

Marina SIMIĆ¹Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih naukaUDK
316.72:39

STUDIJE KULTURE I ANTROPOLOGIJA: SUDAR TITANA ILI NARCIZAM MALIH RAZLIKA?²

APSTRAKT U ovom radu razmatra se odnos između socio-kulturne antropologije i studija kulture sa dodatnim osvrtom na njihov odnos u domaćoj sredini. Sa pojavom tzv. „krize reprezentacije” osamdesetih godina prošlog veka preispitujući svoje političke i epistemološke pozicije, antropologija je postala svesna svojih političkih pozicija i upustila se u dijalog sa tada narastajućim trendovima studija kulture. Ovaj dijalog doveo je do otvaranja antropologije prema različitim teorijskim paradigmatama koje nisu dolazile iz same discipline, već iz različitih pravaca studija kulture (dekonstruktivistička kritika, različite teorije „moći delovanja”), pri tome se najčešće i dalje (s pravom) držeći ideje da je specifičnost antropologije „terenski rad” – određena vrsta etnografske imaginacije. U međuvremenu, sa „krizom kritike”, studije kulture izgubile su politički zamajac iz vremena kada se činilo da će „studije kulture biti smrt antropologije”, te je situacija danas takva da su studije kulture te koje bi svoju kritičku oštricu mogle da povrate oslanjajući se na neke nove paradigme iz antropologije. To ne znači da će „antropologija biti smrt studija kulture”, već pre da se kroz dijalog sa paradigmatama koje se čine prilično udaljenim od savremenih kretanja u studijama kulture (kao što je „ontološki obrt”) otvori prostor za istinsko promišljanje savremenog sveta, čemu su studije kulture oduvek težile.

Ključne reči: studije kulture, antropologija, kriza reprezentacije, kriza kritike, ontološki obrt

1 E-mail: marina.simic@fpn.bg.ac.rs

2 Ovaj rad predstavlja proširenu verziju izlaganja „Studije kulture i antropologija: sudar titana ili narcizam malih razlika?”, izloženog na nacionalnoj konferenciji *Studije kulture: glasovi sa margine*, održanoj na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, 7. i 8. juna 2013. Rad je realizovan u okviru projekta „Rodna ravnopravnost i kultura građanskog statusa: istorijska i teorijska utemeljenja u Srbiji” (47021) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije u okviru Programa integralnih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011–2014.

UVOD

U ovom tekstu razmatra se odnos između socijalne (ili kulturne) antropologije i studija kulture. Krećući se od događaja u anglofonoj antropologiji i studijama kulture, kao mestima na kojima su navedene discipline nastale i koje su i dalje centri akademske moći ovih disciplina, osvrnuću se na značaj koji su te debate imale za antropologiju i studije kulture uopšte, ali i na susrete ove dve discipline u srpskom kontekstu. Želim da pokažem kako su uspostavljane veze između ove dve discipline daleko od centara akademske moći, tamo gde je pritisak čuvanja disciplinarnih granica i „čistoće disciplina” obično znatno manji nego na svetskom akademskom tržištu. U tom smislu, kratko ću se osvrnuti i na susrete ove dve discipline u domaćoj akademskoj sredini. Ovo mi se čini posebno važnim, jer su i antropologija i studije kulture imale dugu tradiciju davanja glasa „drugima” i „onima na margini”, a da se pritom to davanje glasa retko odnosilo na uključivanje „drugih” i marginalnih akademija u centre savremenih akademskih rasprava. S nastankom postkolonijalne kritike ta situacija se donekle promenila, pa ću se osvrnuti na načine na koje bi se domaće studije kulture i antropologija mogli uključiti u svetske akademske tokove.

