

## O DUHOVIMA I OGLEDALIMA. Prilog proučavanju antropologije razlike\*

### On Ghosts and Mirrors. A Contribution on Studying Anthropology of Difference

**ABSTRACT** *Starting from the premise that contemporary social sciences are involved in producing and chasing ghosts, the paper presents several key debates in contemporary social and cultural anthropology. One of them is the issue of colonialism, and the other one is the uneasy relationship between feminism and anthropology. Taking the paradigm of Strathern's "partial connections," it is claimed that the only way to increase our understanding of the world we live in, is accepting its complexities and ambiguities, and understanding contexts and concrete situations they arise from.*

**KEY WORDS** *anthropology and difference; anthropology and feminism; anthropology and colonialism; Partial Connections*

**APSTRAKT** *Polazeći od premise da se savremene društvene nauke bave proizvodnjom i isterivanjem duhova, u tekstu se predstavlja nekoliko ključnih pitanja današnje socijalne i kulturne antropologije. Jedno je problem odnosa prema kolonijalizmu, a drugo je komplikovan odnos antropologije i feminističkih teorija. Uzimajući paradigmu Merilin Stratern o „parcijalnim vezama“, u tekstu se tvrdi da je jedini način razumevanja složenosti sveta u kome živimo prihvatanje postojanja svih paradoksalnih i višesmislenih situacija, kao i pokušaj da se one shvate u kontekstima i konkretnim situacijama u kojima nastaju.*

**KLJUČNE REČI** *antropologija razlike; antropologija i feminizam; antropologija i kolonijalizam; parcijalne veze*

### Uvod: o konstruktima i pozicijama

„Kada ja upotrebim neku reč“, Hampti Dampti reče, pomalo prezrivo, „ona znači samo to što ja želim da znači — ni više ni manje.“

„Jedino je pitanje“, reče Alisa, „da li možeš da učiniš da reči znače toliko mnogo različitih stvari.“

---

\* Ovo je prerađena verzija mog izlaganja na seminaru Department of Anthropology, College of William & Mary (SAD), 13. novembra 2007. Na pozivu za tronedeljni boravak na ovom prestižnom američkom univerzitetu, izuzetno sam zahvalan svom prijatelju i kolegi, profesoru Vilijemu Fišeru (William H. Fisher). Ovaj tekst predstavlja deo rada na projektu Instituta društvenih nauka „Demokratski modeli unapređivanja društvene kohezije, tolerancije, ljudskih prava i privrednog razvitka u političkim i institucionalnim procesima evropskih integracija Srbije“ (149017), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

„Jedino je pitanje“, reče Hampti Dampiti, „ko će da bude gospodar — to je sve.“ (Carroll, 1992b: 159)

Nije lako isterivati duhove, kao što je to pre nekoliko decenija primetio veliki filozof Pol Fajerabend (Paul Feyerabend, 1924-1994). Karakteristika duhova je i to što oni nemaju svoj odraz u ogledalu, pa se između duhova i ogledala može uspostaviti jedna neobična asimetrična relacija, gde je ovo drugo neka vrsta „testa“ za postojanje onog prvog. Umesto duhova koje želimo da isteramo iz naučnih istraživanja, stvaramo sopstvene, ponekad iz straha od drugih, a ponekad, iz potrebe da stvorimo sopstvena značenja, kroz sopstvene unutrašnje glasove. Neke autore proganjaju nasleđa za koja misle da dolaze iz oblasti njihovog proučavanja ili rada (*a propos* „mangupa u sopstvenim redovima“, iz nekog drugog vremena i nekih drugih konteksta) — bilo da se radi o kolonijalizmu, imperijalizmu, seksizmu, ili bilo kom drugom -izmu. Neću ovde ulaziti u razmatranje ovih konstrukata, mada moram primetiti da svi oni imaju veze pre svega sa odnosima moći i drugosti — tu dobro dolazi odgovor Hampti Dampitija Alisi, kao primer nečega što naučnici često žele da zaborave, previde, ili, jednostavno, ignorišu.

