
KARLA PASKVINELI

SAVREMENA KULTURNA ANTROPOLOGIJA I MARKSIZAM U FRANCUSKOJ I ITALIJI*

Interesovanje marksista za kulturnu antropologiju predstavlja pojavu relativno skorijeg datuma, iako uglednog prethodnika ima u samom Marksu koji je, kao što znamo, posvetio poslednje godine svog života iščitavanju i obeležavanju antropoloških tekstova. Ta je oblast pod uticajem marksizma Druge i Treće Internacionale pala u zaborav, da bi se ponovo pojavila tokom poslednjih dvadeset godina posebno u Francuskoj i Italiji s počecima preporoda marksističke teorije tokom 1960-ih, i sa raskidom sa strukturama staljinističke ortodoksije. Međutim, interesovanja koja od nedavno vode marksiste ka kulturnoj antropologiji razlikuju se od interesovanja koja su ranije vodila Marksa.

Mada se znalo da je Marks uticao na Engelsovo *Poreklo porodice*, nije bilo poznato na koji način i u kojoj meri, sve dok Marksove *Etnološke sveske (Ethnological Notebooks)* konačno nisu postale dostupne širem krugu čitalaca

* Carla Pasquinelli, *The History of a Relationship: Contemporary Cultural Anthropology and Marxism in France and Italy* u *Dialectical Anthropology* 7, 1983, p. 195-207, Amsterdam. K. Paskvineli je profesor etnologije na Univerzitetu Kaljari u Italiji.

1974. godine (1). U svakom slučaju, sam Marks nije bio zainteresovan za antropologiju kao disciplinu. Iako je vrlo dobro poznao ovu oblast, njome se koristio selektivno da bi obogatilo vlastita saznanja, a posebno da bi vlastite hipoteze i zaključke poredio i suprotstavljao onima do kojih je došao Morgan. U predgovoru prvom izdanju *Porekla* (1884), Engels se priseća da je Marks smatrao da je »Morgan u Americi na svoj način ponovo otkrio materijalističko shvatanje istorije, koje je Marks otkrio četrdeset godina ranije, i da su ga poređenja varvarstva i civilizacije dovela, u osnovnim tačkama, do istih zaključaka kao i Marksa«^{1/2/}. Ova neočekivana konvergencija podstakla je Marksa da dublje uđe u antropologiju kako bi razrešio neka ključna pitanja u sopstvenom radu. Pitanja su se odnosila na pojmove načina proizvodnje, porekla države, i prelaska iz jedne društvene formacije u drugu.

Interesovanja skorijeg datuma, [slično ovome], potiču takođe iz nekih otvorenih pitanja marksizma. Ali su potpuno drugačiji odgovori koji se sada traže u oblasti antropologije kao i stav prema samoj disciplini. Kako i zbog čega je došlo do te razlike najbolje se može razumeti proučavanjem kritike ortodoksnog marksizma, koja je započeta i u Francuskoj i u Italiji tokom 1960-ih godina; i proučavanjem uloge koju je kulturna antropologija igrala u razradi novih trendova marksističke teorije.

Revizija marksizma, koja je na Zapadu započela nakon dvadesetog kongresa KPSS, obeležila je period u kojem su marksisti osećali potrebu da se »vrate korenima«, da pronađu istinski marksizam u mladom Marksu poduhvatajući se teškog posla egzegeze originalnih tekstova. Pod parolom »povratak Marksu«, Marks je ponovo bio otkriven. Do otkrića se došlo najrazličitijim putevima koji su se kretali kroz fenomenologiju, egzistencijalizam, pragmatizam i strukturalizam, sa ciljem da se ustanovi šta je u ovim oblastima postignuto, kao i da se asimiluju razlike a u cilju ponovnog potvrđivanja zapravo odbrane primata marksističkog objašnjenja.

U takvim okolnostima, marksizam je snažno privukao evropske intelektualce, što se može zamenariti samo po cenu isključenosti iz »duha vremena«. Za Sartra marksizam je zaista bio »nezaobilazna filozofija našeg vremena«, i on

¹ L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum, 1974.

² F. Engels, Foreword in the first edition (1884) of *The Origin Of the Family, Private property and The State*, New York, International Publishers, 1972, p. 71.

je svoju raspravu usmerio samo na činjenicu da je »prestao razvoj« marksizma. Preporod marksizma trebalo bi da se zasnivao na usvajanju »filozofije egzistencije« koja je za Sartra zaista bila »jedino konkretno sredstvo za pristup stvarnosti« ^{3/}. Iz te perspektive on je započeo ono što bi se moglo označiti kao dugo pregovaranje s marksizmom, s ciljem »ponovnog postavljanja pojedinca u okvir materijalističkog shvatanja istorije« ^{4/}. U ovoj atmosferi uzimanja i davanja, kulturna antropologija je trebalo da odigra ključnu ulogu; zajedno sa drugim društvenim naukama, pružila je ono što je Sartr smatrao da nedostaje marksizmu, a to je »hijerarhija medijacija (posredovanja)« ^{5/}, i time omogućila da se ponovo otkrije pojedinac i da se postavi unutar istorijskog totaliteta.

Preciznije, kulturna antropologija je trebalo da uspostavi odnose pojedinca prema svojoj klasi, porodici i opštini, prema skupu društvenih i kulturnih ustanova (institucija) sveta u kojem je taj pojedinac živeo. Istraživanje koje je preuzeo sam Sartr nužno je bilo složeno, jer je obuhvatilo novo preplitanje i to ne samo između antropologije i marksizma, već isto tako i između marksizma i egzistencijalizma. Istovremeno, s obzirom da je trebalo da podstakne marksizam da potpunije uzme u obzir razmatranje pojedinca i kulture, kulturna antropologija je trebalo, takođe, da posreduje u odnosima između egzistencijalizma i marksizma.

Iako je smatrao da marksizam obezbeđuje »jedino valjano tumačenje istorije« ^{6/}, Sartr nije nameravao da se odrekne egzistencijalizma, upravo zbog usmerenosti ovog drugog na pojedinca. Na isti način na koji je kulturna antropologija pomirila pojedinca i istoriju, pomirila bi marksizam i egzistencijalizam.

Sartrova istraživanja su se dalje komplikovala činjenicom da se on istovremeno i oslanjao na kulturnu antropologiju i formulisao kritiku ove discipline. Na taj način, disciplina je bila pogrešno usmerena utoliko što se u potpunosti usredsredila na predmete »ne pitajući se o samom čoveku« ^{7/}. Ako ostavimo po strani vijugavu liniju njegove logike, pada mi u oči da se

³ J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

Sartrova kritika uglavnom odnosila na Tejlorovu interpretaciju antropologije i možda još opštije na one koji su isključivo materijalnu kulturu smatrali predmetom njenog proučavanja.