POČECI SUSRETA

S nastankom studija kulture kao akademske discipline pedesetih godina prošlog veka i s takozvanim kulturnim zaokretom iz sedamdestih koji je u središte proučavanja u društvenim naukama postavio pitanje *kulture*, antropologija je bila primorana da stupi u dijalog sa disciplinom koja je počela da polaže pravo na ono što je do tada bio isključivi domen antropologije – svakodnevna kultura i kulturne prakse (tzv. visoku kulturu proučavale su druge discipline, poput istorije umetnosti, teorije književnosti itd., koje će takođe morati da stupe u dijalog sa studijama kulture). Tako se krajem prošlog veka na američkoj i britanskoj akademskoj sceni vodio niz debata o odnosu studija kulture i antropologije. Na Univerzitetu u Mančesteru³ 1996. je održana godišnja debata grupe za antropološku teoriju pod nazivom „Studije kulture

3 Odeljenje za antropologiju Univerziteta u Mančesteru ima dugu tradiciju otvorenosti spram drugih disciplina i prelaska disciplinarnih granica još

će biti smrt antropologije”, u kojoj su učestvovali Mark Hobart i Pol Vilis (Paul Willis – za poziciju) i Najdžel Raport (Nigel Rapport) i Džon Gledhil (John Gledhill – protiv pozicije). Godinu dana kasnije izašao je zbornik *Antropologija i studije kulture*, koji su uredili Stiven Nagent i Kris Šor (Steven Nugent and Cris Shore). On je sadržao tekstove nastale kao rezultat serije predavanja održanih na istraživačkom seminaru Odeljenja za antropologiju Goldsmits koledža, Univerziteta u Londonu, na kojem se od učesnika očekivalo da razmotre odnos antropologije i studija kulture.⁴ Otprilike u isto vreme s druge strane Atlantika, Džordž Markus (George Marcus), jedan od zagovornika približavanja studija kulture i antropologije, i propovednik antropologije kao kulturne kritike, uredio je zbornik *Ponovna čitanja kulturne antropologije*, u kojem je niz najpoznatijih američkih antropologa i antropološkinja zagovarao približavanje ove dve discipline (Marcus 1992).

U međuvremenu su se strasti, bar u antropološkom taboru, malo stišale, antropologija se okrenula drugim, unutrašnjim tenzijama, i lopta je čini se prebačena u drugo dvorište. Studije kulture danas prolaze kroz period transformacije i sazrevanja, i određuju sopstvene granice (ili njihov nedostatak) prema drugim disciplinama, pokušavajući da se pozicioniraju u novim akademskim i političkim uslovima.

STUDIJE KULTURE

Neki autori, kao što je američki teoretičar kulture Majkl Dening (Michael Denning), smatraju da su studije kulture peta disciplina društvenih nauka, nastala kao posledica pojave kulturne industrije, masovnih medija i masovne komunikacije, kao posebnih aspekata realnosti (cf. Denning 2004). Studije kulture proistekle su iz dve osnovne teorijske i akademske tradicije: jedne koja se zasniva na proučavanju književnosti i uopšte umetnosti – kulture u užem smislu, i druge, koja proizilazi iz antropološke tradicije proučavanja kulture

od vremena Maksa Glukmana (Max Gluckman), osnivača odeljenja i Mančesterske antropološke škole.

4 Takođe treba primetiti da su tribine održavane na Goldsmitsu, koji je već niz godina uporišna tačka britanskih studija kulture (pored Otvorenog univerziteta), pa je susret ovih dveju disciplina bio gotovo nužan.

