

<https://doi.org/10.21301/eap.v16i2.1>

Nina Kulenović

*Institut za etnologiju i antropologiju,
Filozofski fakultet u Beogradu
Odeljenje za etnologiju i antropologiju,
Filozofski fakultet u Beogradu
kulenovic.nina@gmail.com*

Eksplanatorna moć koncepta otelovljenja u antropologiji

Apstrakt: U sklopu autorovih kumulativnih istraživanja usmerenih na tipove objašnjenja, strukturu objašnjenja i eksplanatorni kapacitet ključnih pojmova u sociokulturnoj antropologiji, u ovom radu je razmotren koncept otelovljenja (engl. embodiment). Relevantnost preispitivanja eksplanatorne moći tog pojma je višestruka, pre svega na interpretativnom, konceptualnom i paradigmatском planu. Istraživanje pokazuje da pojam otelovljenja – iako vrlo popularan, rado i često korišćen u veoma uticajnim naučnim monografijama i člancima, pa čak i predlagan kao kamen temeljac „nove paradigme za antropologiju“ – poseduje vrlo ograničen eksplanatorni kapacitet. Čini se da njegova upotreba ničim ne doprinosi antropološkoj argumentaciji na planu objašnjenja – ni kumulativno, ni u smislu rekontekstualizacije. Naime, ispostavlja se da se brisanjem reči „embodiment“ iz argumenata koji su podvrgnuti analizi ne bi ništa izgubilo, kao i da antropološki eksplanatorni aparat, koji je razvijan u okviru antropologije tela, antropologije roda i antropologije srodstva – a čija upotreba prethodi savremenim popularnim upotrebama pojma otelovljenja – nema ništa manji domet kad je u pitanju eksplanatorna moć.

Ključne reči: otelovljenje, antropologija, objašnjenje, eksplanatorna moć

Uvod

Ljudska bića su stvorenja od mesa. Ono što možemo iskusiti i način na koji dajemo smisao onome što smo doživeli zavisi od vrste tela koja imamo i od načina na koji interagujemo sa brojnim okruženjima koja nastanjujemo. Kroz svoje otelovljene interakcije mi nastanjujemo svet i kroz svoja tela u mogućnosti smo da razumemo i delamo u ovom svetu s manjim ili većim uspehom (Johnson 1999, 143)

Ovaj rad je kritički ogled koji valja shvatiti kao deo kumulativno građenog nastojanja autora da se, kroz prizmu istorije antropoloških teorija i metoda, raz-

motri struktura objašnjenja u sociokulturnoj antropologiji i pitanje na koji se način tokom istorije discipline konstituisala njena eksplanatorna moć (Kuleno-
vić 2014; 2015; 2016; 2017; 2019). U ovom konkretnom slučaju se teži preispitivanju dometa eksplanatorne moći koncepta *otelovljenja* (engl. *embodiment*). Relevantnost tog preispitivanja je višestruka i treba je tražiti u interpretativnom, konceptualnom i paradigmatiskom domenu. Najpre, u interpretativnom pogledu, koncept otelovljenja je u savremenoj antropologiji primenjivan na proučavanje izuzetno širokog i heterogenog spektra fenomena koji tradicionalno spadaju u domen istraživanja sociokulturne antropologije poput, između ostalog, religije, rituala, pitanja sopstva, ličnosti, emocija, bola, gestova, studija tehnologije, kulturnih, političkih, istorijskih i socijalnih dimenzija bolesti i zdravlja. Iz toga proizlazi da se pojam smatra dovoljno savitljivim i sveobuhvatnim u interpretativnom pogledu da je zahvaljujući njemu moguće sagledati i analizirati izuzetno difuzne fenomene koji spadaju u područje proučavanja brojnih antropoloških poddisciplina. Potom, smatra se da koncept otelovljenja može biti od velike pomoći antropologiji ne samo kao eksplanatorni već i kao konceptualni alat. Antropolozi mu se priklanjaju u uverenju da će im on, nalik levistrosovskom mitu, pomoći da pomire tradicionalno nepomirljive opozicije koje vekovima pohode zapadnu misao, poput opozicija telo: duh, objekat: subjekat, priroda: kultura ili, u nešto novije vreme, struktura: *agency*.¹ Naposletku, u paradigmatiskom smislu, pojam otelovljenja njegovi rodonačelnici i pristalice plasiraju i brane kao pojam koji bi mogao poslužiti kao oslonac za formiranje jedne nove „paradigme za antropologiju“ (Csordas 1990, 5), gradivno tkivo za uspostavljanje teorijskog, metodološkog i epistemološkog okvira za proučavanje kulture i sopstva (Csordas 1990) i alat za „reformulisanje etnografske prakse“ (Csordas 1999a, 150). Najšire uzev, fenomenološki pristupi u antropologiji stekli su široku popularnost u poslednje tri decenije, a jedan od najuticajnijih doprinosa toj tradiciji upravo je koncept otelovljenja (Desjarlais and Throop 2011, 88, 89) zahvaljujući kojem se, prema nekim mišljenjima, „antropologija tela preobrazila u antropologiju otelovljenja“ (Mascia-Lees 2016, 162).

¹ Za termin *agency* ne postoji konsenzusom prihvaćen ekvivalent u srpskom jeziku. Govoreći o „pisanju i prevođenju sociologije“, Ivana Spasić upravo taj pojam označava kao „veliku kosku“, „krupnu kosku“ ili „kosketinu“. Ni u antropologiji pojam *agency* ne predstavlja ništa manju „kosku“. „Privremeni izlaz“ iz nevolje s pojmom *agency*, autorka vidi u izrazu *délatnost* koji znači aktivnost, posao, delokrug rada, a izveden je iz prideva delatan, tj. znači „osobina onog koji je delatan“ (Spasić 2005). Ovaj termin se može prevesti i kao agentivnost, agentnost, agensnost, delatna moć ili dejstvenost. U radu ću se služiti terminom *dejstvenost*, pod njim podrazumevajući namere koje pojedinci imaju da nešto učine, njihovu sposobnost da nešto zaista i učine, ili ukratko – termin koji je povezan, na tragu uticajne formulacije Entonija Gidensa, sa mogućnošću izbora ili moći da se nešto učini na jedan način, iako je to moguće to učiniti i na neki drugi način (Bruun and Langlais 2003, 33).

Kako je to formulisao Čordaš, telo je „nestabilan objekat saznanja“ (Csordas 1999, 144). Naime, kad je reč o antropološkim pristupima telu, pitanja vezana za telo i telesnost prešla su put od marginalnog do centralnog mesta u antropološkim studijama u poslednjim decenijama XX veka. Pošto su telo i telesnost isprva posmatrani kao „prirodni“, „univerzalni“, to jest, od sociokulturnih konstrukcija nezavisni, najpre su analizirani kroz prizmu širih tema, a veoma retko *per se* (v. Ivanović i Šarčević 2003). Može se reći da se telu i telesnosti u antropologiji pristupalo iz perspektive triju različitih paradigmi.

Najpre, strukturalistički i simbolički/interpretativni pristupi posmatraju telo kao univerzalno i prirodno dato, ali i kao fenomen koji figurira kao „prirodni simbol“. Drugim rečima, u skladu s neokantovskom pozicijom koju ti pristupi u metafizičkom pogledu usvajaju, telo se shvata kao prazno platno na koje određeni kulturni sistem projektuje sadržaj svojih klasifikacionih kategorija. Tako shvaćeno, telo se sagledava kao svojevrsni kulturni artefakt ili „trbuhozborac društva“. Ono je, da se poslužimo slavnom Levi-Strosovom krilaticom, „zgodno za mišljenje“ budući da baca svetlo na funkcionisanje sistema klasifikacija nekog društva ili kulture (npr. Douglas 1966; 1970). Potom, postrukturalistički pristupi nastoje da promisle „politiku tela“. Ukratko, teže da prouče kako i pomoću kojih mehanizama neki sistem, bila to kultura, društvo, epoha ili epistema, diskurzivno kontroliše, reguliše ili disciplinuje pojedinačna ili grupna tela (npr. Foucault 1978). Na kraju, polazeći od toga da svaki pojedinac poseduje neki vid „otelovljenog sopstva“, perspektiva nasleđena iz fenomenologije prilazi telu kao „(pro)življenom sopstvu“, pretpostavljajući da je međusobni odnos tela i sopstva kulturno-istorijski kontingentan (Csordas 1990).

Cilj ovoga rada jeste da pokaže da se koncept otelovljenja – čijem je uvođenju snažan zamajac dala teorijska i epistemološka pobuna protiv strukturalističkih, simboličkih i poststrukturalističkih pristupa koji telu pristupaju kao objektu čija se materijalnost i telesnost gube u izmaglici simboličke, tekstualne i diskurzivne analize – može posmatrati kao pokušaj spajanja fenomenološke, strukturalističke i simboličke pozicije, koji, međutim, nije ponudio ništa novo u eksplanatornom smislu. Pojam otelovljenja uvodi se u nastojanju da se apstraktne, nematerijalne, neuhvatljive, nadorganske kulturne ili društvene kategorije supstancijalizuju i lokalizuju u telo živih, otelovljenih kulturnih ili društvenih subjekata. Njegovi zastupnici veruju da je kroz dijalektički, interaktivni odnos kulturnih subjekata – koji su shvaćeni kao aktivni, materijalni, delatni subjekti – i kulture sâme, moguće objasniti i kulturni kontinuitet i kulturnu promenu. Međutim, pored toga što je u antropološkim analizama instrumentalizovan na mnogobrojne, često neuhvatljive načine, ovaj koncept ne obezbeđuje (barem ne onako kako je korišćen u dosadašnjim istraživanjima) dovoljno čvrstu potporu za premošćivanje jaza između pomenutih pristupa. Drugim rečima, u radu ću nastojati da pokažem da antropološka objašnjenja u čijem se fokusu nalazi

koncept otelovljenja figuriraju *bilo* kao nadgradnja i dopuna već postojećih holističkih pristupa čiji je cilj da „odozgo“ otkriju funkcije ili značenja nekog fenomena, prakse ili institucije u okviru šireg sistema, *ili* kao nadgradnja i dopuna individualističkih pristupa koji nastoje da „odozdo“ rasvetle pojedinačno iskustvo kulturnih subjekata. U tom smislu ću ustvrditi da se koncept otelovljenja može posmatrati kao integralni deo nekog od ova dva pristupa. Kao takav, on neosporno može biti od značaja u proučavanju kulturno-istorijski promenljivih i individualnih doživljaja tela, telesnosti, bolesti i zdravlja i drugih fenomena, ali niukoliko ne može biti ni metainterpretativni alat primenljiv na čitav korpus za antropologiju relevantnih oblasti proučavanja, ni konceptualni ključ za pomirenje fundamentalnih opozicija, pa ni nova „paradigma za antropologiju“.