Uprkos činjenice da su Sartrove simpatije uglavnom usmerene prema školi »kulture i ličnosti« (uprkos rezervi koje je imao prema pojmu »bazične ličnosti — basic personality«), on je zapravo bio skloniji egzistencijalističkom pristupu pojedincu, kao pristupu koji je jedini sposoban da ustanovi marksističku antropologiju. Često je, zapravo, insistirao na tome da je »razumevanje egzistencije temelj marksističke antropologije« /8/.

Tako je rezultat njegovog istraživanja bio paradoksalan utoliko što je odnos između kulturne antropologije i marksizma izgubio na težini, ili čak bio potpuno zaklonjen njegovim sveprisutnim zanimanjem za egzistencijalizam. U poslednjoj analizi, egzistencijalizam je pozvan da posreduje u odnosu između kulturne antropologije i marksizma, u većoj meri nego što je pozvana kulturna antropologija da posreduje između marksizma i egzistencijalizma. Svakako da je ovakav ishod odražavao novinu u razumevanju; isto tako je odražavao činjenicu da je Sartr u potpunosti delovao na filozofskoj ravni, zanemarujući time specifičnost discipline nazvane kulturna antropologija. Posledica je bila što je odnos između kulturne antropologije i marksizma težio uobličavanju na u celosti ideološki način.

Zapravo, prošlo bi još deset godina pre nego što bi drugi ocenili ovaj odnos na naučni način; i do ovoga ne bi došlo samo zbog potrebe da se marksizam obogati temama i kategorijama koje su do tada bile zanemarivane, već i da bi se obnovila sama disciplina kulturne antropologije.

Za razliku od Sartra, marksistička istraživanja skorijeg datuma fokusiraju se na pojmovne probleme i metodologiju, i kao takva, nužno su dovela u pitanje neke od osnovnih pojmova vezanih za odnos između marksizma i kulturne antropologije, kao i pretpostavke i metod na kojima ovi počivaju. Prvi problem je bio proveravanje upotrebljivosti marksističkih kategorija pri analizi primitivnih društava, čime su revidirane teorijske postavke kulturne antropologije. Ovo, međutim, nije bila bezbolna operacija za marksizam jer je te iste kategorije trebalo proveriti nalazima same discipline.

* *Ibid.*, p. 108.

Ova dinamika posebno je vidljiva u radovima francuskih marksista Godelijea (Godelier), Tereja (Terray) i Mejasua (Meillassoux), koji su uprkos značajnim međusobnim razlikama, svi koristili Altiserovo čitanje Marksovog *Kapitala* kao polaznu tačku u analizi primitivnih društava.

Godelijeovo istraživanje, pored toga što je od ova tri najpoznatije, ujedno je i najsloženije. U nekim pitanjima on je školski primer biografije marksiste koji je postao kulturni antropolog: u početku je proučavao Marksa, uz vlastito tumačenje *Kapitala* /9/, postao je učenik Levi Strosa i dugo je radio na terenu. Već u svom delu *La Monnaie de sel*, Godelije je pokazao opreznost koja je potrebna da bi se marksističke kategorije pravilno primenile u analizi primitivnih društava. U ovoj studiji, Godelije je primetio da je so smatrana za dragocenost među pripadnicima plemena Baruya i da je kao takva razmenjivana za druga dobra, pa je sasvim logično postavio pitanje da li je reč o primitivnom obliku novca. Ako je »dobro trebalo da služi kao novac«, primetio je Godelije, »trebalo je da bude zamenjivo za *sva* druga dobra« /10/. U slučaju soli ovo je samo do pola bilo slučaj. Dok je so smatrana za robu u razmeni sa okolnim društvenim grupama, i tako funkcionisala kao novac, »među samim pripadnicima Buruya smatrana je kao poklon ili kao oblik redistribucije, a nikad kao sredstvo trampe ili trgovine« /11/. Tako je sledilo da so nije bila zapravo *univerzalni* ekvivalent, iako se mogla smatrati *opštim* ekvivalentom. Vešto se provlačeći između marksističkih i antropoloških kategorija, pazeći da ih ne pomeša, Godelije je tako uspeo da identifikuje u naizgled istovetnoj pojavi prisustvo dva različita oblika društvenog odnosa, i ti su odnosi bili predstavljeni poklonima, sa jedne strane i novcem sa druge. Osnovna briga bila mu je da u svesti jasno zadrži istorijski određen karakter ovih kategorija: nije slučajno što je Godelije često polemisaio protiv sklonosti ekonomskih antropologa da kategorije poput novac i kapital koriste u analizama primitivnih društava. Pri tom je koristio veliki broj argumenata koje je Marks upotrebio u svojoj kritici klasičnih ekonomista /12/.

⁹ M. Godelier, *Rationalité et Irrationalité en Economie* Paris, Maspéro, 1966.

¹⁰ M. Godelier, »La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée.« *Horizon, Traités marxistes en Anthropologie*, Paris, Maspéro, 1977, p. 284.

¹¹ *Ibid.*, p. 294.

¹² Godelier, »Object et Methode de l' Anthropologie Economique«, *op. cit.*, 1966, pp. 232-293.

Ako kategorije novac i kapital nisu upotrebive, kako može postojati marksističko tumačenje primitivnih društava? Pored toga što nam je dao kritički naučni metod za analizu modernog kapitalističkog društva, marksizam takođe nudi i kriterijume za tumačenje istorije, to jest istorijski materijalizam, a posebno kategorije »način proizvodnje«, »društvena formacija«, »proizvodni odnos« i »proizvodne snage«, koje su sve već bile proverene od strane samog Marksa u analizama prekapitalističkih društava. Ipak, čini se da primitivna društva ne mogu da se saobrazu temeljnim principima istorijskog materijalizma. Na primer, treba da su u krajnjoj instanci određena ekonomijom — ili smo barem tako bili navedeni da verujemo na osnovu dominantnih tradicija u oblasti antropologije. Te tradicije su uvek naglašavale središnje mesto drugih aspekata i ustanova društvenog života u primitivnim zajednicama, kao što su srodnički odnosi. Svako ko pokušava da sprovede marksističku analizu ovakvih društvenih formacija nužno bi morao da uspostavi deterministički karakter ekonomije, da ne bi porekao temeljni zakon istorijskog materijalizma.

Godelije, zapravo, započinje preuzimajući tezu Levi Strosa da su srodnički odnosi zaista igrali glavnu ulogu u primitivnim društvima; ali on ne samo da to nije video kao negaciju istorijskog materijalizma, već ga je sagledao kao potvrdu ovome. Da bi se ovaj naizgled paradoksa razumeo, Godelije tvrdi da »proizvodni odnosi... nemaju istu ulogu, ne poprimaju iste oblike i ne proizvode iste efekte u različitim društvima i epohama« /13/. Čitav problem leži u uspostavljanju (pronalaženju, prim. prev.) oblika koji su proizvodni odnosi zaista poprimili u primitivnim društvima. U Godelijeovoj optici, sam srodnički odnos deluje kao proizvodni odnos tako što određuje i kontroliše pristup resursima, sredstvima proizvodnje i proizvodnji radne snage, pored toga što reguliše podelu društveno raspoložive radne snage na različite proizvodne aktivnosti u zajednici. Na ovaj način, Godelije i dalje smatra da srodnički odnos zaista igra presudnu ulogu, držeći se tako svetog principa antropologije, dok istovremeno daje novu interpretaciju ovog odnosa na marksistički način otkrivajući njegovu (srodničkog odnosa, prim. prev.) u osnovi ekonomsku funkciju.