Duhovi relativizma i mogućnosti predstavljanja opsedaju savremene društvene nauke, pa ću se u ovom tekstu baviti nekim tehnikama koje se koriste u njihovoj konstrukciji, kao i posledicama koje nastaju kada se oni shvate ozbiljno. Tu će mi pomagati veliki broj koleginica i kolega, čije ću glasove priključiti svom, ali bez namere da pružim definitivan ili konačan odgovor. Tako i ovaj tekst pre svega predstavlja jednu *priču*, jedan konstrukt, odnosno pokušaj proizvođenja značenja. Kad bih bio primoran da zauzmem jednu „definitivnu“ metodološku poziciju, to bi verovatno bio nekakav oblik „postmodernizma“, ali onaj kakav je opisao Umberto Eko (Umberto Eco):

„Za mene, postmoderni stav predstavlja stav muškarca koji voli veoma prefinjenu ženu i zna da ne može da joj kaže „Ludo te volim“, jer zna da ona zna (i da ona zna da on zna) da je te reči već napisala Barbara Kartland (Barbara Cartland). Pa ipak, postoji rešenje. On može da kaže: „Što bi rekla Barbara Kartland, ludo te volim“. U takvom trenutku, izbegavši lažnu neudžnost, jasno rekavši da više nije moguće govoriti neudžno, on bi ipak rekao ženi to što je želeo: da je voli, ali da je voli u vreme izgubljene nevinosti. Ukoliko žena ovo prihvati, ona će u svakom slučaju primiti izjavu ljubavi. Nijedno od dvoje učesnika se ne bi osećalo nevino, oboje bi prihvatili izazov prošlosti, onoga što je već rečeno, što se ne može zanemariti, oboje bi svesno i sa zadovoljstvom igrali igru ironije... Ali oboje bi, opet, uspeli da govore o ljubavi“ (Eco, 1984: 67-68).

### Duhovi kolonijalizma

„Ali ja neću da idem među ludake“, primetila je Alisa.

„Oh, ništa ti tu ne možeš“, reče Mačak: „svi smo mi ovde ljudi. Ja sam lud. Ti si luda.“

„Kako znaš da sam ja luda?“ reče Alisa.

„Mora da si luda“, reče Mačak, „inače ne bi došla ovde.“ (Carroll, 1992a: 55)

Antropolozi su uključeni u neki oblik postkolonijalnog diskursa<sup>1</sup> kad god (profesionalno) stupe (engl. *step into*) u svet neke „čudne“ ili „egzotične“ kulture (ovu situaciju ne menja činjenica da se ponekad može raditi o njihovoj sopstvenoj kulturi). „Stupiti“ možda nije dovoljno precizan termin, jer je jedan od najvažnijih uslova razumevanja bilo koje druge kulture (i čitavog različitog skupa vrednosti, normi, predstava itd.) baš svest o razlikama. Izuzetak predstavljaju slučajevi kada je antropološkinja/etnograf pripadnica ili pripadnik određene zajednice (a ponekad i u takvim slučajevima, samo na različitom nivou), i tu postoji jedna fundamentalna razlika. Dva sveta se susreću. Ili, alternativno, dve (ili više) kultura, odnosno svetova, ponekad doslovno vekovima razdvojenih, stupaju u kontakt.<sup>2</sup> Ovo „stupanje“ ne treba da bude shvaćeno bukvalno, jer ono pretpostavlja bilo kakav oblik komunikacije sa ili oko neke kulture ili društva (ili grupe, pojedinca itd.) koje se proučava. Ovde se podrazumeva i to da postoje elementi koje antropolozi neće uspeti da klasifikuju niti objasne, pa bi one/oni trebalo da se trude da ne nameću kulturama sopstvene predrasude već da prihvate potencijalnu nerazumljivost određenih elemenata proučavanja kao činjenicu, a svaku pojedinačnu kulturu kao nešto što poseduje specifičan skup vrednosti za sve pojedince, kao i grupe ili zajednice koje joj pripadaju. Sa svakim pokušajem da razumemo *druge*, samo još više naglašavamo razliku između „nas“ i „njih“, i ovo određivanje „drugosti“ se može posmatrati i kao „mesto u kome počiva jezik“, kako je Lakan primetio u jednom predavanju, još 1967. (Lacan, 2005: 51).

