
ANTROPOLOGIA POSTMODERNĂ

Gabriel Troc

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj

Facultatea de Studii Europene

gabrieltrroc@yahoo.com

Abstract: In contrast with other fields of study, postmodernism has a clear-cut meaning in cultural anthropology. It refers to an American school of thought that has challenged the basic epistemological assumptions of the discipline and has deconstructed some of the most famous classic ethnographic texts. This article tries to clarify how postmodernism has emerged in anthropology and to outline the most important deconstructive strategies that were involved.

Dacă comparăm traseul postmodernismului în filozofie și antropologie, descoperim că în ambele domenii există câte o lucrare care a “precipitat” o stare de spirit, a sintetizat trăsături care păreau mai degrabă disparate, așezându-le sub un nou program cognitiv. După cum se știe foarte bine, publicarea de către Jean François Lyotard a faimosului său “raport asupra cunoașterii” în 1979 reprezintă acest moment de cotitură în filozofie. La fel de celebră va deveni în rândul antropologilor, cel puțin în Statele Unite, lucrarea colectivă apărută în 1986 la Berkeley sub titlul *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*¹.

Editat de către James Clifford și George E. Marcus, volumul *Writing Culture* însumează studiile prezentate în cadrul unui *advanced seminar* desfășurat în 1984 la Santa Fe, New Mexico, seminar care urma să dezbată un subiect mai degrabă restrâns și îngust specializat legat de condițiile producerii textului etnografic. Interogațiile acestui subiect au relevat însă răspunsuri care s-au dovedit fundamentale pentru întreg câmpul disciplinei. Mai mult, au făcut vizibil blocajul epistemologic al antropologiei moderne, o disciplină paralizată de un canon de cercetare prin care sunt produse mecanic cunoștințe cu bază empirică greu generalizabile și greu comparabile, despre “culturi insulare” aflate în prezentul etern al “tradiției”, identității etnice sau alterității exotice. Antropologia devenise la începutul anilor ’80 o practică științifică divizată între o partidă care o reducea la metodă (culegere de “date” prin observație participativă în teren, urmată de analiza acestora

¹ James Clifford and George E. Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986

printr-o paradigmă teoretică de la sine înțeleasă) și o alta care fetișiza particularul cultural, căzând într-o hermeneutică a formelor simbolice care interzicea orice comparație transculturală. *Writing Culture* va reprezenta pentru antropologia “de după Santa Fe” expresia crizei profunde în care se află antropologia și debutul unei dezbateri cu multe ramificații privind clarificarea statutului științific al disciplinei, scrierea etnografică, aspecte politice și etice ale investigației antropologice.

Trei aspecte trebuie amintite, pentru început, în legătură cu acest moment de cotitură din discursul antropologic.

Trebuie spus, în primul rând, că cei mai mulți dintre co-autorii volumului *Writing Culture* sunt în momentul publicării volumului antropologi care au trecut prin canonul amintit mai sus, respectiv autori de texte etnografice bazate pe o îndelungată muncă de teren, unii în chiar *site-urile* antropologiei “clasice” (Polinezia, Africa, America Latină). Însă aceeași autori fac parte din generația care și-a însușit canonul în anii '60, ani care și-au pus deopotrivă amprenta asupra personalității tinerilor studenți de atunci și asupra “terenurilor” antropologiei clasice, proaspăt ieșite din era colonială. Formându-se în paradigmele care s-au succedat în antropologie după sfârșitul colonialismului, autorii pe care-i avem în vedere au optat în deceniul șapte pentru antropologia interpretativă promovată în special de către Clifford Geertz ca alternativă la antropologia marxistă și ecologismul cultural². Prin prisma acestui traseu putem vedea turnura postmodernă a acestui grup, pe de-o parte ca o rebeliune târzie (reprimată în anii '60), dar și – prin asumarea unui criticism de inspirație marxistă, sensibil la istoricitate și la agenda politică – ca o tentativă de a depăși culturalismul autoreferențial al lui Geertz.

În al doilea rând, trebuie subliniat faptul că dezbateră postmodernă prilejuită de *Writing Culture* va fi îndeosebi o dezbateră a antropologiei nord-americane, scena și actorii ei fiind parte din peisajul academic al universităților americane³. Postmodernismul antropologic va fi ca urmare influențat puternic de receptarea masivă și creativă a poststructuralismului și deconstructivismului continentale (Derrida în special) din critica literară și teoria literaturii din Statele Unite. Acesta poate fi unul dintre motivele pentru care postmodernismul antropologic american va fi mai degrabă unul creativ, “optimist”, toți participanții la criza din anii '80 producând ulterior lucrări

² Cf. Adam Kuper, *Culture. The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1999, p. 206

³ Coautori la *Writing Culture* sunt: James Clifford (University of California, Santa Cruz), Vincent Crapanzano (City University of New York), Michael Fischer, George Marcus și Stephen Tyler (Rice University), Mary Louise Pratt, Renato Rosaldo (Stanford University) și Paul Rabinow (University of California, Berkeley). Talal Asad (University of Hull, GB) face excepția. “Poza de grup” se întregeste dacă amintim faptul că cei mai mulți dintre aceștia au urmat antropologia în aceeași generație la Harvard (Cf. Adam Kuper, *op. cit.*, p. 207).

care vizează ieșirea din criză, găsirea unui drum nou pentru o practică antropologică regândită din temelii.

În fine, aș mai menționa faptul că dezbaterile care debutează cu *Writing Culture* nu au fost parohiale, limitate la interesul unui grup restrâns și esoteric preocupat în mod autist de probleme formale și ignorat de alți specialiști la fel de prinși în propriile paradigme. Dezbaterile au atras reacții și contrareacții, o arenă deschisă fiind revista *Cultural Anthropology* pe care grupul de la Santa Fe a editat-o între 1986 și 1991⁴. Chiar dacă azi momentul criticii postmoderne este deja istorie, puțini mai sunt antropologii din Statele Unite care ignoră problemele care s-au ridicat atunci. La fel ca în alte științe sociale și umane, și în antropologie postmodernismul a constrâns producția științifică la autoreflexivitate, internalizarea criticii și sensibilitate față de ideologiile prinse în fundamentele diferitelor epistemologii care justifică producerea de cunoștințe despre om ca ființă socială și culturală.

1. Turnura către postmodernism: antropologia interpretativă a lui Clifford Geertz

După cum aminteam mai sus, prealabilul pe care critica postmodernă s-a instalat a fost reprezentat de opera lui Clifford Geertz, autor care fără îndoială poate fi considerat ca fiind spiritul ei tutelar și primul dintre reprezentanții postmodernismului antropologic american. Voi trasa în cele ce urmează principalele coordonate ale creației geertziene.

Traseul său cultural urmează două perioade relativ distincte. Își începe activitatea de antropolog imediat după cel de-al doilea Război Mondial, într-un moment în care o Americă victorioasă sprijină reconstrucția Europei și tutează independența fostelor colonii europene din Asia și Africa. Speranțele în America sunt mari, pe măsura încrederii ei în sine, iar științele sociale sunt chemate să exporte în întreaga lume modelele cele mai eficiente ale modernizării. Sociologia încearcă să găsească un model integrator și un limbaj comun pentru toate științele sociale: “A fost o vreme, în anii '50, când sociologia, prin implicarea colectivă a psihologiei, antropologiei, istoriei și statisticii, părea capabilă să salveze lumea de acele vechi fantome care sunt tribalismul și religia.”⁵ Speranțele în ordine și echilibru sunt exprimate în proiectul sociologic care domină acei ani, respectiv cel al lui Talcott Parsons. Pentru a demara o “acțiunea socială” eficace, se cerea în prealabil o cât mai clară definiție a celor trei mari piloni (structura socială, cultura, personalitatea) pe care era fundamentat sistemul

⁴ Articolele cele mai importante au fost reunite în 1992 de către George E. Marcus într-un volum colectiv sub titlul *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham and London, 1992

⁵ John Updike, în *The Afterlife and Other Stories*, apud Adam Kuper, *op. cit.* p. 80

parsonian. Antropologiei îi va reveni misiunea clarificării conceptului de cultură, respectiv producerii unui concept științific, pozitiv, al culturii, sarcină pe care Parsons o împarte cu doi dintre cei mai proeminenți antropologi ai momentului: Alfred Kroeber de la Berkeley și Clyde Kluckhohn de la Harvard.

Ca urmare a unei întâlniri întâmplătoare cu Margaret Mead care-i deschide apetitul pentru antropologie, tânărul Geertz, având doar o diplomă de *graduate* în Literatură Engleză, se îndreaptă în 1949 către un program experimental care debuta în acel an la Harvard, program postgradual ce viza pregătirea unor echipe multidisciplinare care să ducă la bun sfârșit proiecte de cercetare de teren de lungă durată pe tema mecanismelor schimbării sociale și modernizării⁶. Prin îndrumarea lui Clyde Kluckhohn, Geertz asumă în prima sa perioadă o viziune asupra culturii de inspirație weberiană, prin lectura lui Weber de către Parsons, care interoghează legătura dintre idei și procesele sociale sau, mai specific, dintre religie, tradiție și dezvoltarea economică și politică. Această viziune este pusă la lucru în primele sale lucrări, produse cu o academică regularitate ca urmare a anilor de muncă de teren petrecuți în Indonezia (o țară care tocmai își cucerise independența și în care așteptările legate de o rapidă modernizare erau foarte mari). Astfel apar monografiile *The Religion of Java* (1960, teză de doctorat), *Agricultural Involution* (1963), *Peddlers and Princes* (1963) și *The Social History of an Indonesian Town* (1965). În esență, dincolo de un enorm efort descriptiv, lucrările în cauză teoretizează contradicțiile dintre tradiție și modernitate, tribal și statal, comunități sacre și comunități secularizate, cu intenția de a clarifica deopotrivă resursele culturale care pot susține schimbarea și trăsăturile culturale care o inhibă. Imaginea de ansamblu care reiese din aceste monografii este optimistă în ceea ce privește schimbarea, imagine construită prin ilustrări repetate ale unor situații de integrare (de factură durkheimiană sau parsoniană) a unor grupuri sociale care împărtășesc valori comune. Potențialul de conflict datorat coexistenței a trei grupări religioase (sincretică, islamică și hinduistă) poate fi eliminat de naționalismul emergent, care produce ritualuri pan-Javaneze, și datorită formării instituțiilor laice de nivel statal. Un ideal cultural al tuturor indonezienilor este în curs de formare, credea pe atunci Geertz, iar unitatea culturală prefigurată va garanta un progres social constant.

În paralel cu monografiile, care sunt “orientate către probleme concrete, de genul stabilității politice, modernizării economice, chestiuni ale dezbaterii privind dezvoltarea din primii ani ai decolonizării”⁷, Geertz redactează un important număr de eseuri în care afirmă din ce în ce mai apăsător rolul determinant al *factorului cultural* în dezvoltarea socială. Adresându-se economiștilor, specialiștilor în agricultură, tehnicienilor

⁶ Cf. *Interviu cu Clifford Geertz*, în *Caietele Tranziției*, EFES, Cluj, No 1/1997

⁷ Adam Kuper, *op. cit.*, p.96

dezvoltării, el îi invită să considere cutumele locale și tradițiile nu doar ca piese de muzeu, de interes doar pentru esteți și anticari, ci ca forțe ce determină formele schimbării. Înțelesurile alocate culturii în monografiile dedicate Indoneziei stau încă sub influența lui Kroeber și Parsons, fiind specificate prin intermediul a trei opoziții polare, trei perechi de tipuri ideale opuse: i) opoziția dintre cultură și structura socială⁸, ii) opoziția dintre statul tradițional, pe de-o parte, în care cultura și structura socială formează un sistem unic care se auto-reproduce, și statul modern, pe de cealaltă parte, în care vechile idei și valori nu se mai potrivesc în sistemele sociale noi și sunt contestate de noile ideologii și, în fine, iii) opoziția, deja sugerată, între religie, ca expresie condensată a culturii în cazul societății tradiționale, și ideologie, ca expresie esențializată a culturii moderne.

Modernizarea așteptată a Indoneziei stagnează însă și deja în ultima monografie dedicată Indoneziei tonul optimist al autorului este înlocuit cu unul sobru, pe alocuri chiar sumbru cu privire la viitor: “Căutarea unei forme viabile este de fapt laitmotivul istoriei urbane a [orașului] Modjokuto...aceasta își dovedește mai degrabă capacitatea de a dizolva forme vechi decât de a stabili unele noi...Orașul și vecinătățile lui eșuează, asemenea întregii țări, într-o stare de tranziție continuă” iar “fazele recente ale istoriei orașului nu constituie decât momentele unui progres constant către o formă imprecisă”⁹.