Godelije je u pravu kada ističe teškoće u izdvajanju ekonomske strukture takvih društava; one su tako prepletene sa drugim oblicima društvenog života da im nedostaju autonomija i vidljivost koje poseduju u kapita-

¹³ Godelier, *op. cit.*, 1977 p. 11.

lističkom društvu. Ipak, manje mi ubedljivo deluje njegov zaključak da je »razlikovanje baze i nadgradnje, ili preciznije, između proizvodnih odnosa i nadgradnje, uglavnom razlikovanje između funkcija a ne između institucija« /14/. Godelije tvrdi da su nosioci ovih funkcija samo u okviru kapitalističkog društva posebne institucije, dok u predkapitalističkim društvima te iste institucije mogu obavljati različite funkcije: tako srodnički odnos u primitivnim društvima, ili politika u antičkom društvu »istovremeno deluju i kao proizvodni odnos i kao nadgradnja« /15/. Ovaj argument vodi Godelijea da u opštijim crtama promisli odnos baze i nadgradnje; on ova dva termina više ne smatra toliko nepromenljivim ili suprotstavljenim međusobno, zato što neka institucija može obavljati dvostruku funkciju kao baza i nadgradnja. Ova zamisao, koja je prvi put izložena u *Rationalité et irrationalité en économie* javlja se kasnije u svim njegovim spisima, i zauzima središnje mesto ne samo u njegovoj interpretaciji primitivnih društava, već i u njegovom ponovnom čitanju Marksa. »Društvo nema ni vrh ni dno; niti je ono sistem nivoa ili zahteva; ono je pre sistem društvenih odnosa uređenih prema prirodi svoje funkcije. Termini *infra*-struktura i *super*-struktura uvek dvosmisleno sugerišu neki uzročni ili logički red, kao što je slučaj pri građenju neke zgrade, u genetskom ili hronološkom redu« /16/. U svojoj nestrpljivosti da prihvati Altiserov poziv da se pokrene s onu stranu »prostorne metafore« (spatial metaphor, prim. prev.) /17/ kako bi preispitao teorijsku konfiguraciju odnosa između baze i nadgradnje, Godelije koristi analizu primitivnih društava da bi pružio jedno čitanje ovog odnosa koje će ga osloboditi bilo kakvog potencijalnog ekonomizma ili determinizma.

Šta onda ostaje od pojma »uzročnosti u krajnjoj instanci« u Godelijeovom radu? Sam Godelije zadržava ovaj pojam smeštajući ga u hijerarhiju funkcija, jer, što se njega tiče, »objasniti determinističku funkciju ekonomije znači objasniti istovremeno dominantnu ulogu ne-ekonomskih struktura u različitim vrstama društava« /18/. Na taj način »uzročnost u krajnjoj instanci« postaje »logički prioritet struktura«. Iako se Godelije baš u vezi sa ovim

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ M. Godeller, *Rapporti di Produzione. Mill. Società* Prima edizione italiana, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 41.

¹⁶ Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 16.

¹⁷ L. Althusser, »Ideologie et Appareils Ideologiques d'Etat«, *La Pensée*, 1951, juin 1970.

¹⁸ Godeller, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*«, *op. cit.*, 1977, p. 219.

ograđuje od Levi Strosa, optužujući ga da »odnos između baze i nadgradnje razmatra kao da je reč o odnosu među odvojenim institucijama« /19/, njegova vlastita pozicija je zapravo mnogo bliža Levi Strosovom pojmu »primata strukture« nego što je bliska Marksu, kojem i dalje poklanja poverenje. Godelije strukturu vidi kao mrežu odnosa koji su različitog reda u poređenju sa pojavama stvarnosti, i treba istaći da je to distinkcija slična onoj koju je Levi Stros napravio između reda »društvenih odnosa« i reda »strukture«. »Sama priroda društvenih odnosa — svih društvenih odnosa«, napisao je Godelije, »ostaje neprozirna... prividno prozirna« /20/. Rezultat ovakvog istraživačkog opredeljenja je jedinstvena kombinacija Levi Strosovog strukturalizma i marksovске teorije fetišizma. U krajnjoj liniji premisa ove kombinacije jeste logika suštine, a zasnovana je na korenitoj razlici između vidljivog i nevidljivog, između iskustvene pojavnosti i skrivene unutrašnje strukture. Godelije ide tako daleko da potvrđuje da je »Marks, pretpostavkom da strukturu ne treba mešati s vidljivim odnosima već da se njome treba koristiti u objašnjenju skrivene logike ovih odnosa, predočio modernu strukturalističku struju« /21/.

Na taj način fetišizam postaje izraz opšteljudskih i društvenih odnosa, pre nego što se jednostavno može smatrati osobenošću sveta robe, kapitalističkog načina proizvodnje. Poseban slučaj predstavlja situacija kada srodnički odnosi treba da igraju dominantnu ulogu u primitivnim društvima, i tu je reč o okrenutosti sveta naglavce, o inverziji svesti i stvarnosti. »Kada odjednom društveni odnosi počnu da deluju kao odnosi proizvodnje i nadgradnje, u svesti pojedinaca i grupa koje čine društvo javlja se spontana potreba da sve vide kao dominantnu karakteristiku odnosa koji su izvedeni iz njihovih vidljivih funkcija, to jest iz funkcija nadgradnje. Na taj način stvarnost se javlja okrenuta naglavce« /22/. Za Levi Strosa istina se nalazi u oblasti nesvesnog; a to važi i za Godelijea: »Materijalni uslovi postojanja i stvarni odnosi koje pojedinci imaju sa tim uslovima, postoje izvan spontane svesti pojedinca«. Zatim, Godelije zaključuje da »ovo stalno, prisilno i nenamerno mešanje u društvenu evoluciju celokupne materijalne stvarnosti i stvarnih odnosa, pomoću materijalnih uslo-

¹⁹ Godelier *op. cit.*, 1976 p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ Godelier, »Système, Structure et Contradiction dans *Le Capital*« *op. cit.*, 1977, p. 191.

²² Godelier *op. cit.*, 1976, p. 48.

va, dakle takvo, mešanje treba nazvati 'determinisanošću strukture u krajnjoj instanci', utoliko što se struktura identifikuje sa područjem strukturne 'uzročnosti'. Drugim rečima, utoliko što se struktura u krajnjoj liniji može smatrati sadržajem nenameravane nužnosti (unintentional necessity, prim. prev.) istorije i 'istorijske nužnosti'« /23/.