Doduše, postavlja se i pitanje „objektivne“ vrednosti bilo kakvog naučnog istraživanja. Ovo je zanimljiv problem u društvenim i humanističkim naukama, na koji su već ukazali filozofi i istoričari nauke poput Fajerabenda (Feyerabend, 1993). Još je daleke 1881. jedan od utemeljivača antropologije, Adolf Bastijan (Adolf Bastian, 1826-1905), ironično primetio da su

„Za nas, primitivna društva (Naturvölker) potpuno nebitna, bar što se tiče našeg znanja o njima i našeg odnosa prema njima. Onog trenutka kada ih upoznamo, ona su osuđena na propast“ (citiran u Fabian, 1991: 194).

<sup>1</sup> Za neke vrlo zanimljive nedavne studije odnosa postkolonijalizma i antropologije, v. de L'Estoile (2003, 2007, 2008), kao i Pels (2008). U ovom tekstu se ne bavim predstavama o drugosti u srpskoj etnologiji i antropologiji, budući da srpski etnolozi ipak nisu imali iskustvo učešća u kolonijalnim projektima.

<sup>2</sup> Naravno, postoje *razlike unutar određenih kultura, kao i razlike između antropološkinja/etnografa i kultura iz kojih oni potiču* — ove univerzalne koncepte ovde koristim samo kao ilustraciju.

Predstava drugih i drugačijih svetova se konstantno menja i izmešta, zasnovana na zapadnim medijskim pretpostavkama i modelima, pošto se uglavnom predstavlja kroz iste te, savremene, zapadne medije. U globalizovanom svetu, ove pomerene (de-lokalizovane) predstave se onda vraćaju i do onih koje je prvobitno trebalo da predstavljaju.

Jedna od paradoksalnih situacija savremene antropologije jeste i nametnuta potreba da se stalno izvinjavamo zbog kolonijalizma — mada je broj antropoloških tradicija i antropologa koji su imali bilo kakve veze sa kolonijalizmom vrlo ograničen, i geografski i temporalno. Veoma je teško videti kakve veze ima npr. bugarska, norveška, ili kenijska antropologija sa svim tim (upor. poglavlja o ovim tradicijama u Bošković 2008). Ukoliko neki američki, britanski, nemački ili francuski antropolozi imaju probleme sa učešćem (nekih) svojih koleginica i kolega u kolonijalističkim projektima, to je onda pre svega njihov *lični problem*, i kao takvog ga treba tretirati.

### „Drugi“ i rod

„Bojim se da, nažalost, ne mogu da objasnim *sebe*, gospodine“, reče Alisa, „jer, kao što vidite, nisam pri sebi.“  
 „Ne vidim,“ reče Gusenica. (Carroll, 1992a: 37)

Žene su krajnji „drugi“. One su, s jedne strane, integralni deo sveta u kome živimo, a u isto vreme su kroz istoriju bile (potpuno ili delimično) isključene iz punog učešća u svetu (Riley 1988). Posmatrane i proučavane u takozvanim „primitivnim“ društvima, tek su relativno nedavno postale aktivne učesnice u „mejstrim“ naukama, dodajući jednu specifičnu (ili možda treba reći: rodno specifičnu) perspektivu.<sup>3</sup> Ova perspektiva otvara brojne mogućnosti, o čemu je svojevremeno pisala Toni Flores:

„Mislim da je zanimljivo to da su, pošto je muška kultura zvanično vrednovana i moćna, žene bile odlučne da dođu do onoga što nam se uskraćivalo — i iz ovog proističu različiti ženski pokreti. S druge strane, baš zato što je ženska kultura, zajedno sa ženskim mogućnostima koje nosi, lišena vrednosti i moći, muškarcima je teško da shvate da im nešto fali, a kamoli da aktivno pokušaju da razumeju nešto što jedva znaju da žele“ (Flores, 1991: 143).

