем и општествената реалност. Според овие критики, на интерпретативниот пристап му недостигаше токму третманот на и свеста за динамичката нијанса на културата, односно на механизмите на моќ и општествените дискурси кои не можат да се изолираат

од мрежата на симболи. Сепак, интерпретативната антропологија, возврати со тоа дека марксизмот ги заснова своите искуства на историски, специфично западни претпоставки за материјалните и економски потреби, поради што тој не може да говори за не-западните искуства. Културните екологисти ја нападнаа и поради субјективизам, кој се јавува како резултат на фактот што антрополозите можат да ги толкуваат симболите различно. Интерпретативната антропологија, во овој сегмент можеме да ја толкуваме и како сојузник на филозофијата со оглед на тоа што на ваквата критика, таа возврати со аргументот дека културната екологија своите претпоставки премногу остро и стерилно ги заснова само врз науката.

Неоспорно е сепак, да се укаже и на извонредните придонеси на оваа антропологија во неколку сфери. Оваа дисертација ќе стреми да даде преглед на доблестите на интерпретативната антропологија, не изоставајќи ги и критичките нијанси кои подобро ќе ни ја расветлат улогата, како на оваа антропологија, така и на антропологијата воопшто, во изучувањето на човекот и културата. Пред сè, интерпретативната антропологија го сврте вниманието кон културата и нејзината интерпретација, наместо кон формирањето на гранд теории. Герц заедно со другите претставници на интерпретативната антропологија, меѓу кои Тарнер (Turner), Шнајдер (Schneider), Даглас (Douglas) и други, ѝ помогнаа на антропологијата да излезе од своите традиционални рамки и да се повика на извори од филозофијата и социологијата. Герц е исклучително важен и во менувањето на начинот на кој американските антрополози гледаа на културата. Наместо фокусот да биде врз операциите на културата, Герц го сврте вниманието кон симболите како двигатели на културата. Уште повеќе, тој е најзаслужен за новиот пристап кон истражувањето на една култура од перспектива на актерите-учесници во таа култура.

1. Генерални рефлексии за антрополошката теорија

1.1. За антрополошкото во теоријата на антропологијата

Социјалната и културна антропологијата е „наука за здравиот разум“. Со овие зборови, Мајкл Херцфилд (Michael Herzfeld), го отвора првото поглавје на својот исклучителен труд за историјата на антропологијата, *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society* (2001)¹. Па сепак, според него, самиот термин „здрав разум“ (буквалниот превод од англискиот збор *common sense*, би бил „заеднички разум“), гледан од антрополошка гледна точка е несреќно одбран, со оглед на тоа што таков заеднички, или универзален разум не е апликациилен за различните култури ниту, пак, тој, во било кој облик, има смисла за оној кој го набљудува надвор од неговиот културен контекст. Во таа смисла, Херцфилд инсистира дека оската која го дефинира објектот на антрополошката теорија всушност ја сочинуваат, *културните форми и општествените правила*. Здравиот (заеднички разум), кој во крајна линија се состои од начините на кои наоѓаме смисла во овој свет и механизмите на неговото функционирање, според Херцфилд е неверојатно разновиден, излудувачки непостојан и високо резистентен на било каква форма на скептицизам. Нашите согледби за функционирањето на светот се засноваат како врз сензорното искуство, така и врз практичните политики кои го формираат нашето познавање за светот.²

Ова се само некои од дилемите со кои Херцфилд го отвора теренот за истражување на антропологијата, нејзината историја и општествен ангажман. Тој не изостави да додаде, дека антропологијата го носи товарот на своето срамно потекло и перспективата на културна супериорност, толку присутна во

¹ *Антропологија: теоретска пракса за културата и општеството* (насловот е превод на авторот).

² Херцфилд укажува на нашите убедувања за одредени нешта, како што е пристигнувањето на човекот на месечината, прашувајќи врз основа на што се темели нашето убедување дека е тоа вистина и дали можеби таквото убедување е резултат на нашата неоснована верба во изворот на информацијата. Конечно, доколку се сомневаме во успешноста на начинот на кој другите луѓе/култури наоѓаат смисла во механизмите на постоење, се поставува прашањето врз основа на што сме така сигурни дека нам тоа, ни оди подобро (Herzfeld, 2001, стр. 1).

првичните антрополошки истражувања на далечните култури и народи. Па сепак, според Херцфилд, развојната патека на антропологијата постепено добиваше една сосема поинаква линија. Сè почесто потпирајќи се врз сопствените културни спецификации во рамките на теренската работа, антрополозите развија свест, но истовремено и нелагодност во однос на вообразеноста толку карактеристична за центрите на светската моќ. Во крајна линија, антропологијата е честопати недоразбирање, дури и помеѓу самите антрополози, како резултат на немерливоста на различните претстави за тоа што навистина претставува здравиот разум – предметот на изучување на антропологијата (Herzfeld, 2001, стр. 2). Работите, како што понатаму истакнува Херцфилд, уште повеќе се усложнуваат со сè поинтензивните антрополошки анализи на политиката и светогледот на сопствената култура, како и на центрите на моќ.

Според Херцфилд, антропологијата се разликува од другите општествени науки во два клучни сегменти. Пред сè, таа се одликува со извонредно комплексна избалансираност и преплетување на теоријата со праксата. Имено, за Херцфилд, едно од главните обележја на дисциплината е токму, теоријата како пракса (*theory as practice*), односно, градењето на теоријата низ праксата (теренската работа на антропологот). Од ова веднаш произлегува и вториот аспект карактеристичен за антропологијата; нивото на опсервација во етнографското истражување, според него е далеку поинтимно во оваа дисциплина отколку во било која друга општествена наука. Постојаните теми на антропологијата, уште од нејзините почетоци, се секако сродството, етницитетот, национализмот, етичките принципи додека, пак, во својата понова историја, оваа наука забележува ориентација кон темите за модернитетот, текстуалните пристапи, сензорното искуство, праксата.

Џорџ Стокинг (George Stocking), еден од клучните историчари на антропологијата, пак, прави интересна и мошне важна дистинкција помеѓу презентизмот (англиски *presentism*, од зборот *present*-сегашност) и историцизмот во неговиот приказ на историографијата на бихејвиористичките науки (1968). Стокинг забележува дека додека презентизмот (карактеристичен

за историјата на науките), му придава големо значење на минатото, сметајќи дека минатото има големо влијание врз формирањето на нештата да бидат она што се во сегашноста, историцизмот, пак, е пред сè засегнат со минатото, само по себе, сепак не исклучувајќи ја потполно неговата интеракција со сегашноста. Историцизмот, иако има долга историја и ги бележи своите зачетоци уште во периодот на романтизмот, својот најголем израз го доживува во 80-те години на XIX-от век во Германија, кога низа мислители почнуваат да ги критикуваат епистемолошките тези на позитивизмот. Овие критичари се согласуваат во неколку сегменти меѓу кои клучните се:

- оспорувањето на тезата дека за побрз развој, општествените науки треба да ги применат оние методолошки сфаќања чија епистемолошка вредност е претходно потврдена во природните науки;
- сомнежот дека воопшто е можно да се откријат закони во општествениот живот како и оспорувањето на идејата дека откривањето на такви закони е во крајна линија, основна цел на истражувањето на општеството;
- оспорување на можноста дека постои општа теориска наука за општеството.

Наместо тоа, во центарот на историзмот се става историјата и се поаѓа од претпоставката дека во историјата на човештвото не постои некој општ ред или закон, туку дека сите делови низ историјата и епохите, се всушност, самостојни целини кои можат да се разберат само како такви. Историцизмот доаѓа особено до израз кај Хегел (Hegel) и Леополд фон Ранке (Leopold von Ranke). Иако за Хегел историјата е развојна теодицеја, додека, пак, според Ранке, Бог се однесува непосредно кон секоја епоха, сметајќи ги за подеднакво вредни, јадрото на новиот историцизам лежи во идејата дека историјата ја сочинуваат квантитативно различни, потполно дисконтинуирани делови. Вилхелм Дилтај (Wilhelm Dilthey) е еден од највлијателните претставници на историцизмот, кој се залага за дисконтинуирано сфаќање на историјата како основа за отфрлање на теориското познавање на општеството. Во таа смисла, Дилтај дури им се спротивставува и на историјата на филозофијата и на

социологијата поради нивното инсистирање, во историјата да се откријат и теориски да се објаснат некои правила и закони.

Гледано од перспектива на историцизмот кон која Стокинг инклинира, поттикнати сме да се запрашаме, како одредени настани имале смисла во одреден историски контекст. Имено, една од основните одлики на историцизмот е токму способноста да се сфати конкретната особеност на одредена историска целина. Барањето на општи закони во историските целини, што го заговара позитивистичкиот пристап, како и тенденцијата да се пронајде некаков општ ред во историските целини е метафизичка бесмислица. Клучниот аргумент на Стокинг, според тоа, е дека историцизмот всушност овозможува да се увиди „смислата“ (или уште поточно, разумноста), на нешто што според презентистичкиот пристап не би ги исполнувало моменталните критериуми за она што се смета за рационалност. Низ неколку примери,³ Стокинг го изведува заклучокот за важноста на историцизмот за антропологијата. Имено, историцистичкиот пристап, кој се обидува да согледа зошто одредени прашања имале смисла и биле поставувани во одредени временски периоди, секако ќе ни помогне да направиме разлика помеѓу прашањата кои биле поставени и на кои е веќе одамна одговорено, прашањата

³ Клучниот концепт врз кој Стокинг ја гради својата позиција на историцизам е концептот на Томас Кун (Thomas Kuhn) во *Structure of Scientific Revolutions (Структура на научните револуции)* (1962) за *парадигмата*, која во основа ја сочинуваат збир од претпоставки за фундаменталните ентитети од кои е сочинет универзумот. Во крајна линија, парадигмата за Кун претставува дисциплинарен светоглед кој се пренесува преку културата и се одржува преку општествените институции. Пред да се етаблира одредена консензуална парадигма, науката е во состојба на хаос кој се манифестира во низа спротивставени гледишта. Научните револуции се случуваат во моментот кога аномалиите кои се јавуваат како резултат на почитување на само еден систем на правила ја создаваат потребата од нова парадигма која ќе се заснова на сосема инакви претпоставки, прашања и одговори. Во таа смисла и во рамките на антропологијата, Стокинг го зема примерот на Едвард Тајлор (Edward B. Taylor), за кого вели дека би имал што да им каже и на антрополозите денес. Па сепак, денешните антрополози подобро би го разбрале и самиот Тајлор низ историцистичката перспектива, односно, доколку се способни да направат разлика помеѓу прашањата кои тој ги поставил и на кои е веќе одговорено, прашањата кои се сè уште отворени, како и оние прашања кои повеќе не би ги ни сметале за прашања (Stocking, 1968, стр. 11). Во конкретниот пример, согледбата на Тајлор дека човечката култура е резултат на еволуциски развој, според Стокинг е нешто со што повеќето антрополози би се согласиле, па според тоа, ова би го сметале за прашање кое е во голема мера одговорено. Па сепак, обидот на Тајлор да го објасни развојот на човечката култура од својата примитивна форма до формата на европска цивилизација само како резултат на еволуција, остава уште многу отворени прашања, исто онака како што и прашањето за присуството или отсуството на посредството на Бог во еволуцијата на културите, според Стокинг, е нешто што во денешно време и не би го третирале како прашање.

кои се сè уште отворени, како и оние прашања кои повеќе нема да ги перцепираме како прашања.

Ваквите согледби за антропологијата на некои од врвните историчари на оваа дисциплина, повлекуваат лавина од прашања за тоа што е навистина антрополошко во теоријата за антропологијата, кои се темите за кои антрополозите теоретизираат, како и за тоа зошто, мошне често, антрополозите ја отфрлаат теоријата посветувајќи се ексклузивно на етнографијата и емпириска (теренска) работа. Конечно, се поставува и прашањето за тоа, која е денешната позиција на антропологијата од која можеме да погледнеме назад, кон минатото на оваа дисциплина. Дали можеби Герц (Geertz) со своите интерпретативни согледби, насетуваше нешто кога во неговиот есеј *Blurred Genres: The Reconfiguration of Social Thought*⁴, инаку објавен во неговата колекција есеи под наслов *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*⁵, кажа дека во изминатите неколку децении, дојде до исклучително силно мешање на жанрови во интелектуалната сфера, односно до реконфигурација на општествената мисла (1983, стр.19). Во рамките на таа реконфигурација, Герц ќе забележи дека антропологијата стапила во дијалектичка релација со пошироките интелектуални трендови. Целосно поставен против било какви примеси на позитивизам во општествените науки, тој ќе го забележи нивното постапно ослободување (иако станува збор за парцијално ослободување) од она што тој го нарекува „општествена физика“. Станува збор, за ригидно следење на закони, детерминирање на варијабли, мерење на сили или дефинирање на функции. За да се напушти оваа позиција и да се премине наместо тоа на анализа на човечките мотивации, изразување на ставови итн. Герц смета дека општествените науки треба да ја најдат својата инспирација во хуманистичкиот домен.

⁴ *Заматени жанрови: реконфигурација на општествената мисла* (насловот е превод на авторот).

⁵ *Локално знаење: дополнителни есеи по интерпретативна антропологија* (насловот е превод на авторот).

2. Антрополошки интерпретации на поимот култура

2.1. Европски дискурси за културата во првата половина на XX-от век:

Идејата на оваа дисертација, да ги преиспита модусите на интерпретативната антропологија во третманот и анализата на она што се нарекува култура, како преку споредба со класичните антрополошки парадигми, така и во однос на кризата и трансформациите кои во поново време и се случува на оваа дисциплина, секако повлекува потреба од преиспитување или поточно реконструкција на некои од клучните дискурси за тоа што навистина се мисли кога се говори за култура. Приказот на генеологијата на дискурсите за културата и цивилизација по овој хронолошки ред не се должи на тоа што претходно не се дискутирало за овие поими, туку поради тоа што во овој период се бележи интензификација и усложнување на прашањата врзани со културата. Слично како и Купер (Кирег) се согласувам со неговата согледба дека новиот бран на невреме кој ја засегна Европа во првата половина од XX-от век, ги натера интелектуалците повторно да го преиспитаат значењето на поимите култура и цивилизација, како и на врската меѓу овие поими и нивните нации (1999, стр. 23). Меѓу највлијателните мислителци во овој период во Франција, се издвојува францускиот историчар Лисиен Февр (Lucien Febvre) кој е познат по инсистирањето на општествените наместо на политичките или дипломатски теми како доминантни теми во историјата. Тој ќе забележи дека во почетокот на XX-от век повторно доаѓа до интензификација на културните, психолошки и општествени теми, наместо на претходно доминантните истражувања во сферата на политиката, дипломатијата и војната.

Истовремено, Февр дијагностицира две различни толкувања на поимот цивилизација. Во првиот случај тој говори за етнографско користење на терминот цивилизација, како збир на карактеристики кои набљудувачот може да ги забележи во процесот на изучување на одредена група луѓе, а кој ги опфаќа материјалните, интелектуални, морални и политички аспекти на

општествениот живот. Купер забележува дека според Февр, ваквиот третман на поимот цивилизација е лишен од вредносни импликации, за разлика, пак, од втората употреба на терминот во рамките на која, според Февр, поимот се однесува на нашата, високо вреднувана цивилизација. Според него, ниту една од двете модерни конотации на овој поим не може да се забележи пред 1766 година. Ваквата развојна патека на поимот цивилизација доведе до поделба на истата на различни степени во зависност од регионот, со што, како што забележува Февр, во 1819 година за првпат ќе се воведат множинската форма за овој поим – цивилизации.

Како што забележува Купер, во првата фаза на интелектуалните расправи за поимите култура и цивилизација, се добива впечатокот дека германското поимање за културата е мошне блиско до доминантниот француски дискурс за цивилизацијата (1999, стр. 26). Сепак, во германската верзија (Александар фон Хумболт - Alexander von Humbolt) се назира дистинкција меѓу цивилизацијата како надворешна форма (постоење на институции или политички ред) и културата како внатрешен, спиритуален домен, кој може да отсутува кај некои цивилизации. Уште повеќе, во германската верзија (Алфред Вебер-Alfred Weber, Норберт Елијас-Norbert Elias) цивилизацијата е надворешна и честопати далечна во однос на националните вредности, за разлика од културата која во многу точки се поистоветува со националниот идентитет. Ваквите проблеми ги отвораат портите до комплексните прашања за културата кои постојано ја проникнуваат антропологијата, а доаѓаат посебно до израз во интерпретативната антропологија, како и подоцна, во она што се нарекува постмодерна антропологија. Станува збор имено, за постојаната дилема меѓу релативистичкиот пристап кој ги промовира разликите меѓу културите наспроти идејата за постоење на една, општа човечка цивилизација.

Интерпретацијата на поимот култура, добива нова свежина со согледбите на Рејмонд Вилијамс (Raymond Williams), кој ги лоцира зачетоците на дискурсот за културата во поезијата на Блејк (Blake), Шели (Shelley) и Китс (Keats). Тој овој романтичен поетски израз го третира како специфична

реакција кон индустриската револуција, односно како раѓање на опозицијата помеѓу уметноста и трговијата. За Вилијамс сепак, оваа тензија иако од една страна ќе ги отвори портите за критика на индустријализацијата, истовремено ќе доведе до изолација на уметничкиот израз, па согласно тоа, и на ослабнување на динамичката функција која уметноста треба да ја има (Williams, 1983, стр. vii). За него, сосема јасно, спецификациите на англискиот дискурс за културата се во нераскинлива врска со конкретните историски околности на Англија, поточно, со индустриската револуција.

2.2. Американски согледби за културата

Паралелно со генеалогииите за начините на кои се дефинираа културата и цивилизацијата во Франција, Германија и Англија, клучната фигура во Америка, во креирањето на уште една интелектуална генеалогичка е Талкот Парсонс, кој во Америка, во 1937 година го објавува своето дело *The Structure of Social Action*. Во периодот во кој тој на Харвард е поканет да предава економија, Парсонс ќе се обиде да ја анализира врската меѓу економијата и општествените теории. Во овој потфат, неговата појдовна точка е анализата на дебатата која ќе ја обележи интелектуалната мисла во Европа во периодот на просветителството. Станува збор за судирот меѓу позитивистите и идеалистите по прашањето на мотивите за човечкото однесување и дејствување. Додека позитивистите изворот на мотивите за одредено однесување го наоѓаа во утилитаристичките претпоставки, верувајќи дека луѓето се пред сè рационални суштества, идеалистите одрекуваа постоење на било какви генерални закони на човековото однесување. Иако според Парсонс, Диркем (Durkheim) и Вебер (Weber) успеваат да ги надминат ограничувањата на позитивизмот и идеализмот, гледани изолирано, правејќи интересна амалгамација од обете, тие сепак останаа на прагот на волунтаристичката теорија на акцијата (Kuper, 1999, стр. 52). Токму Парсонс ќе ја преземе улогата на основач на оваа теорија, подоцна позната како генерална теорија за

акцијата, која ќе ја изложи во неговото дело од 1951 година, *The Social System*⁶. Поаѓајќи од позицијата дека објективниот свет е составен од општествени, психолошки и културни сегменти кои сочинуваат заемно поврзани системи кои, пак, влијаат врз изборите и акцијата на луѓето, Парсонс собра социолози, психолози и антрополози во интердисциплинарниот Институт за општествени релации на Харвард. Секој требаше да се занимава со еден од системите, но според него, антрополозите требаа да извршат најголемо редефинирање на сопствената дисциплина. Тој веруваше дека науката за културата и изучувањето на културата (доделено на антрополозите) мора да биде високо специјализирана дејност која ќе се фокусира исклучиво на културниот систем и на концептот на културата, дефиниран според својата позиција во тројството од движечки сили кои влијаат врз акцијата – личноста, општествените релации и идеите и вредностите.

Ваквиот концепт на Парсонс предизвика остри реакции кај Клакхон (Kulckhohn) и Кребер (Kroeber) кои не беа задоволни со Парсонсовото инсистирање врз акцијата. Со тоа, сметаа тие, многу теми клучни во антрополошката мисла – археологијата, историската антропологија, анализата на културните промени, итн.- ќе бидат изоставени. Ова беше секако и една од главните провокации за Клакхон и Кребер за наскоро потоа да објават преглед на антрополошките теории под наслов *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*⁷ со кој класифицираа 164 дефиниции за културата. Истовремено во овој труд тие ги изразуваат своите несогласувања со Парсонс инсистирајќи на тоа дека, во крајна линија, општествената структура треба барем делумно да се третира како елемент на културата. Парсонс, од друга страна, пак, во Клакхон виде преизразена хуманистичка нота која не му дозволуваше да гледа на општествената структура изолирано, односно надвор од сферата на културата (Купер, 1999, стр. 55).

Разминувањето во ставовите за тоа кој ја антиципраше модерната антрополошка мисла за културата, Купер го осветлува во споредбата на

⁶ *Општествен систем* (насловот е превод на авторот).

⁷ *Култура: критички преглед на концептите и дефинициите* (насловот е превод на авторот).

ставовите на Клакхон и Кребер со оние на Стокинг. Иако Едвард Б. Тајлор (Edward B. Tylor) е посочен како иницијатор на интелектуалната револуција во процесот на рафинирање на дефиницијата за културата која би била модерна и научна, Кребер и Клакхон сметаат дека тој нафрла премногу елементи во културата, при тоа не повлекувајќи граница помеѓу културата и општествената организација⁸. Па сепак, нивната генеалогичка дефиниција на културата, ги води кон заклучокот дека токму Тајлор, а не многу повлијателниот Метју Арнолд (Matthew Arnold) ги постави основите на новата, модерна дефиниција на културата. Клучната дистинкција меѓу модерниот пристап кон толкувањето на културата и нејзините претходни дефиниции, според овие автори лежи во сознанието дека идеите во една култура се изразуваат и пренесуваат преку симболи. Стокинг од друга страна, пак, ќе изврши корекција на ваквата перцепција на Кребер и Клакхон, посочувајќи го Арнолд наспроти Тајлор, како поблизок до модерниот, со релативизам задоен концепт на култура, особено во неговата дистинкција меѓу културата и механичката цивилизација⁹. Конечно, за Стокинг, и двајцата претходни автори се предвесници, но вистинскиот основач на модерното размислување за културата е Франс Боас кој во 1911 ќе го иницира новиот релативистички пристап. Нему, според Стокинг, му припаѓа оваа титула поради тоа што е првиот антрополог кој ќе ја разбуди потребата од говорење за *култури*, во множина.

После деталната анализа на генеалогичките на концептот за културата и обидот да се дијагностицира мигот во кој е зачната модерната антрополошка размисла за неа, Купер укажува на фактот дека Кребер и Клакхон предложија изворот на револуцијата во размислата и третманот на културата да се бара во друг локус кој не лежи ниту во Тајлор, ниту во Арнолд, ниту, пак, во Боас. Тоа е всушност втората генерација студенти на Боас, длабоко инспирирани од Едвард Сапир (Kuper, 1999, стр. 62-64). Сапир се залага за хуманистичката

⁸ Тајлор го дефинира концептот на културата на следниот начин: „Култура или цивилизација, сфатена во широка етнографска смисла, претставува сложена целина која опфаќа знаења, верувања, уметност, морал, право, обичаи и сите останати способности и навика кои човекот ги стекнал како член на општеството“ (Tylor, 1958, стр.1).

⁹ Конкретниот пример на Метју Арнолд во овој случај е Британија и нејзиниот напредок во индустриската револуција што според него, никако не значи исто што и напредок во нивото на културата на Британија.

димензија на културата, што ќе најде свој израз во разни варијации на оние кои беа под негово силно влијание. Така, Рут Бенедикт (Ruth Benedict) инспирирана од Шпенглер (Spengler) и неговото дефинирање на европските култури како аполониски и фаустовски, како и од Ниче (Nietzsche) и неговата карактеризација на културите како аполониски и дионизиски, културите ги доживуваше како олицетворение на одреден уметнички стил. Истовремено, според Бенедикт, културите имаат свој колективен карактер поради што таа ги дефинираше културите како параноидни, мегаломански итн. Ваквата позиција ја доведе Бенедикт до културен детерминизам, поради нејзиното убедување дека колективниот карактер на одредена култура се втиснува во карактерот на индивидуата која расте и живее во таа култура.

Според Купер, Кребер и Клакхон не сакаат да се сочат со фактот дека всушност Парсонс ја разбуди потребата од нов, модерен, општествено-научен концепт за културата (Купер, 1999, стр. 68). Токму Герц заедно со Шнајдер (Schneider) беа назначени од страна на Парсонс за претставници на новата парсонсовска генерација на антрополози, но тие истовремено почнаа да развиваат сопствени системи, дистанцирајќи се од Парсонсовата позиција дека изучувањето на културата е само дел од една поголема задача, односно дека антрополозите се само еден сегмент во генералната теорија за акцијата. Шнајдер отиде најдалеку во тоа дистанцирање негирајќи ги нормите како составен дел од културата. Наместо тоа, тој културата ја дефинираше како систем од симболи и значења (Schneider, 1976, стр. 198). Културата, во тој случај, не може да се изедначува со нормите бидејќи тие подразбираат одредени шеми на акција. Наспроти тоа, културата за Шнајдер (а слично и за Герц) се состои од дефиниции, премиси, постулати, претпоставки и перцепции за природата на универзумот и човековото место во него. Третирањето на културата како симболички свет на идеи и вредности вроди со прашањата за тоа, кои методи би биле најсоодветни за нејзино изучување. Парсонс ја сугерираше интуитивната интерпретација како и интерпретативните методи во психоанализата. Овие автори, а вклучително и Парсонс, сметаа дека симболите не претставуваат етикети за надворешната стварност, односно дека

врската меѓу некој симбол и она што тој го означува е секогаш произволна. (Parsons, 1937, стр. 484). Единствениот елемент кој ги поврзува симболите со нивните значења е постоењето на одреден ред, односно подреденост, која не може да се осознае преку изолирано изучување на одделни симболи, туку само преку изучувањето на нивната меѓусебна поврзаност во системите.

Ваквата позиција, како што ќе забележи и Купер, несомнено прилега на аргументот дека релацијата меѓу симболот и стварноста е всушност спротивна на она што ни го налага здравиот разум. Така Сапир, од позицијата на јазички редуccionизам, светот го доживува како нешто што е во голема мера несвесно конструирано од јазичките навики на групата. За него, ниту еден јазик не е доволно сличен на друг за да може да се каже дека ја претставуваат истата општествена стварност. Така за Сапир, световите во кои живеат различни заедници се различни светови, а не еден ист свет во кој само различно се означуваат нештата (Sapir, 1929, стр. 162). По сличната линија на аргументација, Шнајдер, пак, смета дека природата и сето она што го нарекуваме факти на животот се секогаш резултат на културното дефинирање на нештата. Тие, за него, немаат свое независно постоење надвор од тоа како се дефинирани во рамките на една култура. Ваквите дилеми околу начините на третирање на културата, како и тензиите околу преферирањето на научниот наспроти хуманистичкиот пристап во обидите да се разбере самиот концепт на културата, најдоа провокативна платформа кај Герц. Тој отворено почна да го преферира идеалистичкиот модел како појдовна позиција на антрополозите кои според него, требаа да се стремат кон интерпретација, а не научна експликација на културата. Се разбира, ваквиот, пак, пристап, ги отвора портите кон комплексните прашања за тоа дали е воопшто можна интерпретација на културата, која нема истовремено да биде и нејзина научна експликација, како и за тоа, кои се воопшто аксиолошките критериуми на диференцијација на интерпретацијата од експликацијата.

3. Траектории на антрополошката мисла во анализата на културите

3.1. Еднолиниски еволуционизам (втора половина на XIX-от век)

Антрополошката теорија која се развива во втората половина на XIX-от век со цел да ги објасни степените на развој кај културите, се нарекува теорија за *еднолиниска еволуција* (позната како еволуционизам). Клучната премиса врз која се потпира оваа теорија е убедувањето дека постојат одредени универзални стадиуми во еволуцијата на културите. Овие стадиуми, наедно се и одгатка за тоа зошто постојат разлики меѓу културите. Едноставното објаснување низ призмата на оваа теорија, е дека тоа се должи на стадиумот во кој се наоѓаат луѓето од некоја култура (заедница). Ова истовремено е и одгатката на тоа зошто некои обичаи и верувања се распространети ширум светот и тоа помеѓу заедници кои едноставно не можеле да дојдат во контакт едни со други (Peoples and Bailey 1997, стр.63). Универзалните еволуциони стадиуми оваа теорија ги дефинира според следниот редослед: дивјаштво, варварство и цивилизација. Главни претставници на оваа теорија се британецот Едвард Б. Тајлор (Edward B. Tylor 1832-1917) и американецот Луис Хенри Морган (Lewis Henry Morgan 1818-1881).

Тајлор е познат и како претставник на т.н. „интелектуалистичка“ теорија на културата, која своите основи ги црпи уште од просветителските идеи на XVIII-от век. Всушност, поголемиот дел на принципи врз кои се заснова еволуционизмот претставуваат разработка на неколку клучни начела преземени од просветителството. Две од тие начела (интелектуалистичкиот пристап кон човековото однесување и позитивизмот) се исклучително важни за подобро да се разбере стојалиштето на Тајлор. Според принципот на интелектуализмот, во своето однесување, луѓето се водени според рационалните принципи, па оттука и општеството и општествените институции

се свесни, рационални творби (Хач, 1979, стр. 22)¹⁰. Според ова, општествените институции се темелат врз разумот, додека, пак, сите други постапки кои се традиционални, обредни или симболички, односно ирационални, се следствено и нестабилни. Позитивистичкиот принцип, пак, не ја доведува во прашање стварноста на надворешниот свет и можноста за негово објективно поимање. Според позитивистичкото гледиште, светот функционира во склад со природните закони. Истото важи и за општествата и општествените институции.

Тајлор останува запаметен според неговото монументално дело, *Примитивна култура (Primitive Culture, 1871)*. Доминантното стојалиште кое се провлекува низ овој труд е тоа дека во човештвото владеат одредени закони на еволуциски развој. Ова дело е длабинска анализа на потеклото и развојот на религијата. (Williams, 1983). Најраната фаза во религиозниот развој, во согласност со горе-наведените фази на културна еволуција е фазата на *анимизам*. Во оваа фаза, луѓето сè уште веруваат во духови, души и демони. Втората фаза е *политеизмот*. Конечно, следува *монотеистичката* фаза во рамките на која се етаблира уверувањето за доминацијата на само еден Бог.

Уште еден влијателен претставник на еволуционистичката теорија е американецот Луис Хенри Морган. Тој во 1877 година ја објавува истата шема на културните развојни фази, но ја надополнува со неколку под-фази. Дивјаштвото и варварството добиваат по уште три под-фази (ниско, средно и високо дивјаштво и варварство). Морган не дава јасен одговор на прашањето зошто некои култури се промениле, а некои не или, пак, зошто кај некои луѓе дошло побрзо до промени. Сепак, негова главна претпоставка е дека технолошките и економски откритија се двигателот кој води кон прогрес.¹¹

¹⁰ За илустрација, Џон Лок (John Locke) смета дека сè додека луѓето не почнат да живеат во организирана заедница, т.е. општество, ќе бидат соочени со одреден степен на неправда и неизвесност. Рационалните принципи, односно свеста за поорганизирана заедница во рамките на која ќе се води праведен живот, како и заради заедничко добро, во оваа смисла се двигателот поради кој луѓето со општествен договор создаваат одреден систем на владеење.

¹¹ Некои заедници на пример, кои се наоѓале на стадиумот на ниско варварство, преминале кон високо варварство кога почнале да одгледуваат земјоделски култури. Ова, нужно довело до промени и на ниво на приватна сопственост, општествени институции, семејство и воопшто, на целиот систем на уредување во заедницата.

Иако од денешна гледна точка, може да се упатат многу критики кон еволуционистите (таа е особено критикувана за расистичките конотации и за имплицитната супремација на западната култура), сепак, како што истакнуваат Пиплс и Бејли, тие се заслужни како за етаблирањето на две важни перспективи во антропологијата, холистичката и компаративната, така и за етаблирањето на антропологијата, како самостојна, професионална академска дисциплина (1997, стр. 65).

3.2. Зачетоци на културниот релативизам

3.2.1. Историски партикуларизам (1900-1940)

Историскиот партикуларизам, меѓу другото, е јасен обид на некои антрополози да ги доведат во прашање еволуционистичките развојни шеми од доцниот XIX-ти век. Во Соединетите Американски Држави се развива друг пристап кон изучувањето на културите, познат како *историски партикуларизам*. Оваа теорија најчесто се врзува со името на американскиот антрополог, Франс Боас (Franz Boas 1858-1942) иако нејзините зачетоци датираат уште пред него, во втората половина од XIX-от век, во обидите на дифузионистите да изнајдат алтернативни одговори за културните промени кои би се разликувале од она што пред тоа го понудија еволуционистите¹². Спротивно на еволуционистичкиот пристап за кој беше карактеристична „интелектуалистичката“ теорија на културата, начинот на кој се гледа на човекот и општеството во XX-от век, честопати се дефинира и како анти-интелектуализам. Историскиот партикуларизам е историски токму затоа што се обидува да открие колкаво било влијанието на некои настани од минатото врз развојот на одредена култура. Овој пристап е партикуларистички затоа што

¹² Дифузионистите претпоставуваат дека сите култури извираат од еден културен центар (теорија на хелиоцентрична дифузија во рамките на која честопати Египет се зема за извор на сите други култури), додека некои други струи (германска школа предводена од Фриц Грабнер) претпоставуваат дека станува збор за повеќе локации од кои понатака дошло до дифузија на културата (културни кругови).

смета дека сите луѓе и секоја култура имаат свое, единствено, неповторливо минато, а согласно на тоа и свој специфичен историски развој. Токму поради ова, секоја култура мора да се разгледува и да се разбере во рамките на својот специфичен контекст. Според ова, историскиот партикуларизам тврди дека секоја култура е уникатна и се карактеризира со исто така уникатен начин на размислување и функционирање, а тоа, пак, се должи на нејзиното специфично минато (Peoples and Bailey, 1997, стр. 66). Токму поради ова, потрагата по некакви универзални еволуционистички закони кои би ги објасниле сите култури и културните промени, е бесполезна.

За разлика од другите претставници на овој пристап, Боас става акцент врз поединецот, сметајќи дека тој има клучна улога во заедницата/општеството. Токму умот на поединецот е оној кој „одново ги толкува и менува новостекнатите одлики на културата“ и „токму поединецот го чувствува притисокот на условите кои се менуваат, па како резултат на притисоците, се обидува да ги измени своите општествени постапки согласно она што би се сметало за прифатливо во таа култура“ (Хач, 1979, стр. 90). Други, пак, како на пример Кребер, сметаат дека општеството има свои внатрешни закони според кои се развива и дека поединците не се фундаменталниот елемент во една заедница. Боас е познат според многуте етнографски трудови за Северно-американските Индијанци. Низ овие анализи, тој доѓа до заклучокот дека еволуционистите всушност не „откриле“, туку по прво ги „измислиле“ стадиумите на развој низ кои минуваат културите. Тој се запрашува дали постои објективен начин да се процени комплексноста на културните институции, па врз основа на тоа, да се врши разлика помеѓу посложени и попрости форми, онака како што тоа го правеа еднолиниските еволуционисти. За илустрација, само доколку западната форма на брак, се земе за краен степен во еволуцијата на оваа институција, останатите форми на брак би можеле да се категоризираат според својата сложеност, при што посложени би биле оние форми на брак кои се поблиску до западната форма на брак. Боас е убеден дека антрополозите мораат да се ослободат од вакви спекулативни шеми на прогрес. Само со релативистички пристап кон

културите, можеме да постигнеме одреден степен на објективност. Ова секако значи, обид да се излезе од сопствената перспектива, односно за миг да не се биде етноцентричен, онолку колку што е тоа можно. Антропологот би морал привремено да ги суспендира сопствените верувања, етика и вредносен систем. Боас изврши големо влијаније врз подоцнежните познати антрополози како што се Маргарет Мид (Margaret Mead), Рут Бенедикт (Ruth Benedict), Алфред Кребер (Alfred Kroeber), Роберт Лоуи (Robert Lowie) и Едвард Сапир (Edward Sapir).

Клучното достигнување на историскиот партикуларизам е отфрлањето на расистичките претпоставки кои гравитираа во еволуционистичката антрополошка мисла, отфрлајќи ги биолошките разлики како можен фактор во објаснувањето на културните разлики. Ова од своја страна значеше воведување на неколку извонредно важни сегменти во антропологијата: перспективата на културен релативизам, етнографското, односно теренско истражување како примарен метод во собирањето на информации за една култура, како и отстранувањето на биолошкиот детерминизам како фактор кој влијае врз културните промени и разлики.

3.2.2. Култура и личност

Рут Бенедикт (1887-1948) е претставник на американската антрополошка мисла. Таа ги гради своите тези во изучувањето на културите под силно влијание на Боас, нејзин професор и ментор. Иако изникната од идејната матрица на Боас, позицијата која ја застапува Бенедикт (заедно со Мид, Сапир и др.), спаѓа во антрополошката струја која се нарекува теорија за културата и личноста, затоа што се заснова врз Фројдовата психоанализа во потрагата по заеднички елементи кај поединците во една култура. Според оваа теорија, разликите помеѓу луѓето од различни заедници се најчесто резултат на културните разлики со кои се стекнуваме уште во детството. Поимот на културата за Бенедикт може да се сведе на два главни сегменти: „на нејзината

идеја за интеграцијата на културата и за *sui generis* природата на културата“ (Хач, 1979, стр. 104). Бенедикт смета дека интеграцијата е „творечка сила“ во една култура.¹³ Слично како и Боас и Бенедикт смета дека творечката интеграција на културата извира од поединецот. Главната преокупација на Бенедикт беше изнаоѓањето на некое универзално начело со помош на кое би се објаснило единството на културата. Конечно, таа доаѓа до заклучокот дека културите се како и поединците и дека секоја култура се одликува со посебен карактер. Таа ова начело го нарекува етос или конфигурација на културата. Најдобрите примери за конфигурационизмот таа ги дава низ своите анализи на Индијанците од низините на Северна Америка и Пуебло Индијанците, укажувајќи на големата разлика во религиозните обреди на овие две групи, што, според неа, се должи на нивниот специфичен етос.

Маргарет Мид (1901-1978), студентка на Бенедикт, исто така ја истражува врската помеѓу културата и личноста.¹⁴ Исто како и Бенедикт, Мид го застапува гледиштето на конфигурационизам користејќи го во компаративните анализи на културите. Во изучувањето на феноменот на националниот карактер, таа е позната според нејзините компаративни анализи на националниот карактер во Англија со оној од Соединетите Американски Држави.

¹³ Види повеќе во *Patterns of Culture (Културни урнеци)*, 1934. New York: Houghton Mifflin.

¹⁴ Нејзината прва книга, која подоцна предизвика многу реакции, е *Coming of Age in Samoa (Созревање во Самоа)*, прв пат објавена во 1928 година.

3.3. Нови струи во антропологијата во првата половина од XX-от век

3.3.1. Функционализам (1920-1950)

Паралелно со доминацијата на историскиот партикуларизам во американската антрополошка мисла, во Британија се јавува една сосема поинаква струја, позната како *функционализам*. Клучниот поим овде е *функцијата*, што за британските антрополози се однесуваше на тоа како одредени идеи и постапки во рамките на една заедница, придонесуваат за доброто на поединците, како и за опстојувањето на целата заедница или општество. Клучната премиса на оваа антрополошка струја е тоа дека културата сочинува една целина и функционира како организам. Главни претставници на функционализмот се Бронислав Малиновски (Bronislaw Malinowski 1884-1942), Редклиф-Браун (Radcliffe-Brown 1881-1955) и Еванс-Причард (Evans-Pritchard 1902-1973).

Функционализмот се развива во две струи: биокултурен функционализам, чиј претставник е Малиновски и структурален-функционализам развиен од страна на Редклиф-Браун. Малиновски е познат според своите етнографии на жителите од островите во Пацификот, познати како Тробријандери. Негова појдовна точка е убедувањето дека културата треба да им служи на биолошките и психолошки потреби на луѓето во една заедница. Примарните потреби на луѓето се генерално слични кај сите (репродуцирање, обезбедување на живеалиште, заштита итн.). Во таа смисла, главната функција на културата е создавање на општествени институции со помош на кои би се задоволиле овие потреби. Малиновски смета дека луѓето најдобро можат да ги задоволат своите потреби доколку емотивно се врзат за оние институции кои им овозможуваат развој и просперитет. Еден од начините да се постигне оваа приврзаност е по пат на учење на поединците дека вредносниот систем и нормите на нивната културна заедница се, впрочем, оние најдобрите. Согласно ова, верувањата и моделите на однесување во рамките на една култура, постојат токму поради нивната функција директно

или индиректно да ги задоволат психолошките и биолошки потреби на членовите на таа култура. Во центарот на вниманието на Малиновски е токму поединецот со своите биолошки и психолошки потреби. Ова сепак не е доволно за да се објасни зошто различните култури ги задоволуваат своите потреби различно. Како што истакнуваат Пиплс и Бејли, „основните човечки потреби се скоро секаде исти и можат да се задоволат на разни начини, па според тоа, потребите самите по себе, не се доволни за да ги објаснат разликите помеѓу културите“ (1997, стр. 68).

За разлика од Малиновски, Редклиф-Браун ја гради позицијата на *структурален-функционализам* каде фокусот е пренасочен врз општеството наместо врз поединецот. Диркем изврши силно влијание врз формирањето на ставовите на Редклиф-Браун. Тој е пропонент на органистичката линија на мислење согласно која општеството е како телото на еден организам во рамките на кој главните групи/институции се органите, а поединците се клетките кои ги сочинуваат органите. Општеството е систем на релации, а функцијата на институциите е да го одржат општеството како систем. Нормалната состојба во која се наоѓа едно општество е состојбата на *equilibrium* во која се одржуваат константни релации помеѓу поединецот и групата. Невообичаените ритуали се објаснуваат токму низ призмата на нивната функција во одржувањето на еквилибриумот и регулирањето на било каков потенцијален конфликт кој истиот би го нарушил.

Други исклучително важни претставници на оваа линија на антрополошка мисла се Мејер Фортес (Meyer Fortes), Едмунд Лич (Edmund Leach) и Луси Мејер (Lucy Mair). И покрај извонредните достигнувања во изучувањето на културите, функционалистичката теорија беше критикувана заради неуспехот да даде адекватно објаснување за културните трансформации.

3.4. Еволуционистичка преродба и материјализам во антропологијата

3.4.1. Нео-еволуционизам (1940-1960)

После многубројните критики упатени на сметка на еднолиниската еволуционистичката теорија од XIX-от век, пред сè поради нејзината слаба емпириска заснованост, еволуционизмот кој повторно се раѓа кон средината на XX-от век, го доживува својот подем, враќајќи ги еволуционистичките претпоставки во центарот на современата антрополошка мисла. Главни претставници на американскиот нео-еволуционизам се Џулијан Стјуард (Julian Steward 1902-1972) и Лезли Вајт (Leslie White 1900-1975). Додека Вајт ја развива теоријата за тн. *генерална еволуција*, Стјуард ја развива теоријата за *специфична еволуција*. Овие автори честопати се означуваат и како пропоненти на материјалистичкиот пристап во антропологијата, поради значењето кое им го придаваат на физичките и биолошки потреби, како и на технологијата и околината.