Spre sfârșitul anilor ‘60 speranțele în capacitatea științelor sociale de a produce prognoze (sensul “tare” al științei) și de a pune la lucru o inginerie socială eficace în zonele postcoloniale se spulberă. Împreună cu *establishment*-ul american ca întreg, discreditat de mișcările liberaționiste, marxism, activism pacifist și ulterior de contracultură, pozitivismul devine și el o paradigmă pusă sub semnul întrebării. Prognoza lui Geertz privind un viitor optimist pentru Indonezia e brutal infirmată de masacrele din 1965 și de instalarea regimului dictatorial al generalului Suharto, iar față de frământările prin care trece scena universităților americane Geertz preferă să ia o atitudine mai degrabă distantă, retrăgându-se, după o perioadă petrecută la Universitatea din Chicago, într-unul dintre institutele elitiste ale sistemului Ivy (*Institute for Advanced Study*, Princeton). Terenul va fi și el schimbat, preferată fiind o țară mai puțin afectată de neliniștile momentului: Marocul.

⁸ O poziție pe care Parsons o “negociase” cu antropologii momentului pentru a restrânge sensul alocat culturii în tradiția antropologică americană (în special la Boas și elevii lui), în care “cultura” era folosită indistinct de “structura socială” sau “sistemul social”. Această semnificație renegociată reduce referința culturii la “conținuturi transmise și create precum și la *pattern*-uri de valori, idei și alte sisteme simbolice-semnificative care reprezintă factori ai modelării comportamentului uman și ai artefactelor produse de comportament”. În Kroeber și Parsons, *The concept of Culture and of Social System*, *American Sociological Review*, No 23/1958, p. 583.

⁹ Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, p. 5, *apud* Adam Kuper, *op.cit.*, p.90

Rezultatul acestor ani va fi lucrarea *Islam Observed*¹⁰, în care dezvoltă o comparație între evoluția islamului în cele două terenuri cercetate, Indonezia și Maroc. Cu această lucrare începe să se insinueze, în opera lui Geertz, o nouă atitudine față de raportul dintre cultură și structura socială, ultima fiind propriu-zis absorbită în prima categorie explicativă. Momentul corespunde unei modificări paradigmatică în antropologia americană, respectiv afirmării unui grup de antropologi ce cultivă “antropologia simbolică” drept alternativă la cea de inspirație pozitivistă, parsoniană, privită ca parte a unei sociologii generale. “Pe atunci [la Chicago] meditam în cadrul unei antropologii simbolice asupra opoziției dintre cultură și structura socială. Am dorit să readucem cultura, indiferent de ce definiție i-am fi dat, în centrul analizelor. Aveam păreri diferite despre ceea ce înseamnă ea, dar eram cu toții de acord că dimensiunea culturală a lucrurilor trebuie să fie luată din nou în considerare”¹¹.

Pentru Clifford Geertz acest moment de cotitură va însemna cristalizarea celor două teme teoretice majore care-i vor marca lucrările de maturitate: i) relevanța pentru știința socială a cercetării localului și ii) elaborarea orizontului de semnificații al conceptului de “cultură”.

În ce privește prima temă, o primă poziție va fi exprimată în prefața de la *Islam Observed*. Geertz pune aici întrebarea pe care sociologii, istoricii, economiștii o formulează ca obiecție la generalizările fundamentate pe investigarea, chiar dacă minuțioasă, a unor formațiuni social-culturale locale: “Nu este nevalidă lecturarea contururilor unei întregi civilizații, a unei economii naționale, a unui sistem politic complex, a unei întinse structuri de clasă pe seama detaliilor câte unui sistem social miniatural, oricât de intim cunoscut? Nu este neinspirat să presupunem că astfel de sisteme sociale miniaturale – orașe ori sate uitate sau chiar regiuni – sunt tipice pentru o țară ca întreg?”¹² Răspunsul este desigur pozitiv. Ceea ce este prost pusă aici este însă întrebarea, afirmă Geertz, căci este cert că investigația antropologică nu încearcă să substituie un sens parohial unuia comprehensiv. “Nu reduce Mexicul la Yucatan sau America la Jonesville”¹³, ci încearcă să descopere ce contribuții pot aduce cunoștințele detaliate despre micro sisteme la înțelegerea sistemelor complexe. În fapt, chiar sociologii și economiștii procedează în modul descris mai sus, producând adesea generalizări pornind de la propriile lor variante ale Americii redusă la Jonesville.

Dincolo de aceste considerații, care par a face o delimitare clară între ceea ce ține de local și nivelurile de complexitate superioară, Geertz aplică în *Islam Observed* o știință în care elemente particulare, detaliile

¹⁰ Clifford Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1968

¹¹ Cf. *Interviu cu Clifford Geertz*, în *Caietele Tranziției* No 1/1997, p.70

¹² Clifford Geertz, *Islam Observed*, p.vii

¹³ *Idem*

minuțios analizate despre local (acele sate și orașe “uite” din Indonezia și Maroc, dar și mituri, date istorice și considerații filosofice despre islam) sunt angrenate într-un discurs care generalizează pe seama unui singur factor explicativ, de esență culturală: religia, considerată “fenomen social, cultural și psihologic”. Oricâte precauții își va lua la începutul lucrării pentru a elimina obiecția particularismului, textul în sine nu poate decât să o întărească în ochii unui cititor atent la ea. Chiar dacă nerostită explicit, justificarea care transpare din textul speculativ din *Islam Observed* pare a fi următoarea: cunoștințele detaliate despre local îi permit antropologului să producă un text “dens”, în care considerațiile generale sunt validate prin procedeul *ilustrării*. Textul de aici convinge în cele din urmă prin forța unui argument ce ține de metodă în antropologie, argument care e mereu prezent în subsolul textului etnografic modern și care poate fi formulat în mod explicit prin sintagma “*I was there*” (“am fost acolo” și, prin urmare, știu cum stau *de fapt* lucrurile). Problema raportului dintre local și supra-local, particular și general, empiric și teoretic, care este ridicată în *Islam Observed*, rămâne nerezolvată aici. Ea va continua să fie însă o obsesie pentru Geertz, care va opta într-o lucrare târzie pentru soluția radicală a ridicării particularului la o demnitate ontologică aparte, fapt cu importante consecințe pe planul cunoașterii¹⁴. În *Islam Observed* dificultatea problemei va fi mascată prin asumarea modelului macrosociologiei lui Weber, în care judecăți valide cu conținut social și istoric sunt produse prin angrenarea unui material empiric semnificativ.

Tot de la Weber pornește Geertz și în elucidarea sensurilor “culturii”. *The Interpretation of Cultures*¹⁵, lucrare care marchează, după unii comentatori, intrarea în “ce-a de-a doua perioadă” a creației sale, debutează cu o definiție universalistă a culturii: “Acceptând, cu Max Weber, că omul este un animal suspendat în rețeaua de semnificații pe care el însuși a creat-o, concep cultura ca fiind această rețea, iar analiza ei va fi prin urmare nu o știință experimentală în căutare de legi, ci una interpretativă care caută sensul (*meaning*)”¹⁶. Conceptul culturii este unul semiotic, după cum afirmă autorul, un sistem de semne și simboluri produse de oameni în contexte determinate, care presupune deopotrivă o dimensiune cognitivă (reflectare a realității) și una pragmatică (inserare în realitate, acțiune): cultura “denotă un *pattern* de sensuri perpetuat istoric, care este concretizat în simboluri, un sistem de concepții moștenite, exprimate în forme simbolice, prin care

¹⁴ În Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Basic Books, New York, 1983

¹⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973. Titlul lucrării este probabil o parafrază după *The Interpretation of Dreams*, titlul în traducerea engleză a faimoasei cărți a lui Freud. Preocuparea pentru această lucrare este mărturisită în *Islam Observed* (p. 109), unde admiră abilitatea lui Freud de a interpreta visele ca simboluri ce constituie “căi indirecte de acces către datele primare ale celuilalt”.

¹⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 5

oameni comunică, perpetuează și dezvoltă cunoștințele lor despre viață și atitudinile față de viață”¹⁷.

Începând cu *The Interpretation of Cultures*, referințele sale trimit mai puțin la sociologi și din ce în ce mai vizibil la filosofi și teoreticieni ai literaturii. Keneth Burke, Susanne Langer, Roland Barthes și Paul Ricoeur sunt citați ca surse pentru meditații asupra simbolismului, sensului și hermeneuticii. Ulterior, Wittgenstein, Ryle și Rorty sunt evocați în sprijinul unor considerații teoretice de esență relativistă. De la Burke împrumută viziunea după care realitatea poate fi interpretată ca text, viziune bazată pe asumția că acțiunea socială este o formă a comportamentului simbolic; un eveniment repetitiv (ritual) poate fi considerat ca text, “statul” chiar poate fi “citit” ca text, dacă considerăm acțiunile pe care le presupune în termeni simbolici¹⁸. Cunoștințele noastre, după Langer, nu reprezintă o vastă colecție de observații reflectate, ci o structură de fapte care sunt simboluri și de legi care dau sensul acestor simboluri¹⁹. În fine, de la Barthes preia ideea limbajului și a scriiturii ca și coduri prin care informațiile sunt transmise și care solicită “descifrarea” lor, iar pe Ricoeur îl urmează în aserțiunea conform căreia acțiunea umană comunică sensuri și ca urmare ea poate și trebuie să fie citită asemenea unui text.

Implicațiile pentru practica antropologică a acestor presupoziii sunt vaste. Le voi aminti pe cele mai importante:

- a. “Cultura unei populații este un *ansamblu de texte*, ele însele compozite, pe care antropologul se străduiește să le citească peste umerii celor cărora le aparțin.” Cultura e un “*discurs social*” scris și rescris la nesfârșit în diferite limbaje și constituit deopotrivă din cuvinte și acțiuni. Antropologul încearcă să identifice în mod indirect (“peste umerii” nativilor) sensul pe care-l au diferite elemente (forme simbolice) ale acestui discurs social.
- b. Sensul unei forme simbolice sau al unui fapt social nu este univoc și nu se găsește în întregime “în posesia” vreunui nativ. Cultura nu poate fi niciodată redusă la o formă standard: este *construcție, proces, pluralitate*. În analiza culturală, antropologul “explică o explicație” ce aproximează, interpretează o interpretare, desfășoară un întins efort hermeneutic. Perspectiva clasică asupra analizei culturale, cu cele trei momente ale ei – observație, înregistrare, analiză –, se dovedește cel puțin naivă, considerând că observația produce “date pure” și

¹⁷ *Ibidem*, p. 89

¹⁸ Cf. Gary A. Olson, *Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction*, interviu, în JAC 11.2/1991

¹⁹ Susanne Langer, *Philosophy in a New Key*, apud Adam Kuper, *op. cit.*, p.82

că analiza găsește regularități de lege. “Analiza culturală înseamnă a intui sensuri, a evalua această aproximare și a produce concluzii explicative din cele mai bune intuiții”²⁰.

- c. Analiza culturală este *microscopică*. Dacă este adevărat faptul că analiza unui sat îndepărtat nu poate da seama de o întreagă civilizație, nu e mai puțin adevărat că acea civilizație se găsește reflectată acolo. Iar în cele mai multe cazuri studiul unor fenomene “mici” clarifică problemele mari; aceste probleme sunt în cele din urmă avute în atenție de antropologi. Aceștia dau un conținut specific, complex și contextual acelor “mega-concepte” pe care le utilizează științele sociale: legitimare, modernizare, integrare, conflict, carismă, structură etc. Antropologii nu studiază sate (triburi, orașe, vecinătăți...); ei studiază *în* sate.
- d. Antropologia interpretativă renunță la viziunea cumulativă a obiectivismului, care consideră știința despre cultură ca acumulare progresivă de cunoștințe certe și definitive. În locul regularităților abstracte se propune “descrierea densă” (*thick description*), tehnică de analiză care înlocuiește “generalizarea deasupra cazurilor prin generalizarea înăuntrul acestora”²¹. A generaliza în interiorul cazurilor înseamnă a face “inferențe clinice”, prin care nu se urmărește subsumarea observațiilor sub o lege, ci se încearcă plasarea unui set de semnificații prezumptivi într-un cadru (*frame*) inteligibil. Teoria, în această paradigmă, nu mai stă deasupra “datelor”; ea se întrepătrunde în textul dens cu materialul empiric, rezultând din acesta și ghidându-l la rândul ei în fluxul interpretativ. Ca interpretare, textul etnografic nu se poate pretinde niciodată definitiv, dimpotrivă: cu cât merge mai adânc cu atât devine mai incomplet. Însă și perspectiva asupra legitimării se schimbă: antropologia interpretativă este o știință al cărei progres e validat mai puțin de perfecțiunea consensului, cât de rafinamentul dezbaterii. Cât despre genul scriiturii interpretative, eseul este cel în care analiza culturală survine în modul cel mai firesc. Ca atare, locul antropologiei interpretative printre științele omului e mai apropiat de *humanities* decât de științele sociale.

²⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 20

²¹ *Ibidem*, p. 26

În fine, accentul pus pe interpretare ridică întrebarea asupra a ceea ce este central în practica antropologică: “Ce face etnograful [în primul rând]?”, se întreabă Geertz. “El scrie..., în-scrie (*inscribe*) discursul social, îl reproduce prin scris”²², inscripționează un eveniment trecător pe care îl transformă în *text*. Antropologia trebuie, prin urmare, să mediteze mai mult asupra producerii textuale, a modurilor de reprezentare, a autorității auctoriale decât asupra triadei canonului clasic: observație, înregistrare, analiză. Programul acesta va fi urmărit într-una dintre lucrările târzii²³, în care Geertz analizează felul în care etnografiile produse de autori precum Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict conving datorită utilizării unor proceduri textuale dintre cele mai diverse. Legătura dintre cele două “tărâmurii” ale practicii antropologice, *Being There* (a fi acolo, în mijlocul unei culturi străine) și *Being Here* (a fi aici, în mediul academic de ale cărui convenții scrisul antropologic ține seama) este în cele din urmă una de natură textuală, iar o bună etnografie presupune găsirea unei relații optime de intertextualitate între două culturi. Un bun etnograf se aseamănă unui ventriloc: nu vorbește doar *despre* o cultură, ci și *din interiorul* acesteia, iluminând prin retorica sa, prin metaforele pe care el le construiește, metaforele prin care nativii își reprezintă propria cultură²⁴.

Accentul pe cultură ca prim motor al activității și gândirii umane îl va conduce pe Geertz la o viziune radical pluralistă, asumând în cele din urmă un perspectivism de esență nietzscheană. Analiza culturală nu mai țintește doar culturile exotice, oricum pe cale de dipariție; cu toții suntem acum “nativi”, împărțându-se în grupuri din ce în ce mai restrânse *Weltanschauung*-uri specifice. Gândirea modernă, de pildă (prin prisma celor care o produc), poate fi privită și altfel decât ca discurs neutru al adevărului. Diferite discipline sau matrici disciplinare, umaniste, ale științelor naturale sau ale științelor sociale nu sunt doar orizonturi intelectuale ci și “moduri de a fi în lume”, “forme de viață” sau “varietăți ale experienței noetice”, afirmă Geertz, preluând cunoscutele constructe ideatice ale lui Heidegger, Wittgenstein și James. Prin faptul că proiectează și “locuiesc” în lumile pe care le imaginează, oamenii de știință nu diferă (din acest punct de vedere, desigur) de nativii Amazonului, iar încercarea de a pătrunde în “satele lor intelectuale” înseamnă a penetra “cadru lor cultural” prin ceea ce reprezintă, probabil, cea mai laborioasă muncă interpretativă: “*etnografia gândirii moderne*”. Aceasta înseamnă a “localiza” discursul științific, a-l reduce la o practică particulară a unor grupuri închise în care pe parcursul unui “ciclu de viață” fiecare specialist îi cunoaște pe toți ceilalți

²² *Ibidem*, p. 19

²³ Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988

²⁴ *Ibidem*, pp. 144-145

din “colegiul său invizibil”, nu numai din punct de vedere intelectual ci și politic, moral și personal, toate acestea având certe consecințe pentru felul în care cunoașterea se elaborează. O astfel de investigație presupune o inversare de tactică, de la analiza discursului social ca text la analiza textelor ca acțiune socială, texte în care sunt cuprinse sensuri cu semnificații strict legate de o comunitate particulară (cea a oamenilor de știință dintr-un domeniu anume).²⁵ Programul unei astfel de etnografii a gândirii este ilustrat, în maniera eseistică pe care a practicat-o constant în ultimele două decenii de activitate, în cea mai recentă lucrare a sa, *Available Light*²⁶.

După cum reiese din această prezentare schematică a operei lui Geertz (nedreaptă, desigur, pentru un gânditor atât de productiv și inspirat; singurul, probabil, dintre antropologi, care a influențat semnificativ în afara disciplinei după Lévi-Strauss), preocuparea sa centrală a fost clarificarea sensurilor “culturii”, atât din punct de vedere conceptual, cât și în ceea ce privește acțiunea practică pe care antropologia, ca disciplină de teren, o cere. Plecând mereu de la definiția generală a culturii ca “rețea de semnificații construite de oameni în contexte determinate”, Geertz a încercat să o ilustreze, în eseurile sale - informate întodeauna cu un erudit material etnografic -, prin conturarea unor sisteme culturale particulare: religia ca sistem cultural, ideologia ca sistem cultural, arta ca sistem cultural, simțul comun ca sistem cultural. Iar în ceea ce privește acțiunea practică a antropologului, Clifford Geertz a considerat că studiul culturii altor oameni presupune a “descoperi cine cred ei că sunt, ce cred ei că fac și către ce scopuri cred ei că se îndreaptă acțiunile lor”²⁷. Pentru a înțelege și a fi capabil să transmită și altora aceste lucruri, antropologul trebuie să devină familiar cu cadrele de sens prin care oamenii își desfășoară viețile lor. Lucru posibil nu prin a gândi sau simți ca ei, fapt improbabil, ci prin a învăța cum se poate trăi la marginea dintre lumea ta și lumea celuilalt; altfel spus, a

²⁵ Cf. Clifford Geertz, *Local Knowledge*, pp. 147-163. Influența lui Thomas Kuhn, cu care a împărtășit o lungă amiciție, este aici evidentă. O viziune asemănătoare cu cea desfășurată de Geertz aici, dar mai generală, dezvoltase la începutul secolului Karl Mannheim în *Ideologie și utopie*, afirmând condiționarea oricărei cunoașteri și deci “caracterul ideologic al întregii gândiri”, prin ideologie înțelegând împrejurarea că “ideile exprimate de subiect sunt considerate funcție a existenței sale...opiniile, susținerile, propozițiile și sistemele de idei nu sunt luate așa cum se prezintă ele la prima vedere, ci sunt interpretate în lumina situației de viață a celui care le exprimă.” *Apud* Andrei Marga, *Relativismul și consecințele sale*, EFES, Cluj, 1998, p.70

²⁶ Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000

²⁷ Clifford Geertz, *A Life of Learning*, Conferință, ACLS Publications, 1999, www.VirtualLibrary/Anthropology.com

învăța prin practică felul în care traducerea unei culturi în termenii alteia devine cu putință.

Două tipuri de critici i s-au adus în principal lui Geertz²⁸. Primul, previzibil, se referă la rolul dominant pe care Geertz îl alocă culturii. Argumentele împotriva culturalismului afirmă că i) modelele culturale servesc întotdeauna scopurile politice ale unei anumite clientele și că ii) cultura, sau ideologia, nu este doar internalizată ci și contestată. Cel de-al doilea tip de critică susține că Geertz a deschis o cale pe care nu a îndrăznit să o urmeze. Mai precis, nu a îndrăznit să exploateze implicațiile clarificării faptului că etnografiile sunt mai degrabă constructe culturale decât reprezentări neutre ale lucrurilor “așa cum sunt ele”. Postmodernismul antropologic, în special, va considera că această cale deschide un enorm câmp de posibilități.

*

Opera lui Geertz este, prin urmare, “solul” pe care postmodernismul în antropologie s-a instalat. Acesta împărtășește cu postmodernismul în înțeles mai larg trăsături cum sunt refuzul obiectivismului, antifundaționismul, scepticismul față de autoritate în toate formele ei, contestarea holismului și în general a totalizărilor, a metafizicii prezenței, a sistemelor închise, afirmând în schimb pluralitatea, relativismul, complexitatea ireductibilă a vieții sociale, dependența cunoașterii de putere, contingenta istorică, socială și lingvistică a cunoașterii²⁹. Putem spune că antropologia postmodernă “recapitulează” aceste atitudini, particularizându-le pe domeniul ei și utilizând creativ potențialul critic dezvoltat în special în filosofie și teoria literară. Textele din *Writing Culture* tratează subiecte cum sunt “parțialitatea adevărurilor”, “constituirea autorității”, “mascarea relațiilor de putere”, “limitele obiectivității în reprezentarea culturilor”, “iluzia comprehensiunii totale”, “modurile normalizatoare”, toate acestea pornind de la textele cele mai reprezentative ale antropologiei moderne. Punctul lor comun de plecare este ceea ce se resimte ca fiind o “criză a reprezentării”, care în antropologie trimite în primul rând la neadecvarea mijloacelor/perspectivii reprezentationale la obiectul ei specific, cultura, ca și la noile configurații sociale contemporane. Acest subiect îl voi trata în continuare pe seama textelor din *Writing Culture* și a lucrărilor produse ulterior de “grupul de la Santa Fe”.

²⁸ Cf. Adam Kuper, *op. cit.*, p.120

²⁹ Cf. Andrei Marga, *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Dacia, Cluj, 1991 și Stuart Sim, *Postmodern Thought*, Routledge, New York, 1999

2. Criza reprezentării în științele sociale

O abordare mai sistematică a problemei crizei reprezentării în științele sociale este propusă de George Marcus și Michael Fischer într-un volum care apare la scurt timp după *Writing Culture*³⁰.

“Criza” este în primul rând particularizată istoric, ținând de un timp în care ideile dominante din științele sociale sunt reevaluate. Ceea ce Geertz semnala la începutul anilor '80, respectiv o tendință de “ștergere” a granițelor dintre diferite genuri și discipline, o “fluidizare” a metodelor și ideilor, semnalând că “ceva se întâmplă în felul în care gândim despre felul în care gândim”³¹, Marcus și Fischer pun pe seama unei tendințe ciclice, începând cu Iluminismul, de alternare a perioadelor de încredere în marile paradigme sau în teoriile unificatoare, cu perioade în care această încredere se surpă, momente în care preocupările teoretice se îndreaptă către probleme de interpretare a detaliilor unei realități care pare că “scapă” mereu “marilor narațiuni de legitimare”. În ceea ce privește reprezentarea, realismul descriptiv, încrezător că atinge esența lucrurilor, alternează cu ironia, rezultatul firesc al faptului că aceleași evenimente, fapte sau fenomene pot fi reprezentate prin concepții care par a fi la fel de plauzibile, dar care se exclud reciproc. În Statele Unite, după cel de-al Doilea Război Mondial, criza se insinuează o dată cu erodarea încrederii atât în paradigma parsoniană, care difuzase modele de echilibru și stabilitate deopotrivă în investigarea ordinii sociale și a celei naturale, cât și în paradigma care, refulată în sistemul parsonian, marxismul, stătea, mai mult sau mai puțin explicit, în spatele teoriilor “sistemului global”. Marcus și Fischer contextualizează această neîncredere crescândă prin schimbarea nefavorabilă a poziției Americii și a influenței sale în lume după frământările din Asia, în special, ca și prin percepția disoluției modelului statului liberal al bunăstării în interiorul țării. O realitate socială percepută ca fiind din ce în ce mai fragmentată, instabilă și imprevizibilă se va traduce pe plan epistemologic ca neîncredere în capacitatea teoriilor sociale existente de a o explica holistic. Vechile cadre conceptuale vor fi, începând cu anii '80, nu atât abandonate, cât suspendate, “muzeificate”, ideile lor rămânând în continuare resurse intelectuale utilizate în moduri noi și eclecticice. Criza reprezentării ține, prin urmare, de incertitudinea în legătură cu mijloacele adecvate de descriere a realității sociale.

³⁰ George E. Marcus; Michael M. J. Fischer. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1986

³¹ Clifford Geertz, *Blurred Genres: The Refiguration of Modern Thought*, în *Local Knowledge*, p. 20

Privită la scara istoriei gândirii moderne această incertitudine nu reprezintă ceva în mod particular nou. Exprimată în ironie ca stil reprezentational, o regăsim la sfârșitul Iluminismului, în ultima parte a secolului XIX, ca și în ani '20-'30 din ultimul secol. Ce diferă este răspunsul pe care epocile de "certitudine" îl propun și care de obicei încearcă să depășească condiția ironiei. Un model pentru o astfel de depășire e oferit de Hayden White (*Metahistory*, 1973) care interpretează marile paradigme "tari" asupra istoriei și societății din secolul XIX prin intermediul a trei genuri narative/dramatice: romanul, tragedia și comedia. În "narațiunea" romanescă autorul se auto-identifică emfatic cu eroul care găsește răspunsuri la întrebări ce transcend istoria; în etnologie un astfel de exemplu ar fi James Fraser cu *Creanga de aur*, mărturie a rațiunii care izbândește prin secole de superstiție. Tragedia, pe de altă parte, pune în lumină conflictele sociale, ca forțe pe care individul nu le poate ocoli, dar care fac vizibil în cele din urmă un sens superior. Viziunea lui Marx asupra conflictelor de clasă ce survin alienării muncii ar fi un exemplu pentru "paradigma tragică". În fine, comedia e reversul tragediei: în ciuda conflictelor, reconcilierile și triumful sunt posibile, deseori reprezentate în euforia festivalurilor și ritualurilor pacifice. Viziunea asupra solidarității sociale expusă de Durkheim în *Formele elementare ale vieții religioase* ar cădea în acest al treilea lot. White descrie reprezentarea în care s-a mișcat știința socială a secolului XIX ca mișcare progresivă de la roman la tragedie și comedie, mișcare ce eșuează însă în reprezentarea ironică, ce devine o preocupare majoră în operele lui Nietzsche și Croce.