Osnovna rezervisanost uslovljena Godelijeovim pristupom tiče se njegovog poistovećenja srodničkih odnosa sa odnosima proizvodnje. Emanuel Teraj smatra da se ovo svodi na predstavljanje, samo novim terminima, funkcionalne polivalentnosti 'primitivnih' institucija koja je odavno otkrivena u klasičnoj antropologiji« /24/. Trebalo bi sasvim iskreno reći da sam Godelije nije nikad pravio misteriju od ovog dugovanja klasičnoj antropologiji, čak i kada je želeo da ga se oslobodi. »Zbog više-funkcionalnosti srodstva, Biti (Beattie) i drugi antropolozi su smatrali da je srodstvo posuda bez ikakvog vlastitog sadržaja, to jest, simbolički oblik u kojem se izražavaju sadržaji društvenog života, ekonomskih i političkih odnosa, religije i tako dalje...« Preciznije, napomenuo je da su »Biti i Šnajder (Schneider) načinili grešku tražeći sadržaj ovakve vrste srodstva izvan oblasti ekonomije, politike i religije. U stvari, srodnički odnosi nisu ni spoljašnji oblik, ni preostali sadržaj, već deluju neposredno iznutra kao način izražavanja društvenog života« /25/.

Terajeva kritika naglasila je Godelijeov raskid sa Altiserovom školom. U Terajevoj optici, srodstvo je činilo tipičan slučaj preterane determinisanosti (over-determination), pri čemu ovaj termin koristi kao što to čini i Altiser kada kaže da »iako je ekonomija determinišuća u krajnjoj instanci«, ona je za uzvrat »determinisana različitim ravnima (nivoima) i različitim instancama društvene formacije koju pokreće« /26/. Unekoliko na sholastičan način, Teraj primenjuje Altiserovu analizu društvenih klasa na srodničke odnose. U skladu s tim, srodnički odnosi u primitivnim društveno-ekonomskim formacijama predstavljani su kao ekvivalent klasnih odnosa u ekonomskim formacijama u kojima dominiraju ropstvo, feudalizam ili kapitalizam. Ovo važi utoliko »što u oba slučaja imamo složene posledice kombinovanog međuodnosa ekonomskih,

²³ *Ibid.*, p. 49.

²⁴ E. Terray, *Le Marxisme devant les Sociétés »Primitives«* Paris, Maspéro, 1969, p. 138.

²⁵ Godelier, *op. cit.*, 1966, p. 200 footnote 189 bis.

²⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, p. 100.

političkih i ideoloških izražavanja datog načina proizvodnje« (27). Prirodno, Godelije je uzeo ovaj »novi marksistički dogmatizam« pod lupu, optužujući Teraja i druge da »ekonomsku uzročnost tumače kao proces *selekcije* kojim ekonomija bira među svim superstrukturama društva; ovo zatim postavljaju u središte i nazivaju nečim što dominira nad svim ostalim«. »Još jednom«, kaže dalje Godelije, »samooblikovani 'kruti' marksizam shvatio je razliku između baze i nadgradnje kao razliku među odvojenim institucijama; uprkos svom novom rečniku, on ostaje vezan za stare iskustvene distinkcije i za pozitivistički pristup, protiv kojeg tvrdi da se bori« (28).

U svakom slučaju, Terajeva kritika iznosi još neke argumente koji izazivaju pomak u prostoru na kojem se vodi (rasprava) *querelle* oko pojma način proizvodnje. Koristeći Meja-suovu analizu Guro društva, Teraj zaključuje da konkretno ta društvena formacija nastaje kao kombinacija dva odvojena načina proizvodnje i da su srodnički odnosi dominantni u samo jednom od njih. On deduktivnim putem izvodi da je »primarnost srodničkih odnosa u društvenoj organizaciji povezana pre sa nekoliko posebnih načina proizvodnje nego što je osobina zajednička za sve načine proizvodnje« (29). Ovo naglašavanje ima za cilj da zada konačni udarac Godelijeovoj tezi koja je, držeći se antropološke tradicije, koristila srodstvo kao primarnu kategoriju pri analizi primitivnih društava. Godelije je odmah odgovorio: »Greška koju najčešće srećemo kod marksista«, tvrdio je, »sastoji se u nerazlikovanju procesa proizvodnje u društvu od proučavanja procesa rada i u iznalaženju toliko načina proizvodnje koliko ima i radnih procesa. Tako se onda govori o poljoprivrednom, pastoralnom, sinergetskom i drugim načinima proizvodnje; takve analize završavaju na način koji se vrlo malo razlikuje od analiza anglosaksonskih funkcionalista kao što su R. Firth (Firth) i Evans-Pritchard (Evans-Prichard), koji ne samo da su uspešno radili ne pozivajući se na marksizam, već su mu se suprotstavljali« (30).

Prema Godelijeu, način proizvodnje predstavlja kombinaciju dve odvojene strukture: prvo, proizvodnih procesa, i drugo, proizvodnih odnosa. Koliko malo zajedničkog ovo ima sa pravilnom marksističkom formulacijom, već je

²⁷ Terray, *op. cit.*, 1969, p. 139.

²⁸ Godelier, *op. cit.*, 1976, p. 41.

²⁹ Terray, *op. cit.*, 1969, p. 135.

³⁰ Godelier, *op. cit.*, 1977, p. 26.

prokomentarisao Lisjen Sev (Luciene Sève) (31), i postaje posebno jasno kada obratimo pažnju na implikacije koje je Godelije izvukao iz toga. On zapravo koristi ovu distinkciju da bi odredio dva različita pojma protivrečnosti, pri čemu za oba tvrdi da se nalaze u *Kapitalu*: prvi od njih je *unutrašnji* proizvodnim odnosima, kao na primer protivrečnost između kapitalista i radnika; drugi pojam protivrečnosti je *spoljašnji*, poput protivrečnosti između dve strukture o kojima govorimo, između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga. Na ovaj način Godelije stiže do toga da protivrečnosti između proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga smatra pokretačkom snagom istorije, umesto klasne borbe, što je u suprotnosti s marksističkom tradicijom. Na taj način socijalizam postaje samo jedan od stupnjeva evolucije koji leži iza proizvodnih snaga. Pored toga što podržava strukturalističko tumačenje *Kapitala*, identifikovanje proizvodnih odnosa i proizvodnih snaga kao odvojenih struktura služi još jednom cilju. Godelije ga koristi kao teorijsko sredstvo za potkrepljivanje svoje tvrdnje da srodnički odnosi u primitivnim društvima funkcionišu (deluju) i kao proizvodni odnosi. *U stvari, odvajajući proizvodne snage od proizvodnih odnosa, on sve druge ograničava na neekonomske interpersonalne odnose, a onda postaje lako izjednačiti ih sa srodničkim odnosima shvaćenim na tradicionalan način.*

Tumačenje primitivnih društava Kloda Mejasua najbliže je, od pomenutih, marksističkim kanonima. Za razliku od takozvanih »proto-marksističkih strukturalista«, koji bi »srodstvu dodelili dvostruku ulogu infrastrukture i superstrukture« (32), Mejasu ponovo uspostavlja središnji značaj ekonomske strukture; svoje shvatanje, međutim, izlaže na nov način pomerajući pažnju sa *kategorije proizvodnje na kategoriju reprodukcije* (33). Usled toga, njegova analiza primitivnih društava — po mom mišljenju više nego Godelijeova — izaziva ponovno kritičko razmatranje mnogih marksističkih opštih mesta, analiza i kategorija. Od početka, on preispituje samog Marksa zbog sklonosti da »porodicu smatra činiocem koji pripada van-društvenom poretku« (34).