Поголемиот дел од своите истражувања Вајт ги врши во периодот помеѓу 1940-1960 година. Тој најмногу се интересира за истражувањето на Пуебло Индијанците, теоријата на еволуцијата и културата, како и историјата на антропологијата. Вајт смета дека културата е составена од четири компонентни: технолошка, социолошка, идеолошка и конечно компонентата која се однесува на ставовите, а ги опфаќа чувствата. Од сите овие, технолошкиот сегмент е клучен во процесот на културна еволуција. Главната цел на технологијата според него е што повеќе да се искористи енергијата која се наоѓа во природата. Вајт смета дека културата е прогресивна „во онаа смисла во која се движи кон сè поголема власт над природните сили и кон поголема безбедност на животот на човекот“ (Вајт 1949, стр. 140). Степените на културна еволуција и разликите помеѓу културите, според тоа, зависат од годишното количество на искористена и потрошена енергија по човек. Општествата кои поефективно ја користат енергијата имаат предност над оние

кои тоа го прават помалку ефективно. Според тоа, овие првите се понапредни во еволуционистичка смисла на зборот. Развивањето на ефективна контрола врз енергијата е клучен фактор за културна еволуција. Со напредокот на технологијата луѓето добиваат пристап до сè поголемо количество енергија што, пак, нужно повлекува други промени во заедницата. Економската организација како и политичката структура на заедницата се менуваат со цел да овозможат ефективно искористување на новата технологија. За да се зајакнат ново-создадените релации и организациони принципи кои се резултат на технолошкиот напредок, со текот на времето доаѓа и до промена на вредносниот систем, верувањата, симболите, погледот на свет итн. на една заедница. Меѓу другото, Вајт е пропонент на *културниот детерминизам*, односно на идејата за нашата длабока културна и биолошка условеност, поради што тој потполно ја отфрла идејата за постоење на слободна волја. Тој успешно ги избегнува грешките на застапниците на праволинискиот еволуционизам, како што беа нивните развојни стадиуми. Па сепак, многумина сметаат дека Вајт и придаде преголемо значење на технологијата како фактор на културен развој. Втора критика упатена на негова сметка беше и неговиот фокус врз потеклото на она што генерално се смета за човечка цивилизација, а не врз потеклото на некоја поединечна цивилизација и причините за нејзиниот развој во одредено време и на одредено место. Токму затоа, тој се смета за претставник на теоријата за *генерална еволуција*.

Џулијан Стјуард, пак, го развива т.н. специфичен еволуционизам. Неговиот акцент е ставен врз врската помеѓу културата и природната средина, поради што, заедно со Вајт се смета за основач на посебната дисциплина во етнологијата позната како *културна екологија*. Иако се согласува со Вајт во однос на важноста на технологијата во процесите на културна еволуција, Стјуард смета дека, доколку сакаме да разбереме зошто луѓето живеат на одреден начин во одредена средина, мораме да ја земеме предвид интеракцијата на технологијата со околината и влијанието кое таа го има врз културниот систем. Во *Theory of Culture Change*¹⁵ (1955), тој истакнува дека

¹⁵ *Теорија за културната промена* (насловот е превод на авторот).

природната средина е творечки, исто онолку колку што е и ограничувачки фактор во развојот на една култура (Стјуард 1955, стр. 34). Тој на заедниците им приоѓа испитувајќи ја нивната екологија за да ги утврди начините на кои таа ги одредува сите други аспекти на дадената култура. Негова позната монографија во која тој директно го применува овој принцип е онаа за индијанското племе, Шошони. Клучните концепти во повеќелинскиот еволуционизам на Стјуард се адаптацијата, односно приспособувањето на луѓето на природната средина и фокусот врз одредени аспекти на културата за кои тој смета дека се поважни од други, со оглед на тоа што и помагаат на групата поефективно да ѝ се приспособи и да ја искористи околината, а кои тој ги нарекува културно јадро. Митот, фолклорот, танцот и уметничките стилови тој ги смета за второстепени особини на културата со оглед на тоа што тие не се директно врзани со приспособувањето и опстанокот на групата и се определени претежно од чисто културно-историски фактори (Стјуард 1955, стр. 107-08).

3.4.2. Нео-материјализам (културен материјализам)

Нео-материјализмот се јавува под силно влијание на нео-еволуционистите кои сметаа дека материјалните фактори се клучни во формирањето на другите аспекти на една култура. За разлика од нео-еволуционистите кои природните околности ги сметаат за независен фактор во процесите на културна еволуција, нео-материјалистите се концентрираат врз анализата на интеракцијата помеѓу луѓето и средината, односно, на повратните реакции од ваквата меѓусебна врска. Промената на околината со помош на одредена технологија, предизвикува понатаму повторно промена на технологијата, која пак повторно ја менува средината итн. Главен претставник на оваа теорија е Марвин Харис (Marvin Harris 1927-2001).

3.5. Современи антрополошки правци

3.5.1. Структурализам

Структурализмот, инаку еден од најконтроверзните облици на современата антрополошка мисла, се занимава со структурата на човечкиот ум претпоставувајќи дека човечките мисловни процеси се исти во сите култури и дека се одвиваат по линија на бинарни опозиции. Главниот претставник на оваа антрополошка струја, Клод Леви Строс (Claude Levi-Strauss), познат според своето монументално дело, *Структурална антропологија*, 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. Тоа извира од потребата човекот да ги класифицира нештата. Нашиот ум, смета тој, функционира според моделот на „бинарни опозиции“, односно правење на контрасти. Бинарните опозиции не се вистински, објективни карактеристики на стварноста, но со оглед на тоа што умот размислува по принцип на дуални опозиции, тој ја прави стварноста разбирлива така што ја гледа низ призмата на дуални опозиции кои потоа ги распределува во одредена шема. Ваквиот пристап има многу сличности со лингвистиката и како што истакнуваат Пиплс и Бејли, токму како што граматиката селективно избира и прави шеми базирани врз дистинкцијата помеѓу звуци и морфеми, така и умот создава модели, структури и значења за сите појави кои го опкружуваат (1997, стр. 77). Структурализмот се покажа особено влијателен во анализите на роднинските врски, бракот, митот и симболизмот во една култура.

Со оглед на тоа што оваа дисертација длабински ќе се занимава со интерпретативната (симболичка) антропологија која се развива во 60-те години од минатиот век и го достигнува својот зенит во творештвото на Клифорд Герц, структуралната антропологија ќе ја анализираме преку компаративната леќа на нејзиниот однос, поврзаност и точки на разидување со интерпретативниот пристап. Интерпретативната антропологија имено, се спротивставува на

идејата дека значењата се воспоставуваат по пат на контраст помеѓу различни аспекти на културата. Наместо тоа, таа инсистира дека значењата се креираат од формите на симболите кои доминираат во една култура. Истовремено, како што истакнува Ортнер (1983, стр. 136), додека структуралистите се фокусираат врз 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. Комплексните нијанси на овој јаз, ќе ги разгледаме преку Герцовиот есеј *Церебрален дивјак: За делото на Клод Леви-Строс*.

3.5.2. Феминистичка антропологија

Феминистичката антропологија ги бележи своите почетоци во 70-те години од минатиот век, во обидот на некои жени антрополози да укажат на андроцентричната перспектива во дотогашните антрополошки истражувања, поради кои беше запоставена улогата и важноста на жената во заедницата. Антропологијата е сепак една од поегалитарните дисциплини, со самото тоа што уште од нејзиното етаблирање, таа бележи неколку исклучително важни жени антрополози (Мид, Бенедикт, Ортнер, Розалдо). Во своите зачетоци, оваа антропологија пред сè, се занимава со проблемот на запоставувањето на улогата на жената во заедницата. Сели Слокум (Sally Slocum) особено укажува на потребата од поинтензивно фокусирање врз жената, заради пообјективна антрополошка анализа. Во својата подоцнежна фаза, од средината на 80-те години од минатиот век, оваа антропологија почнува да ја критикува хомогената перспектива врз жената, според која сите жени делат една иста суштина: нивната положба на субординираност. Така Ен Л. Столер (Ann L.

Stoller) укажува на нееднаквоста која постои и помеѓу жените. Имено, таа истакнува дека жените кои и припаѓаат на белата раса или пак на повисоките класи, се мошне често поддржувачи на системите кои вршат субординација врз сиромашните жени или жените од друга раса. Еленор Ликок (Eleanor Leacock), инспирирана од анализите на Маркс и Енгелс, смета дека причините за нееднаквоста, пред сè, лежат во економските состојби. Инфериорноста, според нејзе, најмногу се должи на промената на економскиот систем од заеднички, комунален, во капиталистички систем. Меѓу феминистичките автори кои извршија силно влијание врз оформувањето на правците на феминистичката антропологија секако вреди да се спомнат Симон де Бовуар (Simone de Beauvoir) и Бети Фриден (Betty Friedan).

Од доцните 80-ти години на минатиот век до денес, феминистичката антропологија почнува да се занимава со алтернативни форми на истражување и етнографско пишување кои вклучуваат голем број на различни перспективи, употреба на поезија и проза или пак вметнување на сопствените идеи или искуства. Овој „трет бран“ во феминистичката антропологија, кој остро ја критикувата „нормализацијата“ и „стандардизацијата“ на сè, па вклучително и на улогите на половите, во голема мера ја црпи својата инспирација од Фуко (Foucault) и конструктивистичките теории на феминистките како што се Џудит Батлер (Judith Butler), Моник Витинг (Monique Wittig) и др.

4. Антропологијата во XX-от век

4.1. Етнографијата и антрополошките трансформации

Антропологијата во XX-от век исклучително многу се разликуваше од сите други антрополошки позиции доминантни за претходното столетие. Таа тогаш беше цврсто поврзана со своите помошни дисциплини (археологија, биолошка антропологија, социо-културна 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, Фрејзер, Диркем и Морган. Трансформацијата, пак, како во британската, така и во американската антропологија започна да се случува уште на почетокот од XX-от век. Ова беше период во кој, како што ќе забележат Маркус и Фишер, дојде до професионализација на општествените и хуманистички науки во универзитетски предмети, што беше особено карактеристично за Соединетите Американски Држави (2003, стр. 32). Антропологијата, иако длабоко нурната во гранд проектот за изнаоѓање на генерални карактеристики меѓу културите, во овој период се загуби во морето од дисциплини, претворајќи се во алатка на академската бирократија. Во универзитетите, антропологијата се етаблираше како крајно интердисциплинарна наука честопати третирана како дисциплина која се занимава исклучиво со маргиналното, односно, со далечните, најегзотични, а честопати и „најпримитивни“ култури и обичаи.

Радикалната промена која ѝ се случи на антропологијата на почетокот од XX-от се состоеше во новиот фокус кој го добија општествената и културна 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 пред-индустриските или не-западни општества изведувано претежно од страна на аматери и теоретизирање за нив во академските тврдини на антрополозите. Бронислав Малиновски (Bronislaw Malinowski) со првото поглавје на неговото дело *Argonauts of the West Pacific*¹⁶ (1922) се издвои како доминантна фигура во етаблирањето на етнографскиот метод како во британската, така и во американската антропологија. При тоа, американската културна антропологија се разви во насока на културен релативизам, додека, пак, британската општествена антропологија несомнено во сите свои пристапи еманираше функционализам. Впрочем, Малиновски е честопати референцата 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*¹⁷. Таа промена подразбираше напуштање на потрагата по некакво дадено потекло на нештата, односно по некаква инхерентна супстанца која би послужила во историското објаснување на работите. 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 кој го изучува, или со други зборови, антропологот требаше да го бара значењето на нештата *внатре* самиот објект на истражување (Barth, Gingrich, Parkin, & Silverman, 2005, стр. 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

¹⁶ *Аргонаутите од западниот Пацифик* (насловот е превод на авторот)

¹⁷ *Андаманските островјани* (насловот е превод на авторот).

арбитрарно 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 Тробриандите (имено од 1906-1908 година). Изборот за Андаманските острови беше 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 која 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 елементи. 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 и Fischer, 2003, стр.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 својот стремеж кон некакви универзални тврдења го заменија со стремеж за што поцелосно и попрецизно прикажување на определен начин на живот. Она што сепак се јави како проблем во ваквиот развој на

антропологијата во рамките на кој етнографијата изби на површината како нејзин доминантен метод, беше развојот на една нова мотивација која стоеше зад етнографските потфати, а се состоеше во обидот да се конзервира и спаси културната разлика, односно да се документира автентичноста на тие култури наспроти разорната моќ на галопирачката *вестернизација*. Овој аспект на етнографијата како акција која е на некаква спасувачка мисија, постои сè уште, иако сега работите се далеку поусложнети. Пред сè, се поставува прашањето, дали денес воопшто може да се говори за постоење на автентични култури и второ, вестернизацијата и модернитетот се сериозно контестирани феномени и се сметаат за далеку покомплексни отколку што тоа го налага самиот термин. Конечно и во самата етнографија се случува бројни промени, така што од оној горе-наведен 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 инстанца се изродија и првите никулци на интерпретативната антропологија.

4.2. Симболите и раѓањето 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 според некои автори, значеше и рефокусирање врз конкретните облици на културно значење во сета нивна партикуларност и комплексна текстура, при тоа не запаѓајќи во стапиците на историзам и културен релативизам (Rabinow & Sullivan, 1979, стр. 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, Рабинов и Саливан сметаат дека интерпретативната општествена наука всушност може да се нарече враќање кон објективниот свет, како комплексен систем од значења во кој постојано се наоѓаме. Културата никогаш не е неутрална и едногласна. Таа е секогаш мултивокална и внатре нејзе, не постои апсолутна, привилегирана перспектива помеѓу посматрачот и посматраниот. Интерпретативната антропологија голем дел од својата инспирација црпи токму во идејата за неповторливоста и уникатноста на културите и истата ја доведува до краен, епистемолошки релативизам.

Интерпретативната (симболичка) антропологија својот подем го бележи во втората половина од XX-от век или поточно од 1960-та година. Терминот се користи за да ги означат специфичниот пристап како кон антрополошка 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 кон природата. Истовремено, наместо да се реифицира културата како нешто независно од поединецот, акцентот почна да се става врз улогата на поединецот во обликувањето на културата (Moore, 2002, стр. 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 помош на која 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. 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 оваква или онаква

(Бенедикт, Мид 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“ (2002, стр 281).

Интерпретативната антропологија исто така произлегува од разновиден сплет на идеи во 60-те и 70-те години од минатиот век. Имено, станува збор за комбинација од елементи како што се Талкот Парсонс и неговата социологија, веберовската социологија, но и засилено оддалечување од позитивизмот и развивање на хуманистичка перспектива. Поради ова, во обликувањето на оваа антрополошка парадигма значајна улога одиграа и филозофските и интелектуални трендови како што се феноменологијата, структурализмот, семиотиката, франкфуртската школа на критичка теорија и херменевтиката (Marcus и Fischer, 2003, стр. 41). Оваа антропологија во голема мера се разликуваше од другите антрополошки струи според 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 делува во исто време на две нивоа: собира информации за другите светови од внатре и ги промислува епистемолошките темели на тие информации (2003, стр. 41). Интерпретативната антропологија мошне детерминирано аберира од позитивистичкиот пристап во промислувањето на заедниците, културите и воопшто, општествата, фокусирајќи се врз уверувањето дека општествениот живот мора да се разбере, а со тоа и да се анализира како посредување на значења. Сосема разбирливо е што оваа антрополошка струја во извесна смисла се саботираше самата себе си, оти поставена на вакви фундаменти, како самата од себе да ја произведе постмодерната критика која го доведе во прашање опстанокот на антропологијата и на антрополошкиот субјект воопшто. Настојувањето културата да се разбере примарно како комплексен систем од значења со текот на времето вроди со инспирацијата да се преиспита самиот

процес на интерпретирање во рамките на кое етнографијата се спознаваше и преиспитуваше самата себе си.

Таа се занимава со анализата на начините на кои луѓето ги разбираат и интерпретираат настаните и светот кој ги опкружува. Истовремено, оваа антропологија ги изучува симболите и процесите (ритуали, митови итн.) преку кои луѓето им придаваат значење на случувањата околу нив. Нејзината појдовна точка е убедувањето дека суштината на антропологијата лежи токму во напорот на антропологот да се нурне длабоко во културата која ја истражува и истата да ја разбере автентично, односно иманентно, во склопот на премисите на нејзиниот координатен систем. Во таа смисла, интерпретативната антропологија инсистира врз единственоста и неповторливоста на културите. Секоја култура, според тоа, има изградено свој автентичен поглед на светот, свој вредносен систем и своја интерпретација на околностите во кои луѓето живеат. Интерпретативната антропологија има многу повеќе допирни точки со литературата и уметноста отколку со дисциплините како што се биологијата или психологијата.

Клучната премиса врз која се потпира оваа антропологија е тоа дека дејствијата на луѓето во рамките на општествените форми на интеракција, во себе нужно содржат симболичка компонента. Според тоа, секоја општествена интеракција има одредено значење. Значењето се воспоставува по пат на консензус помеѓу сите учесници во интеракцијата, што е самото по себе неопходен елемент за луѓето воопшто да се разберат меѓу себе. Клучната улога на антропологот, не е да ги објасни елементите на културата изолирано, туку да ги изведе еден од друг, односно, да покаже како едно нешто во културниот *систем* има смисла само низ призмата на цела низа елементи внатре истиот тој *систем*. Ваквиот пристап произлегува од фактот што интерпретирањето на нештата, без исклучок подразбира согледување на тоа, како тие добиваат значење кога се разгледуваат во целост во рамките на еден систем, односно кога се контекстуализираат. Според повеќето претставници на интерпретативната антропологија, потрагата по генерализации, обопштувања и изнаоѓањето на некакво ткиво кое е заедничко за сите култури,

е бесполезно. Културите изникнуваат како резултат на неброено многу фактори кои, пак, се наоѓаат во крајно комплексен и непредвидлив сооднос, поради што, во анализата на културите, ние мораме да се свртиме кон единствените, неповторливи елементи на животот на секоја култура поединечно. Во таа смисла, оваа антропологија има најмногу допирни точки со историскиот партикуларизам, чиј главен претставник е Франц Боас (Franc Boas).

Во однос на оваа релативизација која за првпат силно се почувствува со Боас, а потоа доминантно загалопира на портите на општествените науки, па вклучително и на антропологијата, вреди да укажеме на неколку мошне конструктивни забелешки кои Спиро (1992) ги дава во обид да разреши одредени сериозни контроверзи во перенијалната дебата за културниот релативизам која е секако, клучен конституент и на интерпретативната антропологија. Така тој пред сè, укажува на честата конфлација и мешање на културниот релативизам со она што претставува културен варијабилитет или диверзитет (1992, стр. 124). Понатаму, тој укажува на постоењето на три вида релативизам – дескриптивен, нормативен и епистемолошки, кои повторно, не смеат да се мешаат со оглед на тоа што меѓу себе се разликуваат, како аналитички така и историски. *Дескриптивниот релативизам* сосема јасно поаѓа од позицијата дека општествените и психолошки карактеристики на луѓето се резултат на културата, па согласно тоа, тие варираат зависно од културниот варијабилитет. *Нормативниот релативизам* поаѓа од претпоставката дека сите стандарди се културно, односно, општествено конституирани, па согласно тоа, излишно е да се говори за постоење на некакви транс-културни стандарди според кои може да се суди за вредноста и еволуцијата на различните култури. Клучната трансформација во антрополошката инклинираност кон културен релативизам кој зацврсна после Боас, за Спиро се состои токму во *епистемолошкиот релативизам*. Токму тука, интерпретативната/симболичка антропологија го наоѓа својот најсилен израз и е доминантен застапник на партикуларистичкиот наспроти генеричкиот културен релативизам (Spiro, 1992, стр. 126). Додека вториот, и покрај

прифаќањето на различноста и варијабилитетот на културите, инсистира врз еден краен, универзален културен образец, односно ја застапува идејата за панкултурна човечка природа, првиот, партикуларистички детерминизам инсистира врз тоа дека секоја култура создава различен збир од културно-специфични човечки карактеристики. Со други зборови, нивото на партикуларност, зачнато од Боас во неговиот историски партикуларизам, во епистемолошкиот релативизам ја достигнува својата кулминација, па така Шнајдер (1984) укажува на тоа дека секоја култура е уникатна, но не во тривијална, туку во фундаментална смисла во која таа едноставно, не може да се споредува со ниту една друга култура. Во таа смисла, како што прецизира Спиро, концептот за психичкото единство на човештвото кој го проткајуваше ткивото на генеричкиот културен детерминизам, па дури, во извесна смисла и на претходните форми на дескриптивен и нормативен релативизам, овде потполно се отфрла. Интерпретативната антропологија е секако главен претставник на ваквиот релативизам. Особено моќен во своите ставови за уникатноста на сите култури е Герц, кој во познатата збирка есеи, *The Interpretation of Cultures* (1973), сосема отворено тврди дека панчовечките генерализации за човечката култура и човековиот ум се едноставно невестинити. Тие можат да бидат валидни, само и само доколку се однесуваат исклучиво на специфични групи. Следствено, невестинити и празни се сите теории кои се обидуваат да ја објаснат човечката култура или ум. Валидноста на теориите стапува на сила само доколку нивната експланаторна моќ е фиксирана само во рамките на одредена група/заедница. Со други зборови, генерализациите се можни само доколку се однесуваат на одредена, специфична група на луѓе, односно заедница, но не и пошироко од тоа, како генерализации кои би претендирале на некоја транс-историска, транс-културна истост меѓу сите луѓе и култури.

Спиро го согледува фактот дека всушност ниту Боас ниту, пак, останатите пионери во нормативниот релативизам не одеа до крај со релативизмот, во онаа смисла во која диверзитетот на културата не беше доволна причина за тие истовремено да сметаат дека и генерализациите и

теориите се нужно културно релативни и дека согласно тоа, антропологијата не би можела да биде научна дисциплина. Токму симболичката антропологија беше онаа која отиде оттаде нормативниот, кон епистемолошки релативизам, наоѓајќи ја одгатката на антрополошкиот третман и анализа на културите исклучиво во херменевтиката, а не во експикаторната, научна димензија. Спиро во неколку инстанции сосема отворено се спротивставува на епистемолошкиот релативизам. Неговата аргументација поаѓа пред сè од фактот дека сите ние сме производ на биолошката и бихејвиорална еволуција, поради што, смета тој, сите сме наследиле збир на специфични биолошки карактеристики кои се и општествено и културно релевантни. Врз основа на ова, тој инсистира и врз постоењето на психолошки универзалии, како што е избегнувањето на болка. Конечно, тој потенцира дека во сите култури, непочитувањето на цврсто интернализираните културни норми и вредности честопати резултира со одредена емоционална реакција (срам, болка, намалена самоверба). Клучната поента во Спировата аргументација е тоа дека културните, општествени и психолошки универзалии не можат да се негираат, освен ако не се негира неприкосновениот факт на човечката биолошка еволуција.

Спиро е незадоволен и од субјективната методологија на интерпретативната/херменевтичка антропологија. Доколку интерпретацијата се состои од *читањето* на другите култури кои, пак, се третираат како текст кој го пишуваат самите учесници во културата, етнографот секогаш ќе биде раководен во својата перцепција и интерпретација на другата култура од широка палета на субјективни фактори. Меѓу нив се секако теоретската ориентација на самиот етнограф, неговите/нејзините идеолошки предрасуди, лични согледби, културна заднина, научни амбиции итн. (1995, стр. 140). Тој е критичен и кон етнографскиот партикуларизам на херменевтичката антропологија. Имено, тој ја поддржува благата инклинираност кон генерализациите која постоеше во претходните форми на дескриптивен и нормативен релативизам, каде првиот стремеше кон откривање на еднолиниска културна и општествена еволуција, а вториот кон изнаоѓањето на

некакви културни и општествени принципи и теории кои би можеле да го објаснат културниот диверзитет. Тој, во интерпретативниот пристап гледа сериозен проблем во фактот што инсистирајќи врз неспоредливоста на културите, партикуларистичката интерпретација на било кое верување или обичај едноставно нема никакво интелектуално значење, дотолку повеќе што не ни е од корист во нашето поимање на *суштината* на културата воопшто. Така Спиро е согласен со предупредувањето на Кребер дека етнологијата ќе ја загуби својата вредност, доколку антропологијата продолжи да се занимава само со реконструкцијата на специфични детали и истовремено, продолжи да покажува негативен однос кон поопштите заклучоци. (Кребер цитиран во Спиро, 1995, стр. 145). Интерпретативната антропологија вредноста на својот пристап го гледа токму во уникатноста на секоја култура и во обидот што подлабокот да допреме до начинот на кој самото локално население размислува. Незадоволен со ваквата поставеност на нештата, Спиро заклучува дека доколку антропологијата продолжи да пулсира со силна етнографско-партикуларистичка нота, тогаш би било подобро нејзиниот интерес да се сведе само на западната култура. Другата алтернатива, за него би била враќањето кон генерализирачкиот модус на етнографско истражување, што, пак, би подразбирало фокусот да се постави врз компаративното изучување на незападните култури (1995, стр. 146).

Во обидот да направам пресек на интерпретативната антропологија и да укажам на доблестите, но истовремено и на можните инсуфициенции и неконзистентности кои извираат од нејзините претпоставки, мошне битно е да ги прикажам стојалиштата на некои од врвните имиња во антропологијата, кои се занимааат, меѓу другото, и со длабинско аналитички и историски пристап кон оваа дисциплина. Во нејзиниот луциден и иновативен пристап кон историјата на антропологијата во 60-тите години од минатиот век наваму, Ортнер (1984) доаѓа до интересен заклучок дека она што во овие години и се случува на дисциплината е нејзина трансформација која извира од напорите на ново обучените антрополози, да ги зајакнат парадигмите кои доминираа до 50-те години од минатиот век: британскиот структурален функционализам

(застапуван од следбениците на Редклиф-Браун и Малиновски), американската културна и психо-културна антропологија (развиена од следбениците на Маргарет Мид и Рут Бенедикт) и американската еволуционистичка антропологија (фокусирана на Лезли Вајт и Џулијан Стјуард) (Ortner, стр. 128). Во обидите да се зацврстат овие парадигми, како и агресивниот пристап на секоја од нив наспроти другата, ќе изникнат симболичката антропологија, културната екологија и структурализмот. Интерпретативната антропологија, генерално се карактеризира со две струи на мислење иако помеѓу нив постојат бројни варијации и уште побројни автори. Едната е поврзана со Герц, најеминентен претставник на оваа гранка од антропологијата, а другата, пак, се врзува со името на Виктор Тарнер (Victor Turner, 1920-1983). Меѓу останатите претставници на интерпретативната/симболичка антропологија, значајно место завземаат и Мери Даглас (Mary Douglas), Шери Б. Ортнер (Sherry B. Ortner), Теренс Тарнер (Terence Turner) и Ненси Мун (Nancy Munn).

Дејвид М. Шнајдер (David M. Schneider) е уште една, исклучително важна фигура во развојот на оваа антропологија, но тој не е директно врзан со ниту една од двете горе-наведени струи. Сепак, заедно со Герц, тој се смета за еден од пионерите во создавањето на интерпретативната/симболичка антропологија во текот на 60-те години од минатиот век. Уште повеќе, тој заедно со Герц се стекна со последипломско образование кај Талкот Парсонс на Универзитетот во Харвард. Шнајдер, Герц, Мери Даглас и Маршал Салинс секако се сметаат за едни од најистакнатите теоретичари на културата кои упатија епистемолошка критика на начинот на кој претставниците на општествените науки размислуваат за општеството и културата. Сите овие автори понудија еден поинаков пристап и свежина во толкувањето на културата. Како што ќе забележат Маркус и Фишер, параметрите на западната мисла според кои политиката, економијата и личниот интерес се сметаат за експликативни стожери на сè што се случува во општествениот живот, ја предизвикаа потребата од тоа секој напор или стојалиште кое се завземаше за силата на символите, да мора пред сè детално да ги третира

материјалистичките објаснувања или истите, повторно да ги формулира (2003, стр. 164). Токму поради тоа, главната задача на овие мислители беше да ги преиспитаат материјалистичките и утилитаристички претпоставки на западната мисла во толкувањето на општествениот живот. Така Салинс, во неговата *Culture and Practical Reason*¹⁸ (1976) остро се спротивставува на материјалистичката позиција, тврдејќи дека антрополошкиот поим за културата ги надминува дуализмите како што се умот и материјата, идеализмот и материјализмот (Маркус и Фишер, 2003, стр. 165). Салинс беше убеден дека симболичките системи кои поседуваат сопствена логика и внатрешна структура, го одредуваат секој сегмент од општествениот живот, поаѓајќи од задоволувањето на потребите по пат на искористување на природата па сè до меѓусебните односи на луѓето. Со други зборови, тој е убеден дек за човекот не постојат никакви чисти потреби, интереси или материјални сили кои не биле претходно културно конструирани, односно дека културата е посредник во сите човечки интеракции со природата.

Иако оваа теза својот акцент го става врз творештвото на Герц, кој секако се смета за основач и стожер на симболичката антропологија, вреди да укажеме на неколку клучни аргументи на Шнајдер кои сериозно разликува одредени вкоренети претпоставки за сродството. Шнајдер ќе остане запаметен по неговото дело *American Kinship: A Cultural Account*¹⁹ (1980 [1968]). Тој тука ги доведе во прашање инаку здраво за готово земените премиси во врска со тоа што се подразбира под сродство. Па така, Шнајдер инсистираше на фактот дека термините како на пример, „поединец“, „роднина“, „личност“ итн. не можат да се сметаат за неутрални, односно објективни елементи за интеркултурална анализа. Уште повеќе, тој инсистираше и врз фактот дека во крајна линија, сите поими на човечката субјективност се раѓаат, односно конструираат во рамките на културата. Маркус и Фишер мошне прецизно го дефинираат овој труд како еден вид репатрирана антропологија, во онаа смисла во која тој нуди епистемолошка критика на општествените категории на западното

¹⁸ *Култура и практичен ум* (насловот е превод на авторот).

¹⁹ *Сродството во Америка: културен преглед* (насловот е превод на авторот).

(американско општество) низ призмата на интерпретативната антропологија применети во други општества²⁰ (Маркус и Фишер, 2003, стр. 172). Главната мисија на Шнајдер во овој труд беше да ги преиспита американските културни убедувања во врска со моќта на биологијата, односно крвното сродство, како и на нормите на однесување кои заедно го сочинуваат материјалот за интензивните чувства на националност, религија и сродство. Фокусот на теренската работа во случајот на *American Kinship* е Чикаго. Со оглед на горе-наведениот факт дека Шнајдер беше студент на школата на Талкот Парсонс, тој својата аргументација ќе ја изведе токму од Парсонсовата теорија, истовремено доближувајќи се до позицијата на Салинс преку неприфаќањето на инаку „здраво за готово“ земените претпоставки за некаков општ поредок на нештата. Сета горе-наведена листа на автори всушност ја следи истата аргументација согласно која нештата едноставно не се природни и дадени, туку се секогаш, без исклучок културно конструирани и релативни. Токму во оваа позиција се состои и „современата порака на критиката на културата која ја нуди антропологијата“ (Маркус и Фишер, 2003, стр. 173).

Во воведот на *American Kinship*, Шнајдер потенцира дека фокусот на неговиот труд е поставен врз американското сродство како посебен културен систем, односно систем од симболи. По однос на симболите, тој ќе истакне дека ја следи линијата на Парсонс, Клакхон и Кребер и дека под симболи подразбира нешто што означува нешто друго, но меѓу симболот и она што со него се симболизира не мора да постои никаква интринзична поврзаност. Појдовна точка во неговата аргументација се „културните целини“ под кои тој подразбира сè што е културно дефинирано и што може да се издвои како ентитет. Конкретно, целините какви што се „чичко“, „град“, „депресивен“ итн. Шнајдер ги користи како илустрација на конкретни „културни целини“ во американскиот контекст (1980, стр. 2). Токму во оваа инстанца е концентрирана и сржта на неговата аргументација. Тој, имено, ја акцентира потребата од повлекување граница помеѓу она што тој го нарекува културно дефинирана

²⁰ Дел од теренскиот труд на Шнајдер беше фокусиран на Јап (Уар), остров во Каролинските острови во западниот Тихи Океан. Јап инаку е дел од Федеративните држави на Микронезија.

целина, а која претставува културен објект сам по себе и било кој друг објект кого таа целина може, но не мора да го претставува, дефинира или да кореспондира со него. Со други зборови, како што истакнуваат Маркус и Фишер, тој смета дека културната продукција на симболите мора аналитички да се оддели од нормите и моралните принципи, а обете пак мораат да се одделат од општественото делување и начин на однесување (2003, стр. 173). Крајната цел на Шнајдер беше да покаже дека честопати, она што се смета за природна категорија во Евро-американските општества, на крајот на краиштата можеби воопшто не е „природна категорија“, туку е културен конструкт произлезен од конкретно општество, во случајот од англо-американското и пошироко, западно-европското општество. На самиот старт, етнографот кој доаѓа од овие културни матрици, нужно го „контаминира“ изучувањето на сродството со американски предрасуди за тоа што претставуваат тие врски, а особено со идеологијата за круцијалноста на биолошката/крвна поврзаност која силно резонира кај американците. Токму со цел да ја покаже и докаже пристрасноста на антропологот во изучувањето на сродството, Шнајдер одбра своето истражување да го направи во Америка, односно онаму каде што се формираат здраворазумските убедувања, аналитичките поими и на крајот на краиштата, поимот за сродството воопшто. Маркус и Фишер ќе му забележат што во своите заклучни согледби тој истакнува дека правото, националноста и религијата имаат скоро иста тематска тежина за проучувањето на американското општество како и сродството. Така гледано тогаш, Шнајдер можеше да избере било која од овие теми доколку крајната цел му беше критика на културата, односно конкретно на американското општество (Маркус и Фишер, 2003, стр 174). Дури и да е така, тој сепак даде извонреден придонес во критиката на антрополошката мисла воопшто. Заедно со Салинс и Герц, Шнајдер секако се вбројува меѓу клучните автори кои длабински ги анализираа и преиспитаа традиционалните антрополошки теми како што се сродството, етничките малцинства, верските култови, итн. укажувајќи на проблематичната културна конструираност на овие целини и нивната уште попроблематична

примена како неутрални, објективни ентитети кои можат слободно да се применат при изучувањето на другите култури.

Многу антрополози кои се занимаваат со темите за родот и сексуалната ориентација најдоа интересна потпора за градењето на своите аргументи врз теориите за сродството кои ги постави Шнајдер. Така Корин Хајден (Corrine Hayden) во својот труд за лезбејските партнерства, истакнува дека обидот да се гради аргумент за дистинктивноста на таквата релација повлекува прашања за еластичноста на концептот на американското сродство како симболички систем и истовремено, ја имплицира можноста од трансформација на инаку доминантниот модел на овие врски (1995, стр. 44). Според Хајден, никој навистина не ги разликува толку силно столбовите на моделот на американското сродство како што тоа го стори Шнајдер. Тој имено тврдеше дека концептот за семејна поврзаност во Америка е симболички систем кој се потпира на два спортивставени, но меѓусебно поврзани елементи. Првиот елемент е крвната поврзаност (односно постоењето на заедничка биолошка супстанца), а вториот е љубовта (еден вид морален код на однесување кој го легитимизира крвното поврзување и истовремено, го регулира однесувањето на оние кои се веќе крвно поврзани). Ова го наведе Шнајдер да ги окарактеризира како Американците, така и сета американска антрополошка позиција по прашањето на семејната поврзаност, како „народна теорија за биолошката репродукција“. Токму поради тоа, тој ќе заклучи дека фокална точка по прашањето на сродството за Американците е *симболот* на хетеросексуалниот однос кој е посредуван од и ги посредува крвната поврзаност и бракот. Хајден се повикува на делото на Кат Вестон (Kath Weston), *Families We Choose*²¹ (1999), во кое таа инсистира врз дистинктивноста на семејната поврзаност во хомосексуалните врски, во рамките на кои биолошката поврзаност е децентрирана, односно тргната на страна, за сметка на другите вредности како што се изборот и љубовта, кои впрочем стануваат главни маркери на самата релација. Со помош на нејзиниот труд, инаку инспириран од премисите на Шнајдер, Хајден се фокусира на интерсекцијата помеѓу биолошкото

²¹ *Семејства кои ние ги бираме* (насловот е превод на авторот).

обновување на родот и семејната врска кај лезбејските партнерства. Хајден всушност поаѓа од претпоставката дека и биологијата е симбол поради што нејзиниот интерес е начинот на кој овој симбол се дисперзира и дистрибуира во лезбејските релации. Согласно со Шнајдеровата позиција за сродството во Америка даде и Мерилин Стратерн (Marylin Strathern, 1992), која ја потенцираше важноста на *изборот* во тоа до кој степен биологијата може да се смета за фундамент на човечките релации. Всушност и Шнајдер инсистираше на тоа дека иако за Американците крвната поврзаност е демаркатор на семејството, секогаш постоел и одреден степен на избор околу тоа кои крвни врски можат да прераснат во релации во било кое дадено семејство. Така Шнајдер и Стратерн и го одземаа привилегираното место на биологијата во формирањето на американското сродство, укажувајќи на далелку посложената структура и потребата од пофлексибилен пристап во ниваната анализа.

Слично како и Шнајдер, и Мери Даглас припаѓа на листата антрополози кои претендираа на критика на сопствената или секако, на западната култура. Таа е уште една во листата познати антрополози кои оставија длабок печат со своите трудови за културата и симболизмот. Таа беше претставник на британската антропологија и слично како и Тарнер, беше под силно влијание на Емил Диркем, додека, пак, за време на нејзиниот студиски престој во Оксфорд, врз неа изврши големо влијание Еванс-Причард. Нејзината теренска работа беше претежно концентрирана врз народот Леле кои за време на нејзиното истражување во 1947, припаѓаа на тогашно белгиско Конго. Даглас беше мошне заинтересирана за компаративната религија, а клучните теми кои ги третираше се однесуваа на храната, загадувањето, ризикот, односот кон животните и митот. Во нејзиното истражување на обичаите и ритуалите на Леле народот, таа посвети големо внимание на имплицитните форми на комуникација. Меѓу нив, таа забележа дека правилата за хигиена и код на однесување, како и сексуалните регулативи и регулативите за тоа каков вид на храна смее да се конзумира, произлегуваа од одредени потиснати претпоставки за начинот на кој функционира универзумот. Даглас забележа и

совршено поклопување меѓу структурата на мислењето кај Леле народот и структурата на природата каква што тие ја замислуваат. Тоа ќе ја наведе да претпостави дека доколку успееме да разбереме како се конституирани неизговорливите, имплицитни зони на свеста кај Леле народот, би можеле истото да го примениме и врз нас. Во својата збирка есеи *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*²² (1975), Даглас го презентира материјалот од нејзиното истражување кај Леле народот обидувајќи се меѓу другото, да покаже како нивните хигиенски регулативи се сосема рационално поврзани со начинот на кој е конструиран нивниот космос. Низ останатите есеи, таа го става акцентот врз нешто што беше нејзин доминантен аргумент во *Purity and danger* (1966), имено, врз фактот дека секое племе активно го конструира сопствениот универзум низ процесот на внатрешен дијалог за редот и поредокот во заедницата. Грешката на антрополозите и воопшто на западната перспектива е што не умееме да ја согледаме сличноста помеѓу нас и племенските заедници. Иако е многу полесно да видиме дека луѓето од племенските заедници несомнено го проектираат моралниот поредок врз нивниот универзум, не сме во состојба да ги препознаеме истите процеси и во нашите општества (1975, стр. 5). Така низ неколку есеи во *Implicit Meanings*, таа укажува на тоа дека нашите стравови за глобалното зголемување на населението, за деструкцијата на природните ресурси, или пак за страотните реперкусии од непланираните семејства, порнографија и недостаток на родителска љубов, се сосем слични со стравовите на племенските заедници, како што е на пример стравот од појавата на можни епидемии како резултат на инцест. Клучниот аргумент на Даглас се состои во тоа дека нашата свест ги интернализирала стравовите до таа мера што на крајот ние остануваме само фасцинирани со симптомите, но не сме во состојба да ги согледаме општествените релации кои ги генерирале овие стравови.

Во *Risk and Culture*²³ (1982) Даглас заедно со Вилдавски (Wildavsky) прави обид за критика на одредени идеологии и практики на американското

²² *Имплицитни значења: антрополошки есеи* (насловот е превод на авторот).

²³ *Ризик и култура* (насловот е превод на авторот).

општество. Тука Даглас врши интервенција со помош на културната анализа карактеристична за британската антропологија врз американските движења за заштита на околината и за нуклеарно разоружување. Како и во сите свои претходни трудови и во овој случај Даглас верува дека начинот на кој ние мислиме според ништо битно не се разликува од начинот на кој мислат племенските заедници. Слично како и Шнајдер, и таа укажува на тоа дека голем дел од американските поими за ризикот воопшто не се засноваат врз некаков практичен ум или емпириска проценка, туку се всушност културно конструирани. Така гледано, станува мошне тешко да се повлече граница помеѓу вистинските ризици и ставовите за ризикот кои се резултат на културно моделирање. Ваквите констатации Даглас ги изведува од својата долга теренска работа меѓу Леле народот. Иако е навистина многу полесно во случајот со племенските заедници да разбереме како тие честопати природните опасности ги поврзуваат со одредени морални недостатоци, во нашите технолошки комплексни општества во кои владее идеологијата на науката и разумот, ни станува тешко да ја воочиме инаку постоечката врска помеѓу природните случувања и моралната димензија.²⁴ Ваквите стравови, пак, во западните општества можат да прераснат во инструмент на општествена контрола што ги наведува Даглас и Вилдавски да упатат и втор слој на критика на американското општество, кој се однесува на врската помеѓу идеологијата и формата на општествена организација на Америка. Интересна е критиката на Маркус и Фишер во поглед на ова дело. Се чини дека тие се неподготвени да ги прифатат сериозните удари кои *Risk and Culture* ги упати кон партиципативната демократија. Наместо пофалба за сериозното разликување на столбовите на одредени центри на моќ во Америка, Маркус и Фишер инсистираат на тоа дека овој труд е концептуално слаб со оглед на тоа што произлегува од автори инспирирани со британски конзервативизам, како и поради тоа што Америка ја сместува во критичка рамка која не ги зема предвид

²⁴ Конкретниот пример на Даглас и Вилдавски се однесува на големиот број тужби против негрижата на американските доктори поради кои дошло до одредени грешки во лекувањето, со што станува очигледно дека и во западните општества, мошне често се поврзуваат моралната одговорност и несреќните настани.