Telo kao relevantan fenomen antropoloških objašnjenja

Telo je prvo i najprirodnije ljudsko oruđe. Ili, tačnije, da ne govorimo o oruđu, čovekov prvi i najprirodniji tehnički predmet, a istovremeno i tehničko sredstvo – jeste njegovo telo (Mos [1934]1983, 370)

Budući da je u istoriji antropološkog proučavanja tela i telesnosti već iscrpno pisano na drugim mestima (v. npr. Scheper-Hughes and Lock 1987; Csordas 1999b; Ivanović i Šarčević 2003; Ivanović 2003, 381–435; Van Wolputte 2004; Srdić 2008), u ovom ću radu dati, u meri u kojoj je to nužno za razumevanje koncepta otelovljenja, veoma sažet osvrt na način na koji su različite disciplinarnе tradicije prilazile pitanjima tela i telesnosti, kao i na razlike u stupnju u kojem je telo figuriralo kao relevantan fenomen u građenju antropoloških objašnjenja ili tumačenja istraživanih fenomena i procesa.

Proučavanje tela i telesnosti u antropologiji prešlo je put od esencijalističke konceptualizacije tela koja je građena na apriornoj pretpostavci o „prirodnosti“ ljudskog tela shvaćenog kao univerzalna kategorija, pa sve do socijalkonstruktivističkih tvrdnji da je o ljudskom telu nemoguće govoriti izvan episteme, diskursa ili sociokulturne paradigme koji učitavaju sadržaj u *pojам* tela i telesnosti. U antropologiji se isprva smatralo da je telo „samopodrazumevajuća“, „prirodna“ i „univerzalna“ kategorija budući da svi ljudi poseduju telo, kao što ga poseduju i životinje. Proučavanje tela, telesnosti i telesnih supstanci uglavnom je prepuštanо prirodnim naukama, gde je telu navodno „prirodno“ i bilo mesto (Lock 1993, 134). Međutim, još od Mosovih radova iz prve polovine XX veka (v. Mos 1983[1934], 361–388) postaje nemoguće govoriti o telu izvan društvenog, kulturnog i istorijskog okvira koji u njega upisuje sadržaj i diktira načine njegove upotrebe kroz različite „telesne tehnike“. Mos je sledio Dirkemovo zanimanje

za društveno poreklo klasifikacionih sistema i njegovu ideju da je čovek „dualan“, to jest, da istovremeno poseduje jedno prirodno, univerzalno, fizičko telo i drugo, promenljivo, kontingentno, društveno telo. Takođe, Mos je, uvodeći analitičku kategoriju habitusa, koju će nešto kasnije proslaviti Burdije a zdušno usvojiti i antropofenomenolozi, smatrao da svako društvo poseduje idiosinkratičan skup tradicijom nametnutih kategorijalnih matrica koje normiraju biološke, telesne radnje. Stanovište da je „svuda društvo to koje mašta u telu i pričajući o njemu i kroz njega, priča o sebi samom“ (Godelije i Panof 2002, 42; kurziv N.K.), prihvaćeno je i u radovima simboličke/interpretativne antropologije. Naime, telo, telesnost i telesne supstance predstavljaju praznu formu sve dok se ne prelome kroz diskurs ili kulturno oblikovani klasifikacioni sistem, čime telesne činjenice postaju društvene činjenice, relevantne u kontekstu datog društvenog ili kulturnog sistema. Simbolička antropologija je telo posmatrala kao „prirodni simbol“, zanimajući se za načine na koji se društveni poredak upisuje u telo i za načine na koje se telo može posmatrati kao „društveno telo“, to jest, kao odraz i simbolička predstava društvenog poretka ili kulturnog klasifikacionog sistema koji u telo upisuje značenje, daje mu sadržaj i usmerava način njegove uporebe (v. Douglas 1966; 1970). Međutim, u okviru simboličke antropologije telo po sebi nije problematizovano i ostalo je svedeno na pasivnog primaoca kulturnih značenja, kao što je to slučaj i u semiološkim pristupima koji, nastojeći da problematizuju kulturnu prirodu komunikacije, telo posmatraju kao sredstvo komunikacije (v. Žikić 2002; up. Hol 1976, 156–178).

Međutim, od sedamdesetih godina XX veka, zahvaljujući autorefleksivnom zaokretu same discipline i buđenju postkolonijalne i, pre svega, feminističke kritike discipline, pitanja vezana za telo i telesnost ušla su na velika vrata u antropološka razmatranja. Upravo se feminizam iz sedamdesetih godina neretko smatra zaslužnim za to što je telo, koje je dotad smatrano „suviše vulgarnim, trivijalnim ili nedovoljno vrednim ozbiljne pažnje“, „vraćeno u istoriju“ (Meynell 2009, 8). Svojevremeno u delokrugu medicine i filozofije, telo od sedamdesetih godina XX veka postaje prizma kroz koju su feministički orijentisani autori preispitali ontološku i epistemološku osnovu skoro svih vidova dotadašnjih istraživanja (v. Mascia-Lees 2016). Kulturalizacija, kontekstualizacija i situiranje antropološke epistemologije doveli su do preispitivanja i problematizacije heurističke plodnosti, analitičkog dometa i empirijske potkrepljenosti tradicionalnih (zapadnih/antropoloških) etnoepistemoloških konceptualnih opozicija kakve su priroda: kultura, pol: rod, telo: duh, itd. Uza sve snažnije zalaganje za ideju o saznajnoj povlašćenosti koju sobom nosi posedovanje identiteta etnografa u opisivanju, razumevanju, tumačenju ili objašnjenju kulturnih fenomena (Milenković 2006), potonja feministička kritika razradila je i etnografskom građom potkrepila ideje drugog talasa feminističke kritike koja je postulirala

da rodni identitet ne poseduje fiksirani ontološki status (v. Butler 1986). Feministička kritika dovela je u pitanje ne samo ontološko uporište za izgradnju koncepta roda već i ontološki temelj za formiranje koncepta pola, koji je dotad svrstavan u prirodne i univerzalne, biološke kategorije. Ako je u drugom talasu feminističke kritike bilo očigledno da se ženom ne rađa, već postaje, potonji feminizam je ne samo eksplicirao sociokulturni proces konstruisanja rodnog identiteta već je, poduprt etnografskom građom, ustanovio da je odnos između prirodno uslovljenog pola i sociokulturno konstruisanog roda još jedan od proizvoda zapadne etnoepistemološke tradicije projektovane na etnografsku građu. Naime, budući da se pokazalo da se rodne razlike ne zasnivaju u svim društvima na polnim razlikama, da „prirodni“ binarni sistem klasifikacije koji muškarce i žene svrstava u odvojene i fiksirane kategorije pre predstavlja proizvod zapadnog načina mišljenja nego etnografsku stvarnost, kao i da je odnos između prirode i kulture u različitim društvima konceptualizovan na veoma različite načine (v. Papić i Sklevicky 2003), pojedini autori smatrali su da je i „prirodni“ pol kulturno konstruisana kategorija ili da ne treba ni praviti razliku između pola i roda (v. Collier and Yanagisako 1987, 14–50; Butler 1990). Međutim, s institucionalizacijom fukoovskog nasleđa, analitička upotrebljivost koncepta tela stavljena je pod znak pitanja budući da je telo shvaćeno kao društveno konstruisan artefakt moći koji iz vidokruga gubi *materijalnost* tela (Ivanović i Šarčević 2003, 20–21). Fukoovo telo ostalo je bez „mesa“ (Turner 1994, 36).

U okviru antropofenomenoloških studija eksplicirano je da nam „teorija otevljenja [...] omogućava da 'telo' pozicioniramo u njegove istorijske i kulturne kontekste, a da mu ne odrekemo ontološki značaj“ (Strathern and Stewart 2011, 398). U sklopu kulturne fenomenologije telesnosti, koncept otevljenja viđen je kao sredstvo da se telo spase ontološkog nestajanja u izmaglici mikrofizike moći određenog diskursa i da se premosti jaz između dvaju viđenja tela: kao praznog platna na koje klasifikacioni sistem neke kulture ili društva ispisuje svoje kategorije i kao „crne kutije“ nezavisne od uma i kulture. Telo je počelo da se posmatra kao „materijalna infrastruktura za proizvodnju ličnosti i društvenog identiteta“ (Turner 1994, 28). S druge strane, kako bi se teorijski promislilo odnos između društvenih kategorija i iskustva aktivnih, materijalnih, telesnih kulturnih subjekata, predloženo je uvođenje koncepta otevljenja kao prizme kroz koju bi se mogao promišljati ne samo način na koji neki sociokulturni sistem uobličava telo već i dotad zanemareno pitanje o tome kako ljudi „jesu tela“ i kako funkcioniše odnos subjektiviteta i društva.

Međutim, pitanje koje je do danas ostalo bez odgovora jeste da li „otevljenje“ u eksplanatornom smislu nešto dodaje i menja u odnosu na „telo“, ili je pre reč o jezičkoj igri ili naučnoj modi *pour épater les bourgeois* koja može imati motivacioni, ali ne i eksplanatorni učinak.

Subjekt nasuprot objektu, „materijalno“ telo nasuprot „semiološkom“ telu: ogled o supstancijalizaciji kulture

Tokom istorije razvoja antropoloških teorija i metoda nisu retke epizode u kojima se osmišljavaju novi istraživački programi koji, u fazi početnog entuzijazma, obećavaju rekonstrukciju antropološkog eksplanatornog aparata, pa čak i sebe vide kao gotovo mesijanske predvodnike nove paradigmatke revolucije koja bi trebalo da doprinese disciplini, i to ne samo na unutrašnjem planu – planu poboljšanja strukture antropološkog objašnjenja ili uvećanja eksplanatorne plodnosti discipline – već i na spoljašnjem planu – planu poboljšanja javnog imidža antropologije. Nisu usamljena ni nastojanja da se čitava antropologija „preosmisli“ (Hymes 1972). Kako je to formulisao Kapferer, „mnogima se čini da se antropologija preosmišljava, da joj se ponovo daje značaj, da se spasava sa smetlišta istorije“ (Kapferer 2007, 73). Motivi da se antropologija „spase sa smetlišta istorije“ mogu biti i unutrašnje i spoljašnje prirode. Međutim, kako su nas eksternalističke studije nauke kao kulture podučile, a istraživanja u domenu istorije antropoloških teorija i metoda dodatno portvrdila, motive uglavnom treba tražiti na preseku unutrašnjih i spoljašnjih činilaca (Kulenović 2016, 2017). Na primer, od pedesetih godina XX veka, kognitivna antropologija je obećavala „novi dnevni red i veliku smenu paradigmi“ (D’Andrade 1995, 8–15; up. Žikić 2008).