³¹ L. Sève, »Méthode structurale et méthode dialectique«, *La Pensée*, 1967.

³² C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* Paris, Maspero, 1977.

³³ Treba imati u vidu da je Altiser nedavno postavio kategoriju reprodukcije pred marksistička istraživanja (L. Althusser, »Ideologie et appareils ideologiques d'Etat«), iako se Mejasu zapravo ne predstavlja altiserijancem na ortodoksan način, kao što to čini Terej.

³⁴ Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 14.

Porodica čini jezgro Mejasuove analize, ili da budemo još precizniji, to je »domaća zajednica« ili »način domaće proizvodnje«, koji je po svom istorijskom poreklu u »segmentiranim« ili poljoprivrednim društvima bio ustanovljen društvenim proizvodnim jedinicama koje su generalno bile određene kao rod/loza (35). I Marks i Engels su nastojali da odrede kako se primitivna zajednica razlikovala od kapitalističkog društva; ali su marksisti pa i ostali istraživači-teoretičari u potpunosti zapostavili analizu razlika između primitivne zajednice i ranijih ili manje složenih oblika društvene organizacije. Da bi ovo postigao Mejasu prirodno mora da se pozabavi glavnim strujama u etnologiji i posebno protivrečnom temom funkcije srodničkih odnosa koju je video kao jezgro svih marksističkih reinterpretacija primitivnih društava. S tim u skladu, njegov pristup je beskompromisan: i ne iznenađuje što je posebno oštar prema Godelijeu (više nego prema Levi-Strosu), navodeći »tvrdoglavost s kojom izjavljuje da je marksista ostajući pri tome veran svom strukturalističkom izboru« (36). U njegovoj optici, incest je »beskorisna« kategorija za objašnjenje egzogamije i razmene žena; ovo je tačno tim pre što »smo daleko od dokaza o univerzalnosti zabrane incesta« (37). Na osnovu ovoga zaključuje da srodnički odnosi nisu dominantni u svim primitivnim društvima. Sledeći Marksovu shemu, on razlikuje dva tipa ekonomske eksploatacije zasnovane na zemlji, i shodno tome, dva različita društvena i ekonomska sistema: zemlju kao predmet rada, koji se neposredno eksploatiše kao podloga za lovačke i skupljačke privrede; i zemlju kao sredstvo za rad na kojem postoji poljoprivreda. U prvom sistemu, a on je karakterističan za hordu, dominantni odnos je parenje, dok tek u drugom, u domaćoj zajednici, postoji srodstvo. Tradicionalna etnologija, ne shativši ovu distinkciju, generalizovala je prostiranje srodničkih odnosa i na hordu (u kojoj prevladuje parenje); povrh toga, nije pravila razliku između pravila parenja i pravila filijacije. Drugim rečima, »potragu za ženskim pratiocem zamenila je potragom za potomstvom, otud se kategorija srodstva može primeniti samo na drugi slučaj« (38). Po Mejasuu glavni nedostatak Levi-Strosovog dela *Les Structures élémentaires de la parenté* je u tome što je »u potpunosti usmereno na problem izbora srodnika, to jest, na problem parenja dok pri tom nikakvu pažnju ne poklanja

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ Meillassoux, *op. cit.*, 1977, p. 26.

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ *Ibid.*, p. 39.

osnovnom problemu srodstva, a to je *upotreba potomstva*« (39). Ovo uopštavanje deluje potpuno suprotno u poređenju s prethodnim: pravila parenja, zasnovana na hordi, proširena su na domaću zajednicu zasnovanu na pravilima filijacije ili srodstva.

Drugim rečima Mejasu tvrdi da je filijacija ili traganje za potomstvom to koje vodi pojmu srodstva. Prema tome, analiza se pomera na pitanje reprodukcije. U stvari, »u društvima koja se zanimaju za svoju cikličnu reprodukciju problem se sastoji u tome kako odrediti kome potomstvo pripada« (40). Zene, zaključuje Mejasu, »su tražene zbog svojih reproduktivnih kvaliteta (41), a njihova deca kao budući proizvođači utoliko što je ljudska energija glavni izvor korišćene energije. Srodnički odnosi, obezbeđujući reprodukciju uslova za proizvodnju, na taj način bivaju podređeni »granicama koje postavlja proizvodnja koja je determinišuća« (42). S ovim zaključkom, čini se da je Mejasu uspeo u svom nastojanju: da pokaže »da su i primitivna društva predmet istorijskog materijalizma« (43). »Determinišući karakter ekonomije u krajnjoj instanci za njih takođe važi. Zapravo, proizvodni odnosi obezbeđuju institucionalni okvir u čijim granicama deluju novi proizvođači, determinišući na taj način funkciju srodničkih odnosa a ne vice versa.

Godelijeova greška je u tome što je primitivna društva proučavao na evropocentričan način, kao prethodnike kapitalističkih društava. Usled toga promakla mu je činjenica da se u ovom načinu proizvodnje, što nije slučaj u kapitalizmu, moć zasniva na kontroli nad sredstvima ljudske reprodukcije: nad sredstvima za održavanje života i nad ženama, pre nego na kontroli nad materijalnim sredstvima za proizvodnju« (44). Tako kategorija reprodukcije služi definisanju srodničkih odnosa u okviru terminologije istorijskog materijalizma. Ipak, sama kategorija reprodukcije upotrebljena na način kako to Mejasu čini, ostaje neodređena utoliko što se čini da je skladište ujedno bioloških i društvenih značenja. Čini se da se preklapaju biološka i društvena reprodukcija; ovo posebno važi za domaću zajednicu gde se čini da je dovoljno regulisati bio-

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

lošku reprodukciju u cilju obezbeđivanja društvene reprodukcije. Iako Mejasu insistira da »fizička reprodukcija sama po sebi nije dovoljna da se obezbedi reprodukcija«, i da je »društvena reprodukcija u domaćoj zajednici više politički nego prirodni proces« (45), završava izjednačavajući reprodukciju proizvodnih odnosa i biološku reprodukciju radne snage. S obzirom da je ljudska energija glavna proizvodna snaga, reprodukcija proizvođača je dovoljna da se obezbedi reprodukcija uslova proizvodnje. Tako se čini da proizvodni odnosi zavise isključivo od reprodukcije proizvođača ili radne snage. Rečju, stiže se utisak da je Mejasu postao toliko zaokupljen ponovnim uspostavljanjem determinističke funkcije ekonomske strukture da je postao žrtvom svoje vlastite polemike protiv Godelijea.