Naravno, ne mogu da se složim sa njenim izrazima kao što su „muška kultura“ ili „ženska kultura“ — u oba slučaja, radi se o uopštenim i totalizujućim iskazima, koji pokušavaju da ogromni varijetet diskursa nasilno podvedu pod

<sup>3</sup> Kada je reč o usplahirenim reakcijama tipa „šta hoće te žene“, koje se u Srbiji izražavaju i kroz patetične pokušaje pronalazjenja vrednosti takozvane „patrijarhalne porodice“, to ipak izlazi iz okvira ovog teksta, jer su posredi manifestacije duboko *lične* anksioznosti autora koji ovakve teze pokušavaju da opravdaju.

jedinstveni zajednički imenitelj. S druge strane, kada je reč o relevantnoj literaturi, kao i o mojim istraživanjima odnosa prema rodu u Makedoniji i Sloveniji, u svakodnevnom životu postoji određeni polaritet i ambivalencija u pogledu pitanja vezanih za rod.<sup>4</sup> Ovo je u drugom kontekstu već pokazala Kristeva, pišući 1977. o takozvanom „ženskom vremenu“ (Kristeva, 2002). Slika koju smo imali o određenim stvarima i odnosima je promenjena, ljudi to počinju da shvataju, kao i da se pitaju kako bi „prava“ slika trebalo da izgleda.

Ostaje nejasno u kojoj meri antropologija može (ili treba) da ponovo uobliči ovu izmenjenu sliku, ali antropologija kao nešto što postoji izvan savremenog sveta, izvan življene realnosti, odnosno, u domenu „čiste“ nauke, jeste fikcija.<sup>5</sup> Verujem da antropolozi imaju dužnost i obavezu (i kao ljudska bića i kao kritički intelektualci) da bar pokušaju da „druge“ predstave u adekvatnom svetlu (prihvatljivom pre svega za iste te „druge“). Budući da zavise od njihovog postojanja (jer postojanje „drugih“ je preduslov postojanja antropologije), u njihovom je (egzistencijalnom) interesu da osiguraju da su „drugi“ predstavljeni na prihvatljiv način, te da su „drugi“ u stanju da se izraze i predstave na načine koje smatraju najprihvatljivijima.<sup>6</sup> Da li će se ovakva izražavanja nazivati reprezentacijom (Fabian, 1990), evokacijom (Tyler, 1986), invokacijom, ili nekim drugim izrazom (Geertz, 1983, 1988; Marcus, 1989; Strathern, 1987a, 1987b, 2004; Haraway, 1991), zavisi od specifičnog intelektualnog polja gde se odvija interakcija između posmatranih i posmatrača. Zavisice i od toga da li antropološkinje/antropolozi *veruju* da je bilo kakav oblik reprezentacije/evokacije/invokacije itd. uopšte moguće, posebno kada se operiše vrlo različitim skupovima kategorija (koji zavise od kulture i konteksta, uslovljeni su iskustvom, itd.).

Ne želim da ovde posebno razvijam staru Asadovu (1979) tezu da je ono što je danas stvarno bitno kada se govori o socijalnim promenama pre svega kretanje svetskog kapitala i globalizacija svetskih ekonomskih procesa, ali njegova teza odražava jedan deo problema. Ukoliko antropološkinje/antropolozi žele da zaista razumeju one koje proučavaju, one/oni treba da budu aktivno uključeni u procese socijalne promene. Iskustvo „življene“ realnosti ovde može biti daleko korisnije od iskustva „teorizovane“ realnosti. Međutim, pozicija učesnica i učesnika u akademskom svetu (odnosno pripadnika „akademskog polja“) ih navodi da obično tvrde da ne pripadaju određenom političkom sistemu ili ideologiji (bar ne javno). Kao naučnici, ideja je da bi trebalo da budemo „neutralni“. Međutim, činjenica da je

<sup>4</sup> Kad se radi o odnosu sociologije tela prema feminizmu, v. odličan tekst Ignjatović (2004).