Dok su pedesetih godina XX veka kognitivni antropolozi ključ za unapređenje antropološke metodologije tražili u *jeziku* kao metodološkom modelu, osamdesetih godina je ključ za rešenje odsustva paradigmatkog konsenzusa u disciplini tražen u *praksi* (Ortner 1984).² Devedesetih godina XX veka *telo* je postalo osnovno bojno polje na kojem se vodi bitka za iznalaženje kritičke

² Ortnerova je osamdesetih godina XX veka praksu videla kao „ključni simbol“. Naime, teorija prakse nastaje kao direktan odgovor na dirkemovski i parsonovski deterministički okvir koji je veoma dugo bio institucionalizovan u antropologiji kako u okviru teorijskih i epistemoloških derivacija Sapir-Vorfove hipoteze tako i kognitivne, strukturalne i interpretativne antropologije. One su postulirale da svaka kultura predstavlja nasleđeni idiosinkratični „način uređivanja opservacionog haosa“ ili idiosinkratičnu „mrežu značenja“ u kojoj je pojedinac „zarobljen“. Budući da pristupi usredsređeni na norme, strukturu ili sistem ostavljaju malo mesta za individualnu delatnost, feministički autori su među prvima u društveno-humanističku teoriju uveli sistem okrenut ka praksi, subjektu, pojedincu, aktivnosti, interakciji, iskustvu, performativnosti, itd. Teoretičari poput Gidensa, i pre svega Burdijea, nastojali su da prouče odakle sistem „potiče“, kako se proizvodi, reprodukuje i menja. Ukratko, teorije prakse nastoje da osvetle vezu između pojedinca i nekog metaentiteta (strukture, kulture, društva, itd.), bilo u pravcu uticaja sistema na praksu ili uticaja prakse na sistem, dok bi „idealna“ teorija prakse nastojala da objasni kako praksa (re)produkuje sistem i kako sistem (re)produkuje praksu.

perspektive koja bi bila kadra da se izbori s promenljivošću savremene društvene, političke i kulturne stvarnosti (Turner 1994, 31). U okviru antropofenomenologije, odsustvo paradigmatškog konsenzusa sagledano je kao jedinstvena prilika da se kritički promisle i preformulišu teorije kulture, i to pomoću koncepta otelovljenja koji je definisan kao življeno, otelovljeno iskustvo materijalnih, telesnih subjekata.

Teorijska rekonceptualizacija kulture kao življenog, otelovljenog iskustva uslovlja je i potrebu za drugačijim baždarenjem epistemološkog i metodološkog okvira za njeno opisivanje, tumačenje ili objašnjenje. Pod uticajem pre svega Merlo-Pontijeve fenomenologije, antropofenomenologija je nastojala da obrne na Zapadu uvreženu empirističku epistemičku predstavu o odnosu između subjekta i objekta. U okviru empirističkog stanovišta usvojeno je metafizičko gledište da ontologija prethodi epistemologiji, to jest, da postoji od subjekta nezavisna objektivna, uređena, segmentirana, organizovana stvarnost „po sebi“ koja se opaža i potom prevodi u niz „čistih“ i nedvosmislenih opservacionih iskaza koji čine temelj empirijske nauke. S druge strane, fenomenologija je postulirala da je „perceptivni geštalt“, smešten *u* telu, taj koji funkcioniše kao nesvesni obrazac povezivanja čulnih iskustava, oblikujući individualnu svest subjekta. Kako je pisao Čordaš (Csordas 1999b, 146–147, 157):

Merlo-Ponti je bio od najvećeg uticaja za skorašnji rad. On je definisao fenomenologiju kao nauku o počecima i zato je zahtevao da percepcija bude polazna tačka filozofske, istorijske i kulturne analize načina našeg postojanja u svetu. Za Merlo-Pontija percepcija je osnovno telesno iskustvo u kojem telo nije objekat, nego subjekat i gde je otelovljenje uslov da uopšte imamo objekte – to jest, da objektivizujemo stvarnost [...] Sam Merlo-Ponti je bio uveren u to da otelovljenje može biti polazna osnova za egzistencijalnu analizu kulture i istorije, što je eksplicitno opisano u njegovom remek-delu *Fenomenologija percepcije*, kao preliminarnoj studiji u tom pravcu. [...] Mislim da vredi latiti se tog projekta i videti kuda on vodi.

Za Merlo-Pontija, perceptivni ili čulni geštalt jeste obrazac asocijacija čulnih svojstava koja predmet percepcije pokazuje u svom odnosu prema telu subjekta koji percipira. Ovi obrasci funkcionišu na sličan način kao Kantove apriorne kategorije razuma. Antropofenomenolozi tvrde, međutim, da su ovi obrasci istovremeno i subjektivni i objektivni, što, kako ističu, otvara „put koji vodi izvan korelacije između subjekta i objekta koja je dominirala filozofijom od Dekarta do Hegela“ (Turner 1990, 567). S druge strane, fenomenologija je viđena kao „jedna od retkih škola u okviru evropske tradicije koja je povezala teorije otelovljenja i dejstvenost. Za fenomenologe, življeno telo je temelj mogućnosti iskustva. Nasuprot tradiciji koja osobu shvata kao um u posudi tela, Merlo-Ponti je poimao ljudsko biće kao situirano, otelovljeno biće-u-svetu“ (Meynell 2009, 11).

U radu Merlo-Pontija, ideja „preobjektivne percepcije“ jeste ono što je od ključnog značaja za razumevanje epistemološke pozicije antropofenomenologije. Naime, percepcija ne počinje od objekata koji se posmatraju kao „dati“. „Iz fenomenološke perspektive, živo telo se shvata kao egzistencijalna nulta tačka iz koje se naši brojni odnosi sa svetom – bili oni društveni, događajni ili fizički – odvijaju“ (Desjarlais and Throop 2011, 89). „Cilj fenomenološke antropologije percepcije jeste da uhvati onaj transcendentni trenutak u kojem percepcija počinje i, sred arbitrarnosti i neodređenosti, konstituiše kulturu i biva konstituisana kulturom“ (Csordas 1990, 9). Kako bi se prevazišla distinkcija između subjekta i objekta te subjektivne i objektivne percepcije, telo je posmatrano kao subjekat, a ne objekat kulture, kao „egzistencijalni temelj kulture“ (Csordas 1990, 5), a koncept otelovljenja kao proces doživljavanja sveta kroz telo, kao proces doživljavanja sveta *u* telu (Csordas 1993, 135) i kao „perceptivno iskustvo i vid prisustva i učestvovanja u svetu“ (Csordas 1994, 12, prema: Masquelier 1997, 94).

Uvođenje koncepta otelovljenja u okviru antropofenomenoloških studija može se posmatrati i kao teorijska, metodološka i epistemološka reakcija usmerena protiv strukturalističkih, semioloških i poststrukturalističkih pristupa, koji su dematerijalizovali telo i time objašnjenje nastanka, prenošenja i modifikovanja kulturnih fenomena, proizvoda, procesa, značenja, ustanova, itd. odvojili od živih, aktivnih, telesnih pojedinaca. Ono što je ocenjeno kao osnovna manjkavost pomenutih pristupa jeste to što poriču materijalnost proučavanih fenomena, svode pojedince na objekat analize i poriču iskustvo telesnih *subjekata* i njihovu aktivnu ulogu u (re)produkciji kulturnih fenomena, struktura i značenja. Kulturna fenomenologija telesnosti nastojala je da prevaziđe uvrežene opozicije kao što su subjekat: objekat, subjektivnost: objektivnost, kultura: priroda, dejstvenost: struktura, duh: telo, nematerijalno: materijalno, emocije: razum, sopstvo: drugi, itd., označavajući ih kao nasleđe prosvetiteljske etnoepistemološke tradicije Zapada. Naime, strukturalizam je – budući zainteresovan za apstraktne strukture, mehanizme i obrasce mišljenja, apstrahujući sadržaj same misli iz analiza, previđajući aktivnu ulogu intencionalnih subjekata u stvaranju, (re)produkcovanju ili transformisanju sistema/kulture i pretvarajući subjekte u objekte analize – zanemario subjektivitet i kulturne oblike svesti, svodeći ih na puke strukturalne epifenomene (Turner 1990).

S druge strane, za jednog od temeljnih krivaca za dematerijalizaciju tela proglašeno je rasprostranjeno uključivanje fukoovskog poststrukturalističkog pristupa u društvenu teoriju. Naime, iako se njegov poststrukturalistički pristup može posmatrati kao odgovor na apstraktnost i aistoričnost strukturalističke teorije, čije su se tvrdnje da poseduje povlašćen uvid u razumevanje dubokih mentalnih struktura ljudskog uma ubrzo rastočile pred nemogućnošću da objasni ulogu aktivnih, delatnih subjekata u revolucijama 1968. godine, Fukoov pristup je ocenjen kao „nastavak strukturalizma drugim sredstvima“ (Turner 1994, 35). Kako tvrdi Turner (Turner 1994, 35):

problem, sa strukturalističkog stanovišta, bio je kako obuhvatiti i kako koptirati *šezdesetosmaški* aktivistički, politizovani, izrazito subjektivni, afektivno i erotski nabijeni, prkosno materijalni diskurs u – strukturalizmu svojstven – kvijetistički, apolitički, antisubjektivistički, afekata lišen okvir lingvističkog idealizma, s njegovim svođenjem subjektivnosti, govora i delanja na status epifenomena apstraktnih, objektivnih mentalnih struktura *jezika (langue)*“.

Prema Tarnerovom mišljenju, Fukoov poststrukturalizam zapravo je neka-dašnji pojam strukture samo kamuflirao pojmom diskursa koji je podjednako nezavisan i autonoman od pojedinca. „Fuko je *parole*, to jest, ‘diskurs’ učinio manifestacijom podjednako transcendentnog, vanistorijskog demijurga zvanog ‘Moć’“ (Turner 1994, 35). Uprkos tome što se u središtu njegovog čuvenog trougla koji tvore znanje, moć i diskurs nalazilo upravo telo, Fuko je, prema mišljenju antropofenomenologa, sveo telo na „antitelo“. Drugim rečima, negirajući kritičku i aktivnu ulogu „subjekta“, sveo je telo na apstraktnu, uniformnu kategoriju, lišenu aktivnog potencijala. Fuko je, prema mišljenju antropofenomenologa, potisnuo u drugi plan materijalnu aktivnost kao osnovno obeležje tela, a u prvi plan postavio telo shvaćeno kao konceptualni *objekat* diskurzivne moći, čije je poreklo ostalo neobjašnjeno. Stoga je, smatraju antropofenomenolozi, Fuko zanemario telo kao konkretan, fizički entitet u korist tabule raze, pasivne, lingvističke, metafizičke, konceptualne kategorije lišene „mesa“ i mogućnosti za bilo kakav vid od diskursa nezavisne namere i delatnosti. Budući da u Fukoovom radu otelovljenje nije ništa više do inertna i pasivna konceptualna kategorija, Fuko nije uspeo da pruži adekvatan uvid u fenomenologiju tela koja bi u analizu nužno morala uključiti čitav spektar materijalnih, telesnih procesa i sposobnosti u delanju, posmatranju, promišljanju i proživljavanju društvenih reprezentacija tela (Turner 1994).