Italijanski slučaj je potpuno drugačiji. Kao prvo, odnos između kulturne antropologije i marksizma shvaćen je mnogo godina pre nego što je to pitanje bilo pokrenuto u Francuskoj; pored toga, shvaćen je paralelno sa uvođenjem antropologije u italijansku kulturu. Usled toga antropologija je bila mnogo više uslovljena proučavanjem marksizma nego što je to bio slučaj u Francuskoj. Italijansku antropologiju odlikuje, u stvari, stalno nastojanje da uspostavi vezu s dominantnim trendovima u nacionalnoj kulturi, a posebno s marksizmom Antonija Gramšija. Po ovom traganju, razlikuju se antropološka proučavanja u Italiji od ostalih društvenih nauka, posebno od sociologije koja je, kad je posle rata prvi put uvedena u Italiju, poprimila oblik paradigmi nastalih izvan kulturnog i socijalnog konteksta ove zemlje, i koju su zastupali oni koji su tragali za alternativom marksističkim objašnjenjima društva.

U ovom kontekstu posebno je značajna ličnost Ernesta de Martina (De Martino), koji se s pravom može smatrati osnivačem etnoantropoloških proučavanja u Italiji. Njegov intelektualni razvoj od Kročea do Gramšija označio je značajnu fazu u određivanju ove oblasti. U središtu de Martinovih traganja leži Gramšijevo pojmovno određenje odnosa između države i građanskog društva, posebno oblik u kojem je marksistički teoretičar formulisao ovaj problem u svojoj raspravi o »revoluciji na Zapadu«. Na dobro poznatim stranicama *Zapisa iz zatvora* na kojima poredi predrevolucionarnu Rusiju sa ostalim delom Evrope, Gramši zaključuje da je komunističko preuzimanje vlasti ili borba pokreta dovela do pobeđe zato što je »država bila sve, dok je gra-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

đansko društvo bilo u prvobitnoj fazi i nedovoljno čvrsto«, dok se to pokazalo neizvodljivim na Zapadu zbog »čvrste strukture građanskog društva« (46). Dok je u Rusiji revolucija bila dorasla pobjedi nad državom, što je najočiglednije na primeru zauzimanja Zimskog dvorca, na Zapadu je svaki revolucionarni pokret morao da se sukobi sa državom koja je prožimala društvo. Drugim rečima, na Zapadu je moć bila difuzno rasprostranjena kroz celokupnu društvenu strukturu; u takvoj situaciji pokreti otpora i revolucionarni pokreti morali su da vode »rovovski rat«, ili dugoročnu, i po obimu široku strategiju zasnovanu na laganom i metodičnom prodiranju u građansko društvo. Takva strategija je zahtevala pažljivo proučavanje društvenih niti, uz usredištenje na nadgradnje, na kulturne, političke i religiozne činioce, na proces buđenja svesti i na institucije i mehanizme preko kojih je dominantna klasa sprovodila hegemoniju.

De Martinova analiza kulturnog ispoljavanja potčinjenih klasa južne Italije usko je povezana sa Gramšijevim teorijskim i političkim projektom. Po de Martinu, popularna kultura ili ono što bi se, takođe, moglo nazvati podkulturom ujedno je i proizvod i stalni svedok sukoba između vladajućih i potčinjenih, ili naroda, u većoj meri nego što je izraz autonomne istorije ovih drugih (potčinjenih). U žiži njegovog interesovanja bili su »trajni oblici kulturne bede« koji su postojali u južnoj Italiji — preživljavanje paganstva, upotreba magije, egzorcistički rituali i svi slični, arhaični običaji — koji su predviđali ili inspirisali alternativna viđenja života. Sve takve pojave svedoče o otporu, odbijanju, ili u najmanju ruku o konfliktnom odnosu s kulturom dominantnih klasa.

Međutim, de Martinova metodologija nije marksistička u ortodoksnom smislu utoliko što mu je pažnja jasno usmerena više prema nadgradnji nego prema ekonomskoj strukturi. Ipak de Martino ostaje blizak »istoricističkim« čitanjima marksizma koja su postala česta u Italiji s otkrićem celokupnih Gramšijevih dela neposredno posle rata. Očigledno de Martino je u glavnom toku italijanskog marksizma: istražujući folklor i druge popularne oblike kulture, stvorio je građu koja proširuje definiciju dinamike nadgradnje i služi kritičkom redefinisaju kategorija ideologije i klasne svesti.

Čak i kad je ova istoricistička verzija marksizma bila prevaziđena novim čitanjima Marksa tokom 1960-ih, ona je i dalje uslovljavala

* A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 886.

kategorijalni aparat i istraživanja u okviru italijanske antropologije. Početni odnos koji je antropologija uspostavila s marksizmom nije se bitnije izmenio s novim proučavanjem *Kapitala*, iako su to pokušali Galvano dela Volpe i grupa okupljena oko *Quaderni rossi*, obnovljenim razmatranjem marksizma kao nauke, ili opredeljenjem za proučavanje procesa strukturalnih promena u italijanskom društvu. U najboljem slučaju činjeni su pokušaji da se žiža pomeri sa sveta seljaštva na proletersku kulturu, iako ova promena društvenih i istorijskih protagonista nije vodila nikakvim bitnim izmenama u kategorijama koje je analiza koristila. U analizama kulture i ideologije još uvek je malo pažnje bilo posvećeno prirodi ekonomskih i društvenih promena kroz koje je Italija prolazila.

Pojam kulture — čija formulacija nije bila marksistička — bio je takođe u žiži interesovanja italijanskih antropologa. Uzmimo za primer slučaj Tulijske Tentorije (Tullio Tentori) koji je, tokom 1950-ih godina, u vreme kad je sociologija bila uvožena u Italiju bio velikim delom odgovoran za uvođenje američke antropologije. U skladu s tim, pojam kulture bio je određen kao skup kognitivnih, vrednosnih i modela ponašanja koji su bili identifikovani kao specifični za posebne društvene grupe. Ta definicija bila je prihvaćena s velikim uspehom; samo nekoliko godina kasnije tokom 1958. za nju se zalagala grupa mladih antropologa u *Memorandumu* koji je predlagao definiciju osnovnih obrisa italijanske kulturne antropologije. Ipak, njihov pojam kulture nije bio ništa manje usmeren na uspostavljanje veze između antropologije i marksizma. Zaista među pripadnicima ove, takozvane druge generacije italijanskih antropologa odnos prema marksizmu bio je naglašen i postao je jedna od glavnih tema antropoloških istraživanja. Glavna referentna tačka, međutim, više nije bio Gramši, već sam Marks, posebno Marks iz *Nemačke ideologije*. Tullio Seppilli (Tullio Seppilli) pozivao se na dva dobro poznata marksovska aksioma (»Nije svest ta koja određuje biće, već je (društveno) biće to koje određuje svest«) (47) i »Ideje vladajuće klase u svim epohama predstavljaju vladajuće ideje« (48) zalažući se za definiciju kulture koja dozvoljava da joj društvena svest bude karakter. Slično Karlo Tulio-Altan (Carlo Tullio-Altan) proučava humanizam oslanjajući se na mladog Marksa kao temelj za građenje »nove antropologije«: u svojim tumačenjima gore nave-

⁴⁷ K. Marx, *L'Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

denih delova iz *Nemačke ideologije* tražio je način da razdvoji pojam društvene svesti od ideologije i da ga umesto s ideologijom poveže s pojmom kulture.