историските и политички спецификации на земјата (2002, стр. 172). Даглас сепак ќе остане запаметена според своите исклучително луцидни опсервации и неверојатен придонес за антропологијата со оглед на тоа што преку своите анализи, таа ја покажа клучната улога на оваа наука не само во другите науки туку и во секојдневниот живот, поради моќта на епистемолошката критика која извира од нејзе.

Во однос на другите две горе-наведени имиња, Герц и Тарнер, вреди да се истакне дека тие своите стојалишта ги градат врз две различни струи на инспирација. Имено, додека кај Герц се чувствува силното влијание на Макс Вебер (Max Weber), Тарнер својата инспиративна поткрепа ја наоѓа во стојалиштата на Емил Диркем (Emile Durkheim). Од тука, како што забележува и Ортнер (1983, стр. 128-129), додека Тарнер се задлабочува врз анализата на општествените механизми и начините на кои симболите дејствуваат во рамките на општеството, Герц е далеку повеќе заинтересиран за начините на кои симболите дејствуваат во рамките на една култура, а не во општествените процеси. Ортнер укажува и на тоа дека Тарнер извира од една сосема инаква интелектуална подлога заснована врз трудовите на Макс Глукман (Max Gluckman) и британскиот структурален функционализам. Оваа антрополошка парадигма беше под силно влијание на марксизмот со што поаѓаше од претпоставката дека вообичаената состојба на едно општество не се состои во солидарноста и хармоничната интеграција на деловите, туку е состојба на конфликт и контрадикција. Во таа смисла, Тарнер ќе отиде подалеку од Диркем со тоа што неговото појдовно прашање не се занимава со тоа како солидарноста се зајакнува и интензифицира, туку со тоа, како воопшто таа се постигнува, конструира и одржува во состојба која е инаку состојба на постојан кофликт и противречности. Токму во оваа инстанца, како што забележува Ортнер се состои и оддалечувањето на Тарнер од другите двајца американски претставници на симболичката антропологија, Герц и Шнајдер, но истовремено и оддалечувањето од она што, и покрај сите инклинации кон симболите во една култура, не би го оддалечило многу од класичната британска функционалистичка парадигма. Новитетот кај Тарнер и неговите

истомисленици²⁵ се состоеше во додавањето на нијанса на прагматизам во симболите, односно на нивната ефективност во нивната улога на активни сили во општествениот процес. Изникнат од функционалистичките премиси, Тарнер е и една од клучните фигури во равојот на етнографијата како артикулација на функционалистичката теорија. Ова особено доаѓа до израз во неговото дело *Schism and Continuity in an African Society*²⁶ (1957), каде што тој јасно ги артикулира позициите на Глукман концентрирајќи се врз поединечните актери, општествената структура и општествената драма. Инспириран од фокусот на Манчестерската школа врз општествениот конфликт кој резултира од индивидуалните интереси, а чие разрешување резултира со зајакнати норми и санкции во рамките на една заедница, Тарнер се концентрираше врз анализата и толкувањето на комплексноста на механизмите на општеството со тоа додавајќи ѝ на етнографијата една посвежа и подраматича димензија. Како што забележуваат Маркус и Фишер, новитетот во ваквите етнографски пристапи беше самосвеста и обидот да се набљудуваат перцептивните конвенции на културата на етнографот што помагаше да се стекне поистенчен осет за концепциите карактеристични за културата која што се опишува (2003, стр. 74). Тарнер го одбра *ритуалот* за фокус на својата анализа во обидот да добие подлабоко разбирање за чувствата, емоциите и мотивациите на актерите во една култура. Токму поради тоа што ритуалите поседуваат димензија на јавен настап, тие се несомнено емпириски далеку подостапни и поартикулирани форми на секојдневниот живот на оние кои се предмет на изучување. Во ритуалот, антрополозите најдоа материјал за анализа на начините на кои се создаваат групните сентименти, се менува статусот во општеството, се врши реинтеграција на групи кои евентуално претпреле одредена криза, односно меѓусебен судир.

Што се однесува до Герц, пак, покрај Вебер, голема улога врз формирањето на неговите ставови имаа и трудовите на Рајл (Rayle), Витгенштајн (Wittgenstein), Хајдегер (Heidegger) и Лангер (Langer). Голем дел

²⁵ Munn 1969; Myerhoff 1974; Babcock 1978

²⁶ „Раскол и континуитет во едно африканско општество“ (насловот е превод на авторот).

од нивните позиции се инкорпорирани во трудовите на Герц кои се објавени во неговата компилација на есеи, *The Interpretation of Cultures* (1973). Клучната премиса која го дефинира сиот понатамошен тек на овој труд, Герц прецизно ја дефинира уште во самиот старт:

Верувајќи, заедно со Макс Вебер дека човекот е животено заплеткано во мрежи на значења кои самиот ги исткал, културата ја сфаќам токму како тие мрежи, а анализата на културата, според тоа, не како експериментална наука во потрага по закон, туку како интерпретативна наука во потрага по значење.

(Герц, 1998, стр. 11)

Културата, според ова, го наоѓа својот израз во надворешните симболи кои едно општество ги користи. Таа не егзистира како фиксиран систем во главите на луѓето. Токму симболите се модусот преку кој членовите на една заедница го формираат и меѓусебно го пренесуваат/комуницираат својот светоглед, вредносен систем и етос. Интересно е видувањето на Ортнер (1984) за Герцовото фиксирање на културата и додавање на аура на објективност врз концептот на истата, кој таа го изведува од неговата реификација на културата во надворешните симболи за кои Герц, несомнено смета дека го сочинуваат нејзиното ткиво (стр. 129). Лоцирајќи ја културата во симболите, таа не е веќе така недофатлив концепт, туку добива одредена доза на објективност. Ваквата позиција има контрадикторни, но интересни последици во неколку сегменти. Имено, вака гледано, симболот, станува експликација за една статичка и реифицирачка проекција на *културата* во рамките на една заедница. Заедницата од друга страна, пак, во крајна линија, сепак претставува изразито динамичен концепт, односно органска материја, изложена на промени. Она што можеби е одгатка на ваквата, навидум парадоксална позиција, е фактот што за Герц и неговите следбеници²⁷ важноста на симболите лежи во тоа што се тие двигатели на значењето. Од тука, интерпретативната антропологија, поточно линијата на Герц и неговите истомисленици, воопшто не се занимава со комплексната типологија и класификација на симболите, ниту, пак, со

²⁷ Rosaldo 1980; Blu 1980; Rosen 1978; Ortner 1975

практичната улогата на симболите во општествените процеси.²⁸ Наместо тоа, фокусот на оваа антропологија е „прашањето за тоа како, симболите влијаат врз начинот на кој актерите го гледаат, чувствуваат и размислуваат за светот, или со други зборови, како симболите функционираат како двигатели на „културата“²⁹ (Ortner, 1984, стр. 129).

Па сепак, дури и во оваа инстанца, постои една нејаснотија околу тоа, кој кого вдахнува со значење, или уште пократко, кој е чиј двигател. Ако само за миг се свртиме кон најпознатиот Герцов есеј кој подоцна детално ќе го обработиме, *Deep Play: Notes on the Balinese Cock Fight*³⁰, објавен во познатата збирка на Герцови есеи, *The Interpretation of Cultures* (1973), тој во неколку наврати објаснува дека борбата на петли, во својата суштина е борба или облог на Балинезијците во сопствениот статус. Борбата на петли за Герц е исто така симулација на општествената матрица, на цврсто поврзаните групи и касти, или со други зборови, таа е рефлексивна на балинезиската статусна хиерархија. Во оваа слика, не е до крај јасно, кој е двигателот на значењата. Врз основа на што, симболиката на петелот, со кој според Герц, меѓу другото, балинезискиот маж има длабока психолошка идентификација, како и симболиката на борбата како борба на статуси и реификација на општествената матрица, се двигатели на значењето на балинезиското општество? Зарем не се одредените општествени концепти (каста, гордост, статус, мажественост, почит, чест итн.) двигателите на значењето? Зарем симболите, вака гледано, не се само празната лушпа, во која се имплантираат динамичките концепти на заедницата? Можеби уште попрецизно би било да се каже дека од кога еднаш ќе се утврдат (што и да симболизираат), симболите стануваат стимулатори на она што го означуваат. Во конкретниот случај на борбата на петли, за која Герц меѓу другото истакнува дека датира одамна и дека постојат многубројни легенди за двобои помеѓу племството и принцевите од древното минато на Бали, постојано се стимулира и утврдува

²⁸ Ваквата анализа на симболите е далеку поприсутна кај Тарнер.

²⁹ "... the question of how symbols shape the ways social actors see, feel, and think about the world, or, in other words, how symbols operate as vehicles of "culture."

³⁰ *Длабока игра: белешки за балинезиската борба на петли* (насловот е превод на авторот).

општествената хиерархија, замрсениот систем на вкрстени, преклопени и цврсто поврзани групи, но истовремено се отвора и простор во кој Балинезијците можат постојано да ги преиспитуваат овие структури. Герц е исклучително прецизен во својата согледба дека, наспроти функционалистичкиот пристап кој важноста на ваквата борба ја гледа во тоа што таа ги потенцира статусните разлики, таа всушност пружа метасоцијално објаснување на прашањето за сместувањето на луѓето во утврдени хиерархиски структури според кои понатаму се организира најголемиот дел на колективната егзистенција на заедницата. Со други зборови, функцијата на борбата на петли за Герц е интерпретативна. Таа е „балинезиско толкување на балинезиското искуство, приказна која тие самите ја раскажуваат за себе си„ (Герц 1998, стр. 273).

За да укажеме на уште еден интересен, по малку, неконзистентен или збунувачки момент во интерпретативната антропологија, особено во онаа на Герц, кој произлегува токму од ситуирањето на *културата* во симболите, со што таа добива ниво на објективност што претходно и недостига, важно е да се присетиме на погоре дискутираните состојби во антропологијата во 80-те години од XX-от век кога се отвори вжештена дебата, која најдетално беше прикажана во зборникот *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*³¹ (Clifford and Marcus eds., 1986), книгата *Anthropology as Cultural Critique*³² (Marcus and Fischer, 1986), како и во серијата статии "Ethnographies as Texts" (Marcus and Cushman 1982) или "On Ethnographic Surrealism" (Clifford 1981). Дебатата покрената во овие текстови ја доведе во прашање соодветноста на клучниот метод на антропологијата, етнографијата. Дебатата и дилемите кои од неа се изродија, беа нарекувани постмодерна или современа антропологија. Токму во овој сегмент, симболичката антропологија, пред сè во својата „герцовска“ верзија, збунува, затоа што Герц на мигови се чини како да припаѓа и на оваа струја и како да е делумно „виновен“ за постмодернизација на дисциплината.

³¹ *Пишување на културата: поетика и политика на етнографијата* (насловот е превод на авторот).

³² *Антропологијата како критика на културата* (насловот е превод на авторот).

Да потсетиме - карактеристично за оваа дебата е што фокусот на вниманието го помести врз етнографијата, како и теоријата на етнографијата, редуцирајќи ја така антропологијата на овој метод на истражување и на негово преиспитување. Со тоа, вниманието се помести кон прашањето за методолошката афторефлексивност, прашањето за тоа дали етнографијата не е едноставно наметнување на одредени претходно утврдени концепти на антропологот – истражувач, како и прашањето за јавниот ангажман на самата дисциплина, што во крајна линија стремеше кон деконструкција на тоталитетите на теоретизирање за концептите како што беа раса, нација, човечка природа, религија, култура. За ваквата редукција на антропологијата на само еден свој сегмент – етнографијата – и преиспитувањето на целисходноста на овој метод, како и за зацврстувањето на релативизмот и културализмот во антропологијата, најчесто беше обвинуван токму Герц, иако вистината е дека е тој далеку од единствениот (ако воопшто и може да се смета за таков) виновник. Критиките беа резултат на тоа што оваа редукција на антропологијата, подразбираше антропологијата да се третира како изучување на културата, а културата, особено кај Герц, да се третира, па согласно тоа и интерпретира, како текст кој самите актери, учесници го исткајуваат. Оваа редукција подразбираше и дефинирање на антропологијата само преку и низ, за нејзе специфичниот метод, етнографијата.³³ Информациите што антропологот, пак, ги стекнува преку етнографскиот метод и ги смета за свои податоци, во крајна линија, за Герц, се само конструкции, односно наше лично толкување на начините на кои другите луѓе ги толкуваат нештата. (Герц, 1998, 17).

Во таа смисла, интерпретативната антропологија како да плива помеѓу два брега, едниот во кој симболите и нивната интерпретација се клучни за разбирањето на културата и другиот, брег во измаглица од кој извираат авторефлексивните и деконструктивистички струења на постмодерната мисла. Герц на пати, јасно потенцира дека е предрасуда да се верува дека суштината

³³ На сметка на ваквото редуцирање на антропологијата на етнографија и изучување на културата како текст беа упатени бројни критики, од кои вреди особено да се погледне *Culture as Text in the Work of Clifford Geertz*, Schneider, 1987.

на она што е човекот лежи во универзалните одлики на луѓето, туку напротив тој посегнува по оние одлики кои се дистинктивни за еден народ, така доближувајќи се повеќе кон постмодерната линија на мислење која ги разбива тоталитарните концепти. Па сепак, Герц сосема јасно потенцира дека фокусирајќи се на културата отелотворена низ симболичката димензија на општествената активност (било да станува збор за религија, уметност, морал итн.), тој стреми кон тоа балансирано да чекори по тенката линија помеѓу она што може да се смета за природно и константно кај човекот, наспроти она што е конвенционално, локално и променливо. „Всушност, повлекувањето на таква граница без сомневање би значело лажно или барем погрешно претставување на она што го сочинува човекот“ (Герц, 1998, стр. 51). Уште повеќе, Герц, обидувајќи се да одговори на предизвикот кој го постави Парсонс, во својата дилема како, доколку културата се изолира и изучува засебно, да се воспостави врската меѓу културата и општествените процеси, односно општествената акција, несомнено ја изолира културата сметајќи ја за клучен двигател во животот на луѓето. Со тоа, тој се доближува до хуманистичкото сфаќање за културата, како епитом на вредностите во едно општество, отелотворена над сè во религиозните ритуали. Таа е за Герц, клучен елемент во дефинирањето на човековата природа и доминантна сила во општеството (Kuper, 1999, 120).

Интерпретативната антропологија истовремено може да се смета и за реакција на структурализмот, чиј главен претставник е Клод Леви Строс (Claude Lévi Strauss). Структурализмот, инаку еден од најконтроверзните облици на современата антрополошка мисла, не се занимава со општествената структура разбрана како матрица на односи кои се воспоставуваат помеѓу луѓето индивидуално или групно, туку се занимава со структурата на човечкиот ум. Леви Строс 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 која 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 (1983, стр. 136), додека структуралистите се фокусираат врз 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, *Церебрален дивјак: За делото на Клод Леви-Строс* објавен во збирката есеи *Интерпретација на културите* во која длабински ги преиспитува ставовите кои Леви-Строс ги изнесе во неговото дело *Tristes Tropiques*. Уште на самиот почеток на овој есеј, Герц отвора со изјавата на Леви-Строс дека дури и ден денес му се наметнува прашањето дали кон антропологијата, сосема несвесно го привлечла структуралната блискост помеѓу цивилизациите кои се нејзин предмет на истражување и неговиот сопствен процес на мислење. „Мојата свест е неолитска“, ќе изјави Леви-Строс во *Тажни тропи*. Навистина, верува Герц, личниот однос на антропологот кон предметот на проучување е веројатно попроблематичен од односот на било кој друг научник кон својот предмет на изучување. Антропологот, проучувајќи ги другите култури, веројатно никогаш нема да најде точен одговор на прашањето дали можеби тие други, далечни народи (конкретно дивјаци, оти по нив трагаше Леви-Строс во *Тажни тропи*) се благородни, сурови, ограничени, слободни, втонати во лудачки мистицизам или слични на нас, итн. Во оваа согледба, Герц зрачи со препораката за авто-рефлексивност која секој антрополог мора да ја поседува и која, самата по себе, е одгатка на она како тој/таа ќе ги перцепира другите култури. Така, тој

вели дека доколку знаете што антропологот мисли за дивјаците, ќе го имате клучот на неговото дело. Истовремено, доколку знаете што антропологот мисли за самиот себе, генерално ќе знаете што ќе каже за било кое племе кое 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“ (1998, стр. 128).

За Леви-Строс, како што ќе забележи Герц, етнографијата се обидува, отаде емпириската разновидност на заедниците, да дојде токму до она што е непроменливо. Затоа за него, етнографијата го отвора патот за сите оние кои 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 законitosti, не се свртени едно наспроти друго, лежи силата и привлечноста на неговото дело, верува Герц. За Герц, *Тажни тропи* 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 некаков 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 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“ (Levi Strauss во Герц, 1998, стр. 134). Но токму од тагата и разочарувањето во *Тажни тропи*, ќе изникне задлабоченоста во и интересот за структуралната лингвистика, теоријата на комуникацијата и кибернетиката во неговата *La Pensée Sauvage*³⁴ (1962). Тука Леви-Строс се свртува кон уверувањето дека луѓето едноставно бираат комбинации од репертоарот на идеи кои им се првобитно дадени на располагање. Антропологијата е така, 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, се состои во уверувањето дека светот на поимни инструменти е ограничен кај дивјакот. Така тој гради модел за стварноста, светот, природата и за самиот себе си, но не како што тоа го прават модерните научници кои ги обединуваат апстрактните ставови во рамки на формална теорија, туку ги уредуваат забележаните подробности во непосредно поимливи целини (Герц, 1998, стр. 136).³⁵ Според ова, мислењето се состои во играње со елементите од поимниот свет кои се претходно дадени. Ваквата анализа на *дивата 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“ (1998, стр. 141). Ова беше, смета Герц, начин за Леви-Строс да излезе од ќорсокакот во кој го однесе бразилската експедиција – физичката блискост и интелектуалната оддалеченост која подразбираше непремостивост меѓу светот на домородците

³⁴ *Дива мисла* (насловот е превод на авторот).

³⁵ 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 (Герц, 1998, стр. 136).

и светот на Леви-Строс. Во оваа инстанца Герц смета дека станува збор за една основна структура која провејува кај Леви-Строс – универзалниот рационализам на француското просветителство. Уште повеќе, Герц е убеден дека вистинскиот гуру за Леви-Строс не беше никој друг до Русо (Rousseau). За Русо, единствената солуција на парадоксот на задоцнетиот патник-антрополог, кој стасува предоцна или прерано за да ги најде вистинските дивјаци, е да развие способност да продре во *дивиот ум* користејќи го она што се нарекува епистемолошка емпатија (1998, стр. 143). Мислата на дивјакот нема да ја разбереме ниту со интроспекција, ниту со набљудување, туку во обидот да мислиме онака како што мислат тие. 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 трагичната активност на која не наведува нашиот *amour propre* (1998, стр. 144). 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“ која произлегува од „структурата на умот“ – изгледа како чиста пикантерија, академски куриозитет.

(1998, стр. 146)

4.3. Криза на репрезентација, современи антрополошки трендови и глобални колажи³⁶

Постмодерниот дискурс кој доминираше во 80-тите години од минатиот век доведе до глобална криза во рецепцијата на антропологијата, како и прашањето за релевантноста на оваа наука. Во прашање беше доведен и концептот за тоа, што навистина претставува антропологот и дали можеби во крајна линија тој/таа воопшто известува за другата/туѓа култура или едноставно создава само автобиографија. Во прашање беше доведен и објектот на истражување на антропологијата. Јанагисако (Yanagisako) и Сигал (Segal) исто така ќе истакнат дека антропологијата повеќе не се занимава со „примитивните“ општества (2005, стр. 40). Индикаторите и симптомите на постмодернизацијата на самата дисциплина можат да се забележат јасно по 1982 година, како период во кој се означи кризата на „етнографскиот реализам“, инаку дијагностицирана во текстот на Маркус (Marcus) и Кјушмен (Cushman), „Ethnographies as texts“³⁷ објавено во *Annual Reviews of Anthropology* (1982). Ваквите сеизмички прашања се несомнено резултат на сложени општествени процеси, како во рамките на самата дисциплина, така и во рамките на општествата/културите во и за кои антрополозите пишуваат, а за кои најчесто се говори како за постмодернизација на општеството, глобализација и комодификација на културата. Постмодерната криза на етнографската репрезентација течеше напоредно и со кризата на етнографскиот реализам кој пак се одвиваше напоредно со генералните дебати и полемики околу напуштањето на и реформите во научниот реализам присутен во филозофијата и историјата на науката. Оваа криза, истовремено, произлегува од позицијата дека постмодерните автори се епистемолошки анти-реалисти, наклонети кон јазички, културен, како и когнитивен релативизам, наспроти нивните критичари кои се јавуваат во улога на пропоненти на

³⁶ Термин кој го воведуваат Ong и Collier *Global* во нивноста издание, *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethnics as Anthropological Problems* (2005).

³⁷ *Етнографии како текстови* (насловот е превод на авторот).

традиционално-реалистички и далеку порационалистички методолошки модели. Пост-модерната криза го доведе во прашање и опстанокот на антропологијата воопшто. Така Герц, уште во раните деведесети години од минатиот век, сметаше дека за половина век, антропологијата воопшто нема да постои (во интервјуте, Handler 1991, стр. 612). Ова негово предвидување беше во духот на ламентацијата на Волф кој на почетокот на осумдесетите години од минатиот век ќе изјави: "Делат, па ги делат и деловите, и потоа тоа го нарекуваат антропологија" (Wolf, 1980). Фрагментацијата се сметаше за клучна причина за вака најавуваниот „крај на антропологијата“ наведени во овие скептични предвидувања. Па сепак, непобитен е фактот дека овој страв од фрагментацијата на дисциплината постоеше уште од нејзините почетоци и јасно дојде до израз токму кај Боас. Така, на почетокот од минатиот век, Боас ќе истакне: „постојат индиции дека антропологијата како целина се распаѓа... методите на биолошките, лингвистички и етнолошко-археолошки истражувања се толку различни, што се приближува денот кога првите две под-дисциплини ќе се распадат, а антропологијата во строга смисла ќе ги проучува само обичаите и верувањата" (Boas, 1904/1974 стр. 261).

Како што беше истакнато погоре, Герц го согледа мешањето на жанрови во неговиот истоимен есеј од 1980. Тој ја согледа и палетата од аналогии кои почнаа интензивно да се користат во општествените науки. Меѓу нив беа аналогитата на *игра* во интерпретацијата на одредени општествени случувања, аналогитата на *драма* според која светот е сцена, а ние играчи или артисти со одредена улога, аналогитата на *текст* (инаку мошне блиска до Герц) според која човечкото однесување се интерпретира низ призмата на писател и читач и во рамките на која симболите се поставуваат во одредена целина за да се конструира одредено значење. Па сепак, Маркус и Фишер ќе му забележат на Герц што и покрај неговата опсервација за флуидниот проток на идеи од една во друга дисциплина, тој не обрна доволно внимание на дилемите кои се случуваа во секоја дисциплина засебно (2003, стр. 21). За илустрација, овие промени се случуваа во книжевноста, во правото, па и во уметноста и архитектурата, каде што техниките кои некогаш се сметаа за шокантни, во 80-

те ја загубија својата сила поттикнувајќи ги дебатите за новата, постмодерна естетика. Маркус и Фишер исто така ќе забележат дека во општествените науки, ваквиот развој на настаните, се изрази токму во кризата на институционалниот позитивизам, додека пак во хуманистичките науки, пред сè во филозофијата, дојде до согледување на сериозните импликации кои контекстуалноста и неможноста да се предвиди човечкиот живот ги предизвикуваат во однос на конструирањето на апстрактни вредности кои се засновани врз некакви јасно изведени начела за праведност, моралност и дијалог (2003, стр. 22).

Ваквата состојба во 80-те всушност влијаеше и врз терминологијата, па честопати, за овој период во хуманистичките и општествени науки се говореше како за период на *постпарадигма*, во рамките на кој се разви недовербата кон сите форми на метанарација.³⁸ Гранд теориите беа доведени во прашање и ставени лице в лице со проблемите на контекстуалноста, непредвидливоста и смислата на човековиот живот, наспроти претходното фокусирање врз одредени облици на постојаност, односно регуларност во набљудуваните феномени. Во Америка, ваквата криза е несомнено последица и на општествените случувања, имено пред сè, пропаѓањето на парадигмите по Втората светска војна. Таа се манифестираше и во недовербата кон цврстите парадигми како нешто што може да помогне во поставувањето на вистинските прашања и истовремено, во давањето на било какви прецизни одговори за локалните реакции во однос на функционирањето на глобалните случувања. Под силен удар нешто пред 80-те (имено, во револуционерните 60-ти) се најде и теоријата на општествената акција на Талкот Парсонс, токму поради нејзиниот аполитички и неисториски карактер. Генерално земено, оваа состојба беше криза која им се случи на парадигмите, односно, претходно цврсто утврдените тотализирачки теории, кои во оваа фаза ги загубија и легитимноста и авторитетот под притисокот на новонастанатата фасцинација

³⁸ Детален опис на современата недоверливост кон метанарацијата дава Jean-Francois Lyotard 1984 [1979].

со локалните искуства и реакции, како и со непредвидливоста на животот воопшто.

Една од клучните промени во општествените науки, а особено во антропологијата, беше новонастанатата криза на репрезентацијата, која 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 примарниот метод која 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 eds. 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 целисходноста на етнографијата како есенцијален метод во антропологијата, честопати во она што следеше, се говореше како за пост-модерна или современа антропологија. Меѓу клучните имиња кои на овој или оној начин се сметаат одговорни за пресвртот во начинот на кој се пишуваше 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 која 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. Од тука, тие стремеа да ги уверат читателите во, етички проблематичната позиција која извира особено од користењето на етнографијата и теренската работа. Имено,

станува збор 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*³⁹, 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 лингвистички процеси (James Clifford и George Marcus, 1986, стр.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.

Во својот есеј *Notes on (Field)notes*⁴⁰ Клифорд мошне сериозно ја децентрира активноста на опишување (дескрипција) во етнографијата низ анализа на три фотографии од теренската работа на тројца антрополози (Ларком, Селиман и Малиновски). Според она што овие фотографии носат во себе, Клифорд разликува три клучни моменти во етнографијата – *инскрипција, транскрипција и дескрипција*. Под инскрипција тој го подразбира моментот на правење ментални белешки, односно миг во кој етнографот се навраќа на некоја претходна листа на прашања и хопотези кои му се потребни за да формира одредена опсервација. Моментот на транскрипција, пак, за Клифорд е мигот во кој етнографот едноставно поставува прашања и ги запишува одговорите на локалното население, нешто кон што Малиновски се спротивставуваше, инсистирајќи наместо тоа на посуптилно амалгирање на антропологот со населението, односно на методот „учесник-набљудувач“. Токму поради тоа, третата фотографија на која Малиновски е прикажан во својот шатор опкружен со локалното население, Клифорд го нарекува момент на *дескрипција*, односно на создавање на повеќе или помалку кохерентна

³⁹ Вовед: делумни вистини (насловот е превод на авторот).

⁴⁰ Белешки за (за)белешки (насловот е превод на авторот).

репрезентација на набљудуваната културна стварност. Овие согледби ќе му помогнат да упати критика кон инаку мошне луцидната опсервација на Герц за тоа што навистина прави етнографот. Одговорот на Герц беше дека етнографот пишува. Клифорд смета дека ваквата согледба за жал го сведува процесот на етнографско пишување само на инскрипција и интерпретативна дескрипција. Во *Интерпретација на културите*, Герц вели дека етнографот го инскрибира општествениот дискурс, односно го *запишува*. Така, она што го забележува етнографот, преминува од минлив настан кој постои само во моментот на неговото случување, во белешка која е инскрибирана и кон која повторно можеме да се навратиме. Клифорд смета дека инскрипцијата како етнографски модел има одредени недостатоци и луцидно забележува дека пропустот во ваквата согледба се состои во тоа што етнографската работа (судејќи по трите фотографии) во рамките на која етнографот/антропологот работи или ги запишува информациите за животот во конкретната заедница со помош некој претставник од локалното население, мошне често воопшто и не е слична на процес на ловење на некои спонтани, „минливи настани“, туку многу повеќе е процес на транскрипција на веќе формулиран дискурс (1990, стр. 57). Така на пример, изрецитиран или запишан мит, или пак снимена песна во себе веќе го содржи моментот на транскрипција па дури и експлицитен превод од страна на авторитетот кој го врши истражувањето. Клифорд смета дека давањето поголемо предимство на транскрибираните материјали можат да произведат пополифонична етнографија. Транскрипцијата според него ја намалува инвазивната авторитативна позиција на етнографот која автоматски се појавува во етнографската работа која од старт започнува со инскрипција на настаните. Транскрипцијата според Клифорд, овозможува и една преодна фаза од чиста инскрипција кон интерпретативна дескрипција.

Тој е сепак претпазлив и посочува дека и транскрипцијата не е така невинна, етички супериорна, неавторитативна форма на пишување. Уште повеќе, транскрипцијата секогаш со себе го повлекува и прашањето за *преводот*. Во однос на оваа проблематика, Клифорд го посочува Талал Асад кој е особено внимателен во поглед на преведувачката димензија на

етнографијата, прецизно согледувајќи ја опасноста од прикажување на културите како да се кохерентни текстови, наместо укажување на дијалектичката димензија на културите како и на тоа дека се тие секогаш составени од разни, честопати меѓусебно спротивставени дискурси. Уште повеќе, иако самиот поим транскрипција, навидум остава впечаток дека станува збор за некакво неутрално преведување/препишување на нештата, Асад смета дека преводот честопати извира и е моделиран од глобалните релации на моќ. Конечно, Клифорд прави мошне јасна дистинкција помеѓу трите главни облици во кои се јавува етнографијата. Од своето основање како пракса уште во 1920-те етнографијата го конструираше својот објект како нешто што треба да се опише (*дескрибира*). Но, таа може да се јави и во форма на транскрипција (слично како во пристапот на Боас на пример) каде „Другиот“ се конструира филолошки или како збир на дискурси кои треба да се преведат. Етнографијата може да биде и инскриптивна (поблиска до некаква форма на субјективен патепис) забележувајќи ги настаните и околностите на истражуваните субјекти за време на привремениот престој во другата култура. Но она што прецизно го забележува Клифорд е дека сиот процес на теренско истражување е бесконечен. Едноставно не може да се повлече линијата до каде може да се каже дека некој доволно долго разговарал со локалното население, потполно го научил нивниот јазик, или пак продрел во скриените зони на животот на индигените. Проблематичниот аспект во оваа инстанца е тоа што најчесто, дескрипциите за другата култура кои треба да понудат некој основен корпус на факти за она што се истражува, скоро никогаш не се само само интерпретации, туку се секогаш и *напишани* реторички конструкции (1990, стр. 67). Згора на тоа, дескрипцијата, според Клифорд секогаш повлекува реторички, историски и политички посредувана релација со истражуваната култура. Токму поради тоа, тој се залага за полифонична етнографија, која нема да се дефинира само преку процесот на дескрипција, туку наместо тоа, ќе биде интертекстуална, колаборативна и реторичка.

Уште еден карактеристичен аспект за сиот овој период во антропологијата јасно маркиран со појавата на книгата *Writing Culture* во 1986

година, е „изместувањето“ на општата антрополошка методологија во вжештена расправа за етнографијата. Со други зборови, се случи редукција на антрополошката методологија на теоријата на етнографијата или уште повеќе, редукција на самата антропологија на етнографија. Ваквата редукција е мошне комплексна и се состои од повеќе слоеви. Пред сè, оваа редукција подразбира антропологијата да се третира како проучување на културата.⁴¹ Потоа, културата треба да се третира како текст. Конечно, антропологијата треба да се дефинира само преку својот етнографски метод. Токму поради ова, Герц беше најчесто посочуван како еден од главните инспиратори на ваквиот процес кој и се случи на антропологијата, иако реално гледано, овој процес е многу постар и се врзува со дебатите меѓу релативистите и конструктивистите кои се водеа веќе со децении наназад. Голем број на критики беа упатени кон овој вид аргументација во антрополошката методологија, односно кон пристапот култура-како-текст (culture-as-text). Меѓу клучните секако се издвојува онаа на Шнајдер (Schneider, 1987) *Culture-as-text in the Work of Clifford Geertz*⁴², каде тој се запрашува дали читајќи го Герц, навистина ни се отвора пристап кон мрежата од значења која постои во рамките на културата која се проучува или, пак, во обидот да ја текстуализира културата, тој само создава нешто што е во голема мера резултат на неговите лични склоности и на неговата книжевна имагинација (1987, стр. 811). Кон критиката на Шнајдер ќе се вратиме подоцна, во деталната анализа на Герц и неговото творештво. Во моментот, целта на референцата кон оваа критика е да укажам на вжештените расправи и општата криза во антропологијата во овој период.

Генерална карактеристика на горе-описаното изместување во антропологијата во 80-те години од минатиот век, е всушност претендирањето да се обединат, деконструираат, па дури и потполно да се елиминираат теоретизирањата за човекот, расата, културата, нацијата, општеството, моќта, религијата како и многу други антрополошко-релевантни теми. Во таа смисла,

⁴¹ Овој процес започна мошне јасно да се случува во инсистирањето на Талкот Парсонс, антропологијата да биде задолжена за изучување на културата (сфатена како систем од вредности) во рамките на повеќеслојната теорија на акцијата.

⁴² *Културата-како-текст во делата на Клифорд Герц* (насловот е превод на авторот).

оние кои го инспирираа ваквото изместување, придонесоа антропологијата да се третира како нов тоталитет кој ќе биде ослободен од потрагата по некаков свој солиден предмет на истражување, како и ослободен од било каква конкретна теорија или конкретен метод. Со други зборови, она што особено го означил овој (постмодерен) период во антропологијата беше трансформација на онтологијата кон или во епистемологија. Еден од исклучително важните автори кои извршија сериозни интервенции во однос на тоа како антрополозите се однесуваат кон својот субјект на истражување е Фабијан (Fabian). Тој во својот труд *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*⁴³ (1983), упати критика кон антрополошката темпорална димензија според која тие сметаат дека се „тука и сега“, но дека за разлика од нив, објектот на нивното истражување (другите култури и народи) се „таму и тогаш“. Од ваквите премиси, честопати следуваше заклучокот дека „другите“ егзистираат во време кое не се совпаѓа со нашето, односно со времето на антропологот. Во оваа смисла, како што прецизира и Бунзел (Bunzl) во предговорот на ова дело, *Time and the Other* е еден вид мета-анализа на сиот антрополошки проект, но и деконструкција на неговите темпоралните рамки. Во поголемиот дел на антрополошкиот дискурс, Фабијан ќе забележи дека „Другиот“ никогаш не се смета за непосреден партнер во културната размена, туку е секогаш спацијално, но и темпорално дислоциран и дистанциран од истражувачот. Ваквата дискрепанца тој ја нарекува „шизогена“ употреба на времето (2003, стр. 21).

Реперкусиите на оваа критика се повеќеслојни, но својот врв го достигнуваат во согледувањето на фактот дека антропологијата е проект, кој е далеку од неутрален. Всушност, како што ќе воочи и Бунзел, Фабијан јасно укажува на антропологијата како инхерентно политичка дисциплина, која своите објекти ги дефинира и конституира низ темпоралната леќа. Фабијан укажува и на тоа дека антропологијата го субординирала темпоралното на визуелното, односно, спацијалното. Така на пример, еволуционистичката

⁴³ *Времето и Другиот: како антропологијата го создава својот објект* (насловот е превод на авторот).

антрополошка парадигма од XIX век користи антрополошки концепти како што се „примитивна култура“ сакајќи да укаже на нешто примарно. Уште повеќе, истата оваа еволуционистичка линија патувањата на далечни места ги споредуваше со патување кон некое друго, далечно време, пред нас. Според Фабијан, токму во репрезентирањето на физичките и културни разлики како темпорални разлики, лежи загатката на дисторзијата на културите што претставува и клучна реперкусија на антрополошкиот проект. Овој антрополошки феномент Фабијан го дефинира како неприфаќање, односно, негирање на истоста (*denial of coevalness*) помеѓу објектот на истражувањето и истражувачот. Оваа појава, тој сосема прецизно ја нарекува *алохронизам* во антропологијата. Тој не изостава да воочи дека антропологијата всушност се етаблираше и израсна од конкретните услови на западните општества во XIX век кои ја задоија дисциплината со доктрината на еволуционизам, сциентизам, просветителска вера во прогрес и етноцентризам. Сосема е јасно тогаш, од каде произлегуваа развојните стадиуми на културите (дивјаштво, варварство и цивилизација) кои ги најавуваше Тајлор, а уште попрецизно ги дефинираше Морган.

Во својот развој како антрополог, Фабијан остро ја критикуваше хегемонијата на позитивистичко-прагматичката филозофија на хуманистичките науки, која според него, ја црпеше својата инспирација во пред-кантовската метафизика која ветуваше откривање на некаква објективна вистина со помош на стандардизирани методологии. Своите сомнежи во ефикасноста на позитивистичкиот метод, Фабијан ги потврди при неговото истражување на Џамаа движењето⁴⁴, каде што етничкиот и општествен диверзитет на припадниците на ова движење, како и отсуството на традиционални колективни објекти и општо-прифатени ритуали, симболи, но и политички и економски елементи му ги отворија портите кон сосема инакви методи на истражување – пре сè, кон лингвистичкиот метод на интерсубјективна комуникација. Ова за Фабијан пред сè значеше еден сосема нов пристап во

⁴⁴ Џамаа движење (*Jamaa movement*) е харизматично движење на африкански католици во Заир засновано во 1950-тите години од минатиот век.

антропологијата, кој ќе се заснова врз дијалог, но истовремено ќе блесне и со себе-рефлексивност во однос на етнографската пракса. Многумина антрополози најдоа длабока инспирација во Фабијановата критика на алохронизмот во антропологијата. Инспирарни од неговиот труд, многу други антрополози ја прифатија деконструкцијата на онтолошката дистинкција помеѓу западниот, научен субјект-истражувач и не-западниот, етнографскиот „Друг“. Некои автори (Gupta & Ferguson, 1997), сметаат дури и дека конечниот резултат на ваквата деконструкција треба да биде антропологија која повеќе нема да се дефинира како наука за не-западниот „Друг“, туку како дисциплина, која ќе се базира врз издржана, интерсубјективна теренска работа.

Фабијан направи и неколку забалешки во однос на симболичката антропологија, која е клучна тема на оваа дисертација. Тој смета дека неговата забелешка дека антропологијата изврши дисторзија на темпоралното, со тоа што времето (историјата, еволуцијата, итн.) ја подреди на визуелното, односно, спацијалното, е издржана и во случајот на симболичката антропологија. Иако, оваа антропологија за разлика од сите претходни парадигми, целосно ја согледа важноста на конкретното искуство и комуникативната интеракција како круцијални елементи на етнографијата, Фабијан изразува сомнеж во однос на изборот на *симболот* кој е основен сегмент на оваа антропологија. Тој и во оваа антропологија воочува визуелна епистемологија и визуелно-просторна реторика. Како резултат на ова, симболичката антропологија гледа на „Другиот“ како на објект за естетска контемплација (Fabian, 2002, стр. 125). Ваквиот симболички пристап секако донесе свежина во антрополошките набљудувања на „примитивните култури“ согледувајќи во нив универзален, транс-историски модус на постоење на сета култура. Така, религијата, уметноста, па и идеологијата беа промовирани во културни системи. Па сепак, Фабијан мошне луцидно укажува на товарот кој и оваа антропологија го носи со себе и амбигуитетот кој симболичкото го има во овој контекст. Лавина од прашања се отвораат пред нас, од тоа дали начинот на мислење и изразување кај примитивните култури е симболичко или, пак, антропологијата е симболичка со оглед на тоа дека едноставно проектира врз „Другиот“ симболички значења,

па сè до тоа дали *симболичкото* претставува модус на биднување, објект на истражување или метод. Несомнено, ваквиот пристап сепак означи прогрес во антропологијата и нејзино придвижување од едноставно мерење и мапирање на културните спецификации, кон третирање на културата низ призма на контекст, симболизам и семантика. Фабијан всушност и не се стреми толку кон тоа да ја конфронтира симболичката антропологија колку што се обидува да укаже на неколку реперкусии кои произлегуваат од нејзиниот специфичен пристап кон анализата на културите.

Текстот врз кој Фабијан ја гради својата критичка позиција кон симболичката антропологија е трудот на Џејмс Бун (James Boon), *The Anthropological Romance of Bali*⁴⁵ (1977). Несомнено, Бун се обиде да направи деконструкција на сите дотогашни антрополошки зафати на Бали. Па така, уште на самиот почеток, тој укажува на темпоралната антрополошка перспектива која го конституираше Бали како топос, односно значајно место на кое западниот антрополошки дискурс честопати се навраќаше. Бун укажува на серијата репрезентации на Бали, од неговото „открытие“ од страна на Данците, преку Мид и Бејтсон кои беа воодушевени со фотогеничноста на жителите на Бали, па сè до туристичките пакети за овој остров. Сето ова претставува еден вид историја на визуелизација на овој остров, која со својот интензитет во нас инстигира серија од стереотипи за неговите егзотични жители. Ваквиот антрополошки дискурс за Бали кој изобилуваше со визуелизам, според Бун всушност создаде темпорална дистанца – Бали како некој вид рајски, хиератичен и емблематичен топос – сè, освен ист со контекстот од кој доаѓа западниот набљудувач (Fabian, 2002, стр. 135). Па сепак, Фабијан смета дека Бун не успеа сосем до крај да ја отфрли оваа антрополошка традиција и тоа токму поради тоа што остана затворен во теоретската и методолошка рамка на симболичката антропологија. Со неверојатна прецизност, Фабијан ја воочува истата дисторзија и во симболичката антропологија, која и покрај далеку попрефинетиот пристап во анализата на културите, неизбежно го вкочанува „Другиот“ како просторно така и временски, а себе си се наметнува како

⁴⁵ *Антрополошка романса за Бали* (насловот е превод на авторот).

набљудувач и толкувач. И симболичката антропологија, ќе забележи Фабијан, страда од недостиг на дијалектичка конфронтација и наместо тоа обете култури – и онаа на антропологот и онаа која е предмет на негово истражување – ги обвиткува во заштитни штитови. Фиксацијата врз симболичкото, ќе прецириза тој, го фаворизира стојалиштето од кое антропологот е набљудувач кој ги дешифрира културните „текстови“. Другиот повторно останува само објект, иако на далеку повисоко ниво од она кое му го доделија претходните антрополошки парадигми кои се засноваа врз емпиристичка и позитивистичка реификација. Згора на тоа, Фабијан во симболичката антропологија согледува уште поголема опасност од продлабочување на јазот кој постои помеѓу Западот и „Другиот“. Како потврда на неговиот сомнеж, тој укажува на еден навидум, сеосема безопасен вовед во симболичка антропологија (Dolgin et al., 1977):

Фундаментален аспект на симболичката антропологија е грижата за тоа како луѓето ја формулираат својата реалност. Ние мораме, доколку сакаме ова да го разберем и доколку сакаме да ја согледаме врската помеѓу тоа и нивните (како и нашите) дејствија, да ја истражиме *нивната култура*, а не *нашите теории* (и доколку ги изучуваме нашите теории, мораме да ги изучуваме *како* „нивна култура“); да ги изучуваме нивните системи на симболи, а не нашите *ad hoc* претпоставки за нив

(Dolgin et al. 1977, стр. 34 цитирано во Fabian, 2002, стр. 137).