<sup>5</sup> I to barem u istoj onoj meri u kojoj je ideja da bilo koja nauka može biti „čista“, „objektivna“, „nezainterosovana“, ili politički „neutralna“. „Nauka nije jedna stvar, već mnoštvo; a njena pluralnost nije koherentna, već je puna konflikata“ (Feyerabend 1992: 6).

<sup>6</sup> Naravno, postavlja se pitanje (a ne tvrdim da znam odgovor), ko odlučuje šta je adekvatno predstavljanje drugih u određenom kontekstu, i na osnovu kojih kriterijuma?

<sup>7</sup> Za korisno određenje ovog pojma, v. Ignjatović (2008).

ovakva „neutralnost“ u nekom zamišljenom veličanstvenom postromantičarskom smislu jednostavno nemoguća u bilo kojoj nauci (uključujući tu i antropologiju), nije ni nova, ni naročito originalna. Mada će većina autorki ili autora tvrditi da je njihovo tumačenje podataka (kao i njihove beleške sa terena) razumno (ako ne apsolutno) „objektivno“, veoma dobro znaju da drugi nisu baš toliko „neutralni“ niti „objektivni“. Antropolozima su „drugi“ neophodni, kako u etnografiji, tako i u teoriji, čak i u slučajevima kada su „drugi“ sâmi antropolozi (Bošković, 2008; Clifford, 1988, 2004; Rapport, 1994).

Gotovo podjednako važno je, da se vratim Asadu, razumeti značaj postojanja *tržišta nauka* (bez obzira da li se to nekome dopada ili ne), i izvući iz toga neke pouke. Ugodna pozicija iz koje samo treba očekivati nežnu hraniteljsku ruku države da podrži bilo kakve projekte, pripada prošlosti — u budućnosti će realne šanse da opstanu imati samo oni koji su dovoljno dobri da *proizvedu* nešto što će biti korisno različitim segmentima društva ili kulture u okviru koje rade.

### Stići negde. Dileme društvenih nauka

„Hoćete li mi, molim Vas, reći gde da idem odavde?“  
 „To u velikoj meri zavisi od toga gde želiš da stigneš,“ reče Mačak.  
 „Nije mi mnogo važno —“ reče Alisa.  
 „Onda nije važno ni kuda ideš,“ reče Mačak.  
 „— dokle god stignem negde,“ dodade Alisa kao objašnjenje.  
 „Oh, to ćeš svakako uspeti,“ reče Mačak, „samo ako budeš hodala dovoljno dugo.“ (Carroll, 1992a: 55)

Razgovor Alise sa Češirskim mačkom odslikava neke važne dileme s kojima se suočavaju savremene društvene i humanističke nauke. (Mislim da ovo važi i za prirodne nauke, ali njima se neću baviti u ovom tekstu.) Što se tiče *metoda*, savet Češirskog mačka deluje sasvim razumno: ukoliko neko *ide* (radi, studira, uči, istražuje, piše, itd.) dovoljno dugo, svakako će dospeti *negde* (i naći publiku, pristalice, menadžere, kancelarijski ili istraživački posao, naći izdavača za svoja dela itd.). Ali koliko dugo je dovoljno dugo? Treba li da težimo tome da (kako je svojevremeno govorio Maks Plank [Max Planck]) jednostavno *nadživimo* naše teoretske protivnike, i time jednom zauvek dokažemo da smo mi u pravu, a oni ne?

Savremena društvena teorija se sve više nalazi u situaciji sličnoj onoj u kojoj je Alisa kada zakorači s druge strane ogleдалa. Stvari kao da su na neki čudan način izmeštene ili preokrenute, „poredak stvari“ (da pozajmim Fukoov [Foucault] termin i naziv jedne njegove knjige) deluje potpuno izokrenuto, i ako se stvari sagledavaju onako kako smo do sada navikli (u svetlu „klasičnih edukativnih principa“, ili nečeg sličnog), stvari deluju pomalo besmisleno. Proizvođenje znanja koje se može *praktično primeniti*, nešto na šta se dugo vremena gledalo sa dokonim prezirom, i sa intelektualne visine, postaje nešto na osnovu čega se određuju pravci razvoja nauka

u savremenom svetu. Ukoliko savremena antropologija želi da uhvati korak sa tim svetom, ona mora naći načina da se prilagodi.