Chiar dacă nu repetă mișcarea descrisă de White, științele sociale ale secolului XX manifestă o oscilație continuă între moduri realiste de descriere și ironie, ultima caracterizând în mod particular anii '20-'30 și '70-'80. În această ultimă perioadă se înregistrează însă un alt tip de reacție față de reprezentarea ironică. *Postmodernismul* este curentul de gândire care va reevalua valențele ironiei în descrierea realității sociale. Ce definiție dau însă Marcus și Fischer ironiei? "Ironia este neliniștitoare: este un mod reflexiv de a anticipa eșecul tuturor conceptualizărilor sofisticate. Din punct de vedere stilistic, ironia angajează mijloace retorice prin care este exprimată neîncrederea, reală sau jucată, a autorului cu privire la propriile susțineri. Ironia e adesea centrată pe recunoașterea naturii problematice a limbajului, pe potențialul de absurditate al oricărei caracterizări lingvistice a realității, fapt care este sugerat prin tehnici satirice."³² După cum spuneam, spre deosebire de alte răspunsuri date atitudinii ironice, de obicei de contracarare, gândirea postmodernă nu-și mai propune să scape de natura critică și adânc suspicioasă a modului ironic de reprezentare, ci, dimpotrivă, o utilizează alături de alte strategii de producere a reprezentărilor despre societate.

³² George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, p. 13

Această conciliere provine din asumare faptului că, de vreme ce toate perspectivele și interpretările sunt pasibile de revizuirii critice, acestea trebuie în cele din urmă să fie concepute ca nefiind altceva decât un șir de alternative deschise. Singura cale pentru a obține o viziune plauzibilă despre lume și cunoștințe credibile rămâne o epistemologie sofisticată care recunoaște ireductibilul, paradoxalul, contradictoriul, ironia și incertitudinea ca dimensiuni care survin inevitabil în explicația activităților umane.

Incetitudinea față de modurile de reprezentare pune sub semnul întrebării, după cum am văzut, marile paradigme. În perioadele de criză conținutul teoriilor sociale este politizat și relativizat sub aspect istoric. Este momentul în care limitele teoriilor devin clare³³ și în care orientarea întrogațiilor se îndreaptă către procesul efectiv al cercetării, către căutarea unor noi metode și strategii de reprezentare. În cazul antropologiei (ca și al istoriei) cercetarea ține în proporție semnificativă de procesul reprezentării într-o formă narativă a realităților sociale și culturale. Aici vor fi plasate eforturile inovatoare, plecându-se de la convingerea că monografiile fundamentate pe un bogat material empiric și care sunt *autoreflexive față de strategiile lor narrative* vor fi în același timp opere semnificative din punct de vedere teoretic. Aceasta este una dintre premisele importante ale antropologiei postmoderne, premisă care a deschis, pe de-o parte, calea pentru critica procedurilor canonice de reprezentare și, pe de alta, a conturat un orizont de legitimitate pentru experimentalismul reprezentational.

3. Criza reprezentării în antropologie

Am prezentat, mai sus, o perspectivă generală asupra “crizei reprezentării” în științele sociale, așa cum este văzută aceasta de către antropologi. Care sunt însă ideile centrale care au declanșat la începutul anilor '80 convingerea că antropologia se găsește într-o situație de criză? Și în ce fel se particularizează criza în cazul antropologiei?

În primul rând, prin apariția convingerii că schimbarea accentului asupra a ceea ce este central în practica antropologică, de la observație către text (producere textuală, scriitură), pe care Geertz a indicat-o pentru prima dată, are implicații decisive care trebuie urgent explorate. În introducerea la *Writing Culture*, James Clifford reiterează importanța acestei descoperiri, specificând în același timp ideile care-i sunt subiacente : “[În antropologie] nu începem cu observația participativă...ci cu scrierea, cu producerea textelor. Nemaifiind considerată o acțiune marginală, ocultată, scrierea s-a impus ca fiind fundamentală pentru ceea ce fac antropologii, atât pe teren cât

³³ În anii '70 între lucrările importante care au teoretizat aceste limite aș aminti: A. Giddens, *New Rules of Sociological Methods* (1976), A. Gouldner, *The Coming of Crisis in Western Sociology* (1970), P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977)

și în afara acestuia. Faptul că acest lucru nu și-a impus evidența și nu a fost serios dezbătut până de curând dovedește persistența unei ideologii care afirmă transparența reprezentării și caracterul nemijlocit al experienței, ideologie ce reduce reprezentarea la metodă: a ține note de teren corecte, a construi hărți exacte și a “redacta” rezultatele.”³⁴ Această ideologie intră în disoluție o dată cu recunoașterea următoarelor idei:

- cultura este compusă din reprezentări și coduri care sunt puternic contestate;
- poeticul (în sens de *poiesis*) și politicul sunt inseparabile;
- știința nu se găsește “deasupra” sau “dincolo” de procesele istorice și lingvistice;
- genurile academice și literare se întrepătrund în descrierea culturală;
- descrierea culturală este propriu-zis experimentală și implică întotdeauna dimensiuni etice;
- accentul pe producere textuală și retorică pune în evidență caracterul construit, natura artificială a reprezentării culturale.

Ultima aserțiune este probabil cea mai importantă: ea scoate în evidență, recunoaște, caracterul *ficțional* al producției etnografice, faptul că descrierea unei alte culturi implică inventivitate și imaginație. Această recunoaștere nu înseamnă însă bascularea pur și simplu a etnografiei sub rubrica “literaturii de ficțiune”, a inventivității pure și nestăvilite, ci acceptarea faptului că procedurile literare – narațiunea, metafora, utilizarea sensurilor figurate etc – nu sunt doar elemente secundare, accesorii decorative situate *alături* de observațiile factuale. Procedurile literare “afectează felul în care fenomenele culturale sunt înregistrate, de la primele ‘observații’ din notele de teren, până la monografia publicată, ca și felul în care diferite configurații ‘capătă sens’ în actul propriu-zis de lectură.”³⁵ Folosirea termenului de “ficțiune” în literatura postmodernă își pierde conotația de “falsitate”, sau oricum de atribut ce se opune adevărului, semnalând mai degrabă parțialitatea adevărilor culturale și istorice (influența ideilor lui Derrida este aici evidentă). Noua perspectivă vede etnografiile bune ca “ficțiuni adevărate”, însă aceasta doar pe seama slăbirii oximoronului, reducerea lui la afirmația banală că toate adevărurile sunt construite. Un exemplu de astfel de interpretare este dat de Vincent Crapanzano³⁶ care compară figura etnografului cu cea a lui Hermes: singura promisiune pe care o poate face este să nu mintă, știind că nu va putea să spună întreg adevărul. “Citind” o cultură străină “peste umerii nativului”,

³⁴ George E. Marcus and James Clifford (eds), *Writing Culture*, p. 2

³⁵ George E. Marcus and James Clifford (eds), *op. cit.*, p.4

³⁶ Vincent Crapanzano, *Hermes’ Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, în George E. Marcus and James Clifford (eds), *Writing Culture*

cum voia Geertz, adică indirect și inevitabil aproximativ, antropologul își cunoaște în sine sa limitele; însă pentru a fi credibil “trebuie să își facă mesajul convingător..., trebuie să folosească toate mijloacele persuasive care-i stau la dispoziție pentru a convinge asupra adevărului relatărilor sale”³⁷, ceea ce nu se poate realiza fără implicarea unor artificii literare stufoase, a căror importanță este însă considerată periferică. Rezultatul este o scriitură în care tehnicile retorice și literare autorizează textul și în același timp îl subminează (în pretenția sa de fidelitate). Textul etnografic este minat de astfel de paradoxuri care sunt generate de cel mai important dintre ele: etnografia trebuie să facă nefamiliarul familiar, păstrând în același timp caracterul său exotic. Ficționalul se insinuează, prin urmare, chiar și în cea mai “realistă” descriere, iar asumarea acestei limite este o urgență, afirmă postmodernii. Limitările sunt de fapt multiple, și ele țin nu doar de ceea ce se spune, ci și de ceea ce nu se spune, susține tot în *Writing Culture* Talal Asad³⁸. Ficțiunile etnografice se bazează întotdeauna pe excluderi sistematice și contestabile. Aceasta poate presupune înăbușirea vocilor incongruente, precum și maniera în care se citează anumite mărturii ori se ignoră anumite circumstanțe istorice sau personale. Chiar alegerea tropilor, a alegoriilor presupune un proces de selecție care impune asupra sensurilor traducerii culturale. Desigur, aceste excluderi ridică probleme etice și politice: cine vorbește (de ce vocea “autorului” trebuie să fie dominantă), în numele cui, cu ce justificare și cu ce consecințe pentru cei reprezentați? Chiar și cele mai bune etnografii sunt sisteme sau economii ale adevărului și deci ale puterii, în interpretarea lui Foucault³⁹, ceea ce reclamă o nouă sensibilitate față de celălalt și “tact reprezentational”. În fine, antropologia postmodernă asumă și limitele culturale ale imaginației etnografice, care ține inevitabil de “forma noastră specifică de viață” și care, sub protecția ideologiei științei ca “discurs neutru” din punct de vedere valoric și moral, tinde să impună categorii străine spiritului altor culturi⁴⁰. Sintetizând,

³⁷ Vincent Crapanzano, în *op.cit.*, p. 52

³⁸ Talal Asad, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, în George E. Marcus and James Clifford (eds), *Writing Culture*

³⁹ Cf. Michel Foucault, *Truth and Power*, în *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Pantheon Books, New York, 1972

⁴⁰ Cf. Renato Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Routledge, London, 1989, p. 25, 36. În *Representation Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*, Paul Rabinow, urmându-l pe Foucault, contextualizează capacitatea imaginativă la o epistemologie istoricizată: “Epistemologia trebuie înțeleasă ca un eveniment istoric – o practică socială distinctă, care a fost articulată într-o manieră nouă în Europa secolului XVII din altele care au precedat-o. Ceea ce nu înseamnă că [pentru reprezentarea celuilalt] este nevoie de o teorie a epistemologiilor indigene...Trebuie să fim doar atenți la practicile noastre istorice prin care ne proiectăm constructele noastre culturale asupra celuilalt.”, în *Writing Culture*, p. 241

scriitura etnografică este determinată, după Clifford, în cel puțin șase feluri: 1) *contextual*: utilizează un mediu social cu sens pe care îl re-crează; 2) *retoric*: utilizează și este afectată de convențiile exprimării în scris; 3) *instituțional*: etnograful scrie în interiorul sau împotriva unor tradiții, discipline, auditorii specifice; 4) *generic*: etnografia se distinge ca gen de genul nuvelei și al relatării de călătorie; 5) *politic*: autoritatea de a reprezenta realitățile culturale este inegal distribuită și adeseori contestată; 6) *istoric*: toate convențiile și constrângerile de mai sus sunt supuse schimbării.

Sesizarea unei crize a reprezentării a deschis un larg orizont critic pentru antropologia postmodernă, care și-a stabilit ca sarcină evaluarea procedurilor de *textualizare* a “Celuilalt” în etnografia modernă⁴¹, precum și interogarea procesului reprezentării în sine. Cu alte cuvinte, a reorientat provizoriu antropologia dinspre relațiile cu alte culturi către relația reflectată cu propria tradiție și cu alte tradiții de reprezentare (literare, filosofice). Apreciez că axele după care este structurat orizontul critic amintit mai sus sunt *textul, ideologia și metoda*. Mai detaliat: *critica vizează procedurile de construcție ale textului etnografic, elementele ideologice prinse în epistemologia disciplinei și limitele metodologice ale cercetării bazate pe observația participativă*. Critica desfășurată după aceste trei direcții a afectat toate elementele pe care se sprijină practica antropologiei moderne: munca de teren, “culegerea datelor”, înregistrarea lor (sensul arhivei), comparativismul, poziția antropologului față de cei cercetați (raportul subiect-obiect), sensul cumulativ al științei, pretenția de obiectivitate a cunoștințelor, procedurile de validare. Mă voi limita, în cele ce urmează, la ilustrarea celor trei axe critice pe seama a trei dintre dezvoltările reprezentative: *critica autorității etnografice, critica monologismului și critica holismului*.

Înainte însă de a trata aceste subiecte, o scurtă paranteză pentru a clarifica termenul de *textualizare*, care a fost utilizat de mai multe ori, se impune. Cel care a consacrat termenul, într-o lucrare devenită de-acum clasică, *Orientalism*⁴², este Edward Said. Said nu este propriu-zis

⁴¹ Renato Rosaldo în *Culture and Truth* situează producția antropologică modernă aproximativ între 1921 și 1971. (Repere neexplicate de autor; este semnificativ însă faptul că limitele în cauză se suprapun aproximativ cu două momente ale receptării operei lui B. Malinowski, gânditor unanim recunoscut ca unul dintre întemeietorii antropologiei moderne: publicarea în 1922 a *Argonauților Pacificului de Vest*, în introducerea căreia este minuțios prezentat canonul muncii de teren și publicare în 1969 a *Jurnalului în adevăratul înțeles al cuvântului*, care a declanșat o furtunoasă dispută vizavi de “ipostaza eroică”, cum o numește Sherry Ortner, a antropologului în teren.)