И покрај гласниот повик на овие автори културата да се изучува како пракса, а не како форма, Фабијан сосема коректно ја забележува истата бинарна подвоеност која одекнува низ термините „нивна култура“, наспроти „нашите теории“. Тој забележува дека „праксата која не го вклучува и оној кој ја изучува истата, може само да биде конфронтирана како сопствен имиџ, односно репрезентација, а со тоа, антропологијата повторно се враќа назад кон интерпретацијата на (симболичките) форми“ (2002, стр. 137).

Повикувајќи се на Рикардо и Маркс кои извршија сериозно рedefинирање на економската теорија од тоа вредноста да се смета за *знак* на човечката активност, кон тоа, вредноста да престане да биде *знак* и наместо тоа да прерасне во *продукт*, Фабијан укажува на уште некои

дихотомии во антропологијата. Културата, смета тој, според симболичката антрополошка призма се поврзува со човечката активност на симболички, односно семиотички начин. Со други зборови, таа ги *репрезентира* практичните активности, но се изучува како нивен производ. Така Фабијан смета дека Салинс како и другите претставници на симболичката антропологија инсистирајќи на автономниот карактер на симболичката култура се оградуваат од човечката пракса, која е самата по себе клучен фактор во етаблирањето и постоењето на формите на културен поредок. Фабијан не ја критикува корисноста на семиотичкиот пристап, но се спротивставува на идеолошката аура во која се обвиткани семиотичките и симболички видови на антрополошка анализа. До ова доаѓа поради инсистирањето врз функционалната автономија на симболичките релации и системи и отфрлањето на сите прашања кои се однесуваат на *производството*. Фабијан верува дека потребата од повлекување граница помеѓу културата како производ и културата како знак не е онтолошка туку е пред сè епистемолошка. Инсистирањето врз симболичката автономија на културата и следствено, вршењето некаков вид семиотичка анализа, може да функционира само во рамките на сопствената култура, без да се предизвикаат поголеми штети, верува тој. Но, семиотичката анализа аплицирана врз другите култури без нурнување во праксата на таа култура се сведува на арбитрарно наметнување или еден вид епистемолошка диктатура на оној кој ја врши интерпретацијата.

Видувањата на Фабијан и неговите критики во однос на проблематичноста на етнографското истражување и позицијата на епистемолошка доминација на етнографот присутна дури и во симболичката антропологија се сосема издржани, но во оваа инстанца вреди да укажеме на една мошне искрена забелешка на Герц, како еден од главните претставници на оваа антрополошка мисла. Во својот есеј, *Thinking as a Moral Act: Ethical Dimension of Anthropological fieldwork in the New States*⁴⁶ (2000) тој прецизно ја дијагностицира тензијата која постои помеѓу истражувачот и истражуваниот.

⁴⁶ *Мислењето како морален чин: етичката димензија на антрополошкото теренско истражување во новите држави* (насловот е превод на авторот).

Така Герц забележува дека во теренските истражувања постои инхерентна морална асиметрија помеѓу антропологот и локалното население кое е предмет на истражување (2000, стр. 33). Во извесна смисла, врската помеѓу антропологот и неговиот информатор се заснова врз не до крај транспарентни и само делумни вистини за тоа, кој е кој или што во таа релација. Така, Герц забележува дена антропологот го наоѓа своето исполнување во научната вредност на информациите кои ги прибира, додека, пак, информаторот го одржува својот интерес со помош на второстепени придобивки како што се чувството за неговата есенцијална улога како информатор и учество во нешто исклучително важно. Во чинот на давањето информации за сопствената култура, информаторот исто така наоѓа и извор на гордост во сопствената култура, како и во самиот себе си, како експерт, односно нејзин врвен познавач. Уште повеќе, во оваа констелација информаторот наоѓа и простор да ги изрази своите лични видувања за нештата на инаку неутралниот истражувач-антрополог. Конечно, Герц укажува и на материјалниот бенефит кој може да биде директен или индиректен, но сепак честопати фигурира како извор на поттик за учеството на информаторот во истражувачкиот труд на антропологот. Така Герц сосем искрено и прецизно ја мапира заемната поврзаност на антропологот и на „Другиот“, укажувајќи дури и на мошне честиот исход на ваквите релации кој може да се манифестира во атмосфера на бесцелност, досада, некакво генерално разочарување на обата субјекти или уште повеќе, чувство на тоа дека некој во крајна линија, во таа врска бил искористен, измамен, па дури и отфрлен. Сепак, Герц го гледа најспецифичниот аспект на антрополошкото теренско истражување во тоа што е тоа чин кој не дозволува никаква радикална сепарација помеѓу професионалната сфера и сферата на активности кои се вон рамките на професионалниот ангажман. Со други зборови, теренското истражување всушност ја форсира фузијата на овие две сфери. Така на пример, антропологот во своите информатори треба да гледа, но и да пронајде свои пријатели, исто онака како што во своите пријатели треба да ги воочи и своите информатори. Според Герц, антропологот „треба да гледа на општеството како

на објект, а да го доживува како субјект⁴⁷ (2000, стр. 39). Сè што е кажано или сторено од страна на информаторот, па дури и физичката околина на културата која е предмет на изучување, за Герц ја сочинува супстанцијата на личното искуство на поединците, па согласно тоа, треба сериозно да се третира како материјал за аналитичката мелница на антропологот. Професионална ориентација на антропологот човечките дејствија да ги третира аналитички, според него не е во колизија со личната посветеност кон тоа истите тие дејствија да се гледаат и низ морална призма. Ваквата аргументација очигледно говори за Герц како за антрополог кој јасно укажува на потребата да се изнајде балансот помеѓу сциентизмот и субјективизмот, како и помеѓу ангажираниот и аналитички пристап во етнографските истражувања.

И покрај сите горе-наведени сериозни проблеми и остри критики со кои се соочи антропологијата кон крајот на минатиот век, исите беа и инспирација за еден поинаков, интердисциплинарен пристап од кој, меѓу другото изникнаа и современите теми во антропологијата. Имено, станува збор за палета современи теми кои ги преиспитуваат 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.⁴⁸ За Онг и Колиер разните феномени поврзани со неизбежниот и сеприсутен процес на глобализација отвораат нови проблеми за општествените научници. Во серијата аналитички реакции кон оваа состојба, од една страна, како што

⁴⁷ "One must see society as an object and experience it as a subject."

⁴⁸ Оваа забелешка се однесува на заедничкото издание на Онг 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) („Глобални колажи: технологијата, политиката и етиката како антрополошки проблеми“ – прев. на авт.).

истакнуваат овие автори, имаше онакви кои повеќе или помалку пласираа гранд нарации за новиот светски поредок кој се јавува како резултат на промената во макропроцесите. Станува збор за трансформациите од модернизација кон глобализација, како и за појавата и развојот на вмрежени општества. Од друга страна, пак, вториот облик на аналитичка реакција повеќе одеше во насока на истражување на „локалното“, односно на варијабилитетот на локални реакции и отпор кон глобалните сили.⁴⁹ Во констелацијата од аналитички реакции, Онг и Колиер ја забележуваат и онаа која се обиде да ги реконституира категориите на општествените науки во нови форми – глобална култура, или, пак, технолошки, културни и медиумски форми на изразување. Тие ги следат овие траектории, но притоа, се дистанцираат од анализата на промените предизвикани со глобализацијата во смисла на создавање нови општествени или културни конфигурации. Наместо тоа, тие се занимаваат со специфичниот збир од феномени преку кои се изразуваат тие промени. Во тој збир од феномени, можат да се вбројат технонауката, системите на администрација и/или владеење, како и етичките и вредносни режими. Овие феномени, според авторите се *глобални*, во онаа смисла во која се мобилни и динамични, движејќи се низ и реконституирајќи ги општеството, културата, како и економијата. Ваквите феномени, кои претставуваат глобални форми што се артикулираат во специфични ситуации, Онг и Колиер ги нарекуваат *глобални колажи (global assamblages)*. Овие глобални колажи склопени од глобални, па сепак специфично артикулирани феномени, се локусите на формација и реформација на она што денеска се смета за антрополошки проблем (Ong and Collier, 2006, стр. 4). Со други зборови, тие ја претставуваат сферата во која разните облици, но и вредности како на индивидуалното, така и на колективното постоење се скрутинизираат и проблематизираат низ призмата на технолошки, политички и етички рефлексии и интервенции.⁵⁰

⁴⁹ За првиот облик на реакција види повеќе во Улрих Бек (Ulrich Beck), Антони Гиденс (Anthony Giddens), Скот Лаш (Scott Lash) 1994; Манјуел Кастелс (Manuel Castells) 1996; а за вториот, Мајкл Бјуравој (Michael Burawoy) 2000; Џин Комароф и Џон Комароф (Jean Comaroff and John Comaroff) 2001.

⁵⁰ Меѓу илустрациите за овој аргумент, Онг и Колиер укажуваат на текстот на Сара Френклин (Sara Franklin) која за истражувањата на клетките говори како за „глобално биолошка“

5. Класични антрополошки парадигми и интерпретативната теорија

5.1. Боас, Малиновски и интерпретативната теорија

Со оглед на тоа што фокусот на оваа дисертација е интерпретативната антропологија која го доживува својот подем во 60-те години од минатиот век, а погоре изложеното поглавје ги преиспита и изложи траекториите по кои интерпретативната антропологија, како и самата дисциплина воопшто, се развиваа во поново време под притисоците на постмодернизација на општествата, секако е од големо значење да направиме и споредба во однос на некои од класичните антрополошки парадигми со херменевтичката развојна патека на оваа дисциплина. Ова поглавје, ќе укаже на фактот дека епистемолошките проблеми како и проблемот на интерпретацијата во процесот на разбирање на другите култури, секако постоеја уште во класичната антрополошка теорија.

Роберт Јулин (Robert Ulin) дава интересен пресек на развојните текови во антропологијата, вредни за дискусија во ова поглавје. Во погоре изложениот преглед на траекториите на антрополошката мисла, Боас беше наведен како доминантна фигура во етаблирањето на историскиот партикуларизам на почетокот од минатиот век. Ставајќи акцент врз уникатните истории на секоја

активност. Сиот апаратус на научно и техно-научно истражување на клетките се одвива во транснационален, глобален простор, поврзан со она што се нарекува глобален капитал. Па сепак, истражувањето на клетките може да се организира во било каков културен, општествен, економски контекст при што реперкусиите би биле глобални – дури и начинот на кој го разбираме, живееме и интервенираме во животот, ќе се измени. Френклин се фокусира токму на истражување на хетерогените елементи, односно на колажот од елементи низ кои истражувањето на клетките се артикулира. Во таа смисла, истражувањето на клетките е детерминирано од конкретната дистрибуција на научна експертиза и глобален капитал, како нужни инфраструктурни услови за негов развој. Истовремено, етичките регулативи имплементирани низ политичките контексти во одредени земји се клучен сегмент од амбалажата елементи преку кои се артикулира ова истражување. Конечно, генетските истражувања ќе имаат и сериозни реперкусии по начинот на кој ќе се третира и разбира животот воопшто. Ваквите истражувања можат да предизвикаат ревизија на долготрајните претпоставки за иреверзибилноста на стареењето, а со развојот на терапевтските методи ќе се јават и проблеми во сферата на политичките регулативи и етичка применетост како врз индивидуите така и врз колективитетите.

култура, Боас се спротивстави на расистичките концепции за културите, особено доминантни во еднолинискиот еволуционизам и внесе свежа нота на релативизам во толкувањето на општествата. Боас е несомнено и главната фигура во формирањето на раната американска антропологија. Тој го направи и првото систематско истражување на ескимската заедница во втората половина од XIX-от век. Ново во неговиот теренски труд беше етаблирањето на методот на набљудувач-учесник, кој подоцна ќе стане главен конституент на американската антропологија. Стокинг ќе забележи дека Боас беше главниот двигател во надминувањето на хуманистичкиот третман на културите согласно кој тие со текот на времето еволуираат и прогресивно акумулираат научно и естетско познавање за светот. Токму со овој пристап, тој ќе остане запаметен како главен опонент на евроцентричкото толкување на другите култури. Боас, исто така, стави особен акцент врз човечкиот фактор интересирајќи се за тоа како човекот ги перцепира и контекстуализира елементите на културата гледано низ призмата на неговата културна, историска и психолошка заднина. Тој ова го примени и во неговата теренска работа меѓу Ескимите, стремејќи кон заклучокот дека културната основа на човечкиот субјект секако игра клучна улога во формирањето на човечката перцепција. Во својата анализа на клучните епистемолошки проблеми со кои се соочува Боас, Јулин луцидно ќе забележи дека за Боас, целта на етнологијата се состоеше во откривањето на законите кои раководат со човечкиот ум, а кои се во голема мера, психолошки според својата природа (2001, стр. 32). Па сепак, смета Јулин, Боас не беше во состојба да ја открие вистинската природа на законите кои се клучни во формирањето на културните феномени. Токму на ова се должи и силата на Боасовиот историски метод. Доколку, имено, индигените кои ги истражуваме, го класифицираат светот според некаква несвесна логика на нивниот јазик, тогаш единствено антропологот кој ги поседува алатките на лингвистиката може да ја разбере природата на овие процеси. Со други зборови, во пристапот на Боас се јавува една непремостива разлика меѓу начинот на кој информантот ја интерпретира културата и историските феномени од една страна и способноста на антропологот да ги согледа стварните процеси низ кои

овие културно-историски феномени ја развиле својата специфична форма, од друга. Тоа се процеси за кои индигените, според Боас, едноставно не се свесни. Јулин е во оваа инстанца многу поблизок со сфаќањата на Герц за културите како мрежи од значења отелотворени во систем од симболи. Во таа смисла тој ќе истакне:

Тврдам дека и покрај тоа што Боас го отфрли Хјумовиот емпирицизам, неговиот концепт за човечката природа ја затемнува интерсубјективната природа на културните феномени и тоа дека тие поседуваат одредено значење, поради тоа што себе-разбирањето неповратно го издвојува од значењето на човечката акција.⁵¹

(Ulin, 2001, стр.33)

Во оваа изјава Јулин очигледно во Боас гледа антрополог кој е далеку понаклонет кон природно-научниот пристап, отколку што тоа интерпретативниот модус го дозволува. Боасовиот компаративен метод и неговото инсистирање врз психолошките закони, за Јулин амалгамираат еден во друг. Според него, ниту природните науки, ниту пак, Боас, признаваат дека историските актери, односно субјекти, можат да го користат колоквијалниот јазик, наспроти формалните категории на научната граматика, за да станат свесни и да се во состојба да рефлектираат врз природата на културните феномени дадени во одреден, историски контекст. Наспроти ваквата поставеност кон која дури и Леви-Строс инклинираше, оддавајќи му почит на Боас за неговата инспирираност со несвесните ментални процеси и нивната улога во формирањето на перцепциите и концепциите на луѓето, Јулин става акцент врз обичниот, секојдневен јазик. Тој смета дека човечката активност се конституира низ категориите на секојдневниот јазик и дека токму низ него, човечките актери можат да станат свесни за она што е инаку скриено, имплицитно или во сферата на несвесното. На Јулин му пречи тоа што во својата епистемологија Боас го остава објективниот свет недопрен од човечката активност. Со овие премиси согласно кои културните феномени се

⁵¹ "It is my claim, despite Boas's rejection of Humean empiricism, that the Boasian concept of the human subject obscures the intersubjective nature and meaningful constitution of cultural phenomena, by irreparably dividing self-understanding from the meaning of human actions."

резултат на психолошки закони, а не на историски процеси на човечка интеракција, Боас ја гради рамката за една нерелексивна антропологија, смета Јулин (2001, стр. 35). Слично како и Јулин и Герц инсистираше на истражувањето на културите од перспектива на актерите-учесници во таа култура.

Малиновски, од друга страна, пак, иако навидум со далеку поисториски пристап од Боас во истражувањето на културите, во својата методологија одекнува со неисторична перспектива која веднаш ја обелоденува во *Argonauts of the Western Pacific*. Сосема слично на она што го претпочиташе Герц во теренската работа, тој изјавува дека крајната цел на етнографијата е да ја улови перспективата на индигените луѓе, односно нивниот однос кон животот и согласно тоа, да ја осознае нивната визија за светот. Иако отворен кон некаква форма на емпатија со индигените народи во отворањето на неговата етнографија за Тробриандерите, Малиновски сериозно аберира од оваа позиција и во понатамошниот тек на трудот, сосема ќе ја занемари перспективата на оние кои ќе ги истражува. Во оној сегмент од својата етнографија во која е понесен од потребата за согледување на перспективата на месното население, тој ќе каже:

Домашното население ги почитува силите и законите на племенскиот код без да ги разбере, исто онака како што ги следат своите инстинкти и импулси без да се во состојба да разберат ниту еден закон на психологијата.⁵²

(1961, стр. 11)

Слично како и Боас, и Малиновски кај локалното население ги вметнува законите и регулативите на општествениот живот на тој народ во сферата на несвесното. Токму поради таквата констелација, антропологијата преку својот етнографски метод се јавува како модус кој е во состојба да ги артикулира овие несвесни процеси. Во оваа смисла, и Малиновски се јавува како исклучително позитивистички инклиниран антрополог кој има силна верба во

⁵² "The natives obey the forces and commands of the tribal code, but they do not comprehend them, exactly as they obey their instincts and their impulses, but could not lay down a single law of psychology."

неутралноста на истражувачот од една страна и сосема малку ентузијазам да остави простор за можноста дека и домашното население впрочем има капацитет да ги разбере културните феномени. Повторно, како и Боас и неговата антропологија сосем јасно, ги затвора портите кон еден далеку порефлексивен пристап на изучување на другите култури.

5.2. Еванс-Причард: меѓу позитивистичкото и херменевтичкото

Јулин забележува дека Едмунд Хусерл (Edmund Husserl), кој е инаку ретко цитиран во антропологијата, ги согледа етнографските импликации на природните науки, гледајќи во нив потенцијал за парадигматско влијание не само во академската сфера, туку и воопшто, во човечкото искуство (Ulin, 2001, стр. 3). За Јулин е клучно тоа што Хусерл е еден од основачите на идејата дека човечкото искуство е конституирано околу одредено значење, односно, околу некаква смисла. Со ваквото стојалиште согласно кое приоритет му се дава на човечкиот агенс како креатор на светот, Хусерл постави една нова линија на аргументација, спротивна на доминантната емпиристичка позиција на Хјум (Hume). Токму од оваа идеја, ќе истакне Јулин, антрополозите особено ориентирани кон симболизам и толкување на културите преку симболите, црпеа идеи за нивните појдовни истражувачки премиси дека луѓето колективно создаваат и живеат во опкружување конституирано и исполнето со значење, односно, смисла. Како и Хусерл, и Хана Арент (Hannah Arendt) го поддржа стојалиштето според кое науката може да претставува опасност на позицијата дека човечкиот агенс, па дури и човечката свест се креатори на светот и смислата во него. Интерференцијата на науката во апстрактните теории и научниот прогрес воопшто, според Хусерл водеше кон математизација на природата. Во таа смисла и Арент сметаше дека вообичаениот дискурс и фигуративниот јазик се клучни премиси за луѓето да хабитираат во некаков заеднички свет. Техничкиот јазик, пак, и потпирањето на природните науки врз математиката, го редуцира човечкиот потенцијал да изгради заедничка

фондација за меѓусебно разбирање и консензус, кои се клучни во изградбата на општеството и политичкиот живот.

Јулин посочува дека иако, номинално претставник на функционалистичката струја, Еванс-Причард токму под влијание на феноменолошката, а особено херменевтичка позиција на Дилтај, мошне видливо, иако не сосема до крај, се оддалечува од функционализмот на Малиновски и есенцијалните структури на Редклиф-Браун (Ulin, 2001, стр. 4). Еванс-Причард дури се позиционира и радикално наспроти Леви-Брил (Lévy-Bruhl) за кого примитивните луѓе, поради степенот на свесност во која се наоѓаат, не се во состојба да направат разлика меѓу луѓето и животните во нивната ритуална димензија, односно им недостига логиката на западниот човек. Ваквата позиција согласно која индигените заедници се на пониско ниво на свеста, несомнено беше користена како алатка и цивилизациска идеологија на западниот колонијализам. Наспроти ваквата поставеност, инспириран од херменевтиката на Дилтај, Еванс-Причард понуди етнографски доказ од неговите истражувања на племето Азанде од Северна Африка. За Еванс-Причард, разликата меѓу нас и нив не е резултат на умствената еволуција, туку на нивните претпоставки врз основа на кои тие, исто како и ние, изведуваат рационални заклучоци. Ние како и Азанде имаме иста логика и рационалност, но поаѓаме од различни претпоставки за природниот и општествениот свет. Па сепак, Еванс-Причард нема да одолее, а да не го отфрли како можност емпириски издржаното постоење на вештерки меѓу Азанде народот. Питер Винч (Peter Winch) во неговиот текст *Understanding a Primitive Society* (1964), иако во длабока согласност со Причард по прашањето на круцијалноста на интерпретацијата и обидот да се опфати гледиштето на оние кои ги изучуваме, се спротивставува на Еванс-Причардовата убеденост дека магиите и вештерките меѓу Азанде народот не можат емпириски да бидат поткрепени. Како што потенцира Јулин, нивното несогласување лежи во „прашањето дали е можно да постои поим за реалноста од која би се судела рационалноста на

верувањата, а кој би бил независен од било каков контекст⁵³ (2001, стр. 46). Логиката на животот кај Азанде народот, всушност не е точката на конфликт меѓу овие автори, туку позицијата на Еванс-Причард дека, иако верувањата во магија се потполно логични, тие никако не се и вистинити.

Токму во оваа инстанца, Еванс-Причард се оддалечува од интерпретативниот модус кој претходно му помогна да застане наспроти Леви-Брил и да ја застапува позицијата дека логичното, не е секогаш, нужно научно. Имено, Еванс-Причард сепак не му одолеа на позитивистичкиот бран, останувајќи на позицијата дека само научната сфера го поседува капацитетот за дофаќање на вистината. Токму тука, како што ќе укаже и Јулин, Винч гледа сериозен проблем кој е пред сè од јазичка природа. Јулин дава мошне луциден опис по прашање на ова разидување меѓу Винч и Еванс-Причард:

Еванс-Причард претпоставуваше дека научните изјави во форма на хипотези, се единствениот облик на дискурс кој се занимава и кореспондира со објективните факти на светот. Народот Азанде, според ова, не се научни поради тоа што нивните изјави за разновидните верувања кои ги имаат, не се во форма на хипотези и пропозиции, ниту пак тие ги проверуваат истите емпириски, во однос на некаква објективна состојба на стварите.⁵⁴

(Ulin, 2001, стр. 47)

Есенцијалниот проблем кој Винч го регистрира во ваквото поставување на работите е дека правилата на научното истражување во себе го вклучуваат и односот на истражувачот како кон феноменот на истражувањето, така и кон останатите научници. Научната логика секогаш стреми да го прикаже светот како збир од факти кои можат да се формулираат во универзални хипотези, кои, пак, можат да бидат верифицирани. Азанде народот, пак, исто така поседуваат свои правила преку кои воспоставуваат комуникација, но тие не се со цел воспоставување на некакви номолошки хипотези кои нужно ќе се

⁵³ "...the question of whether or not it is possible to have a context-independent notion of reality from which the rationality of beliefs can be judged."

⁵⁴ "Evans-Pritchard has presupposed that scientific statements in the form of hypotheses are the only form of discourse that concerns itself with and therefore corresponds to the objective facts of the world. The Azande, then, are not scientific in that statements concerning their various beliefs are not in the form of hypotheses of propositions, nor do they measure their statements empirically against an objective state of affairs."

засноваат врз емпириска верификација, ниту, пак, се со цел да се дојде до одредени сознанија кои подоцна ќе можат технички да се утилизираат. Во оваа инстанца, секако можеме да најдеме допирни точки меѓу позицијата на Винч и Герцовото инсистирање врз интерпретацијата на културите. Научниот пристап, имено, давајќи им супремација на универзалните хипотези, воопшто не е засегнат со тоа, како верувањето во магија е конституирано меѓу Зандите. За да се постигне тоа, како што внимателно ќе забележи Јулин, треба „да се разберат интерсубјективните правила преку кои магијата го добива своето значење“ (2001, стр. 49). Така, иако Еванс-Причард се доближи до интерпретативната димензија, инсистирајќи на тоа дека антропологијата е интерпретативна уметност, во случајот со Зандите влезе во целосна реификација на нивните верувања во магија, укажувајќи на тоа дека тие не се во согласност со стварноста.

6. Клифорд Герц и репозиционирањето на антропологијата

6.1. Клифорд Герц: влијанија и насоки

Клифорд Герц се вбројува во најеминентните антрополози на денешното време, особено на изминатите триесетина години. Тој е еден од антрополозите кој, како што вели Фред Инглис (Fred Inglis) со неверојатна префинетост ја извлече на површина врската меѓу методот и моралноста, несопирливиот наплив на човечки желби и принципите на науката која во центарот на вниманието го има токму човекот (2000, стр.1). Герц е прецизен во своите искази околу телосот на семиотиката и забележува дека таа мора да ја надмине позицијата од која знаците се сметаат за средства за комуникација односно кодови кои требаат да се дешифрираат. Наместо тоа, таа треба да гледа на знаците како на форми на мислење, идиоми кои треба да се интерпретираат (Герц, 1983, стр. 20). Згора на тоа, тој смета дека не ни е потребна нова криптографија, туку нова дијагностика, односно наука која ќе може да го одреди значењето на нештата, за животот кој 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, реконфигурирањето на границата меѓу општествените и хуманистичките науки (1999, стр.1).

Клифорд Герц е роден на 23 август 1926 година во Сан Франциско и набрзо по разводот на неговите родители, кога тој бил на возраст од три години, започнува да живее со неговата шеесет-годишна маќеа. Герц се стекнува со докторат по филозофија на Antioch College во Yellow Springs, во американската држава Охајо (Ohio) во 1950. Токму тука тој длабински ќе се запознае со американските и англиски поети и новелисти како што се Мелвил (Melville), Џејмс (James), Шекспир (Shakespeare), Фокнер (Faulkner) и др. Тие ќе остават длабоки впечатоци во понатамошните трудови на Герц. Истовремено,

голем дел од филозофските текстови со кои Герц се сретнува во овој период, ќе извршат длабоко влијание врз неговата мисла. Меѓу имињата кои силно резонираат во трудовите на Герц се Џон Остин (John Austin), Кенет Берк (Kenneth Burke) и Гилберт Рајл (Gilbert Ryle). Во 1950, Герц заминува на Харвард од каде што ќе ги прими и понатака разработи, но и сериозно надополни и измени функционалистичките стојалишта на социологот Талкот Парсонс (Talcott Parsons).

Во некои од клучните аргументации на Герц, несомнено одсвонуваат имињата на овие филозофи кои Герц вешто ги аплицира во антрополошката мисла. Иако за разлика од Берк на пример, кој прави дистинкција меѓу практични и симболички дејствија, Герц смета дека сите дејствија во крајна линија симболизираат нешто, тој сепак се согласува со Берк во аргументот дека "ништо никогаш не е она што е, туку секогаш мора да биде нешто друго". Реперкусиите на ваквата линија на мислење се видливи и во другите трудови на Герц, како во *Negara*, каде тој отворено смета дека "вистинското е онолку имагинативно колку и имагинативното,"⁵⁵ (Geertz, 1995, стр 136). Со ваквите ставови Герц јасно се оддалечува од позицијата на филозофски реализам која претпоставува постоење на некаква стварност која е потполно онтолошки независна од нас, нашите когнитивни апаратуси или јазикот со кој говориме за светот кој не опкружува. Истовремено, со ова, Герц јасно влегува во водите на културниот релативизам кој беше промовиран уште на почетокот на XX-от век, со заклучоците на Франц Боас.

Специфично за теренскиот труд на Герц е неговото доминантно присуство во поранешните колонии, особено Индонезија (Јава и Бали) и Мароко. Во Индонезија заминува во рамките на Центарот за меѓународни истражувања, проект на Michigan Institute of technology (MIT) и Harvard и финансиски помогнат од Ford Foundation. Сосема јасно, целта на ваквите проекти беше уверувањето дека тие можат да придонесат за надворешната политика на Америка по прашањето на економскиот развој на овие "нови нации". Неговите етнографски записи од овие региони носат силен печат на

⁵⁵ "The real is as imagined as the imaginary."

мислата на Талкот Парсонс и Макс Вебер. Па сепак, духот на симболичката антропологија доминира во неговото инсистирање врз значењето на нештата и врз неговото претставување на светот како производ на "моделите на" и "моделите за" светот во умовите на носителите на културата.⁵⁶

Во 1952 година, Герц заедно со својата сопруга Хилдред (Hildred) заминува во Моџокуто (Modjokuto), денешен Паре (Pare) во централно-источна Јава. Како резултат на неговиот престој на Јава, Герц објавува неколку монографии во кои екстензивно се занимава со прашањето на религијата во светлината на општествените промени (1960), со економските спецификации гледани низ констелацијата на модернизација на Јава и дискрепанцата меѓу статусот на трговец на Јава и аристократот на Бали (1963b), како и со земјоделските циклуси во Индонезија кои тој ги дефинира со терминот "агрикултурна инволуција" (1963a). После долгогодишниот престој во Индонезија, Герц ја менува својата локација и започнува истражувања во Мароко, за во 1968 година да објави компаративна анализа на развојот на религиите во овие две земји.

Иновативниот сегмент во сето ова е што во овој период, Герц пишува и серија на есеи во кои веќе сосема јасно ги исцртува основните контури на своите убедувања - голем отпор кон позитивизмот и квантитативните научни инструменти од една страна, во комбинација со неговите луцидни опсервации за културата како систем на значења, односно, збир на конструкции во човечките умови, олицетворени во општите симболи кои го чинат она што тој го нарекува *local knowledge* (локално знаење). За Герц, позитивизмот е проблематичен поради повеќе причини вклучувајќи ја неговата тенденција кон дофаќање на некакви генерални закони како и поради неговата диспозиција кон наивната објективност и емпирицизам. Отпорот кон позитивистичкиот научен пристап ќе резултира со сериозна промена на истражувачката методологија на Герц. Истовремено, тој сите облици на материјализам ги изложува на напад. Клучните методи на Герц во анализата на културите и на симболите како нејзини двигатели се, она што тој го нарекува "подробен опис,,

⁵⁶ Види Barth Frederik, Gingrich Andre, Parkin Robert, Silverman Sydel (2005).

(thick description) и херменевтиката. Терминот "подробен опис" го позајмува од британскиот филозоф Гилберт Рајл (Gilbert Rayle). *Подробниот опис* се состои во доловувањето на она што го мислат и доживуваат актерите во културата која антропологот, како некој кој не припаѓа на нејзиниот координатен систем, ја истражува. Со *подробниот опис*, тој се обидува да ги кристализира појаснувањата на самите актери, односно учесници во културниот систем. За подобро да ја долови суштината на *подробниот опис*, наспроти неподробниот, недоволно задлабочен опис, Герц го користи примерот на Рајл за разликата помеѓу намигнувањето и едноставното замижување на окото. Задачата на етнографијата се состои токму во дешифрирањето на хиерархијата на културните категории. Токму Рајл е несомнено изворот на препознатливиот „подробен опис“ на Герц. *Подробниот опис*, неопходен во интерпретацијата на културните симболи е специфичен поради тоа што, како што вели Инглис, извира од сосредоточеноста да се разбере светот како производ на начинот на кој се говори за тој свет (Inglis, 2000, стр. 8). Алета Бирсак (Aletta Biersack) го прецизира токму тоа дека кај Герц, *подробниот опис* е семантички повеќе одошто материјално подробен и дека со помош на него, треба да се истражи и согледа однесувањето на луѓето зад појавното (1989, стр. 74). Со други зборови, *подробниот опис* ја толкува симболичката содржина на дејствието, односно го интерпретира знакот.

Втор клучен концепт, пак, *херменевтиката*, е средство со помош на кое тој ги изучува симболите и симболичките системи со цел да го долови начинот на кој луѓето делуваат во и го разбираат општествениот, религиски и економски контекст. 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 го црпи од неговите претходници како што се Рикерт (Rickert), Дилтај (Dilthey), Хајдегер (Heidegger), Рикер (Ricoeur), Шуц (Schutz), Витгенштајн (Wittgenstein). Всушност, Герцовиот пристап кон интерпретацијата, во голема мера ја црпи својата инспирација токму во Дилтај и неговиот *Geisteswissenschaften* (духовни науки) во онаа смисла во која и духовните науки на Дилтај се стремат кон

разбирање на дејствијата наспроти чистата *дескрипција* 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 и Бенедикт. Антрополошката интерпретација според Герц „ги конструира толкувањата на она што се случува“ (Герц, 1998, стр. 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.

Комбинацијата на литература и филозофија неминовно го изложува Герц на еден специфичен пристап кон творештвото на Бурк, Рајл и Витгенштајн. Истовремено, за време на својот престој на Харвард, Герц сериозно ги разработува концептите на Талкот Парсонс и Кајлд Клакхон (Clyde Kluckhohn). Клучните аспекти кои Герц ги презема од Парсонс и ги вградува во неговиот збир од концепти се концептот на *систем* во културата во смисла на вредности, норми и симболи според кои се раководат актерите, потоа драмата, односно дејството како јавен перформанс, општествените симболи како неприкосновен елемент во разбирањето па дури и предвидувањето на човечкото дејствување и конечно, вредносните судови или поточно процесите на евалуација како основа врз која луѓето донесуваат судови (Inglis, 2000, стр. 39).

Општествена драма, е концепт кој, иако далеку поексплоатиран од Виктор Тарнер (Victor Turner) со оглед на исклучително големото влијание кое врз него ќе го изврши Диркем (Durkheim), наоѓа своја централна улога и кај Герц. Овој концепт кај Герц доаѓа најсилно до израз во неговата анализа на Балинезиското општество пред холандската колонизација во 1906, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*⁵⁷. Герц вешто го аплицира концептот *општествена драма* во своите напори да покаже како во тој период, државната моќ се реифицирала низ спектакли, јавни драматизации, театрални и моќни ритуали и симболи, а не низ некои други механизми на моќ или ефективна администрација. Герцовата анализа се фокусира врз јавната

⁵⁷ *Негара: државата-театар во XIX век на Бали* (насловот е превод на авторот).

церемонија, *негара*, која е истовремено одраз на статус, но и драматизација на политичкиот идеал. Овој концепт, пак, на Тарнер му помага во истражувањето на дијалектиката на општествените трансформации и општествениот континуитет. Општествената драма тој ја дели на четири чина: раскол, криза, реетаблирање на општествените релации и конечна реинтеграција во рамките на која се согледува претходно настаната шизма. Ритуалот е честопати симболичка манифестација на оваа дијалектичка драма и конечното воспоставување на единството.

Меѓу листата на имиња кои ќе извршат влијание врз Герц, Витгенштајн и Берк се издвојуваат со својата улога врз Герцовото деликатно разграничување на уметноста од науката, како резултат на што Герц ќе ги напише, меѓу другото, неговите описи на Балинезиското театрално, кралско општество пред колонизацијата. Токму Витгенштајн е клучната сила која го одвлекува Герц од психологијата на романтицизмот која претпоставува поделба на луѓето на два слоја – слој на внатрешни искуства и доживувања од една страна и она што е надворешно, или појавно, од друга. Според логиката на ваквиот пристап, единствен начин да се разберат другите е да се разбере нивниот начин на размислување и нивниот светоглед. Витгенштајн интервенира токму во овој сегмент. Не демантирајќи го постоењето на лични, внатрешни искуства, тој инсистира дека сепак тие искуства стануваат разбирливи, како за нас така и за другите, преку јазикот. Во таа смисла, дури и личниот опис на нечии внатрешни доживувања во крајна линија е илузија, затоа што единствен начин да се говори за внатрешните доживувања е јазикот кој се состои од јавни симболи и значења. (Inglis, 2000, стр.45).

Балансот кон радикалниот јазички редуccionизам на Витгенштајн, Герц го црпи од Кенет Берк кој останува доследен на вербата во меѓусебната поврзаност меѓу јазикот и природата инсистирајќи при тоа, врз одржувањето на супстанцијата на нештата преку детално изучување на когнитивно-лингвистичките навии на човекот. Наместо јазички редуccionизам, Берк повикува на одгатнување на *мотивите* или интенциите кои луѓето ги носат во себе. Луѓето секогаш се стремат кон нешто. Изучувањето на мотивите односно

на моќта на реториката лежи токму во одгатката на човечките стремежи. Мотивацијата според тоа, игра клучна улога кај Берк која Герц го инспирира до таа мера што во предговорот од неговото клучно дело *Works and Lives: The Anthropologist as Author*⁵⁸, Герц му прави еден вид посвета токму на Берк оддавајќи му внимание на сегментот на *мотивацијата* кај луѓето. Берк несомнено влијае врз Герц со избалансираната дијалектика која се огледува во прецизната согледба на Инглис (стр. 53) дека Берк ја воспева грешката како аспект на вистината, ја здогледува пајката но ја смета за зајак, и се прашува што уште таа може да претставува.

Фасцинацијата со одгатката на мотивите на луѓето, продирањето во човечките когнитивно-лингвистички навики, како и балансираниот пристап во анализата на внатрешните и надворешните искуства на оние кои се предмет на изучување на етнографот⁵⁹, јасно избиваат на површина во повеќе наврати кај Герц, особено во неговиот есеј, *“From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding*⁶⁰ (1983). Посветувањето на внимание исклучиво на внатрешните искуства, според Герц, го затвора етнографот во тесниот круг на домашниот јазик на испитаниците, додека, пак, анализата само на надворешните искуства го задушува во апстракции и жаргон (1983, стр. 57). Загатката за Герц е токму балансирањето на двата концепта како единствен начин за интерпретација на начинот на кој живеат луѓето, која, како што вели тој, нема да биде заробена во нивните ментални видици со што би прилегала на етнографија за магија напишана од маѓесник, ниту, пак, би била систематично глува кон дистинктивните тоналитети на нивната егзистенција, како етнографија за магија која ја напишал геометар (1983, стр. 57). Практично гледано, низ призмата на работата на Герц, тој истакнува дека во своите

⁵⁸ *Дела и животи: антропологот како автор* (насловот е превод на авторот).

⁵⁹ За илустрација на генералниот епистемолошки проблем во антропологијата околу тоа дали и како е можно антропологот да го спознае начинот на кој домородечкото население размислува, Герц го зема за најлучиден, пристапот на психоаналитичарот Хајнц Кохут (Heinz Kohut) кој говори за концептите на „надворешно искуство“ или „искуство од далеку“ (experience-distant) како на пример религијата или религизониот систем и „искуство од внатре“ или „блиско искуство“ (experience-near) како што е искуството за каастата или доживувањето на нирваната. (Geertz, 1983, стр. 57).

⁶⁰ *Од гледна точка на домородецот: за природата на антрополошките согледби* (насловот е прев. на авт.).

теренски истражувања секогаш се трудел да разбере како луѓето кои живеат во областите кои тој ги изучуваше (Јава, Бали, Мароко) се дефинираат себе си како личности и што за нив претставува конкретно јавански, маронаски или балинезиски стил на себе-дефинирање. Во обидот да стигне до тој слој на спознавање, Герц трага и ги анализира симболичките форми - зборови, имици, институции, однесување – низ кои луѓето се претставуваат себе си на самите себе и едни меѓу други (1983, стр. 58). Уште повеќе, тој се спротивставува на тоа западната концепција за личноста, како единствен интегриран мотивационен и когнитивен универзум и динамичен центар на свест, емоции и моќ за расудување, да се користи како референтна рамка во обидот да ги разбереме доживувањата на оние кои ги истражуваме. Овој концепт, според него, треба да се напушти и наместо тоа доживувањата на луѓето треба да се анализираат низ призмата на нивната идеја за концептите на личност и себство.

Поставувајќи го прашањето за тоа дали може да се воспостави и одржи дуализмот помеѓу емпириски универзалните аспекти на културата кои се вкоренети во субкултурните реалности и емпириски променливите аспекти кои не се така силно вкоренети, Герц дава неколку нужни предуслови врз кои би се темелел овој дуализам. Според првиот, универзалиите мора да бидат супстанцијални универзалии, а не празни категории. Токму во овој сегмент избиваат и првите радикални ставови на Герц. Според него, логички е противречно "религијата" или "бракот" да се сметаат за емпириски универзалии, притоа истовремено припишувајќи им специфични содржини, затоа што, "да се каже дека се тоа емпириски универзалии, значи да се каже дека тие имаат иста содржина, а да се каже дека имаат иста содржина значи да се спротивставиме на непобитниот факт дека ја немаат" (1998, стр. 56). Герц, имено, остро се спротивставува на теоријата за *consensus gentium*, инаку карактеристична за многу правци во културната антропологија и препознатлива во трудовите на Малиновски, Клакхон и др. Токму тука, тој се јавува со филозофското прашање за тоа дали суштината на значењето на сето она што е специфично за човекот, најјасно се открива во оние одлики на човечката

култура кои се универзални, а не во оние кои се дистинктивни за овој или оној народ. Тој зазема позиција на краен ексклузивизам, директно инсистирајќи на тоа дека не во универзалиите, туку токму "во културните посебности на еден народ – во нивните особености – може да се дојде до најинструктивните откритија во врска со значењето на генеричката човековитост" (1998, стр. 61). Тој понатака додава дека, "треба да се бараат систематските односи меѓу различните појави, а не суштинските идентичности меѓу сличните појави" (1973, стр. 62). Ваквата ексклузивна позиција на Герц е предмет на анализа низ оваа дисертација, во обид да се укаже на тоа дека можеби сепак, сите специфичности и разлики во крајна линија секогаш одново повикуваат на свеста за постоењето на некакви заеднички модели односно претпоставки на културата генерално. Во неговата анализа за влијанието на поимот на културата врз поимот на човекот, од исклучителна важност е да се укаже на неговата позиција согласно која, развојот на хоминоидот, австралопитекусот или во крајна линија, на човекот, без исклучок во себе ги синтетизира процесите на ментална еволуција и културна акумулација. Повикувајќи се на Вошбурн, Герц смета дека е плогично голем дел од нашата структура да се смета далеку повеќе за резултат на културата, отколку да се мисли дека луѓето кои биле анатомски слични на нас, постепено ја откривале културата.