„Svet iza Ogledala, u koji stupa hrabra i mudra Alisa, odbijajući da bude uhvaćena u sopstvenoj refleksiji u Ogledalu, nije mesto simetrične preokrenutosti, niti antimaterije, niti inverzija u ogledalu strane sa koje ona dolazi. To je svet diskursa i asimetrije, čija arbitrarna pravila deluju tako da izmeste subjekat, Alisu, iz bilo kakve mogućnosti naturalističke identifikacije. Mada je tokom ovog prelaska Alisa lišena velikog dela ohole, samouverene izvesnosti, ona nastavlja da pita, i s pravom želi da zna, ko je ‘sve to odsanjao?’“ (De Lauretis, 1984: 2)

Popularnost koncepata koji se bave „kritikom reprezentacije“ u skoro svim područjima savremene kulture čini da je teško izbeći paradoksalnost određenih pitanja<sup>8</sup> — a jedna od zanimljivih situacija jeste da čak i kritičari ovih savremenih trendova moraju prihvatiti njihov diskurs (i koristiti određene specifične strategije), ukoliko žele da uopšte iskažu svoju kritiku. Naravno, mnoge od ovih kritika su već zastarele, bar kada se radi o poslednjih desetak godina, i značajnim promenama u sferi ekonomije i politike na globalnom nivou. Živimo u složenom svetu, koji se sastoji iz mnogobrojnih slojeva i mnoštva različitih kultura, bilo da nam se to dopada ili ne. Nismo ga ni izabrali, ni stvorili, ali možda ćemo biti u stanju da ga izmenimo i prilagodimo sebi, u skladu s našim (zajedničkim?) potrebama, očekivanjima, sistemima vrednosti i procenama situacije. Te situacije nisu samo zasnovane na moći već velikim delom i na rodu (Flax, 1987; Del Valle, 1993), čime se dolazi i do nekih problema povezanih s različitim strujama savremenih feminističkih teorija (Strathern 1987a, 1987b, 2004).

Čitava ideja parcijalne prirode bilo kog (naučnog, humanističkog, ili bilo kakvog drugog) projekta, uticaj roda (koji su prethodne generacije naučnika često ignorisale) na (ne samo etnografske) naracije, potreba uključivanja drugih glasova u svaki dijalog, sve je ovo od ranije bilo prisutno u različitim aspektima feminističke teorije (Strathern, 1988: 8). Da citiram istu autorku:

„Feminističku debatu karakteriše kompatibilnost, koja ne zahteva komparabilnost, između osoba koje su u to uključene, osim samog uključivanja. Osobe putuju između različitih pozicija, u okviru bilo internih ili eksternih razlika. Izgleda gotovo kao da su disproporcije namerne. Feminističko proučavanje nije disciplina izomorfna s drugim naučnim disciplinama — ona ih jednostavno napada i uzima od njih. Prema tome, ne mogu zameniti feminizam antropologijom, ili obrnuto, slušati jedno i zaboraviti na drugo. Istovremeno, svaka od njih konstituiše poziciju iz koje se može sagledati kontra-pozicija“ (2004: 35)

Naravno, čak i s ovom disjunkcijom između feminizma i antropologije, ovo nisu dva potpuno odvojena domena ili polja, Strathern (Marilyn Strathern) se ne može

<sup>8</sup> Od kojih je jedno i „ko je sve to odsanjao?“

podeliti na „antropološku“ i „feminističku“ polovinu — obe strane postoje u isto vreme, i Merilin Stratern se može zamisliti samo kao njihova kombinacija. Ili, kako je to pre više od dve decenije nazvala Dona Haravej (Donna Haraway): kiborg.