⁴² Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979

antropolog, ci este mai degrabă cunoscut ca promotor al studiilor postcoloniale, una dintre ariile interdisciplinare care alături de *gender/women studies* și *cultural studies*, produce studii culturale critice care sunt paralele cu cele ale antropologiei postmoderne⁴³.

Analizând raporturile istorice dintre Occident și Orient în epoca post-Iluministă, Said afirmă acestea s-au cristalizat într-un stil de gândire bazat pe o distincție ontologică și epistemologică între un Occident și un Orient esențializate. Acest stil de gândire, *orientalismul*, exprimă o modalitate particulară de a trata Orientul, un sistem de cunoaștere și acțiune prin care se fac aserțiuni despre Orient, se exprimă viziuni autorizate, se realizează descrieri, se scriu istorii, romane etc, și prin care Occidentul a dominat, restructurat și și-a impus autoritatea asupra Orientului. Ca discurs, în accepțiunea lui Foucault, *orientalismul* reprezintă “o disciplină sistematică prin care cultura europeană a fost capabilă să gestioneze – și chiar să producă – Orientul, din punct de vedere politic, sociologic, militar, ideologic, științific și imaginativ”⁴⁴. Acest discurs devenit hegemonic este implicat de câte ori presupusa entitate numită “Orient” intră în atenție, purtând cu sine întreaga rețea a intereselor europene prin care s-a format, ca și poziționarea asimetrică și ierarhică între “noi”, europenii, și “ei”, orientalii. Orientalistica, ca și câmp de studiu, este expresia cea mai consistentă și elaborată a acestui discurs. Având în spate garanția unor instituții, academii, experți, cunoștințele produse de orientalistă capătă o autoritate mai mare decât realitatea însăși, oricare ar fi aceasta, constituindu-se într-un filtru care autorizează anumite sensuri și le elimină pe altele, fixându-le sau stabilizându-le prin *textualizare*. Autoritatea acestor cunoștințe invită la *atitudinea textuală* față de Orient, în cuvintele lui Said, “la preferarea autorității schematice a textului dezorientării produse de întâlnirea directă cu oamenii”⁴⁵. În fața consistenței și tenacității orientalismului, Orientul nu are mijloace pentru a răspunde. Concluzia lui Said este că atitudinea Occidentului față de Orient este în totalitate textualistă, “vorbind” din text în text despre ceva care este condamnat la tăcere⁴⁶.

⁴³ Diferența dintre aceste “arii” și antropologia postmodernă este că acestea nu se revendică de la o tradiție disciplinară anume și nu operează cu referințe dintr-o tradiție. Ținta lor principală este deconstrucția discursurilor care disimulează relațiile de putere în contexte sociale determinate; sursele teoretice pentru deconstrucție se întind de la psihanaliză și teoria critică a Școlii de la Frankfurt până la existențialism și poststructuralism. Ceea ce au în comun cu antropologia este importanța conceptului de “cultură” (interșanjabil, în cazul primelor, cu cel de “identitate”) și, adesea, recursul la metoda etnografică.

⁴⁴ Edward Said, *op. cit.* p. 3

⁴⁵ *Ibidem*, p. 93

⁴⁶ Faptul că un astfel de discurs există și în raport cu Europa de Est a fost demonstrat mai recent în lucrările lui Larry Wolf, *Inventing Eastern Europe*, Stanford

Un al doilea sens, mai apropiat antropologiei, este cel în care *textualizarea* este considerată un moment prealabil interpretării. În acest înțeles, textualizarea este procesul prin care comportamente, acte de vorbire, credințe, tradiții orale, ritualuri, considerate ca fiind reprezentive, “tipice”, pentru o cultură, sunt separate de situația discursivă sau performativă imediată. Acestea sunt intens analizate, transformate în “texte dense” (Geertz), fiind ulterior recontextualizate o dată cu interpretarea întregului din care fac parte. Prin intermediul acestui procedeu se creează câmpuri sinecdotice în care părțile sunt puse în legătură cu întregul și prin care întregul – cel mai adesea, cultura – se constituie. Ceea ce se presupune, prin folosirea acestui procedeu, este că ansamblurile semnificative care sunt separate au o relație relativ stabilă față de contextul din care sunt “decupate”.

Antropologia postmodernă va utiliza termenul într-un al treilea sens, care le presupune pe cele două. Și anume va considera că prin textualizare – ca trans-scriere a practicii sociale, scrierea ei în altă parte decât pe teren, printr-o “decupare” mai mult sau mai puțin aleatorie - se pierde, pe de-o parte, caracterul intersubiectiv al cunoștințelor pe care antropologul *împreună* cu cei cercetați le obține în teren și, pe de altă parte, prin același proces, “celălalt” e depersonalizat și esențializat, devenind un subiect colectiv (“nuerii”, “trobriandezii”) fără nici un corespondent real. Acest ultim sens este subiacent demersurilor de deconstrucție a reprezentărilor textuale clasice pe care le voi prezenta în continuare.

4. Critica autorității etnografice

James Clifford, în *On Ethnographic Authority*⁴⁷, întreprinde o analiză sistematică a modului în care autoritatea etnografică s-a legitimat în antropologia modernă pe seama *observației participative*.

La sfârșitul secolului XIX nimic nu garanta *apriori* statutul antropologului ca fiind un interpret al vieții “primitivilor” mai autorizat decât călătorii și mai ales decât misionarii și administratorii coloniali, cei mai mulți dintre acești fiind în mijlocul nativilor pentru o perioadă mai lungă de timp și având mai bune abilități lingvistice în limbile indigene. În fapt, antropologia se practica fie prin “expediții”⁴⁸, prea scurte pentru colectarea

University Press, Stanford, 1994 și Maria Todorova, *Balcanii și Balcanismul*, Humanitas, București 1999

⁴⁷ În James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts and London, 1988

⁴⁸ Expedițiile au reprezentat momentul intermediar între antropologia speculativă din secolul XIX și antropologia profesionalizată în jurul muncii de teren, care se impune în a doua decadă a secolului XX. Cele mai semnificative expediții sunt cele organizate de Haddon, Rivers și Seligman (mentorul lui Malinowski) în Strâmtoarea

unui material semnificativ, fie prin intermediari, care adesea erau chiar misionarii și administratorii în cauză, în acest ultim caz singurul mijloc de control al datelor fiind cultivarea unor relații pe termen lung cu autodidacți sofisticăți. O schimbare radicală se produce o dată cu profesionalizarea culegerii datelor prin munca de teren și prin *organizarea producerii textuale în jurul acestei experiențe*. Un rol important în această turnură, produsă în anii '20, l-a avut Bronislaw Malinowski, a cărui experiență de cercetare în Melanezia a devenit paradigmatică, el fiind și cel care a definit *fielwork*-ul ca activitate intensă de cercetare a antropologului solitar, care se integrează în comunitatea cercetată prin viețuire îndelungată cu aceștia și prin învățarea limbii lor. Tot el este cel care, alături de Radcliffe-Brown, a atacat "amatorismul" în teren, delimitându-se de practica folosirii intermediarilor care, chiar dacă pot avea bune contacte cu nativii, nu posedă aparatul științific necesar analizei și nici neutralitatea omului de știință. Semnificația principală a acestei evoluții este dispariția dihotomiei între cel ce descrie/traduce formele culturale și cel care construiește teoria plecând de la aceste descrieri. Începând cu Malinowski "povestea cercetării", narațiunea intrării în teren, stabilirii contactelor, viețuirii alături de nativi devine parte a monografiilor, consacrand genul etnografiei – rezultat al cercetării bazate pe observație și participare - ca gen literar și științific inconfundabil. Clifford descrie acest gen ca un nou stil reprezentational care a depins de inovații instituționale și metodologice prin care s-a realizat escamotarea dificultăților și obstacolelor care stăteau în fața unei cunoașteri rapide și eficiente a culturilor exotice. Cele mai importante inovații prin care legitimarea, conferirea autorității acestui gen ca unul ce produce cunoaștere validă au fost, după Clifford, următoarele:

- a. Un prim moment a fost reprezentat de recunoașterea, atât în mediul științific cât și în conștiința publică, a "antropologului de teren". Personalități proeminente și carismatice cum au fost Malinowski, Margaret Mead, Marcel Griaule au reușit să comunice o versiune a etnografiei ca fiind deopotrivă o disciplină provocatoare și o practică eroică. "Etnograful profesionist" întruchipează figura cercetătorului care și-a însușit ultime tehnici analitice și moduri de explicare științifică, de unde avantajul față de diletanții "terenului": el poate accede direct și mult mai rapid în "inima" culturilor, descoperind

Tores în 1898-1899, Rivers în India în 1901-1902, Seligman în Melanezia în 1904 și în Sudan în 1907-1908 și Radcliffe-Brown între 1906-1908 în insulele Andaman. Cf. Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Routledge, London and New York, 1973

instituțiile și structurile lor esențiale. Etnograful se distinge, de asemenea, față de amatori, prin atitudinea sa relativistă în privința culturilor, fapt care se presupune că l-ar face mult mai detașat decât misionarii și administratorii coloniali, de pildă, preocupați de convertirea sau administrarea nativilor. În fine, se presupune că activitatea sa din teren stă sub anumite standarde normative: a locui între cei cercetați, a le utiliza limba, a sta suficient în teren (o durată rar specificată însă), a studia anumite subiecte clasice etc.

- b. A fost în mod tacit acceptat faptul că noul tip de etnograf, a cărui sejur în teren depășea rareori doi ani (cel mai adesea fiind mai scurt), poate “utiliza” în mod eficient limba nativilor fără să o stăpânească la perfecție. În această logică s-a acceptat de asemenea că este suficientă stăpânirea limbii atât cât este necesar pentru identificarea unor forme culturale caracteristice, tipice, sau a unor constructe lingvistice cu încărcătură semantică semnificativă. Prin această presupuziție s-a produs o ruptură față de generația anterioară de antropologi, între care probabil Boas era cel mai reprezentativ, care avea o puternică orientare filologică și pentru care etnografia ca “traducere interculturală” stătea mai aproape de sensul literal al expresiei.
- c. Noua etnografie va fi construită pe seama *puterii analitice a observației*. Cultura, prin această prismă, este concepută ca ansamblu de comportamente specifice, ceremonii și gesturi care pot fi înregistrate și explicate de către un observator competent. Postura de participant-observator devine normă, o dată cu creșterea neîncrederii în informatorii privilegiați și în interpretările lor, fiind preferată din ce în ce mai mult postura observației metodice a etnografului. Acest fapt conduce către o orientare decisivă a cercetării către sfera *vizualului*, interpretarea devenind direct dependentă de descriere.
- d. Presupunerea că antropologul poate pătrunde direct și rapid în “inima” culturilor se baza pe asumția că anumite metode sau constructe teoretice pot “prescurta” demersul totalizator.

- Inventarul exhaustiv al obiceiurilor și credințelor nu ar mai fi o condiție necesară pentru a înțelege o cultură; selectarea anumitor informații semnificative (prin “metoda genealogică” a lui Rivers, de pildă) poate furniza, prin intermediul modelelor teoretice, elementele armăturii centrale sau ale structurii unui întreg cultural.
- e. Inventarul cultural exhaustiv fiind imposibil de realizat într-o perioadă relativ scurtă, atenția etnografilor s-a deplasat către teme și instituții particulare. Însă scopul acestei reorientări a atenției nu a fost contribuția la un inventar posibil al formelor culturale, ci surprinderea întregului prin parte. Tehnica de textualizare bazată pe *sinecdocă*, ca stil reprezentational, a presupus că părțile sunt microcosmosuri sau analogii ale întregului; în același timp a constituit o modalitate de a filtra cunoștințele “neesențiale” pentru studiul unui subiect particular. Între exemplele semnificative de construire a întregului prin parte se pot enumera ritualul complex al schimbului *Kula* la Malinovski, “structura socială” la Radcliffe-Brown sau ceremonia *Naven* la Bateson.
- f. Consecința directă a cercetărilor intense de scurtă durată a fost reprezentarea *sincronă* a întregurilor. Ceea ce s-a produs a fost radiografierea culturilor în “prezentul etnografic” – acoperirea unui ciclu anual, a seriilor unui ritual sau a *pattern*-urilor unui comportament tipic. A introduce cercetări istorice pe termen lung ar fi însemnat o imposibilitate practică pentru stilul noii etnografii; însă aceasta imposibilitate a fost convertită de către funcționaliști într-o critică mai amplă asupra istoriei “primitivilor”, îndreptată în special împotriva “istoriei conjecturale” practicate de difuzioniștii epocii anterioare.

Ceea ce este esențial (dar problematic) din punct de vedere epistemologic, în legitimarea producerii de cunoștințe prin observația participativă, este admiterea faptului că experiența subiectivă din teren a cercetătorului poate fi convertită în cunoștințe obiective, științifice, care pot reprezenta un fundament ferm pentru generalizări. Cum poate însă o experiență parțială, inevitabil limitată, să asigure un astfel de fundament?