Сериозно ориентиран кон анализата на религијата како културен систем, Герц е иновативен и во неговата остра критика кон досегашното антрополошко изучување на религијата. Тој укажува на фактот дека и во истражувањата кои го одбележаа периодот по Втората светска војна, не може да се забележи никаков теориски напредок во споредба со она што на овој план се случуваше пред и по Првата светска војна. Тој директно укажува на тоа дека антрополошкото изучување на религијата живее од капиталот на своите претходници, а своите поими ги гради врз мошне тесно дефинираната интелектуална традиција на Диркем, Вебер, Фројд и Малиновски. Сферата во која Герц е највознемирен е фактот што никој во тие истражувања не се свртел кон филозофијата, историјата, правото или литературата. Иновативен е и неговиот повик за излегување надвор од рамките на Диркемовата расправа за

природата на сакралното, Веберовата *Verstehenden* методологија, Фројдовата паралела помеѓу личните и колективните ритуали и истражувањето на разликата помеѓу религијата и здравиот разум на Малиновски. Сите овие, без сомневање, исклучително важни теоретски пристапи, Герц не сака да ги земе како крајна вистина или темел на било кое антрополошко изучување на религијата, туку напротив, тој инсистира врз тоа тие да се сместат во далеку поширок контекст на современата мисла, отколку што тие, самите по себе, опфаќаат. Иако свесен за опасностите кои можат да настанат како резултат на ваквата интервенција (произволен еклектицизам, површно теоретизирање или едноставно, потполно интелектуален хаос), тој ова го гледа како единствен излез од она што, Јановиц (1963) го нарекува *постхумна репресија на компетенцијата*.

Резултат на семиотскиот концепт на културата зад кој стои Герц, согласно кој културата е мрежа на симболи која луѓето ја плетат во потрага по значења, е и неговата позиција дека религијата е во голема мера формулирање, по пат на симболи, на слика за некаков вистински поредок во светот, наспроти сомнежите за непостоењето на некаква емпириска правилност или морална доследност. Таквата слика која се формира по пат на симболи, ги објаснува двосмисленостите, загатките и парадоксите во човековото искуство. Згора на тоа, Герц смета дека религиозното убедување кај човекот, барем првобитно се раѓа од контекстот на конкретните чинови на религиозните ритуали. Конечно, Герц верува дека антрополошкото изучување на религијата мора да се состои од два стадиума: анализа на системите на значење отелотворени во симболите кои религијата ја прават посебна, и второ, доведување на тие системи во врска со социјално-структуралните и психолошки процеси (1973, стр. 173).

Во анализата на концептот на етосот кој Герц го дефинира како ниво, карактер и квалитет на животот на еден народ, негов морален и естетски стил, наспроти кој стојат когнитивните, егзистенцијални аспекти кои се означуваат со терминот "поглед на свет", Герц укажува на синтетичката моќ на сакралните симболи. Тие според него, ја поврзуваат "онтологијата и космологијата за

естетиката и моралноста" (1998, 176). Но токму во оваа согледба, тој наоѓа и иницијатива за критика, односно надополнување на филозофијата, кога вели дека на моралната филозофија треба да ѝ се пружи емпириска основа и поимна рамка која ќе биде нешто поразвиена од онаа која им била достапна на Аристотел, Спиноза или Мур. Улогата на антропологијата во анализата на вредноста тој не ја гледа во тоа што таа би го заменила филозофското истражување, туку истото би го направила релевантно.

Герц исто така отворено се залага за правење разлика помеѓу културата и општествениот систем. Повикувајќи се на Парсонс и Шилс, тој е согласен со тоа дека културата треба да се набљудува како систем од значења и симболи во рамките на кој се одвива општествената интеракција, а општествениот систем, пак, да се набљудува како образец на самата таа интеракција. Тој овој став го формулира со зборовите дека "културата е творба од значења во рамките на која луѓето го толкуваат своето искуство и управуваат со своето дејствување, општествената структура, пак, го претставува обликот на тоа делување, односно постоечката мрежа на општествени односи" (1973: 201). Со други зборови, тој укажува на разликата помеѓу "логичко-значенската интеграција" и "каузално-функционалната" интеграција во културата. На примерот од погребот на младото момче во Јава каде доаѓа до конфликт помеѓу тоа како ќе се изведе ритуалот (а што се должи на постепената двоеност помеѓу оние што ги истакнуваат исламските аспекти на домашниот синкретизам и оние кои ги истакнуваат хундуистичките или анимистички аспекти), Герц укажува на недостатоците на функционалистичката интерпретација. Доколку Малиновски, овој конфликт би го објаснил како резултат на општествена дезинтеграција или културна деморализација, Герц не се согласува со третманот на културата, односно, општествената структура како да едната е само чист епифеномен на другата. Напротив, смета тој, до судир во изведувањето на ритуалот доаѓа токму поради силно интегрираната, културна традиција на тој народ, а не поради некаква дезинтеграција. Проблемот, според Герц, настанува во дисконтинуитетот помеѓу обликот на интеграција каков што постои во социјално-структуралната (каузално-

функционална) димензија и обликот на интеграција каков што постои во културната (логичко-значенска) димензија. Овој дисконтинуитет не води кон општествена и културна дезинтеграција, туку кон општествен и културен судир. Со други зборови, на ниво на симболите, кои се двигатели на културата за Герц, ритуалот во јаванскиот пример, добива и религиозно и политичко, односно сакрално и профано значење. Овој став за постоењето на судир, наместо на општествено-културна дезинтеграција е од исклучително значење и повикува на понатамошна длабинска анализа која може да ја тестираме и на локалните-регионални искуства.

6.1.1. Герц и интерпретативната теорија на културата

Пристапот на Герц кон концептот на културата јасно се темели врз метафората дека културата е текст, со што, антрополошкото истражување ја има функцијата да биде интерпретација на тој текст. Овие согледби Герц ги изложи во неговата збирка есеи, *The Interpretation of Cultures* (1973) повлекувајќи со себе лавина од прашања во американската антропологија за суштината на културата, за тоа како таа да се разбере, како и за разликата меѓу културата и општествената структура и односот меѓу набљудувачот и набљудуваното. Герцовото стојалиште по прашањето на културата е најјасно објаснето на почетокот од неговиот уводен есеј, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. Есенцијата на неговиот пристап кон третирањето на културите јасно се гледа од неговата согледба според која:

Поимот на културата што го застапувам и чија корисност сакам да ја покажам во есеите кои следат е во суштина, семиотички проблем. Верувајќи, заедно со Макс Вебер, дека човекот е животни заплеткано во мрежата од значења која тој сам ја исплел, културата ја доживувам како тие мрежи, а анализата на културата, според тоа, не како експериментална наука во потрага по закони, туку како интерпретативна наука во потрага по значење.

(Герц, 1998, стр. 11)

За Герц, однесувањето и делувањето на луѓето во рамките на една култура е всушност процес на интерактивно создавање на значења со помош на знаци. Човечкото однесување за него е симболичко делување кое означува, онака како што означува и гласот во нечиј говор или пигментот во некоја слика. Во таа смисла, етнографијата е *подробен опис* со кој треба да се продре во значењето на тие знаци. Според Герц, етнографијата е слична на обидот да се прочита туѓ или избледен ракопис, полн со недоследности, грешки и погрешни толкувања (Герц 1998, стр. 18). Етнографија треба да се занимава токму со погоре-спомнатиот *подробен опис*, со помош на кој треба да се откријат и утврдат разните контексти и широкиот спектар на можности на создавање на неверојатно многу значења. Кога човечкото однесување, смета Герц, еднаш ќе се доживее како симболичка активност, односно како активност која нешто означува, прашањето дали културата е моделирано однесување или начин на мислење, станува бесмислено. Така, Герц смета дека онтолошкиот статус на активностите, каква што е на пример намигнувањето, воопшто не треба да биде тема на размислување. Ние всушност треба да го анализираме значењето на ваквата активност, односно, што е она што со нејзино посредство се изразува. Дали е тоа можеби иронија, предизвик, гордост или потсмев. Пристапите кои ја третираат културата како над-органска реалност со сопствена енергија и цели, како и оние кои ја третираат како груба матрица на однесување набљудувано во одредена заедница, а кое може да се идентификува, според Герц, ја замаглуваат потребата на антропологот да нурне зад онтолошкиот статус на феномените и да се запраша за нивното значење. Двата горе-наведени пристапи на материјализирање на културата од една страна и нејзино редуцирање на шеми на однесување од друга, резултираа со реакција во современата антропологија според која културата се наоѓа во умот и срцето на луѓето. Герц смета дека ваквата позиција, која инаку ја застапува Ворд Гудинаф (Ward Goodenough) и која е специфична за така-наречената етнонаука, компонентцијална анализа или когнитивна антропологија, во културата гледа психолошки структури според кои индивидуите или групите го управуваат своето однесување (1998, стр. 19). Со

други зборови, културата се состои од сите нешта кои човекот мора да ги знае или во кои мора да верува, за да делува на начин кој ќе биде прифатлив за заедницата. Гледано од оваа перспектива, опишувањето на културата е еднакво на забележување на систематски правила, односно, етаблирање на етнографски алгоритам. Доколку се придружуваме до него, ќе се однесуваме исто како и локалното население кое го студираме. Герц гледа проблем во ваквата позиција во која доаѓа до спојување на екстреман формализам со екстреман субјективизам. Тоа, смета тој, води кон разгорување на расправијата за тоа „дали поединечните анализи (кои се јавуваат во формата на таксономии, парадигми, табели, шеми и други ингениозности) го одржуваат она што домородците „навистина“ го мислат или се само симулација и логички еквивалентни на она што тие го мислат, но суштински различни“ (1998, стр. 20).

Горе-наведениот пристап, според кој описот на една култура се состои во внимателно следење на законитостите и правилата внатре нејзе за да подобро се разбере локалното население, можеби се чини сличен на Герцовиот интерпретативен пристап, но тој брзо ја дискардира ваквата сличност. Културата за Герц е јавна, затоа што нејзиното значење е јавно. Дури и намигнувањето, како процес кој пренесува одредена порака, не е можно, доколку не знаете што конкретно се смета за намигнување. Но Герц смета дека е ова само еден аспект на културата. Имено, доколку врз основа на овие непобитни факти, вели тој, го изведеме заклучокот дека да се знае како да се намигнува е еднакво на самото намигнување, тогаш создаваме конфузна состојба еднаква на онаа во која грубите описи ги третираме како подробни, па намигнувањето на пример, го идентификуваме со контракцијата на очните капаци (1998, стр. 21). Со ова Герц се спротивставува на когнитивистичката заблуда која инклинира кон тоа културата да ја третираат како збир од ментални феномени кои треба да се анализираат по пат на формални методи, слични на оние во математиката и логиката. Од овие премиси, Герц прецизно го дефинира проблемот кој се јавува при обидот да се изучуваат другите. Тој инсистира врз фактот дека кога велиме дека културата ја сочинуваат општествено востановени структури на значења во рамките на кои луѓето

можат да се разберат и во рамките на кои сигнализирањето по пат на намигнување итн. добива смисла, тоа никако не значи дека станува збор за психолошки феномен, особено не феномен специфичен за нечиј дух, личност, когнитивна структура или било што друго. Повикувајќи се на искуствата од сопствените теренски истражувања, тој ќе забележи дека она што во Мароко најмногу нè спречува нас, кои сме одраснале со намигнување на друг вид на намигнувања, да разбереме што тие луѓе таму навистина прават, не е толку непознавањето на начинот на функционирање на нивната когниција, колку што е тоа недостатокот од познавањето на имагинативниот свет во рамките на кој нивните дејствувања претставуваат знаци (1998, стр.22).

За Герц исто така, сите феномени кои ги нарекуваме уметност, религија итн., се всушност изрази на културата. Тие се еден вид фотографии на кои е запреен и уловен, солидифициран и прикажан модусот на постоење на одредена заедница. Витгенштајн е голем извор на инспирација во Герцовото трасирање на патеката која тој и ја сугерира на етнографијата. Тој е поттикнат од согледбата на Витгенштајн дека еден човек може да му биде потполен странец на друг човек, што особено се забележува кога сме во друга земја, каде што дури и да го говориме јазикот, едноставно не се чувствуваме како да сме свои на своето. Токму постигнувањето на чувството дека сме свои на своето е клучната цел кон која треба да стреми етнографијата, смета Герц. Тоа во ниту еден случај не значи дека тој претендира кон целосна емпатија ниту пак дека развива илузии за постоење на можноста да станеме и самите домородци. Антропологот навистина треба да стреми едноставно кон разговор со нив, што, како што вели тој, опфаќа далеку повеќе отколку едноставен разговор и е многу потешко отколку навидум се чини. Уште повеќе, антропологијата треба да стреми кон проширувањето на човечкиот дискурс, но истовремено, таа треба да се занимава и со практичниот свет, како и моралниот напредок и откривањето на природниот поредок во човечкото однесување. За таа цел, верува Герц, семиотичкото сфаќање на културата е особено важно.

Тој исто така ќе забележи и дека согласно неговата дефиниција за културата, како меѓусебно испреплетени системи на знаци кои се подложни на

толкување (тој тие знаци ги нарекува симболи), таа не претставува моќ. Со ова, тој избегнува на културата да и даде некаква над-органска спецификација, како нешто што постои само по себе и на што општествените случувања, однесувања, институции и процеси можат каузално да се припишат. Културата е контекст во рамките на кој горе-наведените елементи можат подробно да се опишат. Па така, смета тој, набљудувањето на вообичаените настани кои можеби за нас изгледаат чудни во конкретниот културен контекст кој го изучуваме, не водат кон тоа да ги толкуваме како резултат на произволноста на човечкото однесување. За Герц, таквиот пристап е погрешен. Ваквите вообичаени настани кои добиваат друга форма или модус на реализација во туѓата култура, на антропологот треба да му го обелоденат степенот до кој се менува значењето на човечкото однесување во согласност со урнеците на животот во рамките на конкретната култура. Достигнувањето на состојбата во која можеме да ја разбереме култура на еден народ е точката во која ја покажуваме нејзината нормалност, при тоа не намалувајќи ја истовремено и нејзината посебност. За антропологот да постигне успех во толкувањето на културите, од исклучителна важност е да разбере дека нашите формулации на системот на симболи на другите народи треба да бидат ориентирани кон учесниците. Тоа всушност би значело дека описите на берберската, еврејската или француската култура мораат да бидат ставени во онаа рамка на толкувања која веруваме дека берберите, евреите, или французите и ја придаваат на она што го доживуваат. Антропологот е всушност задолжен да ја одгатне формулата која тие ја користат за да го дефинираат она што им се случува. Овие описи не се сами по себе ниту берберски, ниту еврејски или француски. Тие се антрополошки, токму поради тоа што антропологот ги искажува. Во проучувањето на една култура, антропологот, смета Герц, го започнува патувањето од точката на сопственото толкување на она што оние кои ги истражуваме, го прават, мислат или работат, а потоа, тоа го систематизираме.

Во таа смисла, Герц сосем отворено тврди дека границата меѓу една култура како даден факт и културата како теориски ентитет, се заматува,

односно, станува нејасна. Неоспорно е тогаш, смета Герц, дека антрополошките записи се секогаш толкувања, од прв, втор, или трет ред. Иако вака поставени, нештата прилегаат на бескраен одраз во две огледала, каде секоја интерпретација е интерпретација на некоја друга интерпретација, а во крајна линија, антропологот е филтерот низ кој сите овие интерпретации се интерпретираат. Герц е далеку поотворен кон овој пристап отколку кон едноставна дескрипција и колекција на материјали и артефакти. Токму затоа, тој е ригорозен во неговата позиција дека способноста на антропологот да собере факти од некоја далечна земја и да ги донесе дома во форма на некоја маска и резба во дрво не може ниту пак смее да се смета за етнографија. Етнографскиот опис лежи во способноста на антропологот да објасни што се случува на тие места и да се обиде барем до некаде, да ја реши загатката, какви се луѓето кои биле предмет на неговото истражување. Добрата интерпретација, смета Герц, е онаа која не воведува во сржта на интерпретираниот предмет, било да станува збор за песна, личност, историја, ритуал. Етнографот е задолжен да ја следи кривата на општествениот дискурс и да ја фиксира во форма која ќе може и во иднина да се испитува. Етнографот, всушност, го запишува општествениот дискурс, така запирајќи го во времето и фиксирајќи го од минлив настан во опис, кој може и понатаму да биде проучуван. Токму од овде, Герц го изведува и заклучокот за сржта на активноста на етнографот во неговото соочување со друга култура. Прашањето за тоа што навистина етнографот прави, Герц го одгатнува во одговорот дека тој, пишува. Со тоа Герц ја надминува дефиницијата на етнографот како некој кој само набљудува, анализира и собира белешки, подигајќи го на ниво на автономен автор кој го ткае текстот за културата која ја истражува. Конечно, за него, анализата на културата треба да биде „претпоставување на значења, оценување на претпоставки и извлекување на објаснувачки заклучоци од подобри претпоставки, а не пронаоѓање на Континентот на Значењето и исцртување на мапата на неговиот бестелесен предел“ (1998, стр. 32).

Герц исто така смета дека местото на проучување не е предмет на проучувањето. Антрополозите не ги проучуваат селата, племињата или месните заедници туку она во нив. Со ова тој несомнено инклинира кон прифаќањето на одредени човечки универзалии. И самиот вели дека разни нешта можат да се изучуваат на разни места, со тоа што некои нешта, како што е прашањето за тоа како колонијалната власт влијаела врз постоечкиот морален систем, секако може најдобро да се согледа на специфични локалитети. Па сепак, тој не изостава да додаде дека дури и во најдлабоката внатрешност на Мароко и Индонезија (местата каде тој го направи најголемиот дел на теренските истражувања) се борел со истите прашања кои на пати ги поставувале и истражувачите на сосема други локалитети и стасувал до мошне слични, понекогаш и идентични одговори. Герц мошне зрело гледа на етнографскиот потенцијал да се соопшти нешто за другата култура. Мошне отворено и сосем релаксирано, тој не избегнува да каже дека сите етнографски записи како што беа оние на Малиновски од Тробриандите, како и палета други истражувања за културите ширум светот се секогаш само интерпретации. Обидот да се покаже дека Едиповиот комплекс е обратен на Тробријандите или, пак, дека Пуебло индијанците немаат доволно агресивност, никогаш не можат да се сметаат за научно проверени хипотези. Тоа се само интерпретации, кои како и било која друга студија, се инхерентно определени. Затоа на етнографските откритија треба едноставно да се гледа како на јавување од другите земји. Се разбира, ова никако не ја намалува вредноста на ваквите записи. Сериозно изработените записи кои во својот опис на другата култура се занимаваат токму со она што Герц го нарекува *подробен опис* и се состојат претежно од квалитативно, понекогаш и опсесивно детално теренско проучување, се од голема вредност за современата наука за општеството. Комплексните поими како што се законитостите, модернизацијата, интеграцијата, харизмата, конфликтот, итн., преку овие етнографски и антрополошки истражувања, верува Герц, ја добиваат онаа сензибилна актуелност која, како што вели тој „овозможува да се размислува

не само реалистично и конкретно за нив, туку и, што е уште побитно, креативно и имагинативно со помош на нив" (1998, стр. 37).

Герц е безрезервно спротивставен на позитивистичкиот пристап во изучувањето на културите. Тој директно вели дека само кратките мигови на рационализација можат навистина да и послужат на антропологијата. Сè подолго од тоа неминовно застранува кон „академска опиеност со формална симетрија“. Тој не изостава да додаде дека:

Суштината на семиотичкиот пристап на културата се состои, како што кажав, во тоа да ни помогне да влеземе во поимниот свет во кој нашите субјекти живеат така што да можеме, во некоја проширена смисла на зборот, да разговараме со нив.

(1998, стр. 38)

Така тој мошне луцидно ја дијагностицира тензијата која постои помеѓу потребата нешто да се разбере, наспроти потребата нешто да се анализира, односно тензијата помеѓу потребата да се продре во симболичката сфера на културата и барањето за некаков технички напредок во теоријата на културата. Герц беше критикуван дека никогаш навистина не изгради концизна теорија на културата. Па сепак, тој не изостави да даде некои основни насоки во однос на она што теоријата на културата опфаќа. Пред сè, според него, теоријата на културата не е самата свој господар. Проучувањето секогаш се потпира врз претходни проучувања, но не во смисла на продолжување од точката на која претходниците застанале, туку во смисла на продирање подлабоко во истата проблематика. Теоријата на културата исто така не претскажува, туку повеќе утврдува. Ова, смета Герц, секако не треба да не води кон заблудата дека толкувањето може само да се случи *post factum*. Напротив, теоријата не треба да им одговара само на минатите реалности. Теориската рамка во која настанува интерпретацијата на било кој настан (намигнување, крадењето на овците во Мароко и тн.) мора да може да понуди идни толкувања и по однос на нови појави. Теориските идеи не се создаваат секогаш од почеток; тие се преземаат од претходни истражувања и се применуваат на нови интерпретативни проблеми. Со тоа, тие се усовршуваат, а доколку се покажат како несоодветни за конкретниот проблем, полека престанува нивната

употреба. Во ова, верува Герц, се наоѓа и суштината на функционирањето на теоријата во рамките на една интерпретативна наука. Тука, имено, може да се насети разликата помеѓу запишувањето, односно подробниот опис од една страна и дијагнозата, од друга. Оваа разлика е слична на онаа во експерименталните науки, помеѓу дескрипцијата и објаснувањето.

Во интерпретативниот модус на изучување на една култура, клучно е да се согледа разликата помеѓу утврдувањето на значењата кои општествените активности ги имаат за учесниците и соопштувањето на она што веруваме дека тие сознанија ни откриваат за општеството и општествениот живот на заедницата која ја изучуваме. Така Герц, на интерпретативниот зафат му дава двојна задача. Тој имено, мора да ги открие поимните структури кои се извор на мотивација на субјектот и истовремено, мора да конструира систем на анализа во чии рамки она што им е генеричко на тие структури ќе ги постави наспроти другите детерминанти на човечкото однесување. Актот на интерпретацијата на сопствената моралност и на моралноста на другите е исто така морален акт. Како што ќе забележи Лоренс Розен (Lawrence Rosen), Герц секако јасно укажува на тоа дека интерпретацијата неминовно вклучува морално донесување одлука, но истовремено смета дека ние не можеме да ги судиме другите култури како антрополози, туку, како индивидуи (2005, стр. 12-13). Ова секако подразбира дека антропологот не може да оди подлабоко од позицијата на набљудувач на тоа како луѓето кои ги изучува расудуваат за расудувањето. Со други зборови, како што истакнува Росен, како антрополози, ние не можеме да имаме апсолутни судови за нивното расудување. Токму низ ваквиот став, Герц се обидува да ја балансира тензијата помеѓу апсолутизмот и релативизмот, застапувајќи ја позицијата дека антропологијата не треба да биде ниту место за реализација на повисоки политики, ниту пак да ги отвора портите кон бесмислен релативизам.

Треба да се забележи дека Герц останува крајно резервиран по однос на можноста културата детално да се разбере, прецизно интерпретира и анализира. Тој отворено изјавува дека анализата на културата е интринзично непотполна и дека уште повеќе, што е подлабока, таа анализа станува

понепотполна. Што подлабоко продираме во сржта на некое прашање или проблематика, толку повеќе го будиме нашиот сомнеж во врска со прецизноста и точноста на нашите согледби. Излезот од опасноста анализата на културата да загуби допир со тврдите површини на животот, какви што се политичките, економски и стратификаторни реалности, Герц ја гледа во насочувањето на анализата токму кон тие прашања. Несомнено, тој го применува токму таквиот пристап, пишувајќи ги своите исклучително луцидни етнографии за национализмот, насилието, идентитетот, револуцијата, етничноста, статусот, смртта, времето. Истовремено, тој во ниту еден случај не смета дека зачекорувањето кон симболичката димензија на општествените активности треба да значи потполно отфрлање на егзистенцијалните животни прашања. Напротив, токму во нив, треба да се нурне интерпретативната антропологија. Во таа смисла, Герц ќе заклучи дека, „суштинскиот повик на интерпретативната антропологија не е да одговори на нашите најтемелни прашања, туку да ни ги направи достапни одговорите кои други луѓе, чувајќи други овци, во други долини ги дале, вклучувајќи ги така во достапен документ тоа што кажал човекот“ (1998, стр. 46).

6.1.2. Герц низ другите

Герцовиот интерпретативен модус на анализа на културите изврши големо влијание внатре, но и надвор од рамките на антропологијата. Тој секако, во период од три декади, се етаблираше како највлијателниот антрополог во Соединетите Американски Држави. Неговата интерпретативна анализа на културите, пропозицијата за тоа дека религијата е културен систем, луцидната дисекција на балинезиската борба на петли, пазарот во Мароко, економијата во Индонезија и уште многу теми со кои тој се занимаваше, повлекоа лавина од коментари. Голем дел од нив беа коментари на восхит, но многумина му упатија и исклучително остри критики во однос на неговата методологија и епистемолошка издржаност. Меѓу неколкуте имиња кои со

особена фасцинација говореа за Герц е Ричард Шведер (Richard A. Shweder) кој идентификува четири главни филозофски и теоретски теми во творештвото на Герц. Тоа се според него, инсистирањето на Герц дека диверзитетот е инхерентен на човештвото; дека не постои универзална човечка есенција која би го детерминирала човечкото однесување; дека низ времето и просторот, т.е. историјата и културата, човековата природа постојано се трансформира низ постојаните обиди на одредени групи луѓе (Балинезијци, Мароканци, Северо-источни протестанти и тн.) да се разберат себе си и да создадат свет во кој можат да го манифестираат своето себе-разбирање; дека постигнувањето на универзална согласност за тоа што е добро, убаво, вистинито или ефикасно во животот, е многу тешко, скоро невозможно поради што и не е добро да се вреднува униформноста над варијабилитетот и разликите меѓу луѓето (2005, стр. 2). Низ овие четири точки, Шведер навистина дава мошне луцидна согледба на главните теми на Герц, кои низ конкретните примери од теренската работа во Мароко и Индонезија ќе ги анализираме во наредните поглавја. Иако интензивно ориентиран кон релативизам, Герц е истовремено и автор на текстот Анти анти-релативизам во кој инсистира врз балансот помеѓу релативизмот, кој според него, ја онеспособува моќта за расудување, додека пак, апсолутизмот, потполно ја брише од историјата. Така и теоријата на културата за него треба да биде изнаоѓање на средината помеѓу овие две крајности. Во таа смисла, тој е делумно разочаран од фактот што најчесто, третманот на темите во антропологијата се сведува на биполарност, односно на избор меѓу релативизам и анти-релативизам. Тие самите по себе не нудат решение, туку само дополнителни прашања и грижи. Па така, релативистите, смета Герц, не оптоваруваат со проблемот на провинцијализмот, односно, опасноста дека нашите перцепции и интелект ќе затапат доколку ги гледаме работите само низ призмата на нашето општество. Анти-релативистите, пак, ни ја наметнуваат грижата за спиритуалната ентропија, за смртта на умот за кого сè е значајно исто онолку колку што е и безначајно (Geertz, 1984, стр.264).

За Герцовиот концепт на културата, позитивно се изјаснија уште многу мислители, меѓу кои и Џејмс Пикок (James Peacock) кој понуди неколку интересни опсервации за ова прашање. Пикок мошне јасно го дефинира придонесот на Герц кон конструирањето на еден специфичен концепт за културата преку кој се демонстрираше важноста на културата во животот како целина, а особено како начин на означување и обликување на значење во вртлог од промени и дејствија (2005, стр. 54). Константата во поголемиот дел од Герцовите трудови е секогаш акцијата, било да станува збор за човечка акција, намигнување, погреб, револуција или медитација. Токму акцијата е изворот на значења. Апстрахирањето на значење од одредените активности во тој случај значи *интерпретација* или *подробен опис* определени од концептот на културата според кој таа претставува логичко-значенски, меѓусебно поврзани идеи, симболи и вредности кои носат некакво значење. Пикок ги дефинира неколкуте развојни фази во Герцовата дефиниција на културата кои се менуваа низ неговите теренски истражувања. Па така, на почетокот, во своите текстови за погребот во Индонезија во 1959, Герц културата ја дефинира како систем од симболи, за нешто подоцна, низ борбата на петли на Бали, да ја определи како текст кој антропологот го чита преку рамето на испитаниците (односно, на локалното население). Конечно, во есејот во кој религијата ќе ја дефинира како културен систем, културата ќе се јави и како конфигурација преку која се обликуваат и формираат значења. Мери Даглас не беше согласна со Герц токму во врска со оваа последна инстанца која се однесува на културата како извор на конфигурација на значења најмногу поради тоа што тоа, според нејзе, и даваше премногу автономија на културата од општествените структури и процеси. Даглас не е единствената која сметаше дека Герц културата премногу ја изолираше од општествените текови и *цврстата стварност*. Сепак Герц, како што ќе потенцира Пикок, реално никогаш херметички не ги затвори конфигурациите на значењата така изолирајќи ги од општествените процеси, како локални така и национални. Она што останува сепак клучно за Герцовиот концепт на културата е дека во сите горе-наведени развојни фази на нејзино дефинирање, се провлекува клучната

компонента на Герцовата дефиниција за културата, а тоа е значењето кое се создава и пренесува преку симболите, вредностите и идеите (Peacock, 2005, стр. 54).

Вилијам Сивел (William H. Sewell JR.) е исто така мошне луциден во неколку свои опсервации кои се однесуваат на Герц, културните системи и историската димензија. Сивел прави прецизен пресек на многуте критики упатени на Герц, кои доаѓаа од сите насоки. Имено, позитивистите му упатија остра критика за занемарувањето на научните вредности за сметка на интерпретативниот метод. Позитивистите му забележаа што не отиде до крај во својот интерпретативен метод, односно што не ја подвргна својата етнографска пракса на критичко испитување, и конечно, материјалистите му забележаа што во своите интерпретации тој сериозно ги занемари историјата, моќта и општествениот конфликт (1999, стр. 36). Така, Вилијам Розбери (William Roseberry) упатува критика кон Герцовата позната интерпретација на борбата на петли на Бали, укажувајќи на тоа дека концептуализирајќи ја културата како текст, тој прифатил идеалистичка позиција, така одделувајќи ги културните продукти од историските процеси на продукција, како и од неминовните релации на моќ и доминација (1989). Розбери исто така смета дека борбата на петли, Герц ја издвојува од историските процеси на културата која ја интерпретира токму преку тој настан. Суштината на критиката на Розбери, како што истакнува Сивел, се состои токму во проблемот кој е клучен и за оваа дисертација. Станува збор токму за дијалектиката меѓу фиксираниот, статички момент во културата од една, и динамичкиот момент од друга страна.

Сивел ја појаснува критиката на Розбери укажувајќи на тоа дека таа се состои токму во неговата согледба дека интерпретирајќи ја културата како текст, Герц истата ја фиксира во синхронична рамка, така оградувајќи ја од прашањето за процесите кои ја произвеле, а кои се клучни за да се спознае нејзината внатрешна логика. Сивел е во извесна смисла согласен со Розбери и смета дека секоја културна анализа во себе мора да го содржи како синхрониот така и дијакхрониот момент. Тие два елемента мора да се наоѓаат во дијалектичка врска, која кај Герц е сериозно прекината (Sewell, 1999, стр. 37).

Во повеќето анализи, особено борбата на петли која беше тема на критика кај Розбери, Герц го доловува синхрониот момент. Настанот се случува во реален историски миг, проследен со полициска рација поради нелегалноста на настанот и луѓе кои се обидуваат да избегаат од полицијата. Но, Герц останува само на тоа. Тој ја специфицира синхроната и естетска кохерентност специфични за самиот настан, но не ни овозможува да ги согледаме историските услови и општествените тензии кои го произведуваат овој културен перформанс (1999, стр. 37).

Сивел е исто така инспириран од согледбата на Герц дека симболите се истовремено „модел на“ и „модел за“ стварноста. Тие се „модел за“, во онаа смисла во која архитектонските идеали се насока во конструкцијата на идни куќи. Тие се пак, „модел на“ во онаа смисла во која истите тие архитектонски принципи кои беа насока за конструкцијата на куќите можат да послужат и како основа за проценка на веќе постоечките згради. Она за што Сивел му забележува на Герц е што од вака плодотворната согледба, тој го изведе само заклучокот дека моделите за општествениот свет едноставно ја рефлектираат реалноста која моделите за општествениот свет ја произвеле. Наместо тоа, Сивел верува дека Герц можеше далеку подлабоко да нурне во истражувањето на симболите и можноста за дисјункцијата помеѓу аспектите на „моделите за“ и „моделите на“. Ваквиот пристап, би им овозможил на актерите учесници во општествените процеси, простор за критичка рефлексивна за светот (1999, стр. 47). Сивел ќе му забележи на Герц и за недоволното истражување на разликите, односно варијациите во верувањата, вредносните системи и идиомите помеѓу различните групи внатре една заедница, односно, општество. Истата линија на критика секако ја упатија и од редовите на феминистичката антропологија, укажувајќи на тоа дека културите изгледаат и се доживуваат сосема различно низ женската перспектива. Конечно, разликите внатре едно општество беа главна тема на рефлексивната антропологија (Фишер, Маркус, Рабинов, Крапанзано) која заговараше етнографска репрезентација на што повеќе гласови. Истовремено, и антропологијата на колонијализмот, се фокусираше врз разнообразните, многуслојни културни негоцијации помеѓу

европскиот владетел и колонијалниот субјект. Иако Герц никаде не го негира значењето на разликите, конфликтите и тензиите внатре едно општество, тој, смета Сивел, едноставно ги оградува тие разлики во неговите трудови од остатокот на неговата анализа. Така, тој луцидно укажува на разликите меѓу опсесивноста кај Индусите, рационализмот на Французите или анархизмот на Берберите, давајќи директни оценки за нешто што тој го смета за специфично балинезиско, јаванско, берберско или хинду, не зимајќи ја предвид можноста дека внатре самите овие категории постојат важни културни разлики (богатство, моќ, род, статус, и тн.) (1999, стр. 50). Сивел заклучува дека „кога еднаш ќе го согледаме општествениот диверзитет, ние повеќе не можеме да гледаме на културните системи како на системи кои себе си се потврдуваат и зајакнуваат; наместо тоа, на нив мора да се гледа како на точки на конфликт, дијалог и промена (1999, стр. 51).

Недостатокот од методолошка стриктност и епистемолошките недоследности кои извираат од Герцовиот пристап, ја направија неговата херменевтичка културна анализа вулнерабилна и суспектибилна на напади од скептици кои не се задоволуваат со ваквиот, според нив, недоволно егзактен пристап. Меѓу поострите критичари на Герц, се истакнуваат Винсент Крапанзано (Vincent Crapanzano), Пол Шанкман, (Paul Shankman), Егон Ренер (Egon Renner) и Роналд Волтерс (Ronald Walters). Шанкман смета дека интерпретативната теорија не е во состојба да понуди критериуми за евалуација како на различните интерпретации така и на различните парадигми, па дека според тоа, таа е ограничена и не може да претендира на никаква теоретска супериорност (1984, стр 64). За Волтерс пак, она што му недостига на Герцовиот пристап е моќта за синтетизирање, токму поради тоа што *подробниот опис*, исклучиво води кон детални согледби за специфични, индивидуални, издвоени ситуации, ритуали или институции. Со други зборови, ваквиот пристап не може да постигне синтеза со општите состојби во една заедница, односно не прави врски со генералните процеси на економска или општествена промена (1980, стр. 551-52). Ренер исто така ќе упати остри критики особено на сметка на недефинираноста на *симболот* кај Герц. Имено,

според Герц, симболот се користи за да означи било каков објект, настан, дејствие или релација и всушност претставува двигател на концепцијата – концепцијата е всушност значењето на симболот. Симболите се всушност опипливо формулирани поими, искуствени апстракции вгнездени во перцептибилни форми, конкретни отелотворувања на идеите, судовите, копнежите, верувањата, итн. Уште повеќе, според Герц, „кога со човековото однесување не би управувале културните матрици – организирани системи на симболи со одредено значење – тоа би било практички нескротено, односно, би се состоело од чист хаос на бесмислени постапки и експлозија од емоции (1998, стр. 64). Ренер во ваквата констатација гледа проблем, со оглед на тоа што оваа позиција подразбира дека скоро сè што по интуитивна линија претставува знак, е истовремено и симбол (1984, стр. 538). Вака гледано, за Ренер Герцовиот *симбол* станува бесмислен за било каков аналитички потфат и секако бесмислен во однос на другите логички структурирани и емпириски демонстрирани концепти за знакот во различни семиотички школи каде *симболот* се дефинира во една поширока аналитичка рамка.

Герц сепак, не е толку општ во неговата дефиниција на симболот за да го доведе до степен на бесмисленост. Напротив, тој многу јасно прецизира дека не смееме да го измешаме нашиот контакт со симболите со контактот со објектите и луѓето, со оглед на тоа што тие не се симболи иако можеби честопати функционираат како такви. Во оваа инстанца, тој го истакнува и своето незадоволство со неокантовците, поточно со Касирер (Kasirer) и пристапот согласно кој симболите се сфаќаат како нешто идентично на нештата на кои се однесуваат или како нивни составни делови. За Герц, симболот е и бројот 6 или било кој друг број, исто онака како што е симбол крстот подигнат на врвот од некоја планина или малиот крст кој некој го носи околу својот врат. Нивната припадност во групата симболи извира од таму што се тие „опипливи формулации на поимите, апстракции на искуството фиксирани во облик кој може да се види, конкретни отелотворувања на идеите, ставовите, копнења или верувањата“ (1988, стр. 125). Впуштањето во проучувањето на културното делување во кое симболизмот игра голема улога,

за Герц не значи талкање во водите на интроспективната психологија или спекулативна филозофија. Напротив, конструкцијата, разбирањето и користењето на симболичките форми се дел од случувањата во една заедница исто онолку колку и било кои други. Истовремено, тие се јавни и подробни за набљудување. Па сепак, да се вратиме кон погоре потенцираната линија која Герц ја става меѓу симболите од една страна и објектите и луѓето од друга, тој безрезервно потенцира дека втората група (објектите и луѓето) не се сами по себе симболи, независно од тоа колку често функционираат како такви. Тука е клучно генеричкото обележје на симболите, а тоа за Герц е фактот дека се тие екстринзични извори на информации. Терминот екстринсичен тој го употребува за да укаже на тоа дека тие се наоѓаат надвор од границите на индивидуалниот организам. Па сепак, на немилосрдните критики упатени кон Герц во кои меѓу другото, се поставуваше прашањето за тоа што е гаранцијата за квалитетот на неговото творештво и неговите согледби, освен неговиот неприкосновен талент и извонреден усет за пишување, Герц не размислувајќи двапати, одговараше, дека не постои такво нешто. Тој дури и признава дека никогаш не стигнал ниту приближно блиску до дното на она што го истражувал. Тој е свесен за фактот дека анализата на културата е секогаш непотполна и уште повеќе, дека што е подлабока и подетална, тоа е понецелосна.

Дополнително на критиките упатени кон целисходноста на Герцовата херменевтика и неговото толкување на *симболот*, Герц беше исто така критикуван за уште неколку сегменти, меѓу кои, клучен беше проблемот со недостатокот на третманот на *моќта*. Ортнер прецизно укажува кон фактот дека во 70-тите прашањето за моќта стана централно прашање во современите научни кругови. Во тој период, на академската сцена доминираше секако Фуко, но и феминистичките и пост-колонијални анализи. Точно е дека Герц навистина не се задржува на проблемите на родова асиметрија, расна дискриминација, колонијална доминација или етничко насилство (Ортнер, 1999, стр. 4). Во таа смисла Герц беше критикуван за неангажираност со проблемите на моќ и насилство во современиот свет. Па сепак, ова не го намалува значењето на Герц како морално ангажиран мислител. Она што тој

го прави може да се пронајде во дистинкцијата која Вилијам Сивел (William Sewell) ја прави меѓу занимавањето со тековните општествени проблеми (како што тоа на пр. го правеше Мид) и занимавањето со темите од сферата на општествената и морална филозофија. Герц секако влегува во втората група автори, со што несомнено се вбројува во авторите кои се занимаваат со клучните теми на човештвото.

6.1.3. Религијата како културен систем

Иако Герц пишуваше екстензивно за многу феномени вклучувајќи ги ритуалот, идеологијата, економијата, национализмот и цивилните политики во „новите“ држави, неговите согледби за религијата како културен систем фрлаат голем зрак светлина врз неговиот пристап кон и третман на културите. Во својот познат есеј *Religion as Cultural System*⁶¹, Герц прецизира дека поимот на културата кој тој го застапува е „историско пренесен образец на значења кои се отелотворени во симболите, систем на наследени поими изразени во симболички форми со помош на кои луѓето го пренесуваат, чуваат и развиваат своето знаење за светот и ставовите кон него“ (1998, стр. 122). Религијата за Герц е:

(1) Систем на симболи кој делува така што (2) кај луѓето предизивкува силни, проникнувачки и долготрајни расположенија и мотивации (3) така што ги формулира поимите за општиот поредок на егзистенцијата и (4) ги обвиткува тие поими со таква аура на фактуалност што (5) расположенијата и мотивациите изгледаат потполно реалистични.

(1998, стр. 124)

Герц дава детална експликација на секој дел од оваа дефиниција, која ќе ја разгледаме во понатомшниот текст. Интересно е сепак, дека иако неговата дефиниција на религијата јасно отвора со реченицата дека е таа систем на симболи, кон крајот, таа одекнува со мошне јасни функционалистички тонови,

⁶¹ *Религијата како културен систем* (насловот е превод на авторот).

кој самиот Герц можеби и не ги предвиде. Тој истакнува дека терминот „симбол“ е повеќезначен и опфаќа цела палета феномени, од означување на сè што означува нешто друго (темните облаци како симболички претходници на дождот), преку означување на експлицитно конвенционалните знаци од било кој вид (црвено знаме симбол на опасност, итн.), до користење на симболот за со него да се означи било кој објект, настан или акт. Токму ова последново е модусот кој Герц го користи во својот елаборат за религијата како културен систем.

Во однос на симболичките системи кои ги сочинуваат културните урнеци, Герц прави една интересна аналогија помеѓу симболите и гените. Тој верува дека генеричкото обележје на културните модели се состои во тоа што тие сочинуваат екстринзичен, т.е. надворешен извор на информации, па од гените се разликуваат само според тоа што се наоѓаат надвор од границите на индивидуалниот организам, односно во интерсубјективниот свет на секојдневното разбирање меѓу луѓето. Симболите се извор на информации, поради тоа што, повторно како и гените, овозможуваат единствена шема или шаблон во рамките на кој процесите кои се случуваат надвор од нив, можат да ја добијат својата конечна форма. Паралелата меѓу гените и симболите Герц ја црпи од неговото уверување дека симболите, односно културните модели, на луѓето им даваат програми со помош на кои можат да се востановат општествените и психолошки процеси кои го обликуваат јавното однесување.