U okviru „nove paradigme za antropologiju“, koncept otelovljenja podrazumeva ideju „proživljenog iskustva“. Proučavanje proživljene stvarnosti pukim preispitivanjem načina na koji je data stvarnost diskurzivno konstruisana ili kognitivno predstavljena, kao što je to slučaj i u okviru semioloških pristupa, označeno je kao jalov poduhvat (Jackson 2002, 343), a glavni krivac za tu orijentaciju nađen je u teorijskoj konceptualizaciji pojma kulture. Kako tvrde antropofenomenolozi, od prosvetiteljstva naovamo postoji „buržoaska predstava“ (Jackson 1983) o kulturi kao nadorganskom, samodovoljnom entitetu *sui generis* koji natkriljuje pojedinca, odvojen je od materijalnosti i biologije i telesnu delatnost smatra sekundarnom u odnosu na verbalnu, redukujući time telo na objekat, sredstvo komunikacije ili pasivni znak.

Antropofenomenolozi su se ukrcali na voz koji je već punom parom išao antropološkim šinama. Naime, devedesetih godina XX veka, kada je koncept otelovljenja izbačen na antropološku scenu kao „paradigma za antropologiju“ (Csordas 1990), kritike na račun kulture su se već toliko umnožile da se ukaza-

la potreba za njihovom sistematizacijom (v. Brightman 1995). Kritike koncepta kulture se mogu svesti na deskriptivno neutemeljene, epistemički neplodne i politički opasne holističke poglede na ovaj pojam (v. Milenković 2014; up. Kovačević 2006, 2008; Kulenović 2019). Na udaru se našlo poimanje kulture kao nadorganske, statične, shvaćene kao sistem ideja i značenja, kao apstraktni model stvoren u umovima samih antropologa koji ne korespondira ni sa čim što antropolog pronalazi u etnografskoj stvarnosti koju proučava. Umesto toga, „pisanje protiv kulture“ (Abu-Lughod 1991) podrazumevalo je zaokret ka individualističkom poimanju kulture koje bi u obzir uzelo njenu unutrašnju fragmentarnost i diferenciranost rodnom, dobi, klasom, statusom, seksualnim opredeljenjem, interesima i moći, i koji bi u vidokrug uključilo njenu promenljivost te individualno ponašanje, praksu, delanje i sukobe aktivnih subjekata.

Kako bi se stekla sveobuhvatnija slika o kontekstu u kom nastaje „pisanje protiv kulture“ u okviru kulturne fenomenologije telesnosti, moguće je povući paralele između antropofenomenologije i kognitivne antropologije. Savremena kognitivna antropologija se takođe samokonstituiše negativno, i to u odnosu na istovetnog Drugog – na simboličku, odnosno, interpretativnu antropologiju – i takođe sebe sagledava kao nastojanje da se koncept kulture „preosmisli“ tako što bi se njegovo značenje deesencijalizovalo, individualizovalo, ontologizovalo i spaslo od nestajanja u izmaglici značenja u kojoj – parafrazirajmo slavnu Obeyesekirovu kritiku – svuda vidimo mreže koje pauk tka, ali nigde i pauka na delu (Obeyesekere 1990, 285). Kako je to formulisao Čordaš (Csordas, 144–145), „tekstualnost je postala gladna metafora“ koja je „halapljivo pojela samo telo“.

Savremeni kognitivni antropolozi i antropofenomenolozi su udruženim snagama ustali protiv konceptualizacije kulture kao pojedincu nadređenog, determinišućeg, holističkog i među pojedincima ravnomerno distribuiranog entiteta koji proces socijalizacije svodi na „faks model“: to jest, na pasivnu izloženost kulturi koja ne ostavlja prostora za individualno delanje u stvaranju, prenošenju i menjanju nasleđenih kulturnih značenja. Isto tako, ako se sledi čuveno Gercovo stanovište da su značenja javna i da nastaju u upotrebi, to jest, da se oteľovljuju u ontološki neopipljivim simbolima, ontološko uporište za smeštanje, prenošenje i preobražavanje ovih značenja prosto nestaje. Kako bi pojmu kulture udahnuli novi život, kognitivni antropolozi su odlučili da ga rekonceptualizuju na ontološki postojećem mestu i kulturu posmatraju kao vid mentalne organizacije koja poseduje supstancijalno utemeljenje u ljudskom umu (v. Strauss & Quinn 2006), dok su se antropofenomenolozi odlučili da to ontološko utemeljenje pronađu u telu, u življenom iskustvu aktivnih, telesnih subjekata. S obzirom na to da je, prema mišljenju antropofenomenologa, „iskustvo uvek proživljeno na telesni način“, koncept oteľovljenja, kako se smatra, „omogućava da se prevaziđe navodna dihotomija između duha i tela i da se razumeju oteľovljeni konteksti iskustva koji su najvažniji u životu. To ne znači da je 'telo' učinjeno

predmetom analize koji bi zamenio 'um'. To, naprotiv, podrazumeva jedan nov pristup u kojem se telo, um i iskustvo dovode u vezu [...] Otelovljenje stoga ne znači zanemarivanje 'uma', ali on ipak smešta um u 'praksu'" (Strathern and Stewart 2011, 388–389, 397).

Kognitivni antropolozi su obećavali da će uspeli da reše gotovo večni problem izgradnje teorijskog i eksplanatornog okvira koji će biti dovoljno čvrst da objasni kulturni kontinuitet i dovoljno elastičan da objasni kulturnu promenu, da u obzir uzme „centripetalne sile“ – kulturnu reprodukciju i njenu silu, ali ne gubeći iz vida „centrifugalne sile“ – kulturne varijacije, nedoslednosti i promene (v. Kulenović 2017, 88–101) tako što će kulturu „oteloviti“ u umu. S druge strane, antropofenomenologija je lansirala koncept otelovljenja u nastojanju da se antropologija udalji od poimanja tela kao mesta simboličkih predstava i od sadržaja ispražnjene kategorije na koju kultura projektuje sopstvene klasifikacije ne bi li, na koncu, premostio konceptualni jaz između dejstvenosti i strukture, duha i tela, subjektivnog i objektivnog, prirode i kulture. Kako je pisao Čordaš: „Otelovljenje se nalazi na nivou življenog iskustva, a ne na nivou diskursa; otelovljenje se tiče 'razumevanja' ili 'davanja smisla' u prerefleksivnom ili čak presimboličnom vidu, ali ne i u prekulturnom“ (Csordas 1990, 10), „ono prethodi objektivizaciji i reprezentaciji i čini suštinski deo bivanja-u-svetu. Kao takvo, ono poništava razlike između subjektivnog i objektivnog, kognicije i emocije, ili duha i tela“ (Csordas 1994, 276, prema Van Wolputte 2004, 258).

Međutim, nije u potpunosti razjašnjeno *kako* se ovim konceptom može prevazići pomenuti jaz. Naime, na planu objašnjenja, ovo stanovište ostaje na nivou predloga čiji rezultati nisu dovoljni da se u sadržajnom ili kontekstualnom smislu prevaziđu postojeća ograničenja konceptualnog aparata antropologije tela. Ako „otelovljenje nije isto što i 'telo'“ utoliko što se koncept „otelovljenja odnosi na obrasce ponašanja zapisane na telu ili koje ljudi prevode u telesnu formu“, te tako koncept „otelovljenja ima ulogu mosta koji polazi od tela, završavajući u oblasti dejstvenosti, prakse osećanja, običaja, [itd.]“ (Strathern and Stewart 2011, 389), postavlja se pitanje na kojim temeljima počiva taj most i kako je, i da li je, uvođenjem koncepta otelovljenja moguće premostiti jaz između strukture i prakse na način koji bi u eksplanatornom smislu unapredio i/ili povezao metodološki holizam i metodološki individualizam (v. Kulenović 2014; 2019; up. Bošković 2017; Ignjatović 2017; Ignjatović i Bošković 2018).

„Nastavak strukturalizma drugim sredstvima“ nasuprot nastavku funkcionalizma i interpretativizma drugim sredstvima

Razmatrajući eksplanatorne domete koncepta otelovljenja, poslužiću se primerom najistaknutijih kulturnih fenomenologa – Tomasa Čordaša (Thomas J. Csordas), Majkla Džeksona (Michael Jackson) i Terensa Tarnera (Terence Tur-

ner) – u čijim radovima odjekuje najglasnija pobuna protiv idealizma strukturalističkih, poststrukturalističkih i semioloških/interpretativnih/simboličkih pristupa koji telo i pojedinca svode na status objekta analize, pristupa čije su manjkavosti nastojali da prevaziđu. To su ujedno autori koji su u najvećoj meri imali ambiciju da uvođenjem koncepta otelovljenja spoje strukturu i dejstvenost aktivnih, delatnih, materijalnih subjekata.

Sledeći navod može ilustrovati ne samo koliko se često koncept otelovljenja javlja u radovima kulturnih fenomenologa već i koliko je taj koncept semantički fluidan:

Ovu moć je društveno proizvelo kolektivno muško delanje, ali to nije uobičajena društvena moć kao što bi sugerisalo uklanjanje njene proizvodnje iz profanog društva i neljudski asocijalni karakter životinje ili neljudskih maskiranih bića kao što su [...] maske koje je [moć] *otelovljuju*. Pre će biti da su ove maske prožete nezauzdanom muškom moći *otelovljenja* analognom prirodnoj, ali društveno kanalisanoj, ženskoj moći gestacije i rađanja. Obredi u kojima maskirana bića igraju svoje uloge jesu ritualni procesi namenjeni socijalizovanju i kontroisanju nezauzdanih moći *otelovljenja* ulivenih u maske kako bi ono [*otelovljenje*] moglo biti preobraženo u visoko vrednovanu dimenziju *otelovljenih* društvenih identiteta dece koja su predmet rituala (Turner 2011, 113; kurziv N.K.).

Iz navedenog pasusa je jasno da u retoričkoj strategiji same antropofenomenologije termin „otelovljenje“ veoma često služi kao puka leksička zamena za termine koji su u antropološkom žargonu i svakodnevnom jeziku daleko ustaljeniji i čiji je sadržaj daleko uhvatljiviji – poput „predstavlja“, „odslikava“, „simbolizuje“, itd. Pukim brisanjem reči „otelovljenje“ iz teksta ništa se ne bi izgubilo ni na planu opisa, ni na planu eksplanatorne moći.

Latimo se kritike onih koji kritikuju. Džekson je kritikovao „intelektualističke“ pristupe koji su, sledeći kartezijanski konceptualni dualizam, posmatrali kulturu kao aktivni nadorganski entitet, čime su telesno iskustvo, somatske i biološke procese svodili na pasivne, inertne i statične simboličke prakse, podređivali telesno verbalnom i svodili telo na status znaka (Jackson 1983, 328–330). Nastojao je da pokaže kako je taj vid redukcije teorijski, metodološki, epistemološki i empirijski nedopustiv. Smatrajući da telesna komunikacija filogenetski i ontogenetski prethodi verbalnom načinu komunikacije, kao i da značenje telesnih praksi nije uvek svodivo na kognitivni i semantički nivo (Jackson 1983, 328–329),³ Džekson je nastojao da skrene pažnju na (Jackson 1983, 330):

fenomenološki pristup telesnoj praksi koji izbegava naivni subjektivizam, prikazujući kako je ljudsko iskustvo utemeljeno u telesnim pokretima u okviru

³ Džekson citira Merlo-Pontijevo stanovište da „gest nekog *ne čini besnim*, već da on *jeste bes*“ (Jackson 1983, 342). Drugim rečima, on tvrdi da telesne radnje mogu imati izražajna svojstva koja ne moraju biti podložna prevođenju u reči.

određenog socijalnog i materijalnog okruženja, kao i proučavajući interakciju obrazaca upotrebe tela i konvencionalnih ideja o svetu.