Haravej je svojevrmeno tvrdila da jedino kiborg ima šanse da preživi u sve većoj složenosti sadašnjeg sveta (Haraway, 1985, 1991). Problem sa kiborzima bio je u tome što su oni u stvari bili *stvoreni* (i to *spoljašnjom* silom), oni su bili u stanju da se *regenerišu*, ali ne i da se *reprodukuju*. Da li je ovo cena koju treba platiti da bi se preživelo? Ma koliko ova kombinacija tela i tehnologije delovala zanimljivo i privlačno kada je Haravej prvi put pisala o njoj, danas kiborg izgleda kao relikv jednog beznadežno prošlog vremena, vremena kada se, pomalo utopijski, verovalo da će sâm razvoj tehnologije značiti automatsko poboljšanje uslova za život za sve.

Danas je za savremenu antropologiju daleko zanimljivija pozicija *pojedinaca*, s jedne strane „uhvaćenih u mreže značenja“, ali, s druge, uhvaćenih i u paradoksalne dvorane s ogledalima različitih sistemskih promena, koje teško mogu da shvate. Pozicija društvenih i humanističkih nauka je suviše često bila da te promene jednostavno ignorišu, postavljajući se nekako „iznad“ i „izvan“ njih, zauzimajući jednu visoku moralnu poziciju (engl. *moral high ground*), a u isto vreme tvrdeći da time u stvari izbegavaju da zauzmu političke stavove. Naravno, i odbijanje da se zauzme politički stav jeste vrlo jasan politički stav: održavanje *status quo*-a, vera da će se stvari nekako vratiti u pređašnje stanje.

Zar paradoksalna pozicija pojedinca u savremenom svetu ne podseća na situaciju u kojoj se nalaze žene, istovremeno integrisane u svet u kome žive, ali i isključene iz njega (uporedi primere koje daju Springer, 2001: 203-204, ili Angerer, 1999)? One treba da su u isto vreme i hraniteljke i negovateljice (ovde se možemo podsetiti poznate strukturalističke dihotomije između *prirode* i *kulture* i uloge žena u njenim predstavljanjima), ali i metafore (kao devojka u Ekovom *Imenu ruže*), simboli (poput Zobeide Itala Kalvina [Italo Calvino], „grada podignutog iz sna o ženi“ [De Lauretis, 1984: 12 i d.]), poštovane partnerke i družbenice, „druge“ za muškarce isto onoliko koliko i za žene iz različitih svetova i sistema vrednosti, itd.

Problem je u tome što postoji mnogo načina da se shvati Ogledalo kroz koje posmatramo svet. S jedne strane, izgleda sasvim očigledno da je svet u 2008. (ili 2009) bitno različit od bilo kog ranijeg (ili budućeg) sveta. Ono što možda izgleda manje očigledno jeste to da unutar ovoga sveta „2009.“ postoje u stvari mnogobrojni isprepletani, međusobno povezani i paralelni nivoi značenja — i oni ne dolaze nužno u kontakt sa svim, ili sa bilo kojim pojedinačnim, nivoima postojanja. Ovakav način posmatranja je neophodan, ukoliko se žele shvatiti „drugi“ i drugačiji. On je i potencijalno korisniji kao pokušaj da se otvoreno i kritički razmatra pozicija pojedinaca (ali i istraživanja) u sklopu promena na globalnom nivou. Ovaj pokušaj shvatanja je najdalje koliko se može ići: proizvoditi više slika, više tekstova, više naracija, učestvovati u različitim diskursima, otvarati nove procepe (jer onoliko



koliko znamo samo otvara prostor za nova pitanja, kao dete koje stalno pita „zašto?“), koji se mogu popuniti provizornim i parcijalnim odgovorima.