Două justificări au fost în principal invocate: prima afirmă că observația participativă asigură o postură prin care antropologul poate pendula permanent între o “trăire din interior”, prin care înțelege empatic sensurile evenimentului ritual sau fenomenului social observate, și o “detașare” reflexivă, prin care situează aceste sensuri în contextul mai larg. O a doua justificare pretinde că antropologul “învață”, asemenea unui copil, cultura din jurul său, repetă experiența naturală a enculturației. Prin aceste două justificări, participarea, ca parte a acestui cuplu metodologic – observație participativă – capătă o greutate la fel de mare ca și observația. Fără îndoială, însă, că pe cât de problematică este empatia ca proces de cunoaștere științifică, pe atât de neverosimilă este o autentică enculturație.

Mergând pe calea deschisă de Clifford putem observa că textele etnografice clasice conțin, în introduceri sau în capitole dedicate metodologiei, ilustrări ale experienței antropologului ca garanții pentru veridicitatea informațiilor prezentate, ilustrări care utilizează o bogată retorică a persuasiunii. Margaret Mead de pildă, într-una dintre lucrările de antropologie cu cel mai mare succes de public, *Male and Female*, relatează (imaginează?) cu evidente scopuri retorice, prejudecățile cărora trebuie să le facă față antropologul de teren:

“Poveștile spuse despre antropologii din acele colțuri primitive ale lumii în care antropologii sunt la fel de prezenți ca și negustorii, oficialii guvernamentali și misionarii...sunt în mod particular semnificative. Căci folclorul curent despre antropologii din Pacificul de Sud-Vest pretinde aproape întotdeauna că aceștia se dezbracă de hainele lor și își însușesc portul nativilor, într-o formă sau alta...Sunt acuzați că renunță la casca [colonială], la echipamentul de expediție și la jambiere, îmbrăcând în schimb o fustă din frunze sau chiar nemaîmbrăcând nimic...Însă după ce primul sentiment de revoltă trece, aceste mituri despre antropologi devin chiar reconfortante. Căci deși sunt extrem de defăimătoare...toate aceste povești arată câteva lucruri care sunt adevărate în esență. Ele spun în limbaj popular că antropologul lasă deoparte toate capcanele culturii sale pentru a se fixa – ca să o înțeleagă – în cultura nativilor; ele afirmă că antropologul îndepărtează toate barierele de rasă și clasă și toate temerile legate de igienă pe care cei mai mulți americani sau europeni le au în satele nativilor; și mai spun că ei primesc în modul cel mai simplu hrană din mâinile nativilor. În fine, aceste povești recunosc în modul cel mai clar faptul că felul în care antropologii îi cercetează pe nativi nu este unul simulat, ca într-un experiment, ci unul ce se desfășoară ca învățare, prin observație și participare.

Antropologul nu se mulțumește să cântărească cantitatea de *sago* din dieta nativilor, ci o mănâncă la rândul lui, cel puțin atât cât să înțeleagă cât de greu apasă asupra stomacului; nu înregistrează doar verbal și prin fotografii strânsoarea puternică a mâinilor copilului purtat în jurul gâtului, ci poartă la rândul său copilul și experimentează presiunea asupra traheii; se grăbește sau întârzie la o ceremonie; îngenunchează pe jumătate orbit de fum în timp ce spiritele strămoșilor vorbesc, sau când zeii refuză să apară.⁴⁹

Textul conturează, într-o formă condensată, portretul “etnografului profesionist”: el se delimitează de administratori, misionari, ceilalți “europeni sau americani”; cunoaște prin învățare; cunoștințele sunt garantate de observația directă, experimentarea și participarea la activitățile semnificative ale tribului. Funcția acestui pasaj în textul monografic este să convingă, printr-un artificiu retoric – presupusa prejudecată populară – că antropologul este adânc implicat în viața comunității, o adevărată “umbră” a nativului. Semnificativă este strategia narativă: antropologul pătrunde în text la persoana a treia singular; este antropologul în general, portretul său normativ. Experiențele textualizate la persoana întâia singular sunt rare, preferându-se în schimb persoana a doua singular, subterfugiu stilistic prin care se simulează intrarea cititorului în câmpul observațional. Un pasaj din *Argonauții Pacificului de Vest* este revelator:

“Imaginează-ți că intri dintr-o dată pe o plajă tropicală, înconjurat de tot echipamentul, având aproape un sat de indigeni, în timp ce ambarcațiunea care te-a adus se îndreaptă spre larg și, curând, dispare. Întrucât te instalezi la început într-un sector rezervat albilor, având ca vecin un negustor sau un misionar, nu ai altceva de făcut decât să începi imediat munca de teren...”⁵⁰

Simularea intrării cititorului în teren nu se limitează doar la postura antropologului; el este purtat mai departe, către sfera subiectivității nativilor. Evans-Pritchard scrie, de pildă, în *The Nuer*:

“Dacă ești un *dil* [rang ierarhic] al tribului ești mai mult decât unul dintre membri lui oarecare. Ești unul dintre stăpânii ținutului, locurilor satului, ai pășunilor, lacurilor și

⁴⁹ Margaret Mead, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow & Comp. Publishers, New York, 1949, pp. 27-28

⁵⁰ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Gallimard, Paris, 1993, p.60

fântânilor. Alți oameni trăiesc acolo datorită căsătoriei în clanul tău, adoptării lor în linia ta de descendență sau ca urmare a altor legături sociale. Ești un lider al tribului iar numele clanului tău este invocat atunci când tribul merge la război...”⁵¹

Construcția narativă la persoana a doua singular are rolul de a-i pune împreună pe antropolog, cititor și nativ într-o participare simulată. Prin această ficțiune a participării se urmărește realizarea fuziunii dintre descrierea culturală externă și cea indigenă, permițându-i naratorului-etnograf să-l conducă ulterior pe cititor printr-un text care pendulează între analiza abstractă și experiența concretă, prima fiind garantată de autenticitatea secunde (recunoscută de-acum de cititor, care este situat în poziția de observator participant).

Revenind la textul lui Clifford, el argumentează că această modalitate de textualizare, fundamentată pe asumția că experiența personală a antropologului poate servi ca sursă unică a autorității/legitimării în teren, ascunde tot atât de mult pe cât revelează. Autoritatea experiențială se bazează pe “simțirea” contextului străin, pe un soi de înțelepciune acumulată și pe un simț al stilului oamenilor și locurilor (*Jurnalul de călătorie al unui filosof*, al lui Hermann Keyserling, ar fi un bun exemplu, chiar dacă din afara antropologiei). Modalitățile prin care Mead pretinde că extrage principiile sau etosul unei culturi din sensibilitatea față de forme, tonuri, gesturi sau stiluri comportamentale, ori “comprehensiunea” pe care Malinowski o derivă din “imponderabilele vieții cotidiene” sunt, desigur, discutabile. La fel ca și “intuiția”, astfel de “capacități” experiențiale sunt dificil deopotrivă de acceptat și de contestat. Ori, tocmai această imposibilitate de a decide asupra validității cunoașterii experiențiale a servit, afirmă Clifford, cel puțin la începuturile antropologiei moderne, ca garanție efectivă pentru autoritatea etnografică. Forța pe care experiența directă o evocă în texte – contactul sensibil cu lumea analizată, relațiile directe cu oamenii, concretețea percepției – a fost suficientă pentru a legitima o puternică autoritate științifică. Pentru a sublinia cea mai importantă limită a etnografiilor “clasice”, Clifford îl aduce în discuție pe Dilthey și reflecția sa asupra rolului experienței/intuiției în științele culturale și istorice. Pentru Dilthey înțelegerea “celorlalți” survine inițial din faptul simplu al coexistenței într-o lume împărțită. Ulterior o “sferă comună” este creată pe seama experiențelor similare, care rămân pentru un timp simple experiențe subiective, dar care ulterior vor depinde de “expresiile fixate permanent” – forme stabile asupra cărora comprehensiunea se poate exercita în mod repetat. Exegeza acestor forme fixe asigură, după Dilthey, conținutul oricărei

⁵¹ Edward Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 215

cunoașteri istorico-culturale sistematice. Experiența este, prin urmare, strâns legată de interpretare. Exegeza despre care vorbește Dilthey nu poate fi realizată însă decât în condițiile unei participări personale intense și a unei familiarizări adânci în universul comun; deci prin experiențe *intersubiective* de durată. Ori tocmai acest lucru este problematic în cazul antropologilor care pătrund într-o cultură străină, afirmă Clifford. O cunoaștere aproximativă a limbii și o poziționare în teren pe o durată relativ scurtă ridică semne de întrebare în ceea ce privește experiența intersubiectivă. Ca urmare, etnografiile clasice trebuie citite mai degrabă ca interpretări bazate pe experiența rămasă, în termenii lui Dilthey, la nivel subiectiv, decât ca interpretări ale unei “lumi” constituite dialogic sau intersubiectiv.

Ceea ce nu poate fi acoperit prin adâncirea experienței intersubiective este completat în etnografiile clasice prin strategii retorice și prin recunoașterea de către cititori a genului de scriitură (etnografia) ca fiind unul cu o legitimitate particulară, crede Stephen Tyler: “Etnografiile proiectează experiența lor particulară și incompletă a culturilor exotice într-o formă retorică care creează iluzia unui întreg coerent și comprehensiv; iar cititorii, prin familiarizarea anterioară cu această formă, completează părțile lipsă, creând în imaginația lor ceea ce nu apare în text, dar care trebuie să fie acolo, ca urmare a implicațiilor pe care forma le impune.”⁵²

5. Critica monologismului

Modalitățile de reflectare a intersubiectivității în textul etnografic reprezintă o preocupare importantă a antropologiei postmoderne. Această preocupare este o consecință a criticii reprezentării etnografiei clasice care a surmontat una dintre problemele cele mai semnificative pentru specificul disciplinei. Țelul cercetării antropologice este, în formularea postmodernă, reprezentarea culturii ca *discurs social*⁵³, discurs care poate fi înțeles în adevărul său – după cum s-a văzut mai sus - doar prin intermediul comunicării intersubiective. Comunicarea directă cu nativii este crucială pentru a putea accede “din interior” - “*din punctul de vedere al nativului*”, cum pretind antropologii –, la “lumea” celuilalt, iar această comunicare ia cel mai adesea – în interacțiunile din teren – o formă orală: cea a dialogului. Reprezentarea textuală a interacțiunii dialogice ridică însă o seamă de dificultăți, pe care etnografia clasică – prin tehnicile ei de constituire a autorității textuale - le-a ocolit.

⁵² Stephen A. Tyler, *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in The Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, 1987, p.95

⁵³ În înțelesul dat de Geertz.

Pentru a arăta dificultatea problemei, Clifford apelează la sensurile pe care Benveniste și Ricoeur le-au dat “discursului”.⁵⁴ Pentru Benveniste discursul este un mod de comunicare ce presupune prezența intrinsecă a subiecților vorbitori și a situației imediate de comunicare. Discursul este caracterizat de existența (explicită sau implicită) a pronumelor “eu” și “tu” și de cea a indicatorilor deictici – “acesta”, “acela”, “acum” etc. -, care nu semnalează ceva dincolo de ei, ci doar imediatitatea situației comunicării. De asemenea, discursul nu transcende ocaziile particulare în care subiecții își apropiază acele resurse lingvistice care le permit comunicarea dialogică. La rândul său, meditănd asupra diferenței dintre “discurs” și “text”, Ricoeur argumentează că discursul nu poate fi interpretat în aceeași manieră deschisă, potențial publică, în care textul este “citit”. Pentru a înțelege discursul “trebuie să fi fost acolo” în prezența subiecților aflați în dialog. Pentru a deveni text, discursul trebuie să devină “autonom”, să separe afirmațiile de cel care afirmă și de intenția sa auctorială. Interpretarea nu mai este interlocuțiune; ea nu mai depinde de faptul de a fi în prezența vorbitorilor.

Relevanța acestei ultime distincții pentru etnografie este evidentă. Rezultatul dialogului dintre antropolog și nativi se obiectivează ca text; în primă instanță prin faimoasele “note de teren”, care vor reprezenta, alături de interviuri și chestionare, “materia primă” pentru scrierea etnografiei. Însă translația dialogului într-un corpus de text separat de contextul discursiv al producerii lui are importante consecințe pentru autoritatea etnografică. În primul rând, explicațiile informanților sau descrierile obiceiurilor nu mai solicită specificări de forma “X a transmis mesajul Y”. Sau un ritual textualizat nu mai depinde de producerea aceluși eveniment de către anumiți actori. Aceste texte devin, în schimb, evidențele unui context ce înglobează – ale unei realități “culturale”. În al doilea rând, pe măsură ce autorii specifici și actorii unui ritual sunt separați de producțiile lor, un nou “autor” este inventat pentru a da seama de lumea sau de contextul pe care textul însuși îl produce în mod ficțional. Acest autor generalizat va purta diferite nume: “punctul de vedere al nativului”, “nuerii”, “trobriandezii”, “dogonii” etc. Prin reprezentarea nativilor ca subiecți ce au fost reduși la o esență, la un “subiect absolut”, căruia i se alocă intenții, acte de vorbire, acțiuni particulare, etnograful înlătură ambiguitățile și diversitatea sensurilor sau mesajelor prin construirea unui *portret integrat*. Ceea ce ni se oferă este o imagine generală, în care o presupusă diversitate de perspective a fuzionat într-un soi de ideal platonice⁵⁵. Situația discursivă și interlocutorii specifici sunt “filtrați” și excluși din textul etnografic, afirmă Clifford, ca și notele de teren, eliminându-se astfel toate elementele intermediare de cercetare care ar putea asigura transparența cercetării sau chiar falsificarea rezultatelor ei.