Očigledan rizik pri povezivanju pojma kulture s društvenom svešću je što se onda može okončati s prihvatanjem pojma o tri različita sistema: ekonomskom, društvenom i političkom a onda se istraživač približava Talkotu Parsonsu a ne Marksu. Tulio-Altan je u vezi s ovim prilično otvoren u svom predlogu zasnivanja »kritičkog funkcionalizma« (49), gde bi se spojilo kritičko čitanje Parsonsa sa sartrijanskim kategorijama slobode i situacije, što bi činilo osnovu humanističkom čitanju Marksa i novom odnosu između antropologije i marksizma. Zaključak, kao što vidimo, nije daleko od Sartrovog iznetog nekoliko godina ranije u *Kritici dijalektičkog uma*.

Alberto M. Cireze (Cirese) bio je spremniji od ostalih da preuzme nova čitanja Marksa nastala tokom 1960-ih. Uz de Martina bio je učesnik prvih susreta između antropologije i marksizma početkom pedesetih. Iako je bio osetljiv na odnos između dominantne i popularne kulture, Cireze se sve više i više udaljavao od Gramšija i od »istoricističke« interpretacije marksizma. Čini se da je ovo bilo motivisano u većoj meri uticajem strukturalizma (a posebno Levi-Strosa, čije je *Elementarne strukture srodstva* preveo na italijanski), nego kritičkom procenom rezultata marksističkih istraživanja nakon 1960-ih. Iako se Cireze usmerio i na pojam kulture, njegovo tumačenje je veoma različito od de Martinovog. Čini se da oscilira između dva različita iako ne nespojiva čitanja; on sam zaista govori o »kumulativnoj upotrebi«. Iako tvrdi da je dosledan gramšijevskom pojmu kulture kao pogledu na svet, Cireze traga za materijalnom osnovom kulturnih pojava. Ovo ga vodi do marksističkih kategorija rada i načina proizvodnje. Kultura se više ne koristi samo da bi se označio skup vrednosti kojima se rukovodi društveno ponašanje; drugim rečima, ona se više ne identifikuje samo sa sferom nadgradnje. Naprotiv: u mnogo širem rasponu se dotiče čovekove delatnosti u okviru društva, počevši od proizvodnje materijalnih uslova egzistencije. Nastavljajući ovim putem, Cireze je sad spreman da odbije suštinu Tejlorove definicije kulture kako bi podržao vlastito zalaganje za marksističku antropologiju. U njegovom slučaju, pojam rada povezuje antropologiju i marksizam shvaćen u širokom smislu, po Cirezeovom rečima, kao »celina mentalnih i intelektualnih činilaca pomoću

⁴⁹ C. Tullio-Altan, *Manuale di Antropologia Culturale: Storia e Metodo*, Milano, Bompiani, 1971.

kojih čovek postiže prisvajanje i kontrolu (primarnu, sekundarnu, itd.) nad prirodom i društvom« (50). Ova tvrdnja pomera osu razgraničenja između marksizma i antropologije od nadgradnje ka bazi. Kao takva, može da predstavlja značajnu prekretnicu u etnoantropološkim proučavanjima u Italiji, iako još uvek nije dovela do mnogo specifičnijih istraživačkih hipoteza.

Danas su mnogi sve nezadovoljniji oskudnošću kategorija i tema u italijanskoj antropologiji, kao i shematizmom u istraživanjima. U suštini iste one teme koje su na početku pružile italijanskoj antropologiji njenu originalnost sada su ograničavajuće. Analiza potčinjenih kultura i njihovog odnosa prema vladajućim kulturama, prilagođavanje samom marksizmu, bili su, s jedne strane, uslovljeni prilično oskudnim pojmovnim okvirom koji se zasnivao na krutom i repetitivnom razumevanju pojma kulture, a s druge strane statičnom i osiromašenom verzijom marksizma.

Rekavši ovo, moramo da priznamo da su antropološka istraživanja u Italiji donela neke nove načine reagovanja na krizu identiteta ove discipline, a to je postalo posebno jasno kada se ona suočila s problemom redefinisiranja sopstvenog predmeta istraživanja. Kada je došlo do pomaka primitivnih na moderna društva, kulturna antropologija se suočila s potrebom da sebe odredi imajući u vidu već postojeću podelu znanja u okviru društvenih nauka. U tom kontekstu, italijanska antropologija morala je da računa s dominantnim kulturnim trendovima kao i s marksizmom, i s odgovarajućom redefinicijom vlastitih kategorija i predmeta istraživanja. Ranije sam napomenula da je kulturna antropologija u Italiji od samog početka bila povezana s marksizmom. Ovde bih dodala da se kroz taj odnos antropologija razvila kao proučavanje »naprednih« društava. Drugim rečima, ako se uzme u obzir način na koji je ova disciplina ušla u italijansku kulturu, antropolozi su nužno tražili i isticali u prvi plan svoje vlastite odgovore na dva problema presudna za antropološke i teorijske definicije, a to su: preobražaj predmeta antropoloških istraživanja i revizija njenog pojmovnog i metodološkog aparata. Zbog ovoga se odnos između antropologije i marksizma razlikovao od odnosa koji je preovladavao u Francuskoj. Radovi Sartra, kao i radovi Godelijea i Mejasua, odlikovali su se neposrednim odnosom marksizma i antropologije: u prvom slučaju krećući se od antropologije ka marksizmu da bi popunili praznine

⁵⁰ A. M. Cirese, *Intellettuai, Folklore, Istinto di Classe*, Torino, Einaudi, 1976, p. 125.

koje su postojale u marksizmu, i to uvođenjem kategorija i metoda u materijalističko shvaćanje istorije kako bi se obezbedilo da pojedinac i kultura budu razmatrani u marksizmu; u drugom slučaju, kretanje u suprotnom pravcu od marksizma ka antropologiji, uvelo je vitalne marksističke kategorije kao što su način proizvodnje, proizvodni odnosi i proizvodne snage. Ni u jednom slučaju nije postojala recipročnost u odnosu ove dve discipline. U Italiji, naprotiv, kontakt antropologije i marksizma zasnivao se na mogućnosti prevođenja pojmova iz jednog teorijskog okvira u drugi.