Религиозните активности според Герц побудуваат два различни вида на диспозиција: расположение и мотивација. Мотивацијата е, како што вели тој, постојано стремење кон извршување на одредена дејност. Мотивациите се векторски, а расположенијата скаларни квалитети, ќе забележи Герц. Мотивите имено се насочени и стремат кон нешто. Расположенијата пак, се разликуваат по интензитетот кој е резултат на тоа што тие не стремат кон ништо. Расположението извира од одредена околност, но самото по себе, не стреми кон никаква цел. Со други зборови, мотивациите се дефинираат во однос на целта кон која стремат, додека пак, расположенијата ја добиваат својата смисла во однос на условите и околностите од кои се претпоставува дека

извираат. Во таа смисла, за некогo можеме да кажеме дека е амбициозен доколку тој/таа се стреми кон успех, исто онака како што за оптимизмот можеме да кажеме дека станува христијански оптимизам доколку се темели врз одреден поим за природата на Бог. Религијата, како што прецизираше Герц во својата дефиниција побудува силни и интензивни мотивации и расположенија и тоа по пат на формулирање на поими за општиот поредок на егзистенцијата.

Симболите или системот од симболи кои ги дефинираат религиските диспозиции се истите оние кои тие диспозиции ги вметнуваат во космичка рамка, смета Герц (1998, стр. 134). Кога за одреден случај на аскетизам говориме како за пример на религиозна мотивација, Герц ќе забележи, ние мислиме на тоа дека таквиот акт е условен со целта за постигнување на нирвана, а не со целта за намалување на тежината. Токму во оваа инстанца тој ја изразува својата увереност дека религиозното искуство не би постоело доколку сакралните симболи истовремено не се во состојба да предизвикаат, макар да е тоа неартикулирано и несистематично, општи идеи за поредокот. Дури и за оној кој е фасциниран со некој спорт, во конкретниот случај голф, можеме да кажеме дека е религиозен но не затоа што со страст го игра голфот, туку затоа што во него гледа симбол на некои трансцендентални вистини, смета Герц. Тој до таа мера инсистира врз клучната улога на симболите во животот на луѓето што ќе забележи дека зависноста од нив е огромна и дека тие се решавачки фактор кога е во прашање способноста на човекот за живот. Неспособноста на човекот да се справи со Хаосот создава во него огромен страв. Токму затоа, симболите се нашата ориентација низ природата, општеството, земјата.

Низ анализата на улогата која симболите и религијата ја имаат како извори на утеха, односно смисла во ситуации во кои човекот се наоѓа на границата на своите аналитички способности и на својата издржливост, како ја достигнува границата на своите морални согледби, Герц изведува еден многу подалекусежен заклучок кој излегува од стриктно религиозните рамки. Тој имено, смета дека не се само необјаснивите појави извор на nelaгодност и

страв кај човекот. Напротив, смета тој, хроничната nelaгодност кај луѓето извира од тешкотијата да се сфатат одредени аспекти на природата, на сопственото јас и на природата, како и од неможноста одредени појави да се воведат во сферата на факти кои можат културно да се формулираат. Во оваа инстанца, Герц засвонува со длабоко метафизичка интонација и заклучува дека она што се наоѓа надвор од релативно утврдената граница на потврденото знаење, „појавувајќи се како заднина на секојдневната рутина на практичниот живот, го поставува обичното човечко искуство во постојан контекст на метафизичка грижа и побудува матни, несвесни сомнежи дека можеме да бидеме препуштени на еден апсурден свет“ (1998, стр. 140).

Тој е исто така убеден дека како религиски проблем, проблемот на страдањето не се состои во тоа како тоа да се избегне, туку како да се страда, односно како, физичката болка, личната загуба и поразот да се направат подносливи или трпливи. Па така тој вели дека за оние кои се подготвени да ги прифатат, „религиските симболи даваат космичка гаранција не само кога станува збор за нивната способност да го разберат светот туку и кога станува збор за тоа дека разбирајќи го, тие ги прецизираат своите чувства, ги дефинираат своите емоции, а тоа им овозможува да го поднесат светот, мрзоволно или радосно, со тежина или леснотија (1998, стр. 144).⁶² И со сите останати проблеми на човечката егзистенција, како што е и проблемот на злото, повторно го побудува сомнежот дека во светот, па согласно тоа и во животот на човекот во рамките на тој свет, можеби воопшто не постои

⁶² За илустрација на овој аргумент, Герц ги опишува исцелителските ритуали кај Навахо индијанците. За нив вели дека се еден вид религиски психодрами во кои улогите ги играат исцелителот, пациентот, и семејството на пациентот со пријателите. Овие обреди најчесто содржат јасна фраза која се состои во изразувањето на желбата на пациентот да му биде подобро. Пациентот се поистоветува со Светиот народ, а обредите завршуваат со присилно предизвикано потење за да болеста излезе и физички надвор од него. Човечката болест и бојјата моќ ја пробиваат церемонијалната мембрана. Тоа се постигнува со посредство на слики во песокот од Светиот народ во некои од митските опкружувања. Герц смета дека од ова јасно се гледа дека симболизмот на овој исцелителски ритуал е усредоточен на проблемот на човечкото патење. Пристапот кон решавањето на овој проблем се состои во неговото вметнување во контекст кој има значење, односно, во постапка со која проблемот може да се изрази, а со тоа сфати и поднесе. Поддршката што овој исцелителен ритуал ја има во крајна линија се состои од тоа што тој на загрозената личност му дава вокабулар во рамките на кој тој може да ја разбере природата на сопствената болка и да ја доведе во врска со поширокиот свет (1998, стр. 145).

вистински поредок, ниту емпириска правилност, емоционална форма или морална доследност. Токму поради тоа, Герц смета дека религијата дава одговор на овие сомнежи формулирајќи слики на таков вистински поредок по пат на симболи. Напорот конечно, не е насочен кон негирањето на она што не може да се негира (дека постојат настани надвор од емпиriskите капацитети на човекот), туку кон негирање на тоа дека постојат необјасливи настани и дека животот е неподнослив, а правдата дека е илузија. Конечно, останува загатката како навистина религиозниот човек може да мине од сознанието за емпиriskиот хаос и недостаток на поредок во светот и сопствениот живот, кон уверувањето дека всушност, постои одреден поредок. Во оваа инстанца, Герц истакнува дека религиозното искуство претпоставува претходно прифаќање на авторитетот кој го преобразува тоа искуство. Проблемот на Значењето е секако извор на верба во богови, демони, тотемски начела итн., но тоа не е и основата врз која тие верувања се потпираат, туку пред сè, поле на примена на тие верувања. За поткрепа на својот аргумент, Герц се повикува на Мекинтајр (MacIntyre), кој во текстот *The Logical Status of Religious Belief*⁶³, истакнува дека состојбата на светот ја користиме како илустрација на доктрината, а не како доказ за нејзе. Мекинтајр исто така додава дека, ние го прифаќаме авторитетот затоа што го откриваме во некоја точка во светот во која обоготворуваме, односно, во која ја прифаќаме власта на нешто што не сме ние. Ние имено, според него, не го обоготворуваме авторитетот, но го прифаќаме како нешто што го дефинира она што е достоино за обоготворување. Ова едноставно значи дека Герц се согласува со аксиомата која, според него, лежи во основата на секоја религиска перспектива, имено дека, оној кој што сака да знае, мора прво да верува.

Вредна за внимание е и Герцовата анализа на трите главни перспективи според кои луѓето го толкуваат светот – здраворазумска, научна и естетска – и односот на религиската перспектива во однос на нив. За здраворазумската перспектива Герц ја користи аналогијата со наивниот реализам, за да укаже на тоа дека таа се состои од едноставно прифаќање на светот, како и на неговите

⁶³ *Логичниот статус на религиозните верувања* (насловот е превод на авторот).

објекти и процеси небаре се токму такви какви што изгледаат. Оваа перспектива во себе содржи и прагматичка мотивација да се влијае на светот така што тој да се приспособи на нашите потреби и практични цели. Во научната перспектива, пак, доаѓа до суспендирање на овој прагматичен мотив и наместо тоа, на сцената влегуваат промислениот сомнеж, систематското испитување и напорот светот да се анализира во рамките на формалните поими чиј однос кон неформалните поими на здравиот разум, станува мошне проблематичен. Конечно, естетската перспектива не се занимава со испитувањето на веродостојноста на секое искуство, туку се состои во нашето потполно препуштање на она што е надворешно, односно на стварите по себе. Функцијата на уметноста, како што вели Лангер (Langer) не се состои во тоа да не натера да веруваме, туку токму спротивното, имено, да не ослободи од верувањето. Токму сознанието дека она кое што го набљудуваме нема практично значење во светот, ни овозможува да ѝ обрратиме внимание на појавноста како таква. Каков е тогаш односот на религиската перспектива во однос на трите претходно наведени перспективи? За Герц, таа се разликува од здраворазумската според тоа што се движи надвор од реалноста на секојдневниот живот. Таа ја нема и прагматичната димензија согласно која би требала да стреми кон делување врз таа реалност. Наместо тоа, таа ги прифаќа реалностите. Таа се разликува и од научната перспектива, поради тоа што реалноста на секојдневниот живот не ја подложува на систематично преиспитување низ механизмите на институционализираниот скептицизам, ниту пак, се занимава со пробабилистички хипотези. Токму спротивното, таа се занимава со она што се смета нехипотетичка вистина. Таа се соочува со нешто, повеќе отколку што анализира. Од естетската димензија се разликува според тоа што не се ослободува од прашањето за фактуалноста, туку напротив, побудува грижа за фактот и стреми кон аурата на потполна даденост.

Следејќи ја ваквата линија на аргументација, Герц доаѓа до заклучокот дека оваа анализа не води токму до сржта на религијата, имено до ритуалот. Сакралните симболи се интензифицираат токму кога се ставени во

церемонијална форма. Во ритуалот, вели Герц, „се покажува дека светот во кој се живее и светот кој се замислува се слеваат со посредство на збир од симболички форми, тие се еден ист свет, што ја предизвикува онаа идиосинкратична преобразба на човековото чувство за реалност“ (1998, стр. 156). Своите видувања за ритуалот и неговата улога во создавањето значења, Герц ги изнесува низ примерот на погребниот ритуал, *сламетан*, кој се одвива во Јава. Во овој етнографски текст, Герц јасно ќе се изјасни за недостатоците и неспособноста на функционализмот да се справи со промените, со оглед на тоа што таквиот пристап не се однесува еднакво кон општествените и културни процеси. На културата се гледа или како на нешто што е во потполност изведено од формата на општествената организација или пак, облиците на општествена организација се сметаат за отелотворување на културните урнеци. Токму тука, Герц прави осврт кон проблемот на динамиката во културата, значаен за оваа дисертација. Помалку силниот термин во двата случаи се зема како променлива, односно динамична компонента, па останува културата да се третира или како сложена целина или како сеопфатен поим за целокупната општествена структура. Вака гледано, верува Герц, мошне е тешко да се формулираат динамичките елементи на општествената промена до кои може да дојде како резултат на неуспехот културните урнеци да бидат во совршен склад со облиците на општествена организација (1998, стр. 200).

Ревизијата во функционалистичкиот пристап која ја предлага Герц се состои во обидот аналитички да се разликуваат општествените од културните аспекти на човековиот живот, како и набљудувањето на тие аспекти како независно променливи, па сепак меѓусебно поврзани чинители. Со ова, Герц понуди еден сосем инаков пристап во кој доаѓа до раскинување на, за функционалистите, нераскинливата врска помеѓу културата и општествената структура. Тој инсистираше врз тоа дека треба да се отвори простор за различни форми на меѓусебна интеграција помеѓу овие два феномена и дека нивната изоморфна поврзаност е всушност специфична само за општествата кои биле долго време стабилни така овозможувајќи ускладување на општествените со културните аспекти.

Во својата интервенција на функционалистичкиот пристап, тој предлага културата да се третира како уреден систем од значења и симболи во рамките на кој се одвива општествената интеракција, додека пак општествениот систем да се третира како образец на самата општествена интеракција. Ова подразбира дека на едно ниво постои рамка на верувања исткаена од експресивни симболи и вредности во рамките на која луѓето го дефинираат светот, а на другото ниво, пак, постои тековниот процес на интерактивно однесување кое го нарекуваме општествена структура. Гледано вака, Герц разграничува помеѓу општествената структура и културата, па вели дека, културата е кула од значења преку која луѓето го толкуваат своето искуство и управуваат со своето дејствување, додека пак, општествената структура го сочинува обликот на тоа дејствување, односно постоечката мрежа на општествени односи. Ова всушност значи дека станува збор за различни апстракции на истиот феномен. Имено, како што забележува и Герц, „едната го посматра општественото делување со оглед на значењето кое тоа го има за оние кои го вршат дејствието, а другата го посматра неговиот придонес кон функционирањето на општествениот систем“ (1998, стр. 201). Разликата меѓу овие апстракции според ова се состои во тоа што едната означува, т.е. се дефинира според значењето, а другата според ефектот или придонесот што го има за соодветното функционирање на општествениот систем. За илустрација на оваа согледба, Герц го користи погребниот ритуал во Моџокуто, во источниот дел на Централна Јава.

Настанот се случува како резултат на смртта на едно младо момче на десетгодишна возраст кое умира ненадејно. Неговата смрт, наместо да биде придружена со вообичаено брзата организација на погребниот ритуал, наеднаш резултира со исклучително засилена општествена и психолошка тензија. Герц прави мошне длабока вивисекција на причините кои ја предизвикуваат оваа тензија, започнувајќи со анализата на генералните состојби во религиозната традиција на Јава, која претставува смеса на индиски, исламски и домашни елементи. Герц ќе забележи дека во сите делови на Јава (во периодот на неговото истражување) доаѓа до нарушување на

едноставната територијална основа на селската општествена интеграција и синкретичка основа на селската хомогеност. Општествената тензија која се развива во овој настан, Герц ја дијагностицира во промените кои се случуваат на сцената на Јава во периодот на неговата работа таму (1952-1954). Станува збор за развојот на две партии. Тоа е од едната страна Масџуми, директен наследник на предвоеното исламско реформистичко движење и Пермаи, смеса на марксистичката политика и абанганските религиски модели. Пермаите извршија влијание на локално ниво со инсистирањето на воспоставување на неисламски венчални и погребни церемонии. Во конкретниот случај со погребот на десетгодишното момче, Герц дијагностицира нешто што е оттаде функционалистичкиот пристап, кој би претпоставил дека одолговлечувањето на церемонија е резултат или на општествена дезинтеграција или пак, на културна деморализација.

Функционалистичката интерпретација, во овој случај би тврдела дека брзите општествени промени го скршиле единството на заедницата, резултирајќи со дезинтеграција на културата. Но за Герц, ваквиот пристап ја занемарува неговата горе-наведена согледба за независната улога на културата и општествената структура. Така, Герц самоуверено тврди дека до судирот во случајот на смртта со момчето дошло поради тоа што сите жители на селото навистина делеле заедничка, високо-интегрирана културна традиција на погребот. Имено, во целиот настан, никаде не се доведува во прашање правилноста на ритуалот и *сламетанот* ја задржува силата на сакрален симбол. Така, нефункционирањето на ритуалот, Герц не му ги припишува на секуларизацијата на општеството и порастот на скептицизмот, туку на дисконтинуитетот помеѓу погу обликот на интеграција кој постои во општествено-структуралната димензија и интеграцијата во културната (логичко-значенска) димензија. Овој дисконтинуитет не води кон општествена или културна дезинтеграција, туку кон општествен и културен судир. Во кратки црти, Герц поентира велејќи дека, „општествено гледано, луѓето од *кампонгот* се урбанизирани, додека во културниот поглед, тие сè уште му припаѓаат на фолклорот“ (1998, стр. 228). Конечно, доаѓа и до промена на самите симболи,

односно на подвоеност во нивното значење. Така, тие во конкретниот случај носат и религиско, но и политичко, сакрално и профано значење.

Една од најсилните критики на Герцовиот третман на религијата одекна од Талал Асад. Асад е сериозно загрижен поради Герцовиот пропуст во своите толкувања на религијата и ритуалот, да ги третира темите на моќ, не само во смисла на политички интереси кои ја користат религијата како оправдување или негирање на одреден општествен поредок, туку во смисла на тоа како моќта ја конструира религиозната идеологија и авторизира специфични религиозни активности. Во својата критика, Асад се фокусира врз историјата на Западното христијанство. Главниот аргумент на Асад е тоа дека религиозната моќ била инакво дистрибуирана во средновековната епоха отколку што тоа се прави сега, во модерната епоха (1983, стр. 238). Постојат разлики во начинот на кој таа се креирала и функционира низ институциите, како и разлики во категориите на знаење кои ги авторизирала и правела достапни. Ваквиот пристап на Асад му дава основа за аргументот дека не може да постои дефиниција на религијата која би била универзално прифатлива (како што тоа го стори Герц) поради тоа што ефектите на овие процеси се историски произведени, репродуцирани и трансформирани. Герц од друга страна, пак, смета дека враќањето кон концептот на културата всушност ќе го заживее антрополошкото изучување на религијата. Асад веднаш ја изложува на критика основната формулација на Герц за културата, според која таа се состои во историски пренесените шеми на значења отелотворени во симболите со помош на кои луѓето комуницираат и го развиваат своето познание и за и однос кон животот. Веќе во оваа инстанца според која луѓето со помош на симболите развиваат *однос кон* и *познание* за животот, за Асад е симптом на поставување на нештата од позиција на човекот како дистанциран набљудувач кој не го црпи знаењето *од*, а односот кон животот, *во*, односно, *внатре* самиот живот. Логички тогаш и религијата станува изолирана од општествената пракса и дискурси и се поставува исклучиво во сферата на свеста. Оваквата поставеност, верува Асад, ја дискардира можноста за истражување на тоа во

каква врска се наоѓаат знаењето и ставот кон животот со материјалните услови и општествени случувања.

Асад е критички настроен и во врска со Герцовата дефиниција на симболот како нешто што во конкретната анализа на религијата, означува било каков настан, квалитет или релација и служи како двигател на концепцијата – таа е всушност значењето на симболот. Симболот, според ова, дури и како концепција, нераскинливо се врзува со емпирииската димензија. Во други ситуации пак, Герц инсистира апсолутно раскинување на врската помеѓу овие две. Затоа, како што прецизно забележува Асад, кај Герц, „симболот е некогаш аспект на стварноста, а некогаш на нејзината репрезентација“ (1983, стр. 239). За разлика од концептуализацијата на симболот како објект или настан кој носи одредено значење, Асад предлага на симболот повеќе да се гледа како на комплексен склоп од релации помеѓу објектите или настаните кои се од интелектуална и емотивна важност. Вака гледано, прашањето за тоа како резултат на кои услови се конструираат симболите како и за тоа, како некои од нив стануваат природни и авторитативни за разлика од други, го води Асад кон критика на Герцовата пропозиција дека симболите се ентитет *sui generis*. Асад не се согласува ниту со Герцовата позиција дека симболите се екстринзични, односно, надворешни извори на информација, сметајќи ја за крајно бизарна идејата дека симболите се наоѓаат надвор од границите на индивидуата. Асад исто така гледа проблем во идејата дека симболите се однесуваат на нашето знаење за и став кон светот. Наместо тоа, тој предлага дека симболите како *репрезентации* се истовремено и конституенти, но и производи на општествената пракса, па согласно и на животот. Иако Герц остава простор за ваквиот третман на симболите, тој на крајот повторно се повлекува кон претходната позиција, смета Асад. Имено, Герц на крајот повторно инсистира врз тоа дека културните модели поседуваат двоен аспект. Тие и даваат значење на општествената и психолошка стварност така што се обликуваат себе си во однос на нејзе и обратно, ја обликуваат нејзе според себе си.

Асад гледа проблем и во Герцовото тврдење дека религиозните симболи предизвикуваат два вида на диспозиции – мотивации и

расположенија. Асад смета дека на модерниот верник му е јасно дека суштината на религиозните симболи не се состои во ова, односно дека тие, дури и да не предизвикуваат мотивации и расположенија, поседуваат вистина независно од нивната ефективност. Ова се разбира, не значи дека Асад ја негира спецификацијата на религиозните симболи да предизвикаат расположенија и мотивации, но смета дека е клучно да се запрашаме во какви услови (пред сè општествени) религиозните симболи предизвикуваат вакви диспозиции. Всушност, Асад, до некаде сосем основано е загрижен поради прекинатата врска кај Герц меѓу општествената стварност и симболите како двигатели на расположенија и мотивации. Тој дури и се запрашува како (религиозната) моќ создава (религиозна) вистина. Се разбира, со оваа проблематика во Христијанството интензивно се занимаваше Св. Августин. Клучниот проблем не само кај Герц туку и кај антрополозите денес, за Асад се состои во тоа што она што ним им се чини очигледно, а тоа е дека религијата е во суштина нешто што дава значење кое произлегува од идејата за општ поредок и дека тоа е нејзината универзална функција, е всушност гледиште кое директно произлегува од специфична Христијанска историја. Врската помеѓу религиозната теорија и праксата е во својата основа поврзано со прашањето за моќта, но Герц, смета Асад, никаде не го поставува прашањето како религиозниот дискурс всушност ја дефинира религијата. Како што погоре беше истакнато, за Герц религијата истовремено има улога да даде некаква потврда за природата на нештата, но истовремено таа му помага на човекот да се соочи со стравовите од случувањата оттаде неговиот емпириски капацитет, односно да изгради позитивен однос кон проблемот на нередот и свест за тоа дека на оваков или онаков начин, светот може да се разбере, да се оправда и да се поднесе. Се разбира, вака широката дефиниција на Герц според која религијата и религиозните симболи му помагаат на човекот да се соочи со состојбата на болка и неправда, отвора простор секоја филозофија која има ваква функција да биде дефинирана како религија.

Конечно, Асад му забележа на Герц и поради тоа што тој не го истражуваше прашањето дали и до кој степен религиозното искуство може да

биде поврзано со општествената стварност во која живее верникот. Ваквиот пропуст кај Герц, повторно се должи на неговиот третман на симболите како ентитет *sui generis*, односно како предуслов за религиозното искуство, повеќе отколку услов на општествениот живот (1983, стр. 249). Вака гледано, кај Герц дури и религиозниот свет е независен и сам по себе, со оглед на тоа што токму тој е извор на промена во инаку здраворазумскиот свет. Со други зборови, како што истакнува Асад, Герц никаде не сугерира дека религиозниот свет или перспектива, можат да бидат под влијание на случувањата во земниот, здраворазумски свет. Клучниот проблем околу Герцовата согледба дека симболите се двигатели на значењето, Асад ја гледа во прашањето дали тогаш тоа би значело дека значењата се воспоставуваат независно од формата на живот во која се применуваат? Очигледно Асад не е согласен со ваквата констатација и инсистира врз фактот дека религиозната пракса и воопшто, религиозниот авторитет мора да се објасни како производ на историски дистинктивни дисциплини и сили. Без друго, Герц придонесе многу со својата студија за религијата како културен систем, која и Асад и покрај многуте критики, му ја признава. Тој ги начна и доведе во корелација темите за когниција и комуникација, авторитет и диспозиција, пракса и репрезентација на праксата. Слабоста на Герц сепак, смета Асад лежи во тоа што тој ги екстернализираше симболите од луѓето, а со тоа, ја раскина и врската помеѓу културниот систем и општествената стварност. Асад заклучува дека наместо ваквиот пристап кој би трагал по општественото значење на доктрините и религиозните практики, како и по психолошкиот ефект кој симболите и ритуалите го имаат врз луѓето, треба да се запрашаме, „кои историски услови (движења, класи, институции, идеологии) се предуслов за постоењето на определени религиозни практики и дискурси“ (1983, стр. 252). Со други зборови, Асад гласно го поставува прашањето, како моќта создава религија? Вака гледано, Асад ја додава токму клучната динамичка димензија која му недостигаше на Герц поради изолираноста и екстринзичната природа која тој им ја придаде на симболите. За Асад, имено, од извонредна важност е во идните вакви истражувања да се направи систематски преглед на начините на кои во секое

општество, општествените дисциплини го произведуваат и авторизираат знаењето, начините на кои од луѓето се очекува да одговорат на овие модуси на знаење, како и начините на кои знаењето се акумулира и дистрибуира. Со други зборови, Асад во центарот на вниманието, го поставува акцентот врз историските релации и процеси кој во неколку инстанции и недостига на инаку, извонредно луцидната Герцова анализа за религијата како културен систем.

6.1.4. Согледби од Јава

Герц заминува на Јава во 1952 година со својата сопруга Хилдред. Тие заминуваат за Парџ, инаку означен во трудовите на Герц (*The Social History of Indonesian Town, 1965*), како Моџокуто, град од дваесетина илјади жители во централна источна Јава. Година дена пред нивното заминување, тие интензивно го изучуваат јазикот, конечно заминувајќи кон својата дестинација со брод. Комплексноста на состојбите која Герц ќе ја осведочи во неговите истражувања во Индонезија, меѓу другото лежи во новонастанатата независност на земјата од претходно холандската доминација во регионот. Како резултат на тоа, Герц ќе се соочи со четири клучни политички партии детерминирани да ја одржат моќта во новонастанатите услови во земјата. Две од овие партии се исламистички од кои една реформаторска и една модернизирачка. Во рамките на секуларистичките партии, Герц говори за фракцијата меѓу најголемата комунистичката партија надвор од рамките на Советскиот Сојуз и комунистичката партија посветена на комунитаристичките идеи на тогашниот претседател Сукарно и неговата визија за умерена форма на социјализам, не обрнувајќи им притоа внимание на сегментите на економско планирање или издржливост на таквиот систем во конкретните услови. Во неговата долгогодишна теренска работа во Индонезија (1952-71) Герц ќе биде сведок на сите турбуленции во регионот и граѓански немири, но истовремено и на одредени континуирани текови во општеството вклучувајќи го и

ослободувањето на потенцијалот за модернизација на земјата по деколонизацијата.

*The Religion of Java*⁶⁴ (1960), е веројатно едно од врвните етнографски творештва на Герц, кое според својата природа, иако сосема различно во пристапот и согледбите, според некои аспекти се надоврзува на пионерите во истражувањето на далечните, недопрени, егзотични култури (Malinowski, Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Benedict, Mead). Разликите во пристапите извираат од неспоредливо инаквите околности. За разлика од погоре наведените пионери кои од своите академски тврдини, во почетоците на XX-от век, се дислоцираат во далечните, скриени места на светот, за како што вели Инглис, да “ги трансформираат девствените земји и товарот на белиот човек од истражувачите пред етаблирањето на антропологијата, богатите патници и ексцентрици, во мапи на знаење и пророчки книги на дисциплината, (стр. 73), Герц ќе се соочи со сосема поинакви услови и луѓе. Тоа се должи на фактот што Герц е дел од по-воената генерација на Америка која својот фокус ќе го стави врз Далечниот Исток. Тој е една од клучните фигури во листата на етнографи кои го изместуваат својот фокус од анализата на изолираните, честопати островски земји и племенски заедници, кон истражување на големи, комплексни општества во Азија во процесот на нивната трансформација. *The Religion of Java* е првата обемна студија на Герц која извира од неговата докторска дисертација. Таа е и негов најчист етнографски есеј. Во овој труд, Герц на прв поглед оддава впечаток на создавање на класична антропологија која дава преглед на религиозните обреди кои се комбинација на паганизам како и хинду и исламски убедувања во која антропологот говори со своите испитаници и детално ги пренесува нивните опсервации. Оваа студија, како што истакнува Купер е истовремено и мошне дескриптивен опис на улогата и влијанието на религиозните идеи врз економскиот развој и општествената промена, како и на кризата на политичкиот легитимитет во време на транзиција (Купер, 2000, стр. 84).

⁶⁴ *Религијата на Јава* (насловот е превод на авторот).

Па сепак, со своите детални прикази за версатилниот живот на Јава, пред воопшто и да дојде на Бали, Герц, како што вели Инглис, создава дело кое е сосема јасно, теза со синтеза која допрва ќе се роди во неговата *The Social History of Indonesian Town*⁶⁵. Познатиот заклучок кој Герц го изведува во овој труд е тоа дека кон средината на 50-тите, Моџокуто и генерално цела Индонезија, оддаваат впечаток на општествена аномалија каква што светот допрва ќе осведочи. Неверојатно прецизен во својот заклучок, она до кое тој доаѓа во своите финални опсервации е лесно апликабилно за многу земји денес. Имено, тој ваквата состојба ја дијагностицира како "перманентно транзициско" општество. Тој продолжува - "и традицијата и модернитетот се чинеше постепено исчезнуваа, зад себе оставајќи ги само остатоците на првото и симулакрата на второто. Со секое протресување на калеидоскопот, се чинеше дека минатото уште повеќе се оддалечуваше наназад а иднината, пак, исчезнуваше кон напред" (Geertz 1965, стр. 152)⁶⁶.

За Герц, не постои природа која не е под длабоко влијание на културата. Со ваквиот пристап Герц додава историска димензија во толкувањето на културите (Ingليس, 67). Па сепак, тој мошне внимателно им пристапува на водите на релативизмот обидувајќи се да направи баланс меѓу она што е апсолутно дадено или транс-историско, со она што го нарекуваме општествен конструкт или општествена категорија. Во таа смисла, Герц секако смета дека културните категории се нешто што нужно извира од минатото, не се никаков вроден феномен, а ние сме заробеници на тие категории. Истовремено, прецизно согледува и дека човекот е во состојба да ги менува па дури и отфрла овие културни категории. Поаѓајќи од таквата логика, Герц во неговата *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*⁶⁷ (1963), сосема јасно покажува дека одредени прецизни согледби за некои општествени случувања навистина можат да се донесат само "по фактот", односно, од кога настаните

⁶⁵ *Општествена историја на индонезиски град* (насловот е прев. на авт.).

⁶⁶ "Both tradition and modernity seemed to be receding at an increasing rate, leaving only the relics of the first and the simulacra of the second. With every shake of the kaleidoscope the past seemed further back and the future further ahead."

⁶⁷ *Земјоделска инволуција: процеси на еколошка промена во Индонезија* (насловот е прев. на авт.).

веќе се случиле. Ваквиот став кај него не значи отфрлање на можноста да се планираат или предвидат развојните текови на некое општество, но е интервенција која треба сериозно да се земе предвид во рамките на методологијата на општествените науки, особено во обидите за објективистичка интерпретација на историјата која го маргинализира човечкиот фактор. Герц очигледно става голем акцент на човечкиот фактор, но истовремено и на природната средина поставувајќи ја културата во рамките на еколошката традиција на Ернест Хаекел (Ernst Haeckel, 1870).

Герц согледува дека иако можеби во 1870-тите Јава и Јапонија се чинеле слични според многу сегменти (популација, мали фарми и голема работна сила, традиционална култура, итн.), кон крајот на XIX-от век овие две општества почнуваат да следат сосема друга линија на развој: Јапонија концентрирајќи ја сета своја работна сила во индустрискиот сектор, а Јава регрутирајќи ги своите работници во секторот на земјоделието. Ваквиот развој на настаните се должи на три клучни сегменти според Герц: контролата на Холандија како колонијална сила врз сите инвестиции, исклученоста на Јаванците од било каква форма на учество во модерната историја, како и порастот на населението на Јава. Оттука и познатиот наслов на неговата *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia* (1963).

Истовремено, низ својата анализа на *инволуцијата* на Јава, тој без сомнение ја вметнува културата во рамките на она што претставува еколошка димензија. Инволуцијата за Герц, е обликот на индонезиската екологија. Низ историски преглед на индонезиското земјоделеие, Герц заклучува дека под влијанието на надворешниот притисок од страна на Холандија како и порастот на популацијата, Индонезија, го интензивирала своето земјоделеие (конкретно одгледувањето на оризови полиња) повеќе од била која друга индустрија. Оттука и терминот инволуција, кој, како што вели и самиот Герц, го презема од Александар Голденвајзер (Alexander Goldenweiser)⁶⁸. Голденвајзер го користи овој термин за да опише одредена културна форма (готската архитектура на

⁶⁸ A. Goldenweiser (1936) "Loose Ends of a Theory on the Individual Pattern and Involution in primitive Society." во *Essays in Anthropology Presented to A.L. Kroeber*, ed. R. Lowie. Berkeley: University of California Press.

пр.) како нешто што по достигнувањето на одредена дефинирана форма, продолжува да се развива интерно и да станува се покомплексно внатре себеси.

Веќе во првото поглавје на *Agricultural Involution*, насловено *The Ecological Approach*⁶⁹, Герц ги соопштува своите дилеми околу издржаноста на традиционални антрополошки пристапи кои во центарот на вниманието ја ставаат животната средина, како што е антропо-географскиот пристап (Елсворт Хантингтон и климатолошките теории се најрепрезентативни во овој случај), според кој културата се формира под влијание на климатските услови (Geertz 1963, стр. 2). Иако, оваа позиција не стреми кон целосен детерминизам и остава простор за одредени варијации во културата кои не зависат од географските влијанија, варијациите најчесто се сведуваат на случајност. Герц говори и за посибилистичкиот пристап според кој околината најчесто не дејствува стимулативно туку напротив, лимитирачки и селективно.⁷⁰ Во неговата луцидна анализа на теориите кои ја сметаат животната средина за клуч во разбирањето на културите и нивните развојни патеки, Герц со симпатии говори за "културната екологија", изложена во *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*⁷¹ (Julian Steward, 1955), која наспроти ексклузивистичкиот пристап што го заговараат претходните теории и согласно кои мора да се разграничи помеѓу културата, од една страна и животната средина од друга, нуди холистичка слика за светот и пропагира меѓусебна поврзаност помеѓу културните модели и средината во која се живее. Герц покажува разбирање за тврдењата на Стјуард дека само некои аспекти на културата се подложни на длабински влијанија од околината (Стјуард нив ги нарекува културно јадро), додека пак остатокот на културните механизми кои не се толку подложни на адаптација, ги нарекува "останатото во културата". Па сепак, во својата анализа на земјоделската инволуција како процес на

⁶⁹ *Еколошки пристап* (насловот е прев. на авт.).

⁷⁰ Види Geertz, Clifford, *Agricultural Involution* (1963а, стр. 2) каде Герц го илустрира овој посибилистички пристап низ класичната расправа на Кребер за одгледувањето на пченка кај автохтоното население на Северна Америка. Според Кребер, природата сама по себе, не придонесува за стимулација на пченката, но секако може да предизвика нејзино уништување.

⁷¹ *Теорија за културната промена: методологија на мултилинерна еволуција* (насловот е прев. на авт.).

еколошка промена во Индонезија, Герц со исклучителен скептицизам заклучува дека не постои никаква *a priori* причина поради која адаптивните стварности со кои се соочува одреден социокултурен систем, имаат поголемо или помало влијание врз неговиот генерален развој од низа други опкружувања.

Покрај позитивниот прием, беа упатени и голем број критики за овој труд (Fasseur 1990; Elson 1994), кои укажуваат на тоа дека Герц својата теорија за инволуцијата ја заснова врз погрешното уверување дека во јаванската економија не дошло до појава и циркулација на нови пари. Критикуван е и за изоставане на фактот дека форсирањето на култивација сепак довело до постепеното, но неминовно зголемување на одреден број мали земјопоседи како резултат на што, се формирале нови селски елити кои поседувале повеќе земја на сметка на оние кои останале без земја. Герц на ваквите критики сосема ладно прашува, доколку капитализмот успеа во Јава, зошто јаванските фармери не се збогатија? (Geertz, 1984).

Во *Peddlers and Princess*⁷² (1963) Герц маестрално, иако не и без да остави простор за критика и сомнеж кон кои ќе се вратиме подоцна, го применува Вебер во своите заклучоци дека индонезискиот муслиман, било да е тоа традиционалист или муслиман кој ги применува принципите на западно претприемништво во трговијата, може да се гледа низ призмата на протестант кој своите религиозни убедувања ги трансформира/амалгамира во економски и политички исход. Во овој труд тој прави споредба меѓу два града во Индонезија: Паре, во источно-централна Јава и Табанан, на југо-западниот дел од индонезискиот остров Бали. Причината за компарација на општественото скалило на развој меѓу два града во Индонезија, лежи во аспирацијата на Герц да ја истражи интерсекцијата на културата со општеството, политиката со економијата, како и класната свест со конкретните можности. Во Паре тој се сретнува со продавачите на стари работи, додека, пак, во остар контраст, во

⁷² Терминот *peddlers* е комплексен и веројатно води потекло од латинските зборови *pes, pedis* кои означуваат стапало. Терминот датира уште од XVI век во Британија каде во пежоративна смисла се користел да ги означат трговците кои разнесувале разни видови на стоки во градовите и селата. Во таа смисла и преводот на ова дело е комплексен но воизвесна слободна верзија би можел да се изведе како *Разнесувачи на стоки и принцови*.

Табанан, некогашна кралска престолнина на Бали, тој се среќава со сосема поинаков вид на економија, аристократски слој и потомци на принцевите. Процесите на економска трансформација во овие два града, Герц според тоа, не ги бара во приходите ниту пак во производството, туку во луѓето и моделите, односно, матриците на однесување. За Герц, културата е збирка на приказни кои си ги раскажуваме себеси за себеси, според што овие отелотворени наративи, можат да се научат од фабулата и текстот на нашето секојдневно однесување како и од сето она што формално сме го научиле преку процесот на нашето образување за и во општеството (Inglis, стр. 71). Оваа прецизна согледба на Инглис, ја открива токму суштината на Герцовата анализа на економската промена во двата индонезиски града – секој еден лик во овие наративи има одредена улога во палетата на улоги дозволени во конкретното општество. Одредени улоги едноставно не можат да се изведуваат во дадени општества, но истовремено постојат и улоги, кои доколку никој не ги преземе, ќе можат да резултираат со одредени општествени промени.

Ниту една од двете групи (трговците со стари работи во Паре и потомците на принцевите во Бали) не е подготвена целосно и веднаш да ги трансформира своите улоги - првата да го сврти грбот на принципите на индивидуализам и опортунистички вокабулар заснован врз секојдневната трговска размена лице в лице во името на модерниот корпоратизам, а втората пак да се спротивстави на колективната одговорност и конзерватизмот во името на иновацијата. Герц дава листа на предуслови (1963, стр. 147-157) кои смета дека треба да се исполнат за општествената трансформација да добие и своја нова класа. Меѓу другото, тој смета дека иновативната економска водечка сила, може да произлезе само од добро дефинирана и општествено хомогена група. Во Моџокуто тоа се побожните муслимани трговци, а во Табанан владејачкото семејство. Тој исто така сугерира дека групата од која произлегува новата иновативна група, доживува радикална промена во однос на остатокот од општеството, од каде заклучува дека економската иновација е делумно одговор на нестабилноста која настанува токму како резултат на

промените во општествената структура. Конечно, новата група/класа, ќе се карактеризира со самодовербата, фокусирајќи се на задачата да ја пренамени традиционалната култура за нетрадиционални цели (Inglis, 2000, стр. 72).

6.1.5. Согледби од Бали: интерпретација на балинезиската борба на петли

Една од клучните премиси на Герц во анализата на Индонезија беше да го опфати географското и религиозно шаренило на земјата со оглед на мултиконфесионалноста на Јава, доминацијата на хиндуизмот на Бали, исламот на Суматра и христијанството на северните Селеби. Меѓу основните причини поради кои Герц не успеа потполно да ја реализира својата замисла, беше граѓанската војна на Суматра, поради што, тој својот фокус го префрли на Бали. Несомнено, најпознатиот есеј на Герц кој се занимава со општествената структура и хиерархија на Бали, а на кој кратко се осврнавме погоре, е есејот *Deep Play: Notes on the Balinese Cock Fight*, објавен во познатата збирка на Герцови есеи, *Interpretation of Cultures* (1973). Овој есеј е познат како едно од врвните достигнувања во антропологијата, но истовремено беше изложен и на сериозни критики во поглед на неколку аспекти кои ги опфаќа. Есејот започнува со конфесијата на Герц дека во 1958 година тој и неговата сопруга, болни од маларија и малодушни, стасале во едно балинезиско село со околу петстотини жители. Герц не пропушта да назначи дека, токму неговото присуство на борбата на петли заедно со сопругата Хилдред, го означува мигот на премин од невидлива состојба во која никој не ги забележува ниту пак третира како дел од нивниот живот, кон видлива состојба и прифаќање на нивното присуство од страна на заедницата. Овој миг на невидливост е остро критикуван од страна на Винсент Крапанзано (Vincent Crapanzano), до таа мера што Крапанзано дури гледа со потсмев на етнографската поставеност на Герц, каде херојот, антропологот, наеднаш не е сигурен за сопствениот идентитет и е загубен помеѓу светови. Навистина, во описот на рецепцијата која Балинезијците од малото село ја имаат за него и

неговата сопруга, Герц го започнува овој есеј со зборовите „за нив, а до одреден степен и за нас самите, бевме не-луѓе, привиденија, невидливи луѓе“ (Герц, 1998, стр. 221).

Според зборовите на Герц, она што него и неговата сопруга Хилдред ги оживува, односно ги прави видливи за локалното население е нивното учество во бегањето поради полициската акција преземена заради нелегалноста на борбата со петли. Она што Крапанзано, веројатно со право го наоѓа за проблематично, е контрадикторноста на Герц во објавувањето дека од една страна, тој и неговата сопруга биле невидливи, но од друга страна, пак, не изостава да го наведе и следново:

Индиферентноста на мештаните, во секој случај, беше студиозна. Тие го следеа секој наш чекор и располагаа со огромна количина на податоци за тоа кои сме и какви се нашите планови. Но тие се однесуваа едноставно како да не постоиме, а со оглед на тоа што тоа нивно однесување беше планирано со цел тоа да ни се стави до знаење, ние навистина не постоевме или во секој случај, сè уште не постоевме.

(Герц, 1998, стр. 222)

Токму во овој опис, Крапанзано наоѓа сериозни недоследности. Имено, како што вели тој, „постои разлика помеѓу тоа да се биде не-човек, привидение, или невидлив - збир на нееквивалентни статуси во секој случај - и да се биде третиран низ призмата на студиозна индиферентност“ (1986, стр. 70). Или уште повеќе, како што продолжува Крапанзано, иако Герцови можеби биле третирани како да не се таму, тие секако очигледно биле таму. Во спротивно, тие не би биле свесни за нивното „непостоење“. За Крапанзано е особено проблематичен неуспешниот обид за интерпретација кој Герц го прави заматувајќи ја сопствената субјективност, односно неговото лично искуство за него самиот, со субјективноста и интенционалноста на мештаните (1986, стр. 70). Крапанзано е можеби преостар во ваквата критика и не остава доволно простор за согледување на позитивните аспекти од ваквото, себе-преиспитување и преиспитувањето на сопствената позиција како етнограф во туѓа култура низ кое поминува Герц. Иако несомнено, со ваквиот пристап Герц остава простор за критика, особено во однос на фактот што во ваквите

согледби, тој повлекува остра граница меѓу него (заедно со неговата сопруга) дефинирајќи се како индивидуи и остатокот од Балинезијците, кои се, пак, дефинирани само како колективитет, па согласно и генерализирани, вреди да се увиди и фактот дека е отворен кон процесот на преиспитување како на неговата позиција во заедницата, така и на односот кој се гради меѓу него и локалното население.