⁵⁴ James Clifford, *The Predicament of Culture*, p. 39

⁵⁵ Cf. Vincent Crapanzano, în *Writing Culture* p. 75

Autorul însuși dispare din text, lasând locul unui monolog care “se spune” de la sine, făcând obscură sursa sa dialogică. Nu în întregime, este adevărat; există anumiți *topoi* acceptați: fragmente de interviuri apar sporadic. Funcția lor este însă retorică; ele garantează autenticitatea experienței de teren, reiterează forța lui “*I was there*”, confirmă realismul relatării.

Dintr-o cu totul altă perspectivă, probabil că nu este greșit să apreciem că dialogul care este ocultat în text reappare (ca dialog real sau simulat) *de partea cealaltă a textului sau dincolo de el*. Și anume, către cititor, către auditoriul pe care etnograful îl are în atenție și ale cărui convenții științifice, preferințe estetice sau convingeri politice sunt respectate, vizate sau contestate. Malinowski discută aprins cu studenții, ține conferințe publice, răspunde la obiecții. Radcliffe-Brown este la rândul său o personalitate “vulcanică și dramatică... un soi de *superman*... care exercita o autoritate de fier asupra andamanezilor”⁵⁶ și care la Cambridge se pronunță public asupra oricărui subiect. Margaret Mead simulează în textele ei dialogul intercultural, în care cultura americană face concesii – recunoscând treptat valoarea relativismului – celorlalte culturi. În acest “dialog”, intersubiectivitatea dintre antropolog și nativi, pierdută sau ocultată în text, este înlocuită de cea dintre antropolog și cititori/auditoriu, situație dialogică în care antropologul asumă de data aceasta subiectivitatea nativilor, așa cum el a creat-o, îi *reprezintă* (în sensul că “vorbește în numele și de partea lor”), justificat fiind de “ritul de trecere” al muncii de teren și de ideologia “salvării” unui “bun de patrimoniu cultural al umanității”.

6. Critica holismului

O dată cu trecerea de la antropologia secolului XIX, ce privea culturile prin paradigma evoluționistă a Omului în general, către antropologia organizată în jurul metodei etnografice, și perspectiva asupra holismului a suferit o schimbare radicală. Tendințele impetuoase ale evoluționiștilor (și, ulterior, la începutul secolului XX ale difuzioniștilor) de a produce interpretări globale au fost abandonate. În calitate de etnograf, noul tip de antropolog și-a concentrat atenția asupra unui alt tip de holism: în loc de a mai produce judecăți despre om valabile universal, antropologul își propune să reprezinte un mod particular de viață în toate detaliile ei. Esența reprezentării holismului în antropologia modernă nu este aceea de a produce un catalog sau o enciclopedie, ci de a contextualiza elementele unei culturi și de a face conexiuni sistematice între acestea. “Cultura” ca atare, obiectul de cercetare, este definită de Edward Tylor ca fiind un *întreg*: “Cultura este acel întreg complex care include cunoștințe, credințe, artă, legi, sisteme morale,

⁵⁶ E.L. Grant Watson, *But to What Purpose. Autobiography*, apud Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, p. 38

obiceiuri și orice alte capacități și obișnuințe pe care omul și le însușește ca membru al societății”. Postularea culturii ca întreg și stabilirea ca sarcină a antropologiei evidențierea conexiunilor dintre elementele ce o constituie sunt cele două elemente care vor constrânge etnografia modernă să utilizeze o *tehnică reprezentatională* care o va particulariza ca gen deopotrivă literar și științific.

Analiza și deconstrucția acestei tehnici reprezentationale - *ca modalitate de textualizare ce trebuie să probeze faptul că subiectul a fost acoperit în întregime și că analiza se referă la un întreg* – este preocuparea lui Robert Thornton în studiul *The Rhetoric of Ethnographic Holism*⁵⁷. Thornton își începe analiza prin enunțarea problemei: spre deosebire de botanist, de pildă, care are o unitate discretă în fața lui, planta, etnograful trebuie să imagineze “întregul” – societatea – și să transmită această construcție către cititori, împreună cu locurile văzute, dialogurile auzite, persoanele pe care le-a întâlnit. Cum se poate descrie însă un întreg care nu se găsește într-un “loc” și nu poate fi “cuprins cu vederea”? Pentru a realiza această descriere etnografii au apelat la *clasificare* ca figură retorică. Prin retorica clasificării etnografii au asigurat acel sens al “închiderii” pe care genuri cum sunt literatura sau jurnalul de călătorie îl realizează prin desfășurarea pe capitole a narațiunii sau prin descrierea tuturor locurilor văzute. Retorica clasificării este cea care structurează descrierea “itemilor” derivați din experiența cercetării în teren și asigură că subiectul a fost acoperit în întregime. Cât despre cealaltă constrângere, probarea faptului că analiza se referă la un întreg, aceasta se realizează prin implicarea *structurii sociale*, ca set limitat de relații care se pot stabili în cadrul unei societăți. Specificarea structurii sociale survine ca urmare a epuizării elementelor de clasificare (în sens de “sfârșitul a ceea ce a fost de clasificat”), având același rol al închiderii pe care în romanul polițist, de pildă, îl are stabilirea vinovatului: reevaluarea tuturor personajelor și a rolurilor pe care le-au jucat. Structura socială este imaginea coerenței și a ordinii creată prin intermediul textului pentru a da seama de ceva din afara lui. În plus, implicarea structurii sociale are rolul de a da un sens transcendent contingențelor experienței din teren. Întâlnirile cu anumiți oameni, participarea la un ritual care în acel moment istoric se desfășoară într-un anume fel, culegerea mitului într-o variantă și nu în alta sunt narate în textul etnografic cu acest proiect retoric în minte: ele dau seama de o realitate stabilă, atemporală, ce le transcende și pe care o ilustrează momentan. Structura socială ca premisă de cercetare și ca trop retoric le-a dat antropologilor din perioada clasică justificarea pentru cercetarea societăților primitive în “prezentul etnografic” (istoria este

⁵⁷ În George E. Marcus (ed), *Rereading Cultural Anthropology*, ed. cit., pp. 15-34

irelevantă pentru structura socială; știința este interesată de continuitatea socială) și a asigurat elementul formal care permitea comparativismul⁵⁸.

Ca urmare, afirmă Thornton, dacă cunoașterea în antropologie survine la nivelul proiecției retorice, și nu al detaliilor descriptive, întrebarea asupra felului în care etnografiile “funcționează” își găsește răspunsul la nivelul modalităților retorice de construcție a textului. Interesul cade asupra modului în care etnografiile, deși utilizează detalii descriptive care se găsesc și în alte tipuri de texte, produc un anumit “efect” care le este caracteristic. Mai precis, “efectul” în cauză, asemănător cu cel produs în cazul nuvelei sau al narațiunii în general, este de a crea un sens al întregului și al ordinii, pe care dacă textul ne convinge, îl credim ca real sau posibil. După ce citim o etnografie bună ne spunem “lucrurile ar putea sta chiar așa”. Însă în cazul etnografiei lucrurile stau altfel, afirmă Thornton, iar criticismul trebuie să ia în atenție tocmai această disjunctie între efectul pe care scriitura îl produce și ceea ce se întâmplă în realitate.

Fără îndoială, întregurile sociale nu pot fi experimentate de către un singur observator; ca urmare, întinderea vieții sociale ce depășește puterile observatorului trebuie imaginată. Însă această imagine a întregului social nu include doar ceea ce este descris. Imaginația antropologică implică în mod inevitabil realități care sunt sau au fost realizate în trecut sau sunt realizate în prezent, sau cele care există doar ca posibilități. O referință indirectă la o realitate anterioară este mereu prezentă, fie că e vorba despre o viziune ideală a societății - existând într-o stare de perfecțiune utopică sau una de teroare absolută, de armonie sau negare a tuturor valorilor – sau despre trecutul imaginat al antichității, ori despre tărâmurile îndepărtate ale călătoriilor din alte vremuri. Aceste lumi-întreguri imagine reprezentă tipare imaginative pe care antropologul le împărtășește în mod difuz cu cititorii și pe seama cărora “ficțiunea esențială” a etnografiei funcționează. Lumile, imaginile, scenariile în cauză reprezintă modele, arhetipuri, în raport cu care realitatea “terenului” este descrisă, comparată, judecată. Ficțiune acestor întreguri este și cea care garantează facticitatea “faptelor” din teren. Întregurile sociale sunt imaginate și în relație cu alte tipuri de întreguri ce caracterizează gândirea occidentală, și în raport cu care doctrina etnografică a holismului capătă credibilitate. În fapt, noțiunea de întreg traversează

⁵⁸ Radcliffe-Brown a produs, în epocă, definiția cea mai comprehensivă a structurii sociale: “Una dintre problemele fundamentale ale sociologiei [antropologia este pentru Radcliffe-Brown “parte a unei sociologii generale”] este natura continuității sociale. Continuitatea în forme de viață socială se bazează pe continuitatea structurală, adică pe un fel de continuitate în modul de dispunere a persoanelor în relația lor una cu alta...Relațiile sociale, a căror rețea continuă formează structura socială, nu sunt legături întâmplătoare între indivizi, ci sunt determinate de procesul social, și oricare dintre relații este una în care conduita persoanelor în interacțiunea lor cu fiecare este controlată de norme, reguli sau șabloane”, în Radcliffe-Brown, *Structură și funcție în societatea primitivă*, Polirom, Iași, 2000, p. 17

științele sociale în forme diverse, fiecare dintre ele contribuind la legitimarea unui tip de întreg: “adevărul”, “limbajul”, “gândirea”, “statul-națiune” etc. toate sunt concepute ca întreguri, în principal ca urmare a unei istorii intelectuale particulare. În cazul etnografiei, mijlocul retoric al clasificării determină un mod particular de implicare a întregurilor. “Ficțiunea esențială” a etnografiei presupune că “întregul social” este format din părți, cele mai multe argumente teoretice fiind orchestrate în jurul acestei teme. Fie că părțile sunt considerate a fi persoane, grupuri, instituții, simboluri, sau diferite combinații, se presupune că “întregul social” este format doar din aceste părți. Pe de altă parte, textul etnografic se construiește la rândul lui pe seama unor părți – notele de teren -, care reprezintă sinteze ale observațiilor disparate despre comportamente, limbaj, ritual, dans, artă sau alte aspecte ale manifestărilor culturale, dispunerilor spațiale etc. Aceste mici fragmente de comportament sau de gândire standardizate, formalizate, reprezintă elemente ale înregistrării din teren, fiind considerate “reale”- ca urmare a experienței - și, ceea ce este cel mai important, ca fiind împărtășite de antropolog cu nativii. Însă o dată ce ele sunt relaționate și combinate între ele, aceste înregistrări nu se mai referă la experiență în același fel. “Experiența terenului” devine deopotrivă experiența vieții sociale și cea a fragmentelor textuale în care este înregistrată. Textul final al etnografiei, cartea, va fi formată din capitole și diviziuni care reflectă ideea societății concepută ca “sumă a părților”. Ca și în cazul societății, care se presupune că este compusă din părți care se determină mutual, întregul textului este compus din fragmente textuale. *Aparența de întreg a societății survine – crede Thornton - din acest proces de colectare și combinare textuală, și are mai mult de-a face cu întregul concret al cărții decât cu presupusa unitate a părților sale.* Ficțiunea etnografică a întregului social funcționează pe seama analogiei dintre text și părțile lui – titluri, capitole, subdiviziuni, paragafe – și societate și “părțile” ei – indivizi, clanuri, grupe de vârstă etc. Această analogie este, evident, mistificatoare, căci “întregurile sociale” nu pot fi compuse din părți în același fel: ele nu se formează prin însumare. Fragmentele textului, clasificările textuale, induc iluzia că realitatea socială (sau cultura) e partajată în elemente discrete care stau într-o relație izomorfă cu textul. Cu alte cuvinte, părțile textuale sunt confundate cu părțile sociale.