Džeksonova studija o rodnoj inverziji u ritualima sazrevanja devojaka u zajednici Kuranko ujedno je ponovljeno istraživanje njegovog sopstvenog istraživanja rukovođeno drugačijim teorijsko-metodološkim okvirom. Naime, uz autorefleksivno *mea culpa* zbog sopstvenog neuspelog pokušaja da protumači ritualne radnje kao simboličke predstave nesvesnih struktura – vođen sopstvenom „buržoaskom predstavom o kulturi kao nečem nadorganskom“ – Džekson je, kako tvrdi, tražio tumačenje rituala tamo gde ga zapravo nije ni bilo.⁴ Oslanjajući se u svojoj ponovljenoj studiji na fenomenološki pristup, nastojao je da, bez apriornih pretpostavki o tome do kakvih će zaključaka u analizi doći, utvrdi kako i zašto se ti rituali odvijaju te šta oni znače (Jackson 1983, 330–333). Reč je o teorijsko-metodološkoj orijentaciji usklađenoj s fenomenološkim pristupima koji nastoje da ostave po strani pretpostavke i teorijske postavke kulture iz koje potiče antropolog kako bi se tačnije i potpunije razumeli tuđi kulturni i iskustveni fenomeni (Desjarlais and Throop 2011, 88–89).

Džekson je tvrdio da bi antropološka analiza trebalo da bude oslobođena etnocentričnih i apriornih predubeđenja samog etnografa, kao i da bi pokušaj razumevanja nativnih praksi trebalo da bude u skladu s nativnim razumevanjem tih praksi. Međutim, čini se da će stanovište koje Džekson usvaja reprodukovati iste one manjkavosti pristupa zasnovanih na jezičkim metaforama protiv kojih isprva i ustaje, pre svega interpretativne/simboličke antropologije. Naime, poput kognitivne antropologije koja se temeljila na pretpostavci da svaka kultura na sebi svojstven način uređuje „opservacioni kaos“ (v. npr. Tyler 1969), i interpretativna antropologija se rukovođila pretpostavkom da sami pripadnici različitih društva, kao misleći pojedinci u potrazi za značenjem, na sasvim različite načine pokušavaju da interpretiraju fenomene koji ih okružuju (Geertz 1966, 1973). Kao brana od potencijalnog etnocentrizma viđena je suspenzija apriornih pretpostavki i klasifikacionih kategorija etnografa i proučavanje kulture u emskom maniru. Bilo da je reč o antropologiji koja je ustanovljena kao *semantičko* razumevanje i „konstrukcija konstrukcija drugih ljudi“ (Geertz 1973, 7) ili o antropologiji koja je ustanovljena kao „ulaženje u glavu nativcima“ (Frake 1964), interpretativna antropologija i etnonauka nastojale su da prouče kulturu onakvu kakva ona „zaista jeste“ iz perspektive proučavanog. Međutim, kao što se može postaviti pitanje u kojoj meri Gercova deskriptivna vežba pati od nedostatka standardâ na osnovu kojih bi se umešno konstruisane maštarije istraživača razdvojile od verodostojnog opisa „zaista postojećih kulturnih fenomena“ (Jarvie

⁴ Etnoeksplikacije samih rituala svodile su se na to da učesnici jednostavno uživaju u situaciji i da rituali jednostavno „nastavljaju tradiciju“.

1976; Jarvie 1983; Shankman 1984; Reyna 1994),⁵ podjednako je veliko pitanje u kojoj su meri etnonaučni modeli, preuzeti iz teorijskih postulata strukturalne lingvistike, bili kadri da obezbede osnovu za proveru adekvatnosti etnografske analize u kontekstu opravdanja (v. Kulenović 2017, 41–88). Budući da su se šezdesetih godina XX veka vodile žestoke rasprave oko toga da li noseći metodološki program etnonauke – komponentna analiza – otkriva „Božju istinu“ ili je to pak samo „hokus-pokus“, to jest, vešta analitička konstrukcija istraživača koja ne korespondira sa kategorijama u umovima proučavanih koje ova analiza izmišlja umesto da ih pronalazi (v. Wallace and Atkins 1960; Wallace 1965; Burling 1964; up. Harris 1968, 585–589), postavlja se pitanje na temelju čega je moguće suditi o ispravnosti Džeksonove analize, kao i šta se tačno podrazumeva pod *empatičkim* razumevanjem druge kulture nasuprot *semantičkom* razumevanju?

Naime, ako je, kao što Džekson tvrdi, „slaganje s nativnim razumevanjem osnovna mera adekvatnosti antropološke analize“ (Jackson 1983, 339), pri čemu je *verbalna* etnoeksplicacija ritualnog ponašanja sekundarna u odnosu na „otelovljeno, empatičko razumevanje“ i svodi se na to da nešto „radimo zato što su to radili naši stari“, i ako ritualne radnje zajednice Kuranko „imaju smisla na nivou izravnog iskustva ali ne pretenduju da budu formulisane kao istinite kroz neki vid sistematske teorije znanja“ (Jackson 1983, 332), ostaje nejasno šta može poslužiti kao arbitar koji bi prosudio o adekvatnosti Džeksonove etnografske analize. Jedino što preostaje jeste neka vrsta empatičkog *telesnog* razumevanja, a ako to razumevanje ne može biti verbalno formulisano, nije sasvim jasno kako može biti prevedeno u *verbalne* iskaze samog Džeksona čiji tekst možemo čitati, ali ne i telesno proživeti niti „otelovljeno“ ili *empatički* (Jackson 1983, 341)⁶ razumeti. Pritom ostaje nejasno koji to mehanizmi omogućavaju empatičko telesno razumevanje.⁷ Semantičko razumevanje druge kulture, zahvaljujući komponentnoj analizi ili, u Gercovom slučaju, „čitanju izbledeleog teksta preko

⁵ Tomas Čordaš, na primer, otvoreno priznaje da antropofenomenologija ne traga za određenim tipom podataka i da ne postoji poseban metod prikupljanja podataka (Csordas 1999, 148). Međutim, ono što se postavlja kao veći problem jeste nedostatak formalizovanih procedura u kontekstu opravdanja.

⁶ „Budući da je telo 'najbliži put do univerzuma' koji leži iza kognicije i reči“ (Jackson 1983, 341) – kao i da je praktična aktivnost koja bi bila u skladu sa iskustvima onih koja ta iskustva žive najbolji put ka razumevanju tuđeg iskustva – Džekson navodi, na primer, kako mu je „praktični mimezis“, ili podražavanje procesa paljenja vatre kod zajednice Kuranko, omogućio da otkrije vezu koja postoji između ekonomizacije telesnih pokreta i utrošenog materijala pri paljenju vatre.

⁷ Ova primedba prepoznata je u preglednim radovima posvećenim istoriji fenomenoloških pristupa u antropologiji u kojima se ističe da su kritičari fenomenoloških pristupa izneli epistemološku zamerku da je nemoguće znati šta druga osoba misli ili

ramena nativca“, iako možda jalov pokušaj, ipak podrazumeva izvestan mehanizam putem kojeg bi razumevanje trebalo da se odvija, dok u slučaju Džeksonovog programa ono ostaje na nivou deklarativnog postulata, kao proces čiji su mehanizmi potpuno nerasvetljeni.

Osvrnimo se podrobnije na način na koji Džekson koristi koncept otelovljenja kao eksplanatorni ključ za razumevanje i/ili objašnjenje rituala inicijacije devojaka iz zajednice Kuranko. Prateći put koji je trasirao Burdije, Džekson smatra da se konvencionalni karakter ustaljenih telesnih praksi ne može nužno pripisati poštovanju pravila ili svesnim namerama, već ga treba pripisati načinima na koje su ljudska tela podstaknuta navikama koje – nastale u interakciji s okruženjem i drugim pojedincima – formiraju habitus ili otelovljene dispozicije određene vrste telesnog ponašanja (Jackson 1983, 334–335). Međutim, odnos između ideja, iskustava i telesnih praksi, otelovljenih u habitusu, može, tvrdi Džekson, biti *prekinut*, te izmenjeni obrasci upotrebe tela mogu podstaći nastanak novih ideja koje pak mogu usloviti promene u telesnom ponašanju, i tako u krug. „Prekinuti“ habitus oživljava latentna iskustva otelovljena u znanju „telesnog nesvesnog“ – inkorporirana u latentno telesno iskustvo što filogenetski, što u vreme kad su dečja telesna iskustva bila rodno neizdiferencirana – te takav transformisani habitus jednostavno „reaktivira“ latentno prisutne obrasce telesnog ponašanja suprotnog pola. Ako se postavi pitanje zašto prilikom rituala dolazi do rodne inverzije – odgovor je jednostavan: zato što se u ritualu inicijacije reaktiviraju latentno prisutne „muške vrline“ poput hrabrosti, maksimizirajući količinu informacija koja je pojedincu potrebna da postane odgovorni, socijalizovani član društva. Na taj način se *osnažuje habitus i, kroz snagu proživljenih iskustava, prenosi se znanje o značaju društvenog poretka, doprinoseći tako njegovom očuvanju* (Jackson 1983, 335).

Ako navedeni Džeksonov program prevedemo na paradigmatički ustaljen antropološki žargon, možemo, ne gubeći ništa u eksplanatornom pogledu, reći da *funkcija* rodne inverzije jeste očuvanje društvenog poretka. Pritom, tokom rituala, svakom je pojedincu omogućeno da otkrije sopstveni način na koji može doprineti očuvanju društvenog poretka služeći se i elementima koji se inače ne smatraju prikladnim (na primer, žene nose mušku odeću i oružje) (Jackson 1983, 336). Dakle, ako je Fukoov pristup označen kao „nastavak strukturalizma drugim sredstvima“ (Turner 1994, 35), čini se da se Džeksonov pristup može označiti kao nastavak ne samo na jeziku zasnovanih, „buržoaskih“, nadorgan-
skih pristupa – koji, svodeći telo na status nematerijalnog objekta analize ili „antitela“, negiraju aktivnu ulogu telesnog pojedinca/subjekta u sklopu gercovskog „modela za“ ili (re)produkcije pojedincu nadređene strukture – već i kao nastavak logike funkcionalnih objašnjenja. Isto se tako može reći, sasvim lagod-

oseća, pogotovo ako ona potiče iz druge kulture (Desjarlais and Throop 2011, 95). Međutim, čini se da na tu kritiku još nije ponuđen odgovor.

no, ne gubeći ništa u deskriptivnom i eksplanatornom pogledu, da *otelovljene* dispozicije nisu ništa drugo do simbolička predstava, odraz, reprezentacija i sl. društvenog poretka, to jest, da društvo „pričajući kroz telo priča o sebi samom“. Osim toga, iz navedene analize nije moguće dokučiti ni kako pojedinac može da svojom aktivnom praksom doprinese transformaciji društvenog poretka.