Герц не заборава да напомене дека исклучиво на Бали тој се сретнува со еден ваков индиферентен пристап од страна на локалното население и дека во сите останати места, вклучително и Мароко, испитувачката димензија со која локалното население го истражува новодојденецот, била далеку поизразена и повидлива. Во таа смисла, неговата согледба за сопствената невидливост, може да се види како преиспитување, како на неговата лична позиција како етнограф и антрополог, така и како интерпретација на „духот“ или „менталитетот“ на конкретната балинезиска заедница. Поради тоа, Герц не изостава да напомене дека по одредено време, Балинезиецот, кој е инаку строго контролирана индивидуа, едноставно ќе одлучи да стане инаков и поосетлив кон вашето присуство, а со тоа и да ви дозволи да ја преминете моралната или метифизичка невидлива црта (1998, стр. 222). Конечно, фактот што локалната заедница, ги претвора во видливи претходно невидливите Герц и неговата сопруга од кога по полициската интервенција, тие ќе се консолидираат со мештаните и заедно со нив ќе избегаат, така не користејќи ја својата привилегија на странски посетители, укажува на Герцовото толкување на настанот, како на еден вид иницијација. Во овој чин, лиминалната состојба на невидливост меѓу мештаните исчезнува, за да Герц и сопругата со чинот на солидарност односно перформативност, истата ја надминат, трансформирајќи се во видливи луѓе и учесници во животот на месното население.

Есејот за балинезиската борба на петли е своевидна манифестација на Герцовата инспирираност со културата како текст и перформативност. Инглис во овој контекст, луцидно забележува дека она што Герц особено квалитетно ни го доловува низ овој есеј се симфоничноста и поетската димензија на борбата која е сета задоена со страст и мелодрама (2000, стр. 89). Уште

повеќе, обложувачите кои се само набљудувачи како и обложувачите кои ги поседуваат петлите влегуваат во оваа борба со маските на трагедија и комедија. Истовремено, борбата е исткаена од специфична хабитација која е *подробна*, длабока и земена здраво за готово. Оваа борба е всушност отворена само за одреден слој на мажи кои поседуваат одреден општествен статус и доволно пари за да влезат во она што Герц го нарекува, *длабока игра*. Терминот *длабока игра*, тој го презема од Бентам од неговата книга *Теорија на законодавството* со кој се означува играта во која влоговите се толку големи од утилитаристичка гледна точка, што станува ирационално воопшто во нив и да се учествува. Герц сепак смета дека за Балинезијците, во борбата на петли парите се далеку помалку мера на некаква добивка, отколку што се симбол на моралната важност. Спротивно од ова, смета тој, во *плитките игри* каде што влоговите се далеку помали, материјалниот аспект е симбол за добивка или загуба, но во *длабоки игри*, каква што е борбата на петли, она што навистина се фрла на коцка се почитта, достоинството, угледот, или со еден збор, статусот на Балинезиецот. Клучната позиција на Герц е дека голем дел од Бали всушност се манифестира себе си токму низ оваа борба и дека во нејзе, само привидно станува збор за борба на петли. Штом ќе се изостри објективот, посматрачот може да забележи дека несомнено станува збор за борба во која битката ја водат самите луѓе. Па сепак, и покрај ваквата интерпретација на овој настан, Герц не изостави да додаде и дека во крајна линија, понижувањето или триумфалниот дух после победата се само алегорични состојби, и дека навистина, ничиј статус не се менува. Во таа смисла, тој ја споредува борбата со уметничката форма или уште повеќе, ја смета за модус низ кој луѓето се обидуваат да го направат разбирливо секојдневното искуство, реифицирајќи го низ дејствија и објекти. Практичните последици низ таквата перформативност се сведени на минимум, односно на ниво на привидение. Борбата на петли е според Герц „стварно реална само за петлите“ (1998, стр. 266). Таа навистина не менува ништо во хиерархискиот однос меѓу луѓето. Борбата всушност се занимава со вечните теми за животот, смртта, машкоста, гневот, гордоста, загубата, милосрдие и среќата

толкувајќи ги и истакнувајќи го посебниот аспект на нивната суштинска природа.

Како слика, фикција, модел, метафора, борбата на петли е средство за изразување, нејзината функција не е ниту да ги ублажи општествените страсти ниту да ги интензивира (иако играјќи се со огинот, таа ги прави обете работи), туку истите да ги покаже преку пердувите, крвта, толпата и парите.

(Герц, 1998, стр. 266)

Герц смета дека борбата на петли во себе содржи вознемирувачко дејство кое е последица на три својства кои таа ги поседува. Станува збор за непосредно драмската форма, метафоричка содржина и општествен контекст кои ја проткајуваат борбата. Како драмска форма, борбата според Герц, доловува една радикално исцепкана структура. Таа во себе концизира низа засебни, естетски квантови – спарување на петли, борба, резултат од борбата, краен триумф и краен пораз. „Секоја експресивна форма живее само во сопствената сегашност – сегашност која самата ја креира“, смета Герц (1998, стр. 269). Борбата ги симболизира статусните односи, прикажувајќи ги како да се тоа прашања на живот и смрт. Герц дури смета и дека концептите на љубомора, завист, милосрдие, бруталност и умилност Балинезијците многу потешко би ги разбрале без борбата на петли. Конечно, клучниот миг во Герцовата анализа на борбата, настапува кога тој го изведува заклучокот дека нејзината функција е интерпретативна. Како што вели тој, „борбата на петли е балинезиско толкување на Балинезиското искуство, приказна која ти самите си ја раскажуваат на себе си“ (1998, стр. 273).

Тоа што Герц ја разбира борбата како уметничка форма низ која Балинезијците го интерпретираат своето општество и хиерархиските структури внатре него, како и тоа дека борбата ги артикулира секојдневните искуства на Балинезијците, е повторно инстанца во која Крапанзано наоѓа сериозни недоследности. Клучното прашање на Крапанзано е за кого навистина борбата претставува артикулација на секојдневните искуства. Дали е тоа навистина така за Балинезијците или пак, станува збор за Герцовото лично искуство кое тој го припишува на локалната заедница во која ја осведочува борбата. Тоа

дека е таа средство на изразување преку кое се манифестираат општествените страсти и тоа што Герц ја врзува борбата со *Кралот Лир* и *Злостор и Казна*, Крапанзано го смета за сериозен проблем. Првото е трагедија, а второто новела, како културно така и лингвистички, па согласно тоа, тие се репрезентации од специфичен вид. Тие се имено, фикции кои треба да се прочитаат на соодветен начин. Гледано од оваа позиција, Крапанзано смета дека Герц не дава никаков доказ за тоа дека борбата на петли е означена токму на ваков начин за самите Балинезијци (1986, стр. 73). Крапанзано, од една далеку пореалистична и тврда позиција смета дека борбите на петли се за Балинезијците секако борби на петли, а не серија од слики, фикции, модели и метафори. Тие никаде не се означени како такви иако секако, надворешниот набљудувач (во случајот Герц), за кого сликите, фикциите, моделите и метафорите имаат интерпретативна вредност, може да ги смета за такви (1986, стр. 73). Конечно, дури и по однос на согледбата на Герц дека борбата е во крајна линија, вознемирувачка, Крапанзано повторно го поставува прашањето за набљудувачот/етнографот, кој повеќе говори за сопствените доживувања, отколку за искуствата на оние кои ги истражува. Во таа смисла, тој смета дека мораме да го поставиме прашањето, за кого, навистина, борбата на петли е вознемирувачка имплицирајќи дека димензијата на вознемиреност детектирана во борбата е всушност лична согледба и искуство низ кое поминува самиот набљудувач, односно, Герц.

Во својата анализа на борбата на петли, Герц меѓу другото, смета дека петлите претставуваат симболички израз или зголемена слика на самиот сопственик на петелот, но дека истовремено езоповски кажано, тие се и израз на естетската и метафизичка инверзија на човечкиот статус, имено анималноста (1998, стр. 231). За Герц, оваа борба е манихејска борба во која човекот и зверот, доброто и злото, егото и идот креативната и деструктивна моќ ослободена од анималноста во човекот, се слеваат во крвава драма на омраза, суровост, насилie и смрт. Сопственикот на победничкиот петел го носи телото на губитникот дома, да го изеде. Тој чин, победникот го прави со „помешани чувства на општествена nelaгодност, морална сатисфакција,

естетска одвратност и канибалско задоволство" (1998, стр. 233). Иако е точно дека ваквиот опис носи исклучителна доза на лиричност и поетичност, Крапанзано повторно се вознемирува од Герцовото расфрлање со вака моќна терминологија, запрашувајќи се, врз основа на што тој му ги припишува чувствата на „општествена nelaгодност, морална сатисфакција естетска одвратност“ па дури и канибалистичка сатисфакција на Балинезиецот или на сите Балинезијци воопшто (1986, стр. 72).

Од друга страна, пак, Инглис, далеку понаклонет кон интерпретативната палка на Герц смета дека тој, токму во овој есеј, ја изложува својата методолошка поука за тоа дека денешните претставници од сферата на хуманистичките науки се пред сè книжевни критичари, историчари на уметноста или филозофи на правото, повеќе отколку што се механичари кои приоѓаат со прашањето „како нешто функционира“ или пак анатомски хирурзи или уште повеќе криптографи (2000, стр. 88). Балинезиската борба на петли е приказна која Балинезијците си ја раскажуваат самите на себе си. Сите овие настани кои Герц ги анализира, вклучувајќи ја борбата на петли, погребниот ритуал, играта со сенки итн. се форма на раскажување приказни за нас и за нив, нам и ним. Сите општествени институции се имагинативно отелотворени низ симболите. Можеме да ги здогледаме овие имагинативни реификации, доколку се потрудиме, а токму тоа е она што Герц се обидува да го направи. Сите институции, вклучувајќи ги и градовите, изборните процеси, бракот итн. имаат свои симболички форми со определена цел. Секоја симболичка форма, како што потенцира Инглис „е нишка проткаена во густата таписерија на општествени наративи, која ја сочинува нашата дефиниција за културата“ (2000, стр. 89). За Герц континуираното изведување на борбата на петли им овозможува на Балинезијците да согледаат една димензија на субјективноста исто онака како што и читањето на Магбет нам ни го овозможува тоа. Иако во борбата, Балинезиецот учествува како сопственик или како обложувач, тој низ тие модуси се запознава со нејзе и со тоа што таа има да му соопшти за самиот него (1998, стр. 277). Конечно, Герц борбата на петли ја гледа како текстуална форма низ и преку која учесникот ја согледува сопствената

субјективност. Тој оди и до таму што укажува на фактот дека оваа борба, Балинезијците ја следат со секој дел од своето тело, гестикулирајќи со својот труп, глава и очи, па од тука, тој нивното доживување и искуство го турка во сферата на кинестетичкото повеќе отколку на чисто визуелното. Уште повеќе, во борбата на петли, Балинезиецот го формира и открива својот и менталитетот на сопствената заедница. Тоа секако не значи дека оваа борба е единствениот модус на манифестирање на етосот на заедницата. Напротив, Герц назначува дека постојат уште многу други културни текстови кои ја објаснуваат статусната хиерархија исто онака како што постојат и многу други сфери од балинезискиот живот, покрај стратификаторната и натпреварувачка сфера (така силно изразена низ борбата) кои се објаснуваат преку своевидни културни текстови. За илустрација на овие уметнички форми или културни текстови преку кои индивидуата се спознава себе си и својата субјективност, но истовремено и дух на својата заедница, Герц го наведува посветувањето на брахманскиот свештеник, масовните славја во селските храмови итн. Во духот на ова толкување, борбата на петли е само еден сегмент од збирката на текстови кои ја сочинуваат културата на еден народ. И самиот народ е всушност збирка на текстови, па за Герц улогата на антропологот се состои во напорот овие текстови да ги прочита преку рамењата на оние на кои тие навистина им припаѓаат.

Она што е интересно во ваквата согледба и што меѓу другото ќе го запази и Шнајдер е тенката линија меѓу обидот да се продре подлабоко, во сферата на интерпретацијата, односно зад појавното и (можеби сосема непланираното) сведување на ваквиот обид на функционализам. Шнајдер, имено, забележува дека ваквата поставеност на Герц кон културата како текст, во себе навидум содржи функционалистички заклучоци со имплицитна експликација (1987, стр. 9). Несомнено, дел од тие функционалистички конотации се однесуваат на тоа дека преку своите петли, учесниците во оваа борба всушност ја фрлаат на коцка својата репутација. Балинезијците борбата ја доживуваат како нешто што го засега нивниот личен статус. Сепак, Шнајдер ја забележува токму таа тенка линија меѓу обидот за интерпретација на

мрежата од симболи кои ја сочинуваат културата и можноста тој обид да заврши во ништо повеќе од функционалистичко објаснување на нештата. Здогледувајќи ја оваа лизгава почва, Шнајдер не пропушта да укаже на тоа дека сепак, во ниту една инстанца Герц не не наведува да гледаме на борбата на петли како на војна. Напротив, „функцијата“ на борбата, како што ќе забележи Шнајдер е поставена во една поинаква, божествено исполнета арена во која „балинезискиот сензибилитет се материјализира заради контемплација, едификација и културна инструкција“ (1987, стр. 816). Шнајдер оваа согледба ја црпи од Герцовата пропозиција дека присуствувањето на една ваква борба на петли ја игра улогата на еден вид на култивирање на сентиментите. Низ неа, учесниците осознаваат како изгледа етосот на нивната култура и нивниот личен сензибилитет излеан екстерно, во форма на колективен текст. Па сепак и Шнајдер како и Крапанзано, се соочуваат со истиот проблем во Герцовата херменевтика од која тешко може да се најде излез.

Имено, и Шнајдер не може, а да не забележи дека Герц навистина не нуди никаков доказ за тоа дека за Балинезијците, борбата на петли е навистина модус низ кој тие можат да направат рефлексивна за сопствениот сензибилитет, психа и душа. „Ефектот се имплицира, но тој никаде не се демонстрира“, ќе забележи Шнајдер (1987, стр. 818). Конечно, тој ќе заклучи дека единствениот доказ кој Герц може да ни го понуди е дека пораките кои наводно се манифестираат низ борбата на петли, а се пораки за сензибилитетот на Балинезијците, во крајна инстанца се пораки кои веројатно само Герц може да ги види. Меѓу проблемите кои се јавуваат во ваквата интерпретација на борбата на петли водејќи не кон преиспитување на Герцовата текстуализација на културата, Шнајдер ги потенцира етнографскиот проблем како и проблемот на генерализирањето. Етнографски гледано, борбата на петли е распространета ширум многу култури, па оттука, фасцинацијата на Балинезијците со овој спорт, губи на тежина, особено доколку настанот се третира како сериозен материјал за интерпретација на етосот и сензибилитетот на таа култура. Вториот проблем пак, се јавува со споредбата која ја прави Герц меѓу ваквите настани и текстовите на Шекспир,

Флобер, па дури и на доживувањата кои ги имаме слушајќи некој гудачки квартет. Независно од тоа, смета Шнајдер, колку овие драмски и уметнички форми во нас ги будат согледбите за нашата субјективност, тие секако во нас не ја будат потребата постојано да ги препочитуваме тие текстови или секогаш одново да присуствуваме на истите настани. Проблемот кој тука го здогледува Шнајдер, всушност се состои во фактот што ниту еден драмски текст во себе не ја поседува фреквенцијата на репетицијата, освен ако не е придружуван со одредени надворешни сегменти, како што се религиозната или опсесивната димензија (1987, стр. 819). Иако можеби има смисла да се верува дека борбата на петли може да се смета и за еден вид своевидно религиозно искуство, сепак, смета Шнајдер, Герц не ни дава никаков доказ со кој би ја изедначиле борбата на петли со, на пример, католичка богослужба. Од друга страна пак, дури и да станува збор за некаква опседнатост кај Балинезијците, која ги води кон волку фреквентно и интензивно учество во борбите, Шнајдер луцидно ќе забележи дека по ништо не може да се насети дека таа опсесија е опсесија со отворање на сопствената субјективност и рефлектирање врз истата. Конечно, оваа линија на аргументација е сосема слична на онаа на Крапанзано, во рамките на која за клучен проблем во интерпретативниот зафат на Герц се смета недостатокот од докази дека она што е интерпретирано, не е ништо повеќе од субјективно доживување на самиот автор. Излезот од оваа сосема извесно безизлезна ситуација можеби не го пронаоѓа ни Герц. Сепак, тој е доволно внимателен да го изнијансира своето читање на културните текстови укажувајќи на тоа дека во извесна смисла, ниту неговото толкување е, ниту пак може да биде конечно. Тој не изостава да додаде дека во процесот на читање на културите, може да се започне од и заврши со било кој дел од културниот репертоар на форми. Може дури да се споредуваат и формите од различни култури со што би се дефинирал карактерот на едната во однос на другата култура. Но, како што вели Герц, „какво и да е нивото на кое некој делува и колку и да е тоа сложено, главниот принцип е ист: општествата, како и животите, содржат сопствени толкувања. Треба само да научиме како да им пристапиме“ (1998, 281). Во оваа артикулација, Герц навистина никаде

експлицитно не тврди дека некогаш можеме потполно да ја одгатнеме и кристално јасно протолкуваме суштината на културата која ја истражуваме. Напротив, тој очигледно укажува на фактот дека секое општество содржи *сопствено* толкување, па согласно тоа, во извесна смисла конечната *вистина* останува засекогаш затворена и скриена во рамките на заедницата.

Ренато Розалдо (Renato Rosaldo) прави обид за поинакво, далеку попозитивно читање на Герц во рамките на кое не постојат горе-наведените проблеми што ги посочија Шнајдер и Крапанзано. Уште на самиот почеток, тој не заборава да напомене дека Герц создаде една биполарна атмосфера во академскиот свет. Постојат оние кои Герц го сметаат за крајно луциден и оние кои на неговото творештво гледаат како на нешто мошне заматено и непотполно. Појдовната премиса во творештвото на Герц, смета Розалдо, е секако локалното гледиште, односно гледиштето на оние кои се предмет на нашето изучување. И токму во оваа инстанца, Розалдо влетува со својата апологија на Герц, потенцирајќи го фактот дека Герц честопати го интерпретираат недлабински. Кога Герц ја користи аналогијата на културата како текст, тој секако не смета дека културата е текст во буквална смисла на зборот, смета Розалдо (1999, стр. 30). Баквиот пристап, воопшто не поаѓа од позицијата на реализам, ниту, пак, се обидува да одгатне каков е во суштина, светот. Напротив, смета Розалдо, Герцовиот пристап е само модус или леќа со која можеме да ги здогледаме оние нешта кои можеби, низ другите леќи/аналогии ги пропуштаме или пак ги гледаме заматено. Уште повеќе, Розалдо смета дека мисијата на која Герц ѝ беше посветен во своето творештво, имено тоа дека изучувањето на било која култура започнува со обидот да разбереме како луѓето се разбираат себеси, е етички проект. Како таков, тој проект треба да ја отвори перспективата кон фактот дека секоја индивидуа или група е друг за другите. „Никој не поседува монопол врз вистината“ (Rosaldo, 1999, стр. 31). Секое познание е локално и укажувањето на овој факт е дел од етичкиот проект на Герц.

6.1.6. Согледби од Мароко

Герц поаѓа во Мароко за време на конференција на Универзитетот во Кембриџ во 1963 година, каде оваа дестинација му беше посочена како безбедно место особено во споредба со тогаш проблематичната Индонезија. Неговиот труд во Мароко, во голема мера зрачи со компаративна методологија, која секако извира од неговото уверување дека едно нешто (културата на една заедница, на пример) може да се согледа во рефлексите на друга култура. Имиџот на огледалото и рефлексивната секогаш ги проникнува трудовите на Герц. Овој компаративен пристап моќно заблеснува во неговата *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*⁷³ (1968).

Своите согледби за Мароко, Герц исто така особено јасно ги изнесува и во трудот кој го работи заедно со сопругата Хилдред и Лоренсе Розен (Lawrence Rosen), *The Meaning and Order in a Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*⁷⁴ (1979). Елементите кои се истражуваат во овој заеднички труд се општествената структура и организација, како и сродството во Сефру (Sefrou). Хилдред Герц беше задолжена за истражување токму на сродството додека, пак, Герц, повеќе се интересираше за состојбите на пазарот (suq), воочувајќи ја неговата компартментализација според специфични области (трговци, занаетчији, фармери) со кои раководат одредени локални еснафи. Самиот назив на овој труд посочува дека клучните теми кои се предмет на анализа се токму значењето (meaning) и редот/поредокот (order). Трите автори ги поделија задолженијата со тоа што Розен се ангажираше со анализата на екологијата и општествените релации кои се формираат низ односот кон неа (реки, оази, иригација, итн.) Сопругата на Герц ја превзеде задачата да го анализира значењето на сродството додека, пак, Герц особено се интересираше за организацијата на пазарот, кој според неговите согледби, беше исклучително добро уреден и организиран, односно, компартментализиран во разновидни форми на размена, занаетчиство,

⁷³ *Набљудуван ислам: религиозен развој во Мароко и Индонезија* (насловот е прев. на авт.).

⁷⁴ *Значењето и поредокот во мароканско општество: три есеи во сферата на културната анализа* (насловот прев. на авт.).

отворени пазари итн. Како што ќе воочи Герц, сите тие беа раководени од локални еснафски поглавари.

Во *Islam Observed*, Герц дава преглед на Мароко и Индонезија и ја трасира еволуцијата на нивните класични религиозни стилови. Овие земји, со оглед на своите специфични истории ќе развијат сосема инаква спиритуална клима. Иако исламот во Мароко доаѓа уште во седмиот век со доаѓањето на Умајадите, Герц потенцира дека клучен сегмент за формативниот период на Мароко како нација, и на исламот како негова вера (станува збор за периодот помеѓу 1050-1450 година) била периферијата на земјата, односно нејзините сурови и стерилни граници кои постепено ќе создадат развиено општество. Згора на тоа, смета Герц, иако контрастот помеѓу занаетчиите, дуќанчиите и учените луѓе од една страна и земјоделците и сточатире од друга, со текот на времето се зголемувал, разликата била далеку помала отколку што тоа можеби на прв поглед се чини. Руралното и урбаното општество во Мароко биле варијанти на еден ист систем, смета Герц. Токму нивната интеракција, иако честопати антагонистичка, била континуирана и интензивна како резултат на што се создала централната динамика на историската промена во Мароко (1968, стр. 7). Низ историскиот пресек на околностите и случувањата во Мароко од доаѓањето на исламот наваму, Герц ќе заклучи дека клучната карактеристика на мароканското општество и начинот на кој исламот таму функционира и се манифестира е тоа дека културниот центар на гравитацијата не изникнал од градовите, туку од подвижните, понекогаш агресивни, понекогаш фрагментирани племиња од пограничните, маргинални предели на земјата.

За разлика од Мароко, Индонезија вибрира со сосема поинаква аура на религиозност. Пред сè, индонезиското општество, како што ќе потенцира Герц, низ поголемиот дел од својата историја, вклучително и низ христијанскиот период, се карактеризирало со земјоделска форма на живот во рамките на која, одгледувањето на ориз ја претставувало економската основа на оваа култура. Со извесна доза на неизбалансираност во изјавите за двете општества и се чини со одредена прикриена наклонетост кон едното за сметка

на другото, Герц премногу радикално ќе забележи дека за разлика од агресивните, екстревртни шеици кои со текот на времето ја култивирале својата репутација во Мароко, Индонезија одекнува со сосема поинаква приказна. Таа била и е локус на работливи земјоделци кои се грижеле за своите оризови полиња. Уште повеќе, тој ќе заклучи дека мароканската цивилизација е изградена врз храброст и агресивност, додека, пак индонезиската врз работливост (1968, стр. 11). Герц е убеден во тоа дека колку и да се менуваат луѓето, структурата на можности во рамките на која ќе се движат се дефинира на почетокот, во клучниот период на нивното формирање. Така гледано, за него Мароко, мароканската нација и религиозност се формирани во периодот на Берберските династии, кои како и да гледаме на работите, биле раководени од исламски идеали и концепти. Клучниот период во формирањето на Индонезија, пак, според Герц е периодот на индиските држави како што се Матарам, Сингосари, Кеџери, Маџапахит, кои иако раководени од локалните традиции, сепак во основата биле инспирирани од индиските теории на космичка вистина и метафизичка доблест. Ова ќе го наведе Герц на заклучокот дека „во Индонезија, исламот не конструирал, туку преземал веќе етаблирана цивилизација“ (1968, стр. 11).

Клучната мисија на Герц во неговата анализа на религиозноста во Мароко споредена со онаа во Индонезија е всушност да ги трасира развојните фази на религиозните стилови во овие две земји и да покаже како концепциите за природата на божественото и начинот на кој луѓето требаат да го третираат истото, постепено се развивале и ја добиле својата денешна форма. Во Мароко, исламската концепција за животот ќе вроди со дух на активизам, морализам, па дури и изразена индивидуалност, додека, пак, во Индонезија, ќе се потенцираат естетизмот, затвореноста и дисолуцијата на концептот за личност. Во оваа инстанца, Герц не се согласува со Диркемовата пропозиција дека Бог е симболот на општеството, но, пак, поаѓа од премисата дека општествата со своите специфични околности и специфични историски развојни патеки, секогаш вродуваат со исто така специфични видови на вера (и сомнеж). Нурнувањето во начинот на кој Герц ја разбира културата (и онака

како што јас ја толкувам позицијата на Герц), како пред сè, облик на манифестирање на колективната свест на луѓето за тоа што навистина значи да се биде човек, секако претставува солидна основа за прифаќање на неговата позиција за модусите на развој на религиозноста во Мароко и Индонезија (или било каде, во краен случај). Така тој вели дека материјалната причина зошто исламот во Мароко се карактеризира повеќе со активизам, ригорозност, догматичност па дури и антрополатрија, додека, пак, исламот во Индонезија со синкретичност, рефлексивност, повеќеслојност и одредена доза на феноменологија, лежи во формата на колективен живот во рамките на кој и од кој произлегле. Во таа смисла, Герц нема да пропушти да додаде дека фундаменталните алтерации во колективниот живот на овие земји кои се случија во изминативе стотина години, а кои честопати ги идентификуваме со терминот модернизам, исто така предизвикаа алтерации во класичните религиозни стилови. Со други зборови, Герц смета дека анализата на религиозноста во било кое општество мора да се изведе врз анализа на интеракцијата помеѓу религиозната и општествена промена. Интересно е да се забележи дека Герц не ја прифаќа позицијата според која двигателот, односно, причинителот на оваа културна метаморфоза е исклучиво Западот. Иако е согласен со тоа дека традиционалните култури на Индонезија и Африка биле изложени на влијанијата на индустриска Европа, тој смета дека енергијата на надворешниот стимулус (во случајот Западот) со текот на времето се конвертирал (и тоа не само за Индонезија и Мароко, туку и за било која друга земја) во внатрешна промена.⁷⁵ Вака гледано, Герц инсистира врз тоа дека модернитетот во крајна линија секогаш извира од домашниот терен. Така, религиозната криза во Мароко и Индонезија тој ја смета за резултат на

⁷⁵ Под внатрешни промени Герц подразбира промени во формите на економска активност, промени во политичката организација, во општествената стратификација, во моралните вредности и идеологии, во семејниот живот и образованието и најбитно од сè, во начинот на кој се перцепираат можностите кои ги нуди животот, во смисла на тоа на што може човекот да се надева, кон што може да се стреми и за што треба да живее.

внатрешна конфронтација помеѓу етаблираната форма на живот со променетите животни услови.⁷⁶

Своите позиции за Исламот во овие две земји, Герц ги гради низ две приказни, односно легенди. Едната се однесува на јавански принц од XVI-от век, Сунан Калиџага (Sunan Kalidjaga), а втората на Сиди Ласен Лиуси (Sidi Lahsen Lyusi), научник од сферата на религијата кој бил полу-Арапин, полу-Бербер и кој ќе стане мошне важен марокански свештеник. Сунан Калиџага се смета за еден од деветте најбитни апостоли, за кој традиционално се верува дека го донел Исламот на Јава, конвертирајќи го народот без било какво користење на сила (Geertz, 1968, стр. 25). Калиџага поминува одредени трансформации, за конечно потполно да се измени од искуството на епифанија до кое доаѓа по средбата со еден од апостолите на Далечниот исток. Калиџага е типификација на исламската светост, каква што ја доживуваат во Индонезија. Тој ги поседува клучните аспекти на оваа светост, контемплацијата, мирот, вољата и перфекцијата. Сиди Ласен Лиуси од друга страна пак, е опишан како талкач а не како некој кој мирува, како некој повеќе ориентиран кон драматична акција отколку кон контемплација, како некој кој поседува лична контрола наместо педагошка аскеза. Тој е истовремено доминантна фигура со својот авторитет, на пати спротивставувајќи се на тиранијата на султанот. Тој зрачи со слободен и независен дух. Приказната за Калиџага е основата преку која Герц ја зачнува својата идеја (која подоцна кулминира во *Негара*), за јавните модуси низ кои државите и политиките го манифестираат своето постоење на народот. Во ова лежат никулците на Герцовите понатамошни согледи за државата, како еден вид театар.

Тој уште подетално говори за феноменот на државата-театар во неговата компаративна студија на исламот во Индонезија и Мароко. Герцовите согледби во однос на користењето на спектаклот како модус на трансмитирање

⁷⁶ Подетален опис за ваквиот пристап на Герц прикажавме во поглавјето за религијата како културен систем, каде Герц нефункционирањето на погребниот ритуал за починатото момче во Јава не го припиша на секуларизацијата на општеството и порастот на скептицизмот, туку на дисконтинуитетот помеѓу попу обликот на интеграција кој постои во општествено-структуралната димензија и интеграцијата во културната (логичко-значенска) димензија. Овој дисконтинуитет, смета тој, не води кон општествена или културна дезинтеграција, туку кон општествен и културен судир.

на моќ во Индонезија, говорат многу за неговите клучни позиции по прашањето на културата воопшто и местото на религијата во нејзините рамки. Всушност, сета културна традиција од која изникна и Калиџага, Герц ја лоцира во големите центри на моќ на Јава. Следните доктрини (инаку не експлицитно доктрини, како што вели тој, туку повеќе имплицитни принципи врз кои се засновал религиозниот живот) се доктрината на егземпларниот центар, доктрината на нивелизираната спиритуалност и конечно, доктрината на државата-театар. Сосема накусо, првата доктрина се однесува на кралот и неговиот дворец. Тие се извор на сликата за божествениот поредок и истовремено се парадигма за поредокот во општеството. Дворот со сета своја служба, церемонии и организација го репродуцира светот на божественото, со што пружа некаква визибилна сличност, односно манифестација на она, што е инаку невидливо. Со тоа, дворот креира и идеал кон кој оној, мунданиот живот надвор од него, треба да се стреми. Втората доктрина укажува на тоа дека спиритуалноста не е еднакво дистрибуирана помеѓу сите, туку е распределена согласно општествено-политичкиот статус на луѓето, од кралот до селанецот. Импликациите од ваквата перспектива се тоа дека кралот, само заради фактот што е крал, е несомнено и свет објект. Конечно, доктрината на држава-театар се однесува на улогата на ритуалниот живот на дворецот со сите свои спектакли и перформанси чија главна цел, на крајот на краиштата, верува Герц, не се состои толку во тоа да се владее (со оглед на тоа што селаните сосема добро ја организирале власта меѓу себе), колку што се состои во тоа да се прикаже, низ литургиска форма, доминантната тема на јаванската култура. Дворецот е (театарската) сцена на која свештениците и благородничката класа на чело со кралот создаваат спектакл/перформанс во однос на кој, обичниот граѓанин е набљудувач, но истовремено и послушен исполнувач на обврските кон центарот на моќта. Врз основа на ова, Герц ја изведува и својата клучна поента за функцијата на религијата, која инаку се провлекува и во неговите натамошни есеи, како што е оној за Јаванскиот погреб на младото момче. Тој смета дека моќта на религијата лежи во реалноста која токму таа ја дефинира. Имено, тој верува дека изворот на виталноста на верата „лежи во фактот што

таа ја отсликува ултимативната структура на постоењето така што настаните од секојдневниот живот се чини постојано ја потврдуваат“ (1968, стр. 39). Кризата на самиот феномен на религиозност, лежи токму во мигот кога овој волшебен круг ќе се прекине, односно, кога светот каков што го доживуваме и светот каков што го замислуваме ќе престанат да се дефинираат едно со друго.

Герц е убеден дека алтерациите во спиритуалниот живот, како и во карактерот на религиозниот сензибилитет се далеку повеќе одошто едноставни интелектуални реориентации, односно, бестелесни промени на умот. Тие се пред сè, општествени процеси и трансформации во квалитетот на колективниот живот (Geertz, 1968, стр. 18). Така тој не изостава да додаде дека:

барем кај луѓето, ниту свеста, ниту, пак чувствата не се автономна, себе-содржана линија на субјективност, туку тие зависат од утилизацијата на општествено достапните „системи на значење“ од страна на индивидуите, односно на културните конструкти отелотворени во јазикот, обичаите, уметноста и технологијата – со други зборови, на симболите.

(Geertz, 1968, стр 18-19).

Тој смета дека е ова вистина не само за феноменот на религиозноста, туку и воопшто, на сите човечки капацитети. Во конкретниот случај со феноменот на религиозноста, Герц смета дека таа воопшто не би постоела без постоењето на културно објектифицирани урнеци на значење (митови, ритуали, доктрини, фетиши итн.) кои колективно еволуирале и биле општествено трансмитирани. Истовремено, со промената на овие урнеци, која е неизбежно резултат на минливоста на терестријалните нешта, се менува и самата религиозност. Со други зборови, Герц верува дека независно од тоа дали е Бог мртов или жив, религијата е општествена институција, богослужбата е општествена активност, а верата општествена сила. Токму поради тоа, да се востанови патеката по која овие урнеци се развивале и менувале, значи да се напише општествена историја на имагинацијата.

За најсилни причинители на промената во класичната култура на Индонезија и Мароко, Герц ги зема следните три фактори: етаблирањето на западната доминација, засиленото влијание на схоластичниот, доктринарен, односно, како што тој го нарекува, скриптурален ислам и кристализирањето на активистичката држава-нација. Влијанието на овие фактори и промените кои настапија како резултат на нив, тој го споредува со влијанието на капитализмот, протестантизмот и национализмот во западниот контекст. Иако својот текст за Индонезија и Мароко, Герц го пишуваше пред околу четириесет години, голем дел од неговите опсервации за развојните текови на исламот во овие земји се покажаа како точни. Тоа ќе го забележи и Инглис укажувајќи на тоа како Герц, низ овој текст ги предупреди сите не-исламисти и нерелигиозни луѓе, да не гледаат на исламот како на нешто монолитно и да не ги доживуваат муслиманите како фанатици (2000, стр. 102). Следејќи ги развојните фази на религиозност во овие две земји и промените кои се случија во изминатите години под притисокот на науката, историјата, глобализацијата и засилените националистички чувства, Герц забележува дека тие доведоа до промена на религијата и религиозноста во она што тој го нарекува религиозна-свесност (religious-mindedness) и до идеологизација на доктрината. Низ разните облици на религиозност, верува тој, луѓето се обидуваат да артикулираат одреден светоглед, а не да објаснат нешто необично. Ова секако се поклопува и со генералните поенти на Герц за улогата на религијата во животот воопшто. Сржта на религиозната перспектива, смета тој, не се состои само во теоријата дека зад видливото лежи нешто невидливо; таа не се состои ниту во доктрината дека светот е контролиран од некаква божествена сеприсутност. Наместо тоа, сржта на оваа позиција, како што вели тој, се состои во „убедувањето дека вредностите до кои некој се придржува имаат основа во инхерентната структура на реалноста, дека помеѓу начинот на кој некој треба да живее и начинот на кој нештата навистина се, постои нераскинлива внатрешна поврзаност“ (1968, стр. 97). Така гледано, за Герц, улогата на светите симболи се состои во тоа на верниците (односно на оние за кои тие симболи се свети) да им создаде слика за структурата на светот и програма за

тоа како тие треба да се однесуваат. Во своите заклучни поенти на компаративната студија за религиозните промени во Индонезија и Мароко, Герц ќе укаже на тоа дека е потребно да се повлече јасна граница помеѓу религијата како искуство и религијата како нешто запомнето. Со други зборови, тој смета дека клучната моќ и улога на религијата и на светите симболи лежи токму во постигнувањето интерна фузија на светогледот со етосот.

Конечно, Герц повлекува разлика и помеѓу *силата* и *опсегот* на културниот урнек⁷⁷. Првиот аспект се однесува на степенот на моќ на религиозниот урнек односно религиозната посветеност на луѓето. Додека за некого религиозната посветеност е центарот на сета негова/нејзина егзистенција до тој степен што тој/таа е, според зборовите на Герц, интоксигиран/а со Бог други, пак, се далеку порелаксирани и поретко им даваат предимство на религиозните форми на експликација на светот пред другите (научни, естетски, морални, практични форми на знаење). Опсегот, пак, се однесува на размерот на општествениот контекст врз и во рамките на кој делуваат религиозните убедувања. Се разбира, за порелигиозниот човек, за кого религијата има длабоко персонално значење, опсегот врз кој ќе се распространуваат неговите религиозни убедувања ќе биде мошне широк, до таа мера што тој повеќето настани од животот ќе ги припишува на сеомќниот Бог. Па сепак, силата и опсегот на феноменот на религиозноста можат и да се разгранат. Така, Герц доаѓа до заклучокот дека иако силата на религијата е поголема во Мароко, нејзиниот опсег е помал одошто во Индонезија. Додека во Индонезија скоро сè е проткаено со некакво метафизичко значење, а сиот живот има одредена нишка на трансцендентност (што е секако резултат на историскиот развој на религиозноста во земјата), во Мароко, смета тој, поголемиот дел од животот е всушност мошне секуларен. Според него, интензитетот (моќта) на религиозноста во Мароко доминира само врз неколку јасно демаркирани домени на однесување. Конечно, во своите заклучни белешки, Герц ќе укаже на тоа дека клучната промена до која дојде во

⁷⁷ Под културен урнек Герц не ја подразбира само религијата, туку било кој систем од симболи со помош на кој луѓето го градат искуството.

изминативе години, се состои во тоа што за разлика од порано (конреткно, периодот од 1500-1800 година) кога светогледот и етосот се поткрепуваа и рефлектираа едно со друго и кога начинот на кој луѓето веруваа дека требаат да живеат и во голема мера живеаа беа сплотени во една органска целина, нишката помеѓу тие домени е сега прекината или во секој случај, е далеку поистенчена. Како што ќе укаже и Инглис во освртот на *Islam Observed*, крајниот аргумент на трудот се состои токму во тоа дека светите симболи повеќе ја немаат истата (магиска) моќ и дека луѓето сè почесто се обидуваат да ја одржат врската помеѓу етиката и онтологијата, вербата и практичното дејствување, со тоа што на далеку понеразбирливи и попатни симболи им придаваат поапстрактни и поуниверзални значења (2000, стр. 103).

7. Шери Б. Ортнер и теоријата на праксата

7.1. Моќ, историја, култура

До доцните 70-ти години од минатиот век, три главни парадигми доминираа на теоретската сцена. Станува збор за погоре анализираната симболичка антропологија на Герц, марксистичката политичка економија и францускиот структурализам во кој доминираше Клод Леви-Строс. Шери Б. Ортнер, која припаѓа на линијата симболички мислител и е истовремено, голем поддржувач на согледбите на Герц, е особено заинтересирана за подоцнежните развојни текови во антропологијата, односно за она што се нарекува теорија на праксата. За трите горе-наведени теоретски парадигми, таа излегува со интересна констатација дека станува збор за теории на „ограничување“. Ова произлегува од фактот што тие гледаат на човечкото однесување како на нешто што е оформено, модифицирано и дефинирано под притисокот на надворешни општествени и културни сили и формации, независно од тоа дали станува збор за култура, ментални структури, или капитализам. Во 70-те години од минатиот век се јави проблем на недостатокот од внимание свртено кон човечкиот агенс како и кон процесите кои ги произведуваат овие ограничувања. Токму како резултат на ова, смета Ортнер (2006), се етаблираше теоријата на праксата, која според својата суштина беше обид за надминување на овие недостатоци. Некои од клучните имиња кои се огласија во овој период се секако Бурдје (Bourdieu, 1978), Гиденс (Gidens, 1979) и Салинс (Sahlins 1979). Сите тие направија обид да воспостават врска помеѓу практичниот аспект на општествените актери со структурите и системите кои се истовремено и извор на ограничување, но се секогаш отворени и подложни на видоизменување од страна на актерите. Токму оваа дијалектичка, опозиционална врска помеѓу општествените и културни ограничувачи од една страна и праксата на актерите, од друга, е нешто кон што и Ортнер инклинира во своите ракописи. Нејзината наклонетост

кон овој вид на толкување на културите, се должи на фактот што таа, како и останатите автори, пропоненти на теоријата на праксата, во истата гледаат извор на разрешување на проблемите кои толку доминираа во антропологијата.

За теоријата на праксата Ортнер вели:

Го врати актерот во сферата на општествени процеси без да ги загуби од предвид поголемите структури кои ја ограничуваат (но истовремено и ја овозможуваат) општествената акција. Ги „заснова“ културните процеси, дискурси и репрезентации, или она што го нарекувавме „систем од симболи“ – во опипливите општествени релации на луѓето.⁷⁸

(2006, стр. 3)

Па сепак, таа укажува на три интересни развојни фази во теоријата на праксата кои понудија одредени корективи на основната верзија на оваа теорија. Станува збор за она што таа го нарекува *power shift*, односно фокус или свртување кон темите за моќта (Scott, Foucaults, Williams), потоа историскиот пресврт (McDonald) и конечно она, што Ортнер го нарекува реинтерпретација на културата. Во првиот случај, горе-наведените автори почнаа да ги преиспитуваат механизмите на моќ, вкрстувајќи се со тогаш доминантните теми од сферата на родовите студии, расата, етницитетот и колонијализмот. Корективот кој произлегуваше од овие автори по прашањето на механизмите на моќ не значеше дека во раната фаза, теоријата на праксата не се занимаваше со тие теми. Напротив, моќта беше клучна, но не доволно разработена тема, па во таа смисла (како кај Гиденс на пр.) акцент се ставаше врз присуството на моќ во одредени културни и институционални сфери и врз моќта како стварна општествена релација меѓу општествените актери. Она што овие автори (Скот, Фуко, Вилијамс) заедно со Ортнер го сметаат за проблематично во оваа инстанца е тоа што во својата прва фаза, теоријата на праксата, иако го третираше прашањето на моќта, сепак се оддалечуваше од прашањето на реалните, практични механизми на нејзино функционирање.

⁷⁸ "It restored the actor to the social process without losing sight of the larger structures that contain (but also enable) social action. It "grounded" cultural processes-discourses, representations, what we used to call "symbol systems"-in the social relations of people "on the ground."