Rezumând: în existența cotidiană realitatea socială ni se prezintă ca fiind continuă. Solicitată să o reprezinte prin text, etnografia este constrânsă să-i da un anumit sens al închiderii. În cazul etnografiei, această închidere este realizată prin jocul textual al referinței la obiect și al referinței la sine, joc pe care imaginația clasificatoare îl permite cu anumite limite. Cea mai importantă limită este producerea de entități sociale discrete ca artefacte ale descrierii textuale. Acest lucru este posibil prin substituirea experienței cotidianității terenului cu logica clasificării. În fine, mai trebuie spus că acest mod al reprezentării nu este inocent, producând obiectivări ce au consecințe

pe planul relațiilor de putere dintre cei ce reprezintă, sau pentru cine se reprezintă, și cei reprezentați.

Ieșirea din această dilemă, conchide Thornton, presupune imaginarea de noi strategii reprezentationale. Încercarea lui Geertz de a depăși raportul ambiguu și distorsionant dintre text și realitate prin considerarea realităților sociale și a culturii ca “texte” nu a făcut decât să mascheze problema, lăsând-o nerezolvată.

7. Alternative postmoderne

Pornind de la ceea ce este resimțit ca o “criză a reprezentării” în etnografia modernă - fapt care a condus la un număr însemnat de “deconstrucții” -, curentul postmodern în antropologie a deschis un câmp al alternativelor, încurajând experimentalismul textual, sensibilitate etică și politică a muncii de teren și a reprezentării textuale, precum și regândirea practicii antropologice în epoca globalizării. Voi prezenta, concis, în finalul acestui studiu, câteva dintre dezvoltările postmoderne reprezentative.

Ca alternativă la paradigma experienței și a interpretării ce închide reprezentarea într-un solipsism autoritarist, Clifford propune paradigma *dialogului și a polifoniei*, paradigmă care are ca piloni centrali recunoașterea (și evidențierea în textul etnografic) a *intersubiectivității* cunoștințelor antropologice și a caracterului *contextual* al producerii lor. Noua etnografie se va construi într-un “mod discursiv” în care preocuparea față de reprezentarea situației specifice de cercetare și față de secvențialitatea comunicării nu mai este marginală. Etnograful asumă în această paradigmă faptul că fiecare situație de comunicare îl poziționează în mod diferit în cadrul unei rețele complexe de relații intersubiective, și recunoaște că implicarea sa subiectivă este inevitabilă în fiecare dintre aceste relații, înlăturând mitul “poziției neutre”, detașate (științific, politic, moral) a cercetătorului în teren – așa cum a fost edificat acesta în antropologia modernă. Modul discursiv se poate realiza în forma “dialogului textualizat” și cea a “narațiunii polifonice”. Dialogul textualizat înlătură suspiciunea asupra surselor, informațiilor și interpretărilor oculte, făcând vizibilă situația în care “interlocutorii negociază activ o viziune împărtășită asupra realității”⁵⁹. Lucrarea lui Vincent Crapanzano, *Tuhami*, reprezintă un prim experiment în acest sens, chiar dacă incoplet din perspectiva modului discursiv, o strategie narativă prin care interpretările autorului alternează cu reproducerea dialogului dintre autor și informantul cel mai competent. Această strategie urmărește programatic păstrarea în text a ceea ce “dezorientează” în întâlnirea etnografică, a aproximației sensurilor, ilustrarea

⁵⁹ James Clifford, *The Predicament of Culture*, p. 43

caracterului deschis al interpretărilor (atât ale antropologului cât și ale nativului), refuzul de a îngheța cultura Celuilalt într-un “tablou”⁶⁰. O formă și mai radicală de rezistență la totalizare este narațiunea polifonică, gen ce presupune în subsol inexistența întregurilor omogene, și care reprezintă subiecții comunicării într-un câmp de discursuri multiple. Prin această strategie “multivocală”, “heteroglosică”, autoritatea monologică a etnografiei clasice este depășită; “autorul” etnografiei nu mai este doar antropologul, iar “subiectul colectiv” sau “tipic” conferit în mod tradițional nativilor este înlocuit cu (auto-)portretul unor inși determinați.

Marcus și Fischer văd destinul unei noi antropologii în prelungirea filonului critic scos la lumină de antropologia postmodernă⁶¹. Cei doi autori consideră că antropologia a dezvoltat mereu un potențial critic, prin juxtapunerea obiceiurilor străine celor familiare, cu scopul relativizării conceptelor de la sine înțelese în societatea capitalismului industrial. Acest potențial a rămas însă în mare parte neexploatat, în timp ce ideea sa principală, cea a relativismului cultural, a fost anihilată sau blocată într-o doctrină neproductivă a unui liberalism extrem. Ideea relativismului trebuie regândită în contextul unei antropologii “repatriate”, care se poate practica cu succes în societatea proprie cercetătorului, și repusă în drepturile ei pentru a permite etnografiei să realizeze în continuare un acces credibil către diversitate. Într-o epocă de aparentă omogenizare, în care diferența nu mai este descoperită, ca în epoca exploratorilor, sau “salvată”, ca în cea a colonialismului, ea trebuie recuperată, sau redobândită, pentru a contrabalansa o viziune globalistă care, chiar dacă recunoaște diversitatea culturală, ignoră implicațiile practice ale acesteia. Cele două tehnici de critică tradiționale în antropologie, defamiliarizarea prin critică epistemologică și defamiliarizare prin juxtapunere transculturală - informate cu ceea ce rămâne valoros din criticismul occidental (marxism, psihanaliză, suprarealism, criticismul documentar american) – vor fi angrenate în investigațiile noilor configurații sociale și culturale contemporane pentru a recupera diferența camuflată, disimulată, de colosalul aparat tehnologico-politic de produs imagini și ideologii normalizatoare ce caracterizează “centrul” socialului. Practicată “acasă”, noua antropologie are, față de alte științe sociale, atuul “privirii microscopice” a muncii de teren, “privire” prin care sunt aduse la suprafață puncte de vedere, perspective, valori considerate periferice, marginale, disonante, și care pot deveni alternative la perspectivele centrale, le pot reconfigura sau pot determina atitudini de toleranță, acceptare etc.

⁶⁰ Cf. Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980, p. ix, 140

⁶¹ În George Marcus and Michael Fischer, *Anthropology As Cultural Critique*

În noua configurație socială și culturală a unei lumi plurale, cu conexiuni multiple (de tipul societății- limbaj, descrisă de Lyotard⁶²), antropologul nu se mai poate limita la un anumit “teren”, cu speranța că analiza microscopică de acolo poate produce sensuri relevante pentru științele sociale care lucrează la un nivel mai înalt de generalitate. El însuși trebuie să-și asume sarcina de a investiga în paralel în mai multe locații și de a căuta conexiunile dintre diferite niveluri. Acest fapt, afirmă Marcus într-o lucrare mai recentă⁶³, reclamă deopotrivă inventivitate pe plan metodologic, în principal regândirea terenului ca fiind plural (*multi-sited fieldwork*) ca și inventivitate textuală: pendularea reprezentării între diferite niveluri de integrare prin descrieri contextuale și de relație (*thin description*) și descrieri “adânci”, de conținut (*thick description*), prinse într-o strategie narativă “anarhică” (*messy text*) care evită falsa izomorfie dintre unitățile textuale și unitățile sociale.

În fine, Stephen Tyler – cel mai radical dintre postmoderni (de influență derrideană) - consideră că etnografia este chiar discursul unei științe postmoderne. Și aceasta pentru că prin capacitatea ei de a *evoca*, etnografia se poate sustrage capcanelor reprezentării din științele moderne. Evocarea, crede Tyler, nu este nici prezentare, nici reprezentare. Ea nu prezintă și nici nu reprezintă obiecte, în schimb face disponibil prin absență ceea ce poate fi conceput dar nu poate fi prezentat. “Evocarea este dincolo de adevăr și este imună la judecata fidelității. Ea depășește separația dintre sensibil și conceptibil, formă și conținut, identitate și alteritate, limbaj și lume.”⁶⁴

Etnografia postmodernă se consituie în opoziție cu discursul științei moderne. Aceasta din urmă asuma o acoperire fără rest între discurs și realitate, presupunând că între cele două există o disjunție anterioară efortului analitic. Toate strategiile ei textuale se bazează pe această disjunție. Știința a considerat percepția vizuală nemediată de concepte ca fiind originea cunoașterii despre lume și a creditat limbajul ca fiind mijlocul prin care cunoașterea se arată în descriere. Ea a depins, cu alte cuvinte, de adecvarea descriptivă a limbajului ca reprezentare a lumii, însă, pentru a deplasa înțelegerea de la percepția individuală la percepția colectivă, a avut de asemenea nevoie de un limbaj al adecvării comunicative, care să poată produce consensul comunității oamenilor de știință. În final, crede Tyler, a eșuat pentru că nu a putut concilia imperativul reprezentării cu cel al comunicării. Fiecare încercare de a îmbunătăți reprezentarea a amenințat

⁶² Vezi Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Babel, București, 1993, pp. 35-41

⁶³ George E. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton, 1998

⁶⁴ Stephen Tyler, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, în *Writing Culture*, p. 123

comunicarea și fiecare reușită în comunicare a fost semnul unui nou eșec în reprezentare. Recent, limbajul ca și comunicare a înlocuit limbajul ca reprezentare, cu consecința că, pe măsură ce știința comunică mai bine despre practica ei, are din ce în ce mai puține de spus despre lume. “Într-un exces de democrație, acordul între oamenii de știință a devenit mai important decât natura naturii.” În relație cu știința modernă, etnografia ar fi discursul epocii postmoderne (a comunicării) pentru că lumea care a produs știința și pe care știința a produs-o la rândul ei, a dispărut, gândirea științifică nemaifiind decât un mod arhaic de conștiință ce supraviețuiește încă într-o formă degradată în absența contextului care a creat-o și a susținut-o. Etnografia postmodernă descrie această lume a comunicării generalizate fără să mai aibă pretenția adecvării discursului la realitate (reprezentarea realistă). Ea nu mai este parte a proiectului ce țintește la cunoașterea universală, recunoscând că aceasta din urmă a fost întotdeauna doar un mijloc pentru acumularea de putere. Etnografia postmodernă ocolește supoziția unei armonii între ordinea logico-conceptuală a textului și ordinea lucrurilor și încearcă să elimine legătura subiect-obiect prin refuzul posibilității separării lor sau a dominației unuia asupra celuilalt în forma textului ca oglindă a realității. Ea încearcă să realizeze o utopie cognitivă, nu una a subiectivității auctoriale sau a cititorului, ci a unei gândiri emergente autor-text-cititor, o gândire dis-locată, fără “loc”, “situată” într-o infinitate de locații posibile. Funcția etnografiei postmoderne este în cele din urmă una pragmatică, respectiv aceea de a recupera un sens uman și o solidaritate care s-a pierdut în jocul dintre reprezentare și comunicare al științei moderne, funcție ce are o finalitate etică: “Etnografia postmodernă este un text care se naște prin cooperare, text format din fragmente de discurs implicate cu scopul de a evoca, atât pentru cititor cât și pentru scriitor, ficțiunea unei lumi posibile a unei realități consensuale, evocare ce provoacă o integrare estetică cu efect terapeutic. Ea este, într-un cuvânt, poetică – nu prin forma textuală, ci prin întoarcerea la contextul original și la funcția poeticii, care, prin ruptura produsă în limbajul cotidian, evocă memoria etosului comunității și, ca urmare, îi determină pe oameni să acționeze etic.”⁶⁵

Bibliografie

Clifford, James & George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986

Clifford, James, *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1988

Crapanzano, Vincent, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 125-126

-
- Evans-Pritchard, Edward E.** - *The Nuer*, Oxford University Press, Oxford, 1969
- Foucault, Michel** - *Truth and Power*, în Paul Rabinow (ed), *Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984
- Geertz, Clifford** - *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1968
- Geertz, Clifford** - *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973
- Geertz, Clifford** - *Local Knowledge*, Basic Books, New York, 1983
- Geertz, Clifford** - *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988
- Geertz, Clifford** - *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000
- Kuper, Adam** - *Culture. The Anthropologist's Account*, Harvard University Press, Cambridge & London, 1999
- Kuper, Adam** - *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Routledge, London and New York, 1973
- Lyotard, Jean-François** - *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Babel, București, 1993
- Malinowski, Bronislaw** - *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland Press, 1984
- Marcus, George E.** (ed) - *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham and London, 1992
- Marcus, George E.; Michael M. J. Fischer** - *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1986
- Marcus, George** - *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton, 1998
- Marga, Andrei** - *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Dacia, Cluj, 1991
- Mead, Margaret** - *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow & Comp. Publishers, New York, 1949
- Radcliffe-Brown, A. R.** - *Structură și funcție în societatea primitivă*, Polirom, Iași, 2000
- Rosaldo, Renato**, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Routledge, London, 1989
- Said, Edward** - *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979
- Sim, Stuart** (ed) - *Postmodern Thought*, Routledge, London, 1999
- Todorova, Maria** - *Balkanii și Balcanismul*, Humanitas, București, 1999
- Tyler, Stephen A.** - *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in The Postmodern World*, The University of Wisconsin Press, Milwaukee, 1987
- Wolf, Larry** - *Inventing Eastern Europe*, Stanford University Press, Stanford, 1994