kao načina života. Nadovezujući se na Volerstinove (Immanuel Wallerstein) ideje o institucionalnom nastanku društvenih nauka izniklih iz dominantnih liberalnih ideologija devetnaestog veka koje su videle sfere politike i ekonomije kao analitički odvojene, Dening objašnjava da je sociologija tako preuzela deo društvene realnosti za koji se činilo da je ne obuhvataju ni ekonomija ni političke nauke, dok je antropologija preuzela proučavanje društava koja su se nalazila „izvan civilizovanog sveta” i čije proučavanje je zahtevalo poseban trening i poseban metod (navedeno prema Fanuko 2013, 32). Iako nisam sigurna da su studije kulture isključivo društvena nauka, slažem se da su nastale kao odgovor na društvene i kulturne promene, koje su zadesile zapadni svet sredinom prošlog veka.⁵ Početke razvoja studija kulture treba tražiti u političkim i ekonomskim promenama druge polovine XX veka i različitim kritikama tzv. masovne kulture – Metjua Arnolda (Matthew Arnold) s jedne strane, i Teodora Adorna (Theodor Adorno) i Maksa Horkhajmera (Max Horkheimer) i Frankfurtske škole, s druge strane. No, tek je otvaranje Centra za istraživanje savremene kulture u Birmingemu 1964, označilo jasan početak stvaranja posebne discipline, čiji se počeci vezuje za rad Ričarda Hogarta (Richard Hoggart), Rejmonda Vilijamsa (Raymond Williams) i Edvarda P. Tompsona (Edward P. Thompson), da bi nešto kasnije na oblikovanje discipline ključno uticao Stjuart Hol (Stuart Hall). Tako su studije kulture zauzele prostor između humanističkih disciplina (književnosti, filozofije i književne teorije) s jedne strane, i društvenih nauka (ekonomije, političkih nauka, sociologije i antropologije) s druge strane (za istoriju discipline cf. Đorđević 2009).

5 Antropologija kao i studije kulture nije samo društvena nauka, ili je bar to negde više a negde manje. U Velikoj Britaniji i Nemačkoj, na primer, antropologija je *socijalna* antropologija i svrstava se u društvene nauke, dok je u SAD *kulturna*, ali se takođe smatra društvenom naukom. Antropologija je takođe bliska arheologiji i istoriji i mnogi od osnivača discipline, poput Edvarda Evans-Pričarda (Edward Evans-Pritchard), jednog od osnivača britanske socijalne antropologije i Alfreda Luisa Krebera (Alfred Louis Kroeber), jednog od utemeljivača američke antropologije, nisu bili zadovoljni podelom na društvene i humanističke nauke, u kojima je antropologija spadala u društvene, a istorija i arheologija u humanističke nauke (Kapferer 2007). Tako teza Erika Volfa (Eric Wolf) iz 1964. godine da je antropologija „najnaučnija humanistička disciplina i najhumanističkija nauka” (citirano prema Lett 1997, 1) ima svoje paralele i u razumevanju studija kulture i najčešće se ogleda u opoziciji između kulturalizma i strukturalizma, tj. humanističkog i političko-ekonomskog pristupa.

Glavna karakteristika formativnih godina studija kulture u Birmigenskom centru za savremene studije kulture jeste interesovanje za marginalne aspekte dominantnih zapadnih kultura i neomarksistička orijentacija najuticajnijih autora Centra. Nadovezujući se na marksističku kritiku i usvajajući feminističke postulate šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka, proučavaoci kulture koncentrisali su se na pitanja moći i dominacije i počeli da postavljaju pitanja „kako su napravljena kulturna pravila”, za koga i od koga. Tako su se studije kulture šezdesetih godina prošlog veka fokusirale upravo na ovakva i slična pitanja, usvajajući neomarksističku orijentaciju i baveći se pre svega marginalnim aspektima dominantnih zapadnih kultura. Ovi radovi su dalje otvorili vrata za poststrukturalističke i postmodernističke studije kulture (i inkorporaciju radova Lakana [Jacques Lacan], Deride [Jacques Derrida], Fukoa [Michel Foucault], Kristeve [Julia Kristeva], Deleza [Gilles Deleuze] i Gatarija [Felix Guattari] i Bodrijara [Jean Baudrillard]), koje su dovele u pitanje mogućnost identifikovanja kulture ili kultura kao entiteta, celine ili „strukture osećajnosti” i tako dekonstruisali i sam pojam kulture uvodeći nove teorijske paradigme (Đorđević 2009, 107). U okviru različitih vrsta postmoderne kritike, kultura nije shvaćena kao zatvoren sistem ideja, simbola i značenja koje dele svi pripadnici nekog društva, već pre kao apstraktna kategorija čije su konkretne manifestacije fragmentovane i usko isprepletane sa silama ekonomije i politike (Simić 2010). Iako su mnoge od ovih studija postavile važna pitanja o prirodi i načinu proučavanja kulture, različiti epistemološki i ideološki ćorsokaci postmodernističkih studija kulture, pretrpeli su najveće napade i izvan studija kulture, a i unutar samog kulturološkog tabora. Neću detaljno ulaziti u ovu raspravu, ovde je dovoljno napomenuti da su studije kulture pokušale da teorijska razrešenja pronađu u teorijama orijentalizma, postkolonijalnim teorijama diskursa, te teorijama dijaspore, prostora i mesta (Đorđević 2009, 318–408). Pritom se ideje postkolonijalne kritike i teorija orijentalizma fokusiraju na podređene i marginalizovane kulture ili delove sveta, predstavljajući možda i najplodotvornije polje savremenih studija kulture. Ovo je dalje povezano sa insistiranjem na lokalnim adaptacijama globalnih trendova i povećanim interesovanjem za prostor i mesto u odnosu na ranija teorijska interesovanja za vreme, koja bi trebalo obezbediti, kako Edvard Sodža navodi „geografsku i prostornu imaginaciju na osnovu koje bi se teoretisalo o promenama savremenog sveta” (citirano prema Đorđević