Трите горе-наведени доминантни фигури во оваа сфера интензивно се занимаваа со прашањето за сеопфатноста и инвазивноста на моќта. Така Фуко сметаше дека состојба надвор од моќта, едноставно не постои. Моќта го проникнува секој аспект на општествениот живот вклучувајќи ја и психолошката, ментална сфера. Скот, пак, се согласуваше со првата инстанца за инвазивноста на моќта, но не ја прифаќаше нејзината доминација во менталната сфера, тврдејќи дека доминираниите луѓе се сосема свесни за тоа што им се случува и имаат разработено свои „тајни транскрипти“ за критика на моќта и пружање на отпор кон истата. Вилијамс се обиде да ги балансира спротивставените аргументации за моќта, па конечно дојде до заклучок дека хегемониите не се никогаш апсолутни. Тие не се апсолутни ниту во историска смисла, ниту пак во психолошка смисла со оглед на тоа што луѓето секогаш поседуваат одредена свест за состојбата на доминација (Ортнер, 2006, стр. 6).

Историскиот пресврт имаше своја манифестација во антропологијата низ неколку модуси, меѓу кои марксистички инспирираната политичка економија каде доминантен беше Ерик Волф (Eric Wolf), културната историја на Герц која избива во неговата *Негара*, како и трудовите за колонијалната историја кај Бернард Коен (Bernard Cohen). Како што истакнува Ортнер, историскиот пресврт беше особено важен за дестабилизирање на традиционалните статички модели на етнографското истражување. Ова, пак, повлече со себе особено важна согледба дека традиционалниот објект на антропологијата – културите – не се безвремени и недопрени, туку се производ на внатрешната динамика (со ова претежно се означуваат локалните релации на моќ) и надворешните сили (како што се капитализмот и колонијализмот) (2006, стр. 9). Маршал Салинс е еден од претставниците на теоријата на праксата кој во неа внесува историска димензија. Салинс е познат според дискусијата за рационалноста на локалното Хавајско население во случувањата со капетанот Џејмс Кук. Во самиот старт на неговото истражување, Салинс ја користи историската рамка, односно, соочувањето на Европејците со Хавајското население во 18-от век. Пред сè, тој поаѓа од претпоставката дека дејствијата и објектите имаат различно значење во колективната симболичка шема.

Според втората премиса на Салинс, иако луѓето дејствуваат во светот согласно своите културни концепции за него, светот нема никаква причина да се раководи според тие концепции. Ваквата аргументација, отвора простор за ревизија и ре-евалуација на културните категории и концепции. Инспирирана од инсистирањето на Салинс историската промена да се гледа и смета за резултат на врската меѓу локалните и транслокалните динамики на моќ и Ортнер во нејзината *High Religion*⁷⁹ (1989), пред сè ја трасира развојната патека на етаблирање на Будистичките храмови и манастири кај Шерпасите, следејќи ја историјата на некогаш насилните односи меѓу религиозните водачи и останатите моќни фигури. Но истовремено, Ортнер ќе воочи и дека оваа локална историја е неоспорно имплицирана и во пошироката рамка на политички истории, која ги вклучува британскиот раџ во Индија, непалската држава, како и религијата на Шерпасите во Тибет. Водена од дијалектиката на локалното и транслокалното, Ортнер и во својата *Life and Death of Mt. Everest*⁸⁰ (1999) ја следи промената на односите помеѓу Шерпасите и странските алпинисти во Хималајскиот масив, како и влијанието на развојот на планинарството во Хималаите врз културата, традицијата и идентитетот на Шерпасите. Истовремено, таа комплексноста на оваа релација меѓу Шерпасите и планинарите, како што вели и самата, ја става во рамките на поголемите, светски историски промени. Во таа смисла, нејзиното истражување на зголемената присутност на жените во овој спорт од 70-тите години од минатиот век навака, таа го поставува низ перспективата на влијанието на глобалното феминистичко движење (2006, стр. 10).

Конечно, третиот коректив во сферата на теоријата на праксата е она што Ортнер го нарекува реинтерпретација на културите. Очигледно е, смета таа, дека претходните автори (особено Бордо и Гиденс) не се занимаваа со проблематиката за тоа, како самата пракса е културно организирана, било да е тоа експлицитно или имплицитно, како и со тоа како културните движења имаат моќ да ја изменат и праксата и субјективитетите. Класичната

⁷⁹ *Висока религија* (насловот е прев. на авт.).

⁸⁰ *Животот и смртта на планината Еверест* (насловот е прев. на авт.).

антропологија застапуваше една есенцијалистичка позиција според која луѓето имаат култура, се внатре во културата и нивното однесување може да се објасни низ културата. Во таа смисла, задачата на антропологот се состоеше во изнаоѓањето на кохеренцијата и логиката на културата. Со оглед на тоа што ваквата поставеност отвори простор за стереотипизација и етикетирање на групите, многу антрополози во изминатите децении интензивно се ангажираа околу целосното отфрлање на концептот на културата. Па сепак, оние кои тоа не го сторија, започнаа да го трансформираат концептот на културата на повеќе интересни и креативни начини. Клучно во овие интервенции беше пред сè инсистирањето културите да се гледаат како силно политизирани домени или како елементи во политичките процеси. Второ, на културата почна да се гледа како на нешто мобилно, односно, како на феномен кој ги надминува општествените, културни и политички граници. И во оваа преработена верзија, на културата се гледаше истовремено како на нешто што им овозможува, но и ги ограничува луѓето во тоа да ги видат, почувствуваат и разберат нештата. Герц ја застапува токму првата аргументација согласно која културата, со својот надворешен систем на симболи и значења, им овозможува на луѓето да мислат. Оваа позитивна моќ на културата ја поседува и во Герцовите расправи за религијата како културен систем. Културата за него, им овозможува на луѓето да се справат со страдањето, бесмислата и хаосот.

Па сепак, Ортнер инсистирање на теорија на праксата во која на културата нема да се гледа само како на нешто што им овозможува или пак ги ограничува луѓето во нивната согледба за светот, туку човечката пракса ќе се земе за доминантна инстанца која ќе овозможи дијалектичка синтеза меѓу структурата (или општествениот свет) и агенсот (праксата на луѓето). Општествената трансформација за Ортнер, не се состои само во преуредувањето на општествените институции. Таа се состои и во трансформацијата на културата на две нивоа. На првото ниво на кое културата се третира како систем од модели низ кои луѓето го гледаат и дејствуваат врз светот, како и систем на субјективитети низ кои луѓето чувствуваат, трансформацијата би се состоела токму во нивното кршење. На второто ниво

на кое на културата се гледа низ призмата на поновите случувања во светот, па според тоа таа се доживува како нешто мобилно и јавно, општествената трансформација би се состоела во постојаното производство, предизвик и трансформација на јавната култура или пак, на медиумите и останатите модуси на репрезентација кои се одговорни за поттикнувањето на одреден начин на мислење, чувства или идеологии. Ортнер со ова донесува свежина и активна нијанса во идните текови на антропологијата, која се соочи со сериозна криза во добата на постмодернизацијата.

Заклучок

Основен предмет на оваа дисертација беше критичкото преиспитување на клучната премиса врз која се потпира интерпретативната (симболичка) антропологија, а која се сведува на тоа дека дејствијата на луѓето во рамките на општествените форми на интеракција, во себе нужно содржат симболичка компонента. Клучната улога на антропологот, според оваа антрополошка линија, не се состои во тоа, тој да ги објасни елементите на културата изолирано, туку да ги изведе еден од друг, односно, да покаже како едно нешто во културниот систем има смисла само низ призмата на цела низа елементи внатре истиот тој систем. Оваа дисертација даде преглед на развојните фази на интерпретативната (симболичка) антропологија укажувајќи на некои клучни промени кои ги донесе оваа линија на антрополошко мислење и анализа на културите. Пред сè, дојде до оддалечување од материјалистичките теории и функционалистичките интерпретации, според кои културата е средство за прилагодување на човекот кон природата. Истовремено, наместо да се гледа на културата како нешто што постои независно од поединецот, акцентот почна да се става врз улогата на поединецот во обликувањето на културата. 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. Меѓу другото, оваа дисертација го преиспита и начинот на кој се дефинира и толкува концептот на културата во интерпретативната антропологија за разлика од другите антрополошки парадигми, но и промените кои ѝ се случија на оваа дисциплина во изминативе неколку децении, а кои сериозно го доведоа во прашање нејзиниот опстанок.

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 делува во исто време на две нивоа: собира информации за другите светови од внатре и ги промислува епистемолошките

темели на тие информации (2003, стр. 41). Токму поради ова, подоцнежните развојни фази на антропологијата реифицирани во интерпретативните и постмодерни модуси го сочинуваат 'рбетот на оваа дисертација. Особено внимание беше посветено на теоријата на етнографијата, постмодернизацијата на општеството, а со тоа и на самата дисциплина и воопшто, сериозната криза на репрезентацијата и на антропологијата која се случи во 80-те години од минатиот век. Острите забелешки кои ги упати Фабијан (Fabian) на сметка на сета дотогашна антрополошка епистемологија, на нејзиниот основен метод, етнографијата, како и на темпоралната и спацијална дисторзија во нејзиниот дискурс која доведе до тоа истражувачот секогаш да е сега и тука, а „Другиот“ да е вкочанет во некое минато време „таму и тогаш“ беа обид да се укаже на генералниот проблем на антрополошкиот дискурс да го пасивизира својот објект на истражување изолирајќи го од било какви, динамички и дијалектички процеси. Фабијан изрази сомнеж во однос на изборот на *симболот* како основен сегмент на симболичката/интерпретативна антропологија. Тој и во оваа антропологија воочи визуелна епистемологија и визуелно-просторна реторика. Како резултат на ова, симболичката антропологија гледа на „Другиот“ како на објект за естетска контемплација, така честопати создавајќи романтизирачки описи за културите. Иако симболичкиот пристап секако донесе свежина во антрополошките набљудувања на „примитивните култури“ согледувајќи во нив универзален, транс-историски модус на постоење на сета култура, Фабијан сепак, мошне луцидно укажа и на товарот кој и оваа антропологија го носи со себе и амбигуитетот кој симболичкото го има во овој контекст. Тој прецизираше дека и симболичката антропологија повлекува со себе лавина од прашања, од тоа дали начинот на мислење и изразување кај примитивните култури е симболичко или, пак, антропологијата е симболичка со оглед на тоа дека едноставно проектира врз „Другиот“ симболички значења, до тоа дали *симболичкото* претставува модус на биднување, објект на истражување или метод. Конечно и во интерпретативниот метод, Фабијан ќе забележи епистемолошка доминација од страна на оној кој интерпретира врз оној кој е

интерпретиран. Спиро, пак, беше незадоволен од субјективната методологија на интерпретативната/херменевтичка антропологија. Доколку интерпретацијата се состои во *читањето* на другите култури кои, пак, се третираат како текст кој го пишуваат самите учесници во културата, етнографот секогаш ќе биде раководен во својата перцепција и интерпретација на другата култура од широка палета на субјективни фактори. Меѓу нив се секако теоретската ориентација на самиот етнограф, неговите/нејзините идеолошки предрасуди, лични согледби, културна заднина, научни амбиции итн., сметаше тој. Укажавме и на неговата критика кон етнографскиот партикуларизам на херменевтичката антропологија. Тој, во интерпретативниот пристап здогледа сериозен проблем во фактот што инсистирајќи врз неспоредливоста на културите, партикуларистичката интерпретација на било кое верување или обичај едноставно нема никакво интелектуално значење, дотолку повеќе што не ни е од корист во нашето поимање на *суштината* на културата воопшто.

Конечно, тежиштето на оваа дисертација во однос на интерпретативната антропологија беше поставено врз трудовите на Клифорд Герц. Текстот се стремеше кон критичка анализа на суштинските премиси врз кои се заснова целата интерпретативна антропологија на Герц. Сепак, заради пообјективен пристап кон доблестите и инсуфициенциите на оваа антрополошка линија, оваа теза даде преглед и на некои клучни видувања, луцидни, но и комплексни опсервации на другите претставници на интерпретативната антропологија како што се Салинс, Шнајдер, Даглас и Тарнер. За Герц, луѓето се вплеткани во мрежи од значења, а улогата на антропологот е да ги одгатне, откопа и истражи симболите на другите луѓе. Антропологијата е, пак, потрага по значења, скриени врски и подлабоки слоеви кои не можат да се согледаат со едноставно етнографско истражување. Интерпретативната антропологија на Герц културите ги третира како текст, па согласно тоа, улогата на антропологијата се состои во тоа длабински да го прочита тој текст и да ги согледа одекнувањата на културата во ритуалите, метафорите и значењата на секојдневниот живот. Поради ваквата поставеност, инспирација за Герц беа Дилтај, Рикер, Хајдегер, Касирер, Шуц, Бурк и други. Вака поставена оваа

антрополгија, како што истакнува и Кисинг (Keesing), се потпира врз интерпретативни вештини, интуиција и моќ да се здогледаат скриените шифрирани значења (1987, стр. 161).

Интерпретативната антропологија беше предмет на многу критики, особено од страна на оние кои инсистираа на една поинаква, динамичка рецепција на културата. Многумина сметаа дека таквата рецепција во голема мера недостига кај Герц па дури и дека тој, никогаш навистина не изгради дефинитивен систем или солидна теорија на културата. Меѓу клучните проблеми кај Герц беше истакнувана и самата дефиниција на симболите. За него тие се всушност опиливо формулирани поими, искусвени апстракции вгнездени во перцептибилни форми, конкретни отелотворувања на идеите, судовите, копнежите, верувањата, итн. Уште повеќе, според Герц, „кога со човековото однесување не би управувале културните матрици – организирани системи на симболи со одредено значење – тоа би било практички нескротено, односно, би се состоело од чист хаос на бесмислени постапки и експлозија од емоции (1998, стр. 64). Ренер во ваквата констатација виде сериозен проблем, со оглед на тоа што оваа позиција подразбира дека скоро сè што по интуитивна линија претставува знак, е истовремено и симбол (1984, стр. 538). Вака гледано, за Ренер Герцовиот *симбол* станува бесмислен за било каков аналитички потфат и секако бесмислен во однос на другите логички структурирани и емпириски демонстрирани концепти за знакот во различни семиотички школи каде *симболот* се дефинира во една поширока аналитичка рамка. Талал Асад и Кисинг видоа сериозен пропуст кај Герц поради тоа што тој не обрна внимание на механизмите на моќ, кои не можат да се запостават во дефинирањето и толкувањето на културите. Така Кисинг, смета дека културите не се само мрежи на значења со помош на кои луѓето се разбираат себе си и светот околу себе. Културите се според него, истовремено и идеологии, создавајќи илузија дека човечките политички и економски стварности се нешто што е космички дадено. Така, во класните општества, културните идеологии на еден слој од луѓето им даваат моќ, на други, пак, им ја одземаат, исто онака како што го црпат трудот од едни поради профит на

оние чии интереси тие идеологии ги бранат и легитимираат. Токму затоа, Кисинг повикува на тоа да се запрашаме кој ги креира и дефинира културните значења и со која цел (1987, стр. 162). Кисинг е еден од оние автори кои, како и линијата други горе-наведени теоретичари и антрополози (Фуко, Вилијамс, Салинс, Ортнер итн.), повикуваат на едно подинамичко толкување на културата. Тие истовремено повикуваат на согледувањето на дијалектичките процеси кои вибрираат во културите, како и на третирање на луѓето како агенци во креирањето на значења. Културите мора да се дефинираат и ситуираат контекстуално и историски, економски и политички. Точно е дека Герц навистина не се задржа на проблемите на родова асиметрија, расна дискриминација, колонијална доминација или етничко насилство онолку колку што тоа, авторите засегнати со новите развојни текови во светот, смета дека е потребно. Во таа смисла, Герц беше критикуван за неангажираност со проблемите на моќ и насилство во современиот свет. Па сепак, оваа дисертација укажа на тоа дека таквите критики никако не го намалуваат значењето на Герц како морално ангажиран мислител. Она што тој го прави може да се пронајде во дистинкцијата која Вилијам Сивел (William Sewell) ја направи меѓу занимавањето со тековните општествени проблеми (како што тоа на пр. го правеше Мид) и занимавањето со темите од сферата на општествената и морална филозофија. Герц секако влегува во втората група автори, со што несомнено се вбројува во авторите кои се занимаваат со клучните теми на човештвото. И Инглис одекна со пофални зборови за Герц, коментирајќи дека тој на антропологијата и даде нов идиом. Тој, забележува Инглис, ја отвори можноста сериозно да се говори за животот и смртта без тие големи зборови да мораат да се вратат во светската историја. Во епохата во кое свеста се специјализира, менаџира, па со неа дури и се профитира, тој остана верен на себе си, на науката, на војната против глупоста (2000, стр. 180).

Во обидот да се прикаже тензијата помеѓу статичката репрезентација на културата и онаа која инсистираше повеќе врз динамика, контекстуализација и приказ на локалните искуства, оваа дисертација даде и детален преглед на

постмодерниот дискурс кој доминираше во 80-те години од минатиот век. Беше укажано дека тоа доведе до глобална криза во рецепцијата на антропологијата со што се отвори прашањето за релевантноста на оваа наука. Состојбите беа критични за самиот концепт на она што претставува антропологот. Се поставуваше прашањето дали можеби во крајна линија тој/таа воопшто известува за другата/туѓа култура или едноставно создава само автобиографија. Во прашање беше доведен и објектот на истражување на антропологијата. Така, Клифорд истакна дека антропологијата повеќе не се занимава со „примитивните“ општества (2005, стр. 40). Методот исто така почна да доживува трансформација. „Теренот“ стана конестиран со нови форми на рефлексивност, со проектот за нови „индигени“ научници, како и со пролиферацијата на етнографскиот пристап во повеќе општествени хуманистички науки, забележува Клифорд (2005, стр. 41). Постмодерната криза на етнографската репрезентација течеше напоредно со кризата на етнографскиот реализам, кој пак, се одвиваше напоредно со генералните дебати и полемики околу напуштањето на и реформите во научниот реализам присутен во филозофијата и историјата на науката. Постмодерната криза го доведе во прашање и опстанокот на антропологијата воопшто. Така, укажавме и на тоа дека и самиот Герц, уште раните 90-ти години од минатиот век, сметаше дека за половина век антропологијата воопшто нема да постои (во интервјуто, Handler, 1991, стр. 612). Оваа дисертација укажа и на тоа дека Герц го согледа мешањето на жанрови во неговиот истоимен есеј од 1980-та година. Тој ја воочи палетата од аналогии кои почнаа интензивно да се користат во општествените науки. Меѓу нив беа и аналогичката на *игра, драма и текст*. Па сепак, Маркус и Фишер ќе му забележат на Герц што и покрај неговата опсервација за флуидниот проток на идеи од една во друга дисциплина, тој не обрна доволно внимание на дилемите кои се случуваа во секоја дисциплина засебно (2003, стр.21). Тие исто така ќе забележат дека во општествените науки, ваквиот развој на настаните се манифестираше токму во кризата на институционалниот позитивизам, додека пак, во хуманистичките науки, пред сè во филозофијата, дојде до согледување на сериозните импликации кои,

контекстуалноста и неможноста да се предвиди човечкиот живот ги предизвикуваат во однос на конституирањето на апстрактни вредности кои се засновани врз некакви јасно изведени начела за праведност, моралност и дијалог (2003, стр. 22).

Ваквата состојба во 80-те всушност влијаеше и врз терминологијата, па честопати, за овој период во хуманистичките и општествени науки се говореше како за период на *постпарадигма* во рамките на кој се разви недовербата кон сите форми на метанарација.⁸¹ Гранд теориите беа доведени во прашање и ставени лице в лице со проблемите на контекстуалност, непредвидливоста и смислата на човечкиот живот, наспроти претходното фокусирање врз одредени облици на постојаност, односно регуларност во набљудуваните феномени. Генерално земено, оваа дисертација укажа на тоа дека оваа состојба беше криза која им се случи на парадигмите, односно, претходно цврсто утврдените тотализирачки теории, кои во оваа фаза ги загубија и легитимноста и авторитетот под притисок на новонастанатата фасцинација со локалните искуства и реакции, како и со непредвидливоста на животот воопшто. Но вака гледано, постмодернизацијата на општествените науки и на општеството воопшто, со сето свое инсистирање врз контекстот и динамиката на случувањата, одекна со краен песимизам и недоверба во било каква можност од интерпретација на културите или пак, од постоење на некакви основни начела за моралност, праведност и дијалог.

Ортнер, пак, укажа дека до доцните 70-ти години од минатиот век, три главни парадигми доминираа на теоретската сцена. Тоа беа симболичка антропологија на Герц, марксистичката политичка економија и францускиот структурализам во кој доминираше Клод Леви-Строс. Ортнер е особено заинтересирана за подоцнежните развојни текови во антропологијата, односно за она што се нарекува *теорија на праксата*. За трите горе-наведени теоретски парадигми, таа констатираше дека станува збор за теории на „ограничување“. Таа го изведе овој заклучок од фактот што трите позиции

⁸¹ Детален опис на современата недоверба во метанарацијата може да се најде кај Jean-Francois Lyotard 1984 [1979].

гледаат на човечкото однесување како на нешто што е оформено, модифицирано и дефинирано под притисокот на надворешни општествени и културни сили и формации, независно од тоа дали станува збор за култура, ментални структури, или капитализам. Ортнер покажува загриженост за недостатокот од внимание свртено кон човечкиот агенс како и кон процесите кои ги произведуваат овие ограничувања. Теоријата на праксата е обид за надминување на овие недостатоци. Некои од клучните имиња кои ги наведовме во оваа дисертација, а кои се огласија во однос на оваа проблематика се секако Бурдје (Bourdieu, 1978), Гиденс (Gidens, 1979) и Салинс (Sahlins 1979). Тие направија обид да воспостават врска помеѓу практичниот аспект на општествените актери со структурите и системите кои се истовремено и извор на ограничување, но се секогаш отворени и подложни на видоизменување од страна на актерите. Со тоа и тие инсистираа на еден подинамичен пристап во анализата на културите кој беше двослоен. Овој пристап им припиша една далеку подинамична димензија, како на општествените системи кои секогаш имаат потенцијал да ги ограничуваат човечките капацитети, така и на актерите, учесниците во една култура, на кои почна да се гледа како на активни учесници со потенцијал за видоизменувањето на системите.

Сличен обид за изнаоѓање на некаков вид решение за дисторзијата во антрополошкиот дискурс, вкочанувањето на објектот на истражувањето во некое далечно време и место, како и за проблемот со кој се соочи симболичката антропологија и покрај сета свежина во својот пристап во однос на претходните антрополошки струи даде и Фабијан. Тој и во симболичката антропологија воочи дека и покрај далеку попрефинетиот пристап во анализата на културите, таа неизбежно го блокира „Другиот“ како просторно така и временски, а антропологот себе си се наметнува како набљудувач и толкувач. И симболичката антропологија страда од недостиг на дијалектичка конфронтација и обете култури – и онаа на антропологот и онаа која е предмет на негово истражување – ги обвиткува во заштитни штитови. Фиксацијата врз симболичкото така го фаворизира стојалиштето од кое антропологот е

набљудувач кој ги дешифрира културните „текстови“. Другиот повторно останува само објект, иако на далеку повисоко ниво од она кое му го доделија претходните антрополошки парадигми засновани врз емпиристичка и позитивистичка реификација. Неговата позиција наликува на онаа на Ортнер затоа што и тој смета дека инсистирањето врз автономниот карактер на симболичката култура се оградува од човечката пракса, која е самата по себе клучен фактор во етаблирањето и постоењето на формите на културен поредок. Тој не ја критикуваше корисноста на семиотичкиот пристап, но укажа на идеолошката аура во која се обвиткани семиотичките и симболички видови на антрополошка анализа. До ова, смета тој, доаѓа поради инсистирањето врз функционалната автономија на симболичките релации и системи и отфрлањето на сите прашања кои се однесуваат на *производството*. Така тој истакна дека потребата од повлекување граница помеѓу културата како производ и културата како знак не е онтолошка туку е пред сè епистемолошка.

Тензијата меѓу динамичката компонента во културата и нејзината симболичка димензија останува непобитна, но оваа дисертација укажува на комплементарноста на овие два сегменти, наместо на нивното ривалство. Современите развојни текови на антропологијата, очигледно се задоени со истата тензија, поради што е тешко да се говори за превласта на едната врз другата компонента. Разработените теми во оваа дисертација укажуваат на тоа дека самиот судир влијаеше како стимуланс во антропологијата, но истовремено, станува јасно дека доколку оваа тензија, примарно изразена како конфронтација, продолжи да еманира во рамките на оваа дисциплина, тоа би можело да ја блокира нејзината понатамошна развојна патека и општествен ангажман. Разликата во методолошката перспектива на стриктно симболичкиот аспект од една и динамичкиот аспект од друга страна, погрешно се смета за разлика во степенот на автентичноста на разбирањето на културата. Различни презентации на културата, не значат негирање во поглед на начинот на кој се разбира основниот феномен. Вистинската разлика во овие два пристапи лежи далеку повеќе во тоа како тие гледаат на ефектите на културата. Така, за разлика од релативно компактната прва фаза во

класичната антропологија, антропологијата во XX-от век се разви во овие две фази – динамичката и симболичката.

Понатаму, реален проблем во интерпретативната антропологија е инсистирањето врз доминацијата на еден модел на интерпретација, како најсоодветен и најспособен за длабинско толкување на културите, а не врз тоа како и дали навистина требаат и можат да се интерпретираат културите. И покрај тоа што интерпретативната антропологија несомнено вроди со исклучително плодни резултати, укажавме на нејзината генералната слабост која се состои во тоа конзистентноста на својата интерпретација да ја промовира во крајна цел, а на симболите да гледа како на ентитет *sui generis*, односно како на екстринзични носители на значење, кои стојат надвор од човекот и општествените случувања и дискурси. Слична беше и критиката на Фабијан, кој и покрај сета свежина што ја здогледа од портите на интерпретативната антропологија, не можеше а да не забележи дека и таа ја пасивизира културата на оној кого го интерпретира, поставувајќи се себе си како епистемолошки диктатор, односно како изворот на интерпретирањето на „Другиот“. Аргументите за валидноста на самата интерпретација станаа побитни од самата култура. Со тоа, интерпретацијата се чини прерасна во последен чекор, наместо последниот чекор да биде токму она што со него се интерпретира, имено, самата култура. Наместо тоа, интерпретацијата секогаш би требала да стремее кон тоа да биде претпоследниот чекор во процесот на анализата на културите. Главната снага на интерпретативната антропологија сепак лежи во согледувањето на фактот дека културата е, во крајна инстанца, резултат на некакво разбирање, односно консензус на нејзините учесници и дека заедницата ги одржува културните матрици токму поради тоа што тие поседуваат некакво значење и му даваат смисла на животот. Опасноста со која таа се соочува, пак, е можноста интерпретацијата да се апсолутизира како финален резултат. Наместо тоа, интерпретацијата треба само да биде апроксимација на комплексната меѓусебна поврзаност на симболичките и динамички сили во рамките на една култура.

БИБЛИОГРАФИЈА:

1. Agar, M. (1980). Hermeneutics in anthropology, *Ethos*, 8(3), стр. 253-272.
2. Arditi, J. (1994). Geertz, Kuhn and the idea of a cultural paradigm. *The British Journal of Sociology*, 45(4), стр. 597-617.
3. Asad, T. (1983). Anthropological conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, 18, стр. 237-259.
4. Barth F., Gingrich A., Parkin R., & Silverman S. (2005). *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
5. Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. U.S.A: Houghton Mifflin Company Boston.
6. Benedict, R. (1959) [1934]. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
7. Biersack, A. (1989). Local knowledge, local history: Geertz and beyond. Bo L. Hunt (Ed.), *New cultural history: Studies on the history of society and culture* (стр. 73-96). Berkeley: University of California Press.
8. Boas, F. (1911). *Introduction to handbook of American Indian languages*, Bo Holder (Ed.). 1966, стр. 1-79.
9. Boas, F. (1928). *Anthropology and modern life*. New York: Norton.
10. Boon, J. A. (1972). *From symbolism to structuralism: Lévi-Strauss in a literary tradition*. New York: Harper & Row, Publishers.
11. Bourdieu. P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press.

12. Bowlin, J. R. (1997). Representation and reality in the study of culture. *American Anthropologist*, 99 (1), стр. 123-134.
13. Bowman, G. (1997). Identifying versus identifying with "the Other": Reflections on the siting of the subject in anthropological discourse. Bo James et al (Eds.), стр. 34-50.
14. Brown, M. F. (1993). Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme* 126/128, стр. 307-326.
15. Burawoy, M. (2003). Revisits: An Outline of a theory of reflexive ethnography. *American Sociological Review*, 68 (5), стр. 645-679.
16. Castells, M. (1996, second edition, 2000). The Rise of the network society. *The information age: Economy, society and culture Vol. I*. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
17. Clifford, J. (1981, October). On ethnographic surrealism. *Comparative Study in Society and History*, 23 (4), стр. 539-564.
18. Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.
19. Clifford, J. & Marcus, J. E. (Ed.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (стр. 51-77). Berkeley: University of California Press.
20. Clifford, J. (1990). Notes on field(notes). Bo Sanjek, R. (Ed.), *Fieldnotes: The making of anthropology* (стр. 47-71). Ithaca & London. Cornell University Press.
21. Clifford, J. (2005). Rearticulating anthropology. Bo Segal, D. A. & Yanagisako, S.J. (Eds.), *Unwrapping the sacred bundle: reflections on the disciplining of anthropology* (стр. 24-49). Durham and London: Duke University Press.

22. Coombe, R. J. (1991). Encountering the postmodern: New directions in cultural anthropology. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28 (2), стр. 188-205.
23. Crapanzano, V. (1986). Hermes' dilemma: The masking of subversion in ethnographic description. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (стр. 51-77). Berkeley: University of California Press.
24. Darnell, R. (Ed.). (1974). *Readings in the history of anthropology*. New York: Harper and Row.
25. Decombes, V. (2002). A confusion of tongues. *Anthropological Theory*, 2(4), стр. 433-446.
26. Dolgin, J. L. , Kemnitzer, D. S. & Schneider, D. M. (Eds.). (1977). *Symbolic anthropology: A reader in the study of symbols and meaning*. New York: Columbia University Press.
27. Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: an Analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
28. Douglas, M. (1975). *Implicit meanings: Essays in anthropology*. London, Henely & Boston: Routledge & Kegan Paul.
29. Douglas, M. & Wildavsky, A. (1982). *Risk and Culture*. Berkeley: University of California Press.
30. Douglas, M. (1982). *Natural symbols: Exploration in cosmology*. New York: Pantheon Books.
31. Fabian, J. (2002). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
32. Fabian, J. (1971). On professional ethics and epistemological foundations. *Current Anthropology*, 12 (2), стр. 230-232.

33. Fabian, J. (1991). *Time and the work of anthropology: Critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers.
34. Fischer, M. M. J. (1999). Emergent forms of life: Anthropologies of late or postmodernities. *Annual Review of Anthropology*, 28, стр. 455-478.
35. Frankenberry, N. K. & Penner, H. H. (1999, October). Clifford Geertz's long-lasting moods, motivations, and metaphysical conceptions. *The Journal of Religion*, 79(4), стр. 617-640.
36. Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press.
37. Geertz, C. (1963a). *Agricultural involution: The processes of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
38. Geertz, C. (1963b). *Peddlers and princes*. Chicago: University of Chicago Press.
39. Geertz, C. (1965). *The Social history of an Indonesian town*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
40. Geertz, C. (1968). *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
41. Geertz, C. (Ed.). (1971). *Myth, symbol, and culture*. New York: Norton & Company.
42. Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc.
43. Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
44. Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.

45. Geertz, C. (1984). Anti anti-relativism. *American Anthropologist*, 86(2), стр. 263-278.
46. Geertz, C. (1984, December). Culture and social change: The Indonesian case. *19* (4), стр. 511-32.
47. Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
48. Gerc, K. (1998). *Tumačenje kultura*. (превод на Slobodanka Glišič). Beograd: Biblioteka XX vek. (Оригиналот објавен во 1973).
49. Geertz, C. (2000). *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
50. Geertz, C. (2002). An inconstant profession: The anthropological life in interesting times. *Annual Review of Anthropology*, 31, стр. 1-19.
51. Gellner, E. (1995). *Anthropology and politics: Revolution in the sacred grove*. Cambridge, Massachusetts: Blacwell Publishers.
52. Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory: Action, structure, and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.
53. Goldenweiser, A. (1936). Loose Ends of a theory on the individual pattern and involution in primitive society. Во R. Lowie (Ed.), *Essays in anthropology presented to A.L. Kroeber*. Berkeley: University of California Press.
54. Gupta, A. & Ferguson, J. (Eds.). (1997). *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.

55. Handler, R. (1991) An Interview With Clifford Geertz. *Current Anthropology*, 32 (5), стр. 603-613.
56. Hayden, P. C. (1995, February). Gender, genetics, and generation: Reformulating biology in lesbian kinship. *Current Anthropology*, 10 (1), стр. 41-63.
57. Hač, E. (1979). *Antropološke teorije*. (превод на Aleksandar Spasić). Beograd: Biblioteka XX vek. (Оригиналот објавен во 1973).
58. Herzfeld, M. (2001). *Anthropology: Theoretical Practice in culture and society*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
59. Inglis, F. (2000). *Clifford Geertz: Culture, custom and ethics*. Cambridge: Polity Press.
60. Julian, S. (1955). *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press.
61. Јовановски, К. (2000). *Филозофска антропологија*. Куманово: Марида.
62. Kaplan, D. (1974). The Anthropology of authenticity: Everyone his own anthropologist. *American Anthropologist*, 76 (4), стр. 824-839.
63. Kaplan, D. (1975). The Idea of social science and its enemies: A rejoinder. *American Anthropologist*, 77 (4), стр. 876-881.
64. Keesing, R. M. (1987). Anthropology as interpretive quest. *Current Anthropology*, 28(2), стр. 161-176.
65. Kroeber, A. (1915). The eighteen professions. *American Anthropologist*, 17, стр. 283-289.
66. Kroeber, A. (1935). History and science in anthropology. *American Anthropologist* 37 (4), стр. 539-569.

67. Kroeber, A. L. (1952). *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Cambridge, MA: Vintage Books.
68. Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
69. Kuper, A. (1994). Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. *Man*, 29 (3), стр. 537-54.
70. Kuper, A. (1999). *Culture: The anthropologists' account*. Cambridge: Harvard University Press.
71. Lash, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. London: New York: Routledge.
72. Levi-Strauss, C. (1960). *Tužni Tropi*. Zagreb: Zora.
73. Lewis, H. (1998). The misrepresentation of anthropology and its consequences. *American Anthropologist*, 100 (3), стр. 716-731.
74. Lewis, H. (1999). Anthropology or cultural and critical theory. *American Anthropologist*, 101 (2), стр. 429-432.
75. Lewis, H. (2001). The passion of Franz Boas. *American Anthropologist*, 103 (2), стр. 447-467.
76. Lewis, Oscar, 1959, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books
77. Malinowski, B. (1961). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton.
78. Malinowski, B. (1967). *A diary in the strict sense of the term*. New York: Harcourt, Brace & World.
79. Marcus, G. E. & Fischer, M. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

80. Marcus, G. E. (2001). Reflexivity in anthropology. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, стр.12877-12881.
81. Marcus, G. E. (2002). Beyond Malinowski and after writing culture: On the future of cultural anthropology and the predicament of ethnography. *Australian Journal of Anthropology*, 13 (2), стр. 191-199.
82. Marcus, G. E. & Fischer, M. (2003). *Antropologija kao kritika kulture*. (превод на Hotmir Burger i Rade Kalanj). Zagreb: Naklada Breza.
83. Марковска, С и Симоновска, С. (Ур.). (1999). *Антропологија: Зборник текстови*. Скопје: Догер.
84. Mead, M. (1949) [1928]. *Coming of age in Samoa*. New York: Mentor Books.
85. Myers, F. R. (1988, November). Local ethnographic practice: Romance, reality, and politics in the outback. *American Ethnologist*, 15 (4), стр. 609-624.
86. Младеновски, Ѓ. (Ур.). (2000). *Антропологија: Зборник текстови*. Скопје: Институт Отворено Општество – Македонија.
87. McGrane, B. (1989). *Beyond anthropology: Society and the other*. New York: Columbia University Press.
88. Moore, H. L. (1994). *A passion for difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
89. Moore, J. D. (2002). *Uvod u antropologiju: Teorija i teoretičari culture*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
90. Mueller-Vollmer, K. (Ed.). (1988). *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.

91. Nader, L. (1999, September). Review of *After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist*. *Isis*, 90 (3), стр. 626-627.
92. Obeyesekere, G. (1990). *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*.
93. Ong, A., & Collier, S. J. (Eds.). (2005). *Global assemblages: Technology, politics, and ethnics as anthropological problems*. Oxford: Blackwell Publishing.
94. Ortner, S. B. (1973, October). On key symbols. *American Anthropologist, New Series*, 75 (5), стр. 1338-1346.
95. Ortner, S. B. (1984, January). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), стр. 126-166.
96. Ortner, S. B. (1999). *Life and death on Mt. Everest*. Princeton: Princeton University Press.
97. Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Durham and London: Duke University Press.
98. Parsons, T. (1970) [1937]. *The structure of social action* (2nd ed.). Free Press.
99. Peacock, J. (2005). Geertz's concept of culture in historical context: How he saved the day and maybe the century. In R. A. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (стр. 52-63). Chicago and London: The University of Chicago Press.
100. Peoples, J. & Bailey, G. (1997). *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*. West/Wadsworth: An International Thomson Publishing Company.

101. Poewe, K. (1996). Writing culture and writing fieldwork: The proliferation of experimental and experiential ethnographies. *Ethnos* 61 (3-4), стр. 177-206.
102. Polanyi, M. (1962). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. New York City: Harper Torchbooks.
103. Pool, R. (1991). Postmodern ethnography? *Critique Anthropology*, 11 (4), стр. 309-331.
104. Prattis, J. I. (1997). *Anthropology at the edge: essays on culture, symbol, and consciousness*. Lanham: University Press of America, Inc.
105. Rabinow, P. & Sullivan, W. M. (Eds.). (1979). *Interpretive social science: A second look*. Berkeley: University of California Press.
106. Rabinow, P. (1996) *Essays on the anthropology of reason*. Princeton: Princeton University Press.
107. Rabinow, P. (1977). *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
108. Rabinow, P. (1998, November). Beyond ethnography: Anthropology as nominalism. *Cultural Anthropology*, 3(4), стр. 355-364.
109. Rasmussen, D.M. (1971). *Mythic-symbolic language and philosophical anthropology: A constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
110. Renner, E. (1984). On Geertz's interpretive theoretical program. *Current Anthropology*, 25 (4), 538-542.
111. Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretations: Essays on hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.

112. Rosaldo, JR., R. I. (1999). A note on Geertz as a cultural essayist. Bo Sh. B. Ortner (Ed.), *The fate of "culture": Geertz and beyond* (стр. 30-34). Berkeley: University of California Press.
113. Rosen, L. (2005). Passing judgment: Interpretation, morality, and cultural assessment in the work of Clifford Geertz. Bo R. A. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (стр. 10-20). Chicago and London: The University of Chicago Press.
114. Rosaldo, R. (1993). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. London: Routledge.
115. Roseberry, W. (1989). *Anthropologies and histories. Essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
116. Radcliffe-Brown, A. (1964). *The Andaman islanders*. Free Press.
117. Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. Chicago: Chicago University Press.
118. Sahlins, M. (1981). *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
119. Sahlins, M. (2000). *Culture in practice: Selected essays*. New York: Zone Books.
120. Sapir, E. (1929). *The status of linguistics as a science*. Reprinted in Mendelbaum, D. G. (Ed.) *Selected writings of Edward Sapir* (1949). Berkeley: University of California Press.
121. Segal, D. A. & Yanagisako, S.J. (Eds.) (2005). *Unwrapping the sacred bundle: reflections on the disciplining of anthropology*. Durham and London: Duke University Press.

122. Sewell, W. H. Jr. (1999). Geertz, cultural systema, and history: From Synchrony to transformation. In Sh. B. Ortner (Ed.), *The fate of "culture": Geertz and beyond* (стр. 35-56). Berkeley: University of California Press.
123. Schneider, D. M. (1980[1968]). *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
124. Schneider, D. M. (1976). *Meaning in anthropology*. (K. & Basso, Ed.) Albuquerque: University of New Mexico Press.
125. Schneider, D. (1984). *A critique of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
126. Schneider, M. A. (1987, November). Culture-as-Text in the work of Clifford Geertz. *Theory and Society*, 16 (6), стр. 809-839.
127. Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of resistance*. New Haven: Yale University Press.
128. Shankman, P. (1984). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25 (3), стр. 261-280.
129. Spiro, M. (1992). Cultural relativism and the future of anthropology. Bo G. E. Marcus (Ed.). *Rereading cultural anthropology* (стр. 124-152). Durham and London: Duke University Press.
130. Spiro, M. E. (1996). Postmodernist anthropology, subjectivity, and science: A modernist critique. *Comparative Studies in Society and History*, 38 (4), стр. 759-780.
131. Steward. J. (1955). *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press.
132. Stocking, G. (1968). *Race, culture, and evolution: Essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

133. Stocking, G. (Ed.). (1992). *The Ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
134. Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. New York: Routledge.
135. Sweder, R. A. (2005). Cliff notes: The pluralisms of Clifford Geertz. In R. A. Sweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (стр. 1-10). Chicago and London: The University of Chicago Press.
136. Swidler, A. (1996, May). Geertz's ambiguous legacy. *Contemporary Sociology*, 25(3), стр. 299-302.
137. Talcott, P. (1964). *The social system*. London: Macmillan.
138. Taylor, E. B. (1920). [1871]. *Primitive culture*. New York: J.P. Putnam's Sons.
139. Tsing, A. (1993). *In the realm of the diamond queen. Marginality in and out-of-the-way place*. Princeton: Princeton University Press.
140. Ulin, R. C. (2001). *Undersanding cultures. Perspectives in anthropology and social theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
141. Wagner, R. (1981). *The invention of culture*: Chicago and London: The University of Chicago Press.
142. Walters, R.G. (1980). Signs of the times: Clifford Geertz and historians. *Social Research* 47, стр. 551-552.
143. Weiner, J. F. (2001). *Tree leaf talk: A Heideggerian anthropology*. Oxford: Berg.
144. Webster, S. (1986) Realism and reification in the ethnographic genre. *Critique of Anthropology*, 6 (1), стр. 39-62.

145. Weston, K. (1991). *Families we choose*. New York: Columbia University Press.
146. Williams, R. (1983). *Culture and society*. New York: Columbia University Press.
147. Willis, P. & Trondman, M. (2000). Manifesto for ethnography. *Ethnography*, 1 (1), стр.5-16.
148. Winch, P. (1964). Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly*, 1(4), стр. 307-324.
149. Wolf, E. R. (1980, November). They divide and subdivide, and call it anthropology. *The New York Times*, 30, E:9.
150. White, L. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. USA: Farrar, Straus and Giroux.