Istina, moguće je kritikovati pojam prevodivosti (translatability), ako se pod prevođenjem misli na traganje za sinonimima sve do one tačke na kojoj osiromašuju već postojeće kategorije. Ali kada takva prevođenja mehanička, niti zasnovana na sinonimima, upotreba pojmova preuzetih iz druge nauke ili discipline može omogućiti da se formulišu pitanja koja u prvobitnom pojmovnom okviru nisu bila ili nisu mogla biti izražena. Ako je tačno da se naučno znanje kreće napred u skokovima pre nego jednoobraznom evolucijom, onda uvođenje novih kategorija zaista može da omogućiti reformulaciju celokupnog pojmovnog aparata neke discipline koji bi inače bio lišen efikasnosti tumačenja. Da se ograničimo na jedan posebno značajan primer: to je ono što je Altiser uradio kada je pri ponovnom pročitavanju Marksa koristio kategorije »epistemološkog reza« i »preterane determinisanosti« — prvi je preuzeo iz Bašlarove epistemologije, a drugi iz Lakanovih psihoanalitičkih studija — kako bi učinio vidljivim nova značenja u tekstu. U ovom slučaju nije reč samo o osveženju ideja u cilju širenja raspona stvarnosti ili predmeta proučavanja u skladu s empiricističkim shvaćanjem znanja — posebno ako se uzme u obzir da ovo može značiti i jednostavno nametanje nesaglasnih pojmova pojmovnom sistemu za koji se pretpostavlja da je homogen. Isto tako nije reč ni o tumačenju marksističkih kategorija kao onih koje poseduju neograničenu primenljivost. Pre je reč o teorijskom ključu kojim mogu da se osvetle skrivene ili potopljene pretpostavke neke discipline, i time omogućiti reformulacija celokupnog pojmovnog sistema o kojem je reč.

Budimo sigurni, italijanska antropološka proučavanja rizikovala su da plate (a možda su i platila) cenu kako bi izvela ovaj intelektualni poduhvat. Deo te cene je i mala pažnja poklonjena takozvanoj buržoaskoj antropologiji. De Martino nikad nije pokazao posebno interesovanje za stanje u toj oblasti. Njegove polemike s funkcionalističkom školom ili s primenjenom

antropologijom zasnivale su se mnogo više na ideološkom nego na osobeno naučnom tlu. Međutim, ni drugi antropolozi nisu radili mnogo bolje, a u takvoj situaciji nije mogao da pomogne ni aljkav i na brzinu objavljen prevod radova francuske i anglo-američke antropološke škole.

Glavna opasnost je u tome što će antropologija — kao nauka koja je još uvek marljivo zaočupljena izgradnjom vlastite fizionomije kao i mesta u italijanskoj kulturi — izgubiti svoj identitet. Italijanska antropologija nije izbegla zamku levičarske kulture, težnju da da »primat politici« — što kratkoročno može biti prednost jer je težište na problemima političke i ideološke prirode, ali što je na dugi rok bila slabost jer su date oblasti ostale bez sadržine. Prema tome, u Italiji, antropologija je bila žrtva nečega što bih nazvala istorijskim zakašnjenjem u suočavanju sa širim shvatanjem kulture. Nauka koja je još u procesu samoodređenja svakako treba da se potpunije osloni na Fukoa koji je u svojim skorašnjim radovima postavio zadatak istraživanje društvenih nauka, od njihovog nastanka do preobražaja u oblike moći od osamnaestog veka do danas (51). U rekonceptualizaciji odnosa moć-znanje, Fuko je postavio osnovu za preklasifikaciju porekla i funkcije disciplina. One su jedan od načina stvaranja moći, kao »kreatori saznavnih aparata i složenih oblasti razumevanja«. Smatrajući da moć proizvodi znanje i da tako među njima postoji uzajamna igra, Fuko dodaje, »da nema odnosa moći bez odgovarajućeg nastanka neke oblasti znanja, niti postoji znanje koje ne pretpostavlja ili ne čini odnose moći« (52). Rađanje društvenih nauka, zaključuje Fuko, mora se tražiti u »onim manje cenjenim spisima pomoću kojih se razvila savremena igra prisile nad telom, gestom i ponašanjem« (53).

Šta znači pokušaj da se shvati odnos između moći i znanja sa stanovišta samog znanja? Kakve su posledice interiorizacije, da tako kažemo, odnosa između politike i kulture koji su uvek smatrani i kao odnos između dve odvojene sfere čovekove delatnosti? I kakve će posledice to imati na teorijski okvir i metode društvenih nauka? Za nauku kao što je kulturna antropologija, nauku čija je sudbina uvek zavisila od mena kolonijalizma i imperijalizma, Fukoova teza je primljena s ogradama koju prethodno nije izražavao samo de

⁵¹ C. Pasquinelli, »Sex, Power and Knowledge«, *Radical History Review*: 22, zima 1979—1980, pp. 173—179.

⁵² M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 193

Martino već i drugi antropolozi poput Vitorija Lantranarija (Vittorio Lantranari) i Klare Galini (Clara Gallini) (54). Ali ta razlika je suštinska. Do sada je kritici bio izložen ideološko-apologetski karakter kulturne antropologije koja je poimana kao zaštitna rešetka biti teorijsko-metodološkog jezgra, sada je upravo to jezgro dovedeno u pitanje. Najzad, moramo se pitati u kakvoj su vezi odnos znanje—moć i antropološka istraživanja u Italiji koja su, ipak, sebe uvek definisala kao analizu »kontramoći«, ili fragmentarnih i raspršenih oblika kulture »različite« od kulture vladajućih klasa, i koja su koristili »novi« društveni subjekti, poput studenata ili žena, da bi analizirali vlastiti položaj. Drugim rečima: do kog stepena je teorijski korpus koji pretenduje da bude izvan ili suprotstavljen odnosu moć—znanje, zaista imun na taj odnos? Nije li to jednostavno nesvesna refleksija istog odnosa?

Vratimo se našoj prvobitnoj temi, i zapitajmo se: šta može, ili šta treba da znači odnos prema marksizmu u kontekstu u kojem odnos postavljen između moći i znanja potencijalno ruši sam identitet discipline i njenu teorijsku nezavisnost? Možda treba slediti put koji je predložio sam Fuko: odbiti režim disciplinske kontrole koji nameće disciplina, odbaciti iskuse da se brane granice nauke na autarkičan način, i tako otkriti »da su granice neke nauke naseljene i manje i više nego što se to može zamisliti« (55).

(Preveo s engleskog SLOBODAN CICMIL)

⁵⁴ V. Lanternari, *Antropologia e Imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974; C. Gallini, *Le Buone Intenzioni*, Firenze, Guarraldi, 1974.

⁵⁵ M. Foucault, *L'Ordine del Discorso*, Torino, Einaudi, 1972, p. 27.