U udžbenicima iz metodologije antropologije, opšte je mesto da nam Gerc ne nudi *objašnjenje* toga kako je, na primer, nastala balinežanska borba petlova, koji ju je kauzalni mehanizam stvorio, niti zašto postoji u onom vidu u kojem je etnograf posmatra. Pritom, simboli, rituali ili verovanja proučavane grupe ne mogu se objasniti, već isključivo interpretirati na način koji bi podražavao značenja onih koji u njih veruju ili ih praktikuju (v. Little 1991, 68–91). Opšte je mesto i da Fuko ne nudi *objašnjenje* koji je to mehanizam stvorio nadorganskog, anonimnog, diskurzivnog demijurga moći, kako to ističu sami antropofenomenolozi u nastojanju da sopstveni pristup izgrade relaciono, u odnosu na negativnog Drugog (Turner 1994; Csordas 2011, 142–143). Međutim, ni sam Džekson ne objašnjava šta su zapravo društvene strukture, kako su one nastale, niti zašto se reprodukuju.

Na nivou antropofenomenološkog metafizičkog posulata prihvaćeno je da subjekat u epistemološkom smislu prethodi objektu, da je kamen temeljac spoznaje smešten u telo aktivnog, materijalnog, telesnog subjekta i da je iz „fenomenološke perspektive otelovljenog iskustva“ nužno posmatrati „telo-kao-subjekt“ (Jackson 1983, 330). Ostaje, međutim, nejasno *kako* se to može izvesti. Budući da Džekson tvrdi da svaki pojedinac ima priliku da dâ svoj doprinos *očuvanju* društvene strukture, nameće se pitanje kako to njegova analiza omogućava. Drugim rečima, postavlja se pitanje kako je moguće shvatiti otelovljeno iskustvo tela kao aktivnog *subjekta* budući da „telesno nesvesno“ *prethodi* načinima i *uslovljava* spektar mogućnosti na koje je taj doprinos moguće ostvariti. Ne samo, dakle, da je još jednom reprodukovana logika objašnjenja koja se poziva na nadorganske celine koje determinišu granice i sadržaj okvira u kojem se pojedinac može kretati – karakteristična za holističke pristupe koje sami antropofenomenolozi kritikuju – već su i aktivna uloga pojedinca i *otelovljeno* iskustvo, što ga on latentno poseduje u svom „telesnom nesvesnom“, potpuno determinisani nadorganskom strukturom koja, u najboljem funkcionalističkom maniru, pretpostavlja „logiku društva“ koje ne samo da se kroz habitus održava nego i stvara „prekide u habitusu“ kako bi ti „prekidi“, kroz latentno „telesno nesvesno“, osnažili početni habitus, a sa njim i temelje samog društva.

Može se, stoga, zaključiti da uvođenje koncepta otelovljenja u Džeksonovom radu ne doprinosi ničim novim eksplanatornoj plodnosti discipline. Budući da u njegovoj analizi nematerijalna struktura i dalje prethodi materijalnom subjektu, da je dejstvenost svedena na minimum i da se otelovljenje može izjednačiti sa odrazom samoreprodukujuće društvene strukture kroz telo pasivnog pojedinca,

ne postiže se nikakav eksplanatorni pomak u odnosu na funkcionalnu i simboličku/interpretativnu, a ni na strukturalnu i poststrukturalnu antropologiju, niti se nudi smernica za spajanje fenomenoloških i „nadorganskih“ pristupa.

Uzmimo jedan primer načina na koji je telo percipirano u okviru antropofenomenologije. Posmatrano je kao (Turner 1995, 144–145; kurziv N.K.):

mesto individualne svesti, osećaja i želja i nekih (iako svakako ne svih) oblika društvene kontrole, kao fokus nekih (iako svakako ne svih) kulturnih reprezentacija materijalnog i društvenog sveta, istovremeno objekat i kategorija diskursa, čineći osnovu novog i drugačijeg teoretisanja o sociokulturnim dimenzijama pojedinačne egzistencije, *po cenu redukovanja najvažnijih aspekata prvog* [kategorija diskursa, prim. N.K.] *na drugi* [sociokulturne dimenzije pojedinačne egzistencije, prim. N.K.]“.

Džekson i, kako ćemo ubrzo videti, Tarner izvršili su redukciju u prvom smislu, svodeći telo, ako ne na kategorije diskursa a onda na status znaka, dok je Čordaš izvršio redukciju drugog tipa – na pojedinačna iskustva.

Nastojeći da premosti kartezijsku opoziciju između subjekta i objekta i strukture i prakse, Čordaš je – oslanjajući se na rad Merlo-Pontija i Burdijea – otelovljenu percepciju i otelovljenu praksu video kao osnovni teorijski i epistemološki postulat antropofenomenologije (Csordas 1990, 7–12; 2011, 138–142), shvatajući kulturnu fenomenologiju otelovljenja katkad kao osnovu za razumevanje kulture i sopstva (Csordas 2011, 138), a katkad kao osnovu za razumevanje kulture i istorije (Csordas 1990, 39). Osnovno uporište za takvu analizu našao je u telu kao načinu bivanja-u-svetu, kao i u ideji da je telo istovremeno i proizvod egzistencije i mesto iskustva, i pritom je sledio stanovište da je otelovljenje osnovno egzistencijalno stanje koje stoji u odnosu sa drugima i sa svetom (Csordas 2011, 138). Telo je video kao *subjekat*, a ne objekat kulture, kao egzistencijalni temelj kulture, budući da je – po fenomenološkom učenju – subjekat taj koji ima epistemološko prvenstvo u odnosu na objekat, te je kao cilj postulirao „hvatanje onog transcendentnog trenutka u kojem percepcija počinje [...] konstituiše kulturu i biva konstituisana kulturom“ (Csordas 1990, 9). Ako se, na primer, analitički preispituje ritualna isceliteljska praksa severnoameričkih pentekostalaca (Csordas 1990, 12–38), analiza je organizirana na „mikroanalitički pristup“ (Csordas 1990, 39–40) koji se usredređuje na trenutak u kojem percepcija počinje u telu pojedinca, a ne osvrće se na pitanja kakva je šira uloga rituala u društvenom životu, kako je ona nastala, kakva je njena priroda, niti uzima u obzir kako „transcendentni trenutak percepcije“ ujedno i stvara kulturu.

Još jedan od autora koji je, kritikujući holističke pristupe, nastojao da „vratiti“ materijalno, aktivno telo – telo-kao-subjekat, a ne telo-kao-objekat – u društvenu analizu jeste Terens Tarner.

Tarner je smatrao da je telo ispravno prepoznato kao analitička kategorija koja bi bila kadra da objedini sve vidove ljudske egzistencije i sve njene nivoe

(kulturni, društveni, psihološki i biološki). Držao je da je telo istovremeno i materijalno i fenomenalno, i biološko i psihološko, podjednako i materijalni objekat i društveno konstruisani kulturni subjekat, a „*otelovljenu*⁸ subjektivnost“ je video kao „prototip svekolike društvene konstrukcije“, kao u isti mah „proizvod i proizvođač društvene strukture“ (Turner 1995, 145). Međutim, iako je Tarner koristio pojam subjekta da bi označio „*otelovljenu svest i volju koja je sposobna za dejstvenost*“ (Turner 1995, 166), ni u njegovom radu se – osim na deklarativnom nivou – ne može uočiti heuristički, analitički i eksplanatorni potencijal veoma često korišćenog koncepta otelovljenja, niti doprinos i uloga aktivnih subjekata u transformaciji društvene strukture. Ne može se uočiti ni prevelika razlika u pogledu mehanizama objašnjenja u poređenju s funkcionalističkim i interpretativnim pristupima koji nastoje da otkriju *funkciju* neke ustanove, prakse ili fenomena, ili da *interpretiraju* značenje nekog fenomena u kontekstu, svodeći telo na status znaka i „antitela“. Osim toga, Tarner koristi termin „otelovljenje“ kao leksičku zamenu za reči koje bi se inače mogle sresti u interpretativističkom vokabularu; u krajnjoj instanci, taj pojam je toliko često instrumentalizovan da njegova upotreba postaje gotovo apsurdna. Ova kritika bi, naravno, ostala na nivou jezičkog čistunstva ako bi se pokazalo da pojam otelovljenja donosi pomak u eksplanatornom smislu, objašnjavajući više no što je moguće korišćenjem drugih koncepata, a ne svodeći se na deskripciju, funkcionalno ili interpretativističko objašnjenje ili interpretaciju u kontradistinkciji s kojima se gradi pretpostavljena eksplanatorna moć antropofenomenologije kao „nove paradigme za antropologiju“

Tarner daje nešto poput podrobnog opisa rituala inicijacija i značenja „društvene kože“ zajednice Kajapo (Turner 1995, 148–161; 2011, 104–114). Smatrajući da prirodna i veštačka površina tela označavaju granice među osobama kao i da simboličke modifikacije tela (ukrašavanje, bušenje, tetoviranje, bojenje, frizura, odeća, itd.) čine sastavni deo procesa socijalizacije/enkulturacije (Turner 1995, 146–146), Tarner tvrdi (Turner 2011, 106) da „društvena koža [...] nameće uređene perspektivne forme subjektivnom identitetu *otelovljene* osobe [da li bi se značenje promenilo da je osoba „samo osoba“?, prim. N.K.], koja oblikuje svoje odnose sa spoljnim društvenim svetom i drugim društvenim telima.“ Obrasci koji funkcionišu na semiološkoj ravni društvene kože, „*otelovljuju* [predstavljaju? odražavaju?, prim. N.K.] važan skup ideja o prirodi i razvoju društvenog tela i *otelovljenog* [izbrišimo otelovljenog, prim. N.K.] subjekta“ (Turner 1995, 161). Naime, smatrajući da kroz semiotičku prizmu sagledani oblici telesnosti (od oblačenja do shvatanja o fizičkoj lepoti i zdravlju) pružaju dragocen uvid u kategorije subjektiviteta, ličnog identiteta, kao i sistema društvenih vrednosti, on „društvenu kožu“ vidi kao znak koji *predstavlja* prirodne telesne attribute ili moći (snagu, energiju, čulni kapacitet, seksualnost, repro-

⁸ U narednim citatima svi kurzivi su moji, osim ako nije naznačeno drugačije.

dukciju, itd.) – koji se tiču ne samo pojedinca već održanja celokupne društvene zajednice – i koji su ujedno ikonički simbol određenog stupnja u ciklusu telesnog razvoja, vezan za određeni pol/rod. Dakle, „društvena koža“ je odraz društvenih/kulturnih klasifikacionih/značenjskih kategorija, na osnovu kojih se, na kulturno specifičan način, razvrstavaju pojedinci određenog pola/roda/dobi. U tom smislu, „namerno ukrašavanje površine tela za Amazonce znači definisanje i regulisanje identiteta i društvenih odnosa na način koji se oslanja na unutrašnje telesne procese (rast, pubertet, reprodukcija, bolest, smrt, itd.) i kanališe ih u oblike koji su u skladu sa spoljnim odnosima *otelovljenih* osoba i drugim društvenim telima ili *otelovljenim* [identiteti i osobe su *otelovljeni* utoliko što se identitet i osoba vezuju za materijalno opipljivo biće, što se, čini se, podrazumeva čak i kod teoretičara „antitela“, prim. N.K.] identitetima“ (Turner 2011, 104).