Parcijalnost je (u svakom smislu te reči) primarni koncept s kojim smo danas suočeni, u svetu 2009. Taj koncept beži, teško ga je uloviti, ali on predstavlja neophodan aspekt savremenog sveta. Ne postoji samo jedna, već mnoštvo realnosti, i nema jednostavnog načina na koji se one mogu „grupisati“ ili „svesti“ pod jedan zajednički imenitelj. Problem u pristupanju tim realnostima (i deo razloga iz kojeg one dovode do glavobolja kod nekih ljudi i nerazumevanja kod drugih) jeste to što one znače različite stvari za različite ljude, i svako ko upotrebljava određene reči ili kategorije veruje da one znače baš ono što ona/ on žele da znače „— ni više ni manje“. I jedino pravo pitanje ostaje: „ko će da bude gospodar — to je sve.“

## Literatura

- Angerer, Marie-Luise. 1999. Space does Matter: On Cyber and Other Bodies. *European Journal of Cultural Studies* t. 2, br. 2, str. 209-229.
- Asad, Talal. 1979. Anthropology and the Analysis of Ideology. *Man* (N.S.) 14, str. 607-627.
- Baber, H. E. 1993. Has Feminist Philosophy lost Contact with Women? *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* t. 92, br. 2, str. 47-50.
- Bošković, Aleksandar, ed. 2008. *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. New York: Berghahn Books.
- Carroll, Lewis. 1992a [1865]. *Alice's Adventures in Wonderland*. U: *Alice in Wonderland*, str. 1-103. Ware: Wordsworth Editions.
- . 1992b [1872]. *Through the Looking—Glass*. U: *Alice in Wonderland*, str. 105-198. Ware: Wordsworth Editions.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2004. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Clifford, James, and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- de L'Estoile, Benoît. 2003. From the Colonial Exhibition to the Museum of Man. An Alternative Genealogy of French Anthropology. *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* t. 11, br. 3, str. 341-361.
- . 2007. *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion.
- . 2008. The Past as it Lives Now: An Anthropology of Colonial Legacies. *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* t. 16, br. 3, str. 267-279.
- Eco, Umberto. 1984. *Reflections on The Name of the Rose*. Preveo William Weaver. San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Fabian, Johannes. 1990. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16, str. 753-772.
- . 1991. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*. Chur i Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Feyerabend, Paul. 1992. Nature as a Work of Art. *Common Knowledge* t. 1, br. 3, str. 3-9.
- . 1993. *Farewell to Reason*. Drugo izdanje. London: Verso.

- Flax, Jane. 1987. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. *Signs* t. 12, br. 4, str. 621-643.
- . 1990. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism & Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.
- Flores, Toni. 1991. The Goddess as Muse. U: Ivan Brady, prir., *Anthropological Poetics*, str. 137-153. Savage: Rowman and Littlefield.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- . 1988. *Works and Lives: An Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Haraway, Donna J. 1985. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review* 80, str. 65-108.
- . 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Ignjatović, Suzana. 2004. Strategija osvajanja naučnog polja — odnos sociologije tela prema feminizmu. *Genero* broj 4/5, str. 25-42.
- . 2008. Fenomen popularnosti koncepta socijalnog kapitala u akademskom polju i praktičnoj politici. Magistarski rad. Odeljenje za sociologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Kristeva, Julia. 2002 [1977]. Women's Time. U: Kelly Oliver, prir., *The Portable Kristeva: Updated Edition*, str. 351-371. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 2005. *Mon enseignement*. Paris: Seuil.
- De Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. London: Macmillan.
- Marcus, George E. 1989. Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. *Critique of Anthropology* t. 9, br. 3, str. 7-30.
- Pels, Peter. 2008. What has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism? *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* t. 16, br. 3, str. 280-299.
- Rapport, Nigel. 1994. *The Prose and the Passion: Anthropology, Literature, and the Writing of E. M. Forster*. Manchester: University of Manchester Press.
- Riley, Denise. 1988. 'Am I that Name?': *Feminism and the Category of 'Women' in History*. London: Macmillan.
- Springer, Claudia. 2001. The Seduction of the Surface: From *Alice* to *Crash*. *Feminist Media Studies* t. 1, br. 2, str. 197-213.
- Strathern, Marilyn. 1987a. An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs* t. 12, br. 2, str. 276-292.
- . 1987b. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* t. 28, br. 2, str. 251-281.
- . 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2004. *Partial Connections*. Nova, prerađena verzija. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Tyler, Stephen A. 1986. Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. U: Clifford and Marcus 1986, str. 122-140.
- Del Valle, Teresa, ed. 1993. *Gendered Anthropology*. London i New York: Routledge