Dakle, telo, telesnost i „otelovljena“ osoba i dalje su u, dobrom starom interpretativističkom maniru, svedeni na ontološki neopipljiv znak, predstavu, odraz društvenih klasifikacionih kategorija, pri čemu se, u dobrom starom funkcionalističkom maniru, postulira da je „kulturni subjekat proizveden *reprodukcijom* [kurziv u originalu, prim. N.K.] prirodnih telesnih odlika, moći i procesa u obliku društvenih odnosa, aktivnosti i reprezentacija. U svakom od ovih slučajeva, osnovna *svrha* [čitaj: funkcija, prim. N.K.] ponavljanja i performansa jeste transformacija, socijalizacija i usavršavanje nekih od prirodnih aspekata *otelovljenog* subjekta ili socijalizovanog aktera“ (Turner 1995, 161).

Neko bi se mogao zapitati gde su u analizi zatvoreni subjektivno iskustvo, burdijeovska stvaralačka dijalektika, individualni doprinos materijalnog, aktivnog tela čiji se primat deklarativno ističe u prvi plan i čiji je primat isprva i podstakao uvođenje koncepta otelovljenja? U nastavku prethodno citirane rečenice, iz premise da je *svrha semiotičkih obeležja na telu pojedinaca* socijalizacija subjekata, izvlači se zaključak da „na taj način proizveden subjekat ili sopstvo nije kartezijski ego, čista forma svesti ili idealistička intencionalnost koja nastanjuje telo ostajući pritom od njega odvojena, već *živo telo u akciji* koje svesno usmerava i upravlja svojom uključenošću u društvene oblike interakcije sa svetom objekata koji ga okružuje“ (Turner 1995, 161).

Koncept otelovljenja se, dakle, upotrebljava kao leksička kamuflaža za retoriku funkcionalne i interpretativne antropologije, pri čemu se i njegova eksplanatorna moć može izjednačiti sa dometima interpretativne, simboličke i funkcionalističke antropologije. Taj koncept ne omogućava ni na koji način da se u analizu uvede, i sa holističkim pristupima poveže, delatnost aktivnih, materijalnih, živih pojedinaca koji imaju „otelovljenu sposobnost za volju i dejstvenost“ ili pak kapacitet da transformišu već postojeća kulturna značenja ili društvene strukture. Oni se i dalje samo pretpostavljaju, kao da se pojmom otelovljenja prizivaju, ili kao da će upotreba te reči učiniti da ih u analizi zaista i pronademo.

Ako bismo, na primer, rekli da petlovi na Baliju (Geertz 1973) *otelovljaju* spektar atributa koji se vezuje za balinežanskog muškarca (junak, ratnik, pobednik, švaler, neustrašiv momak, itd.), muški polni organ, uveličanu sliku svog vlasnika, čitavo ostrvo Bali; da balinežanski muškarac – poistovećujući se sa svojim petlom – *otelovljuje* svoje idealno ja; ili da se u borbi petlova, kao javnoj simulaciji društvene matrice, *otelovljaju* čast, dostojanstvo i status, ne bismo mnogo pogrešili, budući da moć maski zajednice Kajapo jeste „moć simboličkog *otelovljenja* ostvarena proizvodnjom maski koju obavljaju muškarci, a ritualnim izvođenjem transformisana u demijurga proizvodnje društvenog identiteta i vrednosti“ (Turner 2011, 113). Osim leksičkih razlika i razlika u deklarisanom fokusu objašnjenja, eksplanatorna razlika je zanemarljiva budući se i u jednom i u drugom slučaju postulira da se neki subjekti/objekti, na osnovu vrednosti/značenja/funkcija institucionalizovanih na nivou društvene/kulturne strukture, obeležavaju, predstavljaju ili simbolizuju određenim kategorijama i značenjima, čije poreklo, mehanizmi ili potencijal za transformaciju ostaju neosvetljeni.

Zaključna razmatranja

Umnogome proizašao iz kritike semioloških/simboličkih/interpretativnih, strukturalističkih i poststrukturalističkih pristupa koji su telo svodili na znak, „antitelo“, pasivan i nematerijalan objekat analize, koncept otelovljenja predložen je kao heuristički, analitički i eksplanatorno plodna konceptualna kategorija koja bi omogućila da se prevaziđu prosvetiteljske, racionalističke, kartezijske etnoepistemološke kategorije antropološkog teorijsko-metodološkog aparata izgrađenog na zapadnoj metafizici i da se uobličeni pristup koji bi izbegao nedostatk teorijско-metodoloških okvira zasnovanih na jezičkim metaforama. Naime, u sklopu nastojanja da se udalji od poimanja kulture kao nadorganske, „buržoaske“, nematerijalne tvorevine koja natkriljuje pojedinca i determiniše njegovo mišljenje i delanje – pri čemu se telo svodi na status znaka, „antitelo“, pasivni objekat analize lišen „mesa“, delatne sposobnosti, kadar isključivo da prenosi i reprodukuje pojedincu nadređene, *deus ex machina* ustanovljene kulturne/društvene fenomene ili procese – koncept otelovljenja viđen je kao osnov za jednu novu „paradigmu u antropologiji“. Kako bi se premostio jaz između shvatanja tela kao dematerijalizovanog praznog platna na kojem klasifikacioni sistem date kulture/društva ispisuje sopstvene kategorije, ili pak kao „crne kutije“ nezavisne od uma i kulture, u uvođenju tog pojma nađeno je rešenje za spasavanje tela od ontološkog nestajanja u izmaglici mikrofizike moći određenog diskursa. Drugim rečima, predložen je kao putokaz za smeštanje i supstancijalizaciju ontološki neuhvatljivih klasifikacionih kategorija i proizvoda kulture/društva/duha u telo živih, otelovljenih kulturnih/društvenih subjekata. Taj predlog je istovreme-

no nudio obećanje da je kroz dijalektički, interaktivni odnos kulturnih subjekata i kulture sâme moguće objasniti i kulturni kontinuitet i kulturnu promenu, i to kroz delatnost upravo tih aktivnih, materijalnih, telesnih/otelovljenih subjekata. Antropofenomenolozi smatraju da početna tačka percepcije treba da bude telesni subjekat i da je nužno osvrnuti se na ranije zanemareno pitanje kako ljudi proživljavaju iskustvo kroz telo, kako „jesu tela“ i kako je konstruisan odnos između subjektiviteta i društva. Na planu dizajna istraživanja (šta prvo posmatrati, na šta se usredsrediti, na šta staviti naglasak prilikom kasnije prezentacija rezultata istraživanja), u tome su i uspeli.

Međutim, na planu objašnjenja koncept otelovljenja je ostao na nivou predloga čiji rezultati nisu dovoljni da se u sadržajnom ili kontekstualnom smislu prevaziđu ranija ograničenja konceptualnog aparata antropologije tela ili antropologije roda, a njegovi zastupnici nisu ponudili dosledno obrazloženje kako se može prevazići jaz između strukture/društva i pojedinca, tela i duha, pasivnog i aktivnog. S jedne strane, ovde predloženo preispitivanje koncepta otelovljenja pokazuje da je on u reprezentativnim radovima korišćen kao puka leksička/retorička zamena za „interpretativističke“ termine poput „predstavlja“, „odslika-va“, „simbolizuje“, itd., te da se zamenom reči „otelovljuje“ rečju „predstavlja“ ne bi izgubilo ništa na planu eksplanatorne moći. S druge se strane pokazuje da antropofenomenološke studije u čijem se fokusu nalazi koncept otelovljenja pate od gotovo istih kvalitativnih problema od kojih pate i pristupi zasnovani na jeziku kad je reč o prirodi mehanizama koji bi obezbedili uporište za etnografski opis, tumačenje ili objašnjenje u kontekstu otkrića, kao i od istovetnih nedostataka kad je reč o proceni validnosti etnografskih rezultata u kontekstu opravdanja. Ono što se nameće kao najveći problem u oblasti antropofenomenoloških studija jeste to što se teorijsko-metodološki okviri zasnovani na konceptu otelovljenja mogu smatrati „nastavkom funkcionalizma i/ili interpretativizma drugim sredstvima“, dakle nastavkom pristupa u okviru kojih nadindividualni entiteti poput društva, strukture ili kulturnih fenomena, procesa ili institucija logički prethode pojedincu i uslovljavaju njegovo delanje. Drugim rečima, logika objašnjenja istraživanih fenomena uz pomoć koncepta otelovljenja veoma često se nehотиčno završava u eksplanatornim strategijama karakterističnim za funkcionalizam i interpretativnu/simboličku antropologiju iako je koncept otelovljenja umnogome konstruisan upravo na temelju njima upućene kritike. Kao i u interpretativnoj i funkcionalnoj antropologiji, koncept otelovljenja ne omogućava zadovoljavajuće kauzalno objašnjenje zašto i kako su izvesni kulturni fenomeni, procesi ili institucije nastali, kako se reprodukuju ili transformišu. Pritom je telo/otelovljeni subjekat/aktivni pojedinac još jednom iznova sveden na pasivnog primaoca, ogledalo ili znak unapred ustanovljenih, ontološki neuhvatljivih, sociokulturnih procesa i fenomena.

Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 1991. „Writing against Culture”. In *Recapturing Anthropology*, edited by Richard G. Fox, 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Bošković, Aleksandar. 2017. „Individualizam u antropologiji”. U *Individualizam*, uredili Suzana Ignjatović i Aleksandar Bošković, 4–25. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Brightman, Robert. 1995. „Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification”. *Cultural Anthropology* 10(4): 509–546. <https://doi.org/10.1525/can.1995.10.4.02a00030>
- Bruun, Henrik and Langlais, Richard. 2003. „On Embodied Nature of Action”. *Acta Sociologica* 46(1): 31–49.
- Burling, Robbins. 1964. „Cognition and Componential Analysis: God’s Truth or Hoccus Pocus?”. *American Anthropologist* 66 (1): 20–28. <https://doi.org/10.1525/aa.1964.66.1.02a00020>
- Butler, Judith. 1986. „Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”. *Yale French Studies* 72: 35–49. <https://doi.org/10.2307/2930225>
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Collier, Fishburne Jane and Junko Sylvia Yananagisako. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. „Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos* 18(1): 5–47. https://doi.org/10.1007/978-1-137-08286-2_3
- Csordas, Thomas J. 1999a. „Embodied Reason” In *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, edited by Gail Weiss and Honi Fern Haber, 143–164. New York: Routledge.
- Csordas, Thomas J. 1999b. „Body’s Career in Anthropology”. In *Anthropological Theory Today*, edited by Henrietta L. Moore, 172–205. Cambridge:
- Csordas, Thomas J. 2011. „Cultural Phenomenology”. U *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, 137–157. Wiley-Blackwell.
- D’Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Desjarlais, Robert and C. Jason Throop. 2011. „Phenomenological Approaches in Anthropology”. *Annual Review of Anthropology* (40): 87–102.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality: Vol. I, An Introduction*, New York: Pantheon Books.
- Frake, Chales. 1964. „Notes on Queries in Ethnography”. *American Anthropologist* 66(3): 132–145. <https://doi.org/10.1525/aa.1964.66.3.02a00860>
- Geertz, Clifford. 1966. „Religion as a Cultural System”. In M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 1–46. New York: Praeger.
- Godelije, Moris i Panof, Mišel. 2003. „Stvaranje tela”. *Kultura* 105/106: 27–43.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge.
- Hol, Edvard. 1976. *Nemi jezik*. Beograd: XX vek.

- Hymes, Dell H. 1972. *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Ignjatović, Suzana. 2017. „Povezanost metodološkog, kulturnog i političkom individualizma u društvenim naukama“. U *Individualizam*, uredili Suzana Ignjatović i Aleksandar Bošković, 26–47. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Ignjatović, Suzana i Aleksandar Bošković. 2018. „O mogućnostima naučnog objašnjenja zasnovanog na metodološkom individualizmu u antropologiji“. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 14–40. <https://doi.org/10.21301/eap.v13i1.1>
- Ivanović, Zorica i Šarčević, Predrag. 2003. „O statusu tela u antropologiji“. *Kultura* 105–106: 9–24.
- Ivanović, Zorica. 2003. „Pogovor u Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije“. U *Antropologija žene* uredile Žarana Papić i Lydia Sklevicky, 382–435. Beograd: XX vek.
- Jackson, Michael. 1983. „Knowlede of the Body“. *Man* 18(2): 327–345.
- Jackson, Michael. 2002. „Familiar and Foreign Bodies“. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 333–346. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00006>
- Jarvie, I. C. 1964. „Explanation in Social Science“. *The British Journal of the Philosophy of Science* 15(57): 62–72.
- Jarvie, I. C. 1976. „On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology“. *Current Anthropology* 17(4): 687–701.
- Jarvie, I. C. 1983. „Rationality and Relativism“. *The British Journal of Sociology* 34(1): 44–60.
- Johnson, Mark L. 1999. „Embodied Reason“, In *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, edited by Gail Weiss and Honi Fern Haber, 81–102. New York: Routledge.
- Kapferer, Bruce. 2007. „Anthropology and the Dialectic of Enlightenment: A Discourse on the Definition and Ideals of a Threatened Discipline“. *The Australian Journal of Anthropology* 18(1): 72–94. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2007.tb00078.x>
- Kovačević, Ivan. 2006. „Individualna antropologija ili antropolog kao lični guslar“. *Etnoantropološki problemi* 1(1): 18–34. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i1.1>
- Kovačević, Ivan. 2008. „Postkulturni udarac u Vernikeovu zonu“. *Antropologija* 5: 56–64.
- Kulenović, Nina. 2014. „Metodološki individualizam nasuprot metodološkom holizmu. Istorijska pozadina, relevantnost i implikacije (nerešive?) rasprave u sporu oko ekspanatornog kapaciteta i naučnog statusa sociokulturne antropologije“. *Etnoantropološki problemi* 9(2): 310–333. <https://doi.org/10.21301/eap.v9i2.3>
- Kulenović, Nina. 2015. „Da li je antropologija ‘naučna’ ili ‘istorijska’ disciplina?: pouke iz povesti rane američke antropologije“. *Antropologija* 15(2): 47–85.
- Kulenović, Nina. 2016. *Objašnjenje u antropologiji: istorijski kontekst*, (Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 4). Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika: Dosije studio.
- Kulenović, Nina. 2017. *Objašnjenje u antropologiji: polemike* (Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 5). Beograd: Univerzitet, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika: Dosije studio.

- Kulenović, Nina. 2019. „Koncept kulture između prosvetiteljstva i kontraprosvetiteljstva.“ *Etnoantropološki problemi* 14(1): 137–167. <https://doi.org/10.21301/eap.v14i1.6>
- Little, Daniel. 1991. *Varieties of Social Explanation*. San Francisco: Westview Press.
- Lock, Margaret. 1993. „Cultivating the Body“. *Annual Review of Anthropology* 22; 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>
- Mascia-Lees, Frances. 2016. „The Body and Embodiment in the History of Feminist Anthropology; An Idiosyncratic Excursion through Binaries“. In *Mapping Feminist Anthropology In the Twenty-First Century*, edited by Ellen Lewin and Leni M. Silverstein, 146–167. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Masquelier, Adeline. 1997. „Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self“. *Ethnologist* 24(4): 940–941. <https://doi.org/10.1525/ae.1997.24.4.940>
- Meynell, Letitia. 2009. „Introduction: Minding bodies“. In *Embodiment and Agency*, 1–25, edited by Sue Campbell, Letitia Meynell and Susan Sherwin. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2006. „Šta je (bila) antropološka refleksivnost? Metodološka formalizacija“. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 157–184. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i2.9>
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: Od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar.
- Mos, Marsel. [1934]1983. *Sociologija i antropologija*. Beograd: XX vek.
- Obeyesekere, Gananath. 1990. *The Work of Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Ortner, Sherry B. 1984. „Theory in Anthropology since the Sixties“. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–166. <https://doi.org/10.1017/S0010417500010811>
- Papić, Žarana i Sklevicky Lydia (ur.). 2003. *Antropologija žene*. Beograd: XX vek.
- Reyna, S. P. 1994. „Literary Anthropology and the Case against Science“. *Man* 29(3): 555–581.
- Scheper-Hughes, Nancy and Lock, Margaret. 1987. „The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work In Medical Anthropology“. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6–41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
- Shankman, Paul. 1984. „The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz“. *Current Anthropology* 25(3): 261–280.
- Simonsen, Kirsten. 2005. „Bodies, Sensations, Space and Time: Contribution from Henri Lefebvre“. *Geografiska Annaler* 87(1): 1–14. <https://doi.org/10.1111/j.0435-3684.2005.00174.x>
- Sindelić, Svetozar. 2010. „Kantovski obrt u savremenoj filozofiji nauke“. *Theoria* 3: 5–36.
- Spasić, Ivana. 2005. „Prevoditi i pisati sociologiju“. *Mostovi* 131–132: 168–178.
- Srdić, Anđa. 2008. „Telo i telesnost u antropološkoj perspektivi“. *GEM* 72: 93–105.
- Strathern, Andrew J. and Pamela J. Stewart. 2011. „Personhood“. In Frances E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, 388–403. Willey-Blackwell.

- Strauss, Claudia and Quinn, Naomi. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Terence. 1990. „On Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of Structuralism“. *Current Anthropology* 31(5): 563–568.
- Turner, Terence. 1994. „Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory“. In T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience*, 27–47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Terence. 1995. „Social Body and Embodied Subject“. *Cultural Anthropology* 10(2): 143–170. <https://doi.org/10.1525/can.1995.10.2.02a00010>
- Turner, Terence. 2011. „Bodiliness“. In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, 102–119. Wiley-Blackwell.
- Tyler, Stephen A. 1969. „Introduction“. In *Cognitive Anthropology*, edited by Stephen A. Tyler, 1–25. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Van Wolputte, Steven. 2004. „Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves“. *Annual Review of Anthropology* 33: 251–269. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143749>
- Wallace, Anthony F. C. and John Atkins. 1960. „The Meaning of Kinship Terms“. *American Anthropologist*. 62(1): 58– 80. <https://doi.org/10.1525/aa.1960.62.1.02a00040>
- Wallace, Anthony F. C. 1965. „The Problem of Psychological Validity of Componential Analysis“. *American Anthropologist* 67(5): 22– 248. <https://doi.org/10.1525/aa.1965.67.5.02a00800>.
- Žikić, Bojan. 2002. *Antropologija gesta*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Žikić, Bojan. 2008. „Kako složiti babe, žabe i električne gitare: uvod u kognitivnu antropologiju“. *Antropologija* 6: 114–136.

Nina Kulenović

Department and Institute of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

The Explanatory Power of the Concept of Embodiment in Anthropology

As part of the author’s cumulative research on the types of explanation, the structure of explanation and the explanatory capacity of key concepts in socio-cultural anthropology, this paper looks at the concept of embodiment. The relevance of reappraising the explanatory power of this concept is manifold, above all on the interpretive, conceptual and paradigmatic level. Research suggests that the concept of embodiment – although very popular, commonly used in very influential scholarly monographs and academic papers, and even proposed as the cornerstone of a “new paradigm for anthropology” – has a very limited explanatory capacity. It seems that its use in no way contributes to anthropological argumentation on the level of explanation – neither cumulatively nor in terms of recontextualisation. Namely, it turns out that by deleting the word

“embodiment” from the analyzed arguments nothing would be lost, and that the anthropological explanatory apparatus developed within the anthropology of the body, the anthropology of gender and the anthropology of kinship – whose use precedes contemporary popular uses of the concept of embodiment – does not have a smaller scope in terms of explanatory power.

Key words: embodiment, anthropology, explanation, explanatory power

Le pouvoir explicatif du concept d'incarnation en anthropologie

Dans le cadre des recherches cumulatives de l'auteur orientées vers les types d'explication, la structure d'explication et la capacité explicative des notions clés dans l'anthropologie socioculturelle, dans le présent travail a été analysé le concept de l'incarnation (angl. embodiment). La pertinence du réexamen du pouvoir explicatif de cette notion est multiple, avant tout sur les plans interprétatif, conceptuel et paradigmatique. La recherche démontre que la notion d'incarnation – bien que très populaire, est utilisée volontiers et souvent dans des monographies et des articles scientifiques très influents, et est même proposée comme la pierre angulaire « d'un nouveau paradigme pour l'anthropologie » – possède une capacité explicative très limitée. Il semble que son utilisation ne contribue en rien à l'argumentation anthropologique sur le plan de l'explication – ni au sens cumulatif, ni au sens de la recontextualisation. En effet, il s'avère que l'on ne perdrait rien si l'on effaçait le mot « embodiment » des arguments qui seraient soumis à l'analyse, et que l'appareil anthropologique explicatif développé dans le cadre de l'anthropologie du corps, l'anthropologie du genre et l'anthropologie de la parenté – et dont l'utilisation précède les emplois populaires contemporains de la notion d'incarnation – n'a pas une moindre portée lorsqu'il s'agit du pouvoir explicatif.

Mots clés: incarnation, anthropologie, explication, pouvoir explicatif

Primljeno / Received: 22.01.2021

Prihvaćeno / Accepted: 7.05.2021