2009, 395–396). Interesovanje za prostor kao deo postmodernističke kritike univerzalizma i modernizacijskih evrocentričnih tendencija, na jedan paradoksalan način vraća studijama kulture teorijsku i kritičku oštricu kojoj je povremeno pretilo da se će se izgubiti u opštem relativizmu. Antropologija je svoj disciplinarni identitet izgradila na „prostorno udaljenim drugim” (iako su se oni u ranoj antropologiji shvatali i kao vremenski udaljeni, ali o tome će biti reči kasnije) i upravo je ovo moguće mesto susreta studija kulture i antropologije.

Interesovanje za lokalne, prostorno jasno ukorenjene pojave ima svoju tradiciju i u studijama kulture. Na samom svom početku britanske studije kulture bavile su se lokalnim pojavama i procesima bivajući ne samo akademski analitične, već i duboko politične i to u dva pravca. Prvo, kao izraz analize lokalnih kulturnih i političkih događaja, i drugo kao pokušaj da se izgradi lokalna (u antropologija bi rekli *nativna*) analiza aktuelnih događaja. Drugim rečima, rane studije kulture pokušale su da se uspostave kao „organska žudnja” gramšijevskih organskih intelektualca želeći da „pronađu institucionalnu praksu u studijama kulture koje bi mogle da proizvedu organskog intelektualca” (Hall 1992, 282) pri čemu bi studije kulture pružale teorijske smernice društvenim pokretima van akademije (D’Alessio and Fanuko 2013, 11; cf. Hall 1992). Međutim, kao što navodi Stujart Hol, ni on ni njegovi saradnici nisu uspeli da pronađu istorijski pokret za koji bi se vezali, bivajući „organski intelektualci sa nostalgijom, ili voljom ili nadom” da njihov teorijski rad ipak jeste priprema za mogućnost jednog takvog odnosa (Hall 1992, 282). Sledeći tu ideju (i bez obzira na njen neuspeh), britanske studije kulture „zaslužne su za opis i analizu britanskih okolnosti prije 30 ili 40 godina”, i kao što navode Puljar D’Alessio i Fanuko, „bilo koji kulturni studiji nakon toga trebaju ponoviti to postignuće” (D’Alessio i Fanuko 2013, 11). To znači da se studije kulture moraju prilagoditi lokalnom kontekstu koji proučavaju kako bi mogle biti aktuelne i politički relevantne. Jasno je da se lokalne studije kulture uvek oslanjaju na teorije koje nastaju u različitim delovima sveta, međutim, preuzimanje teorije ne znači kopiranje svetog trojstva studija kulture, koji čine teorijska razmatranja „rase, roda i klase”, već njeno inkorporiranje u lokalni kontekst. Lokalne studije kulture trebalo bi da

otvore prostor za tumačenje lokalnih pojava, iz koje bi zatim mogla da izraste i nova teorija.

Straton (Jon Stratton) i Ang (Ien Ang) razlikuju četiri političke i analitičke pozicije sa kojih nastupaju studije kulture: dijasporična, subalterna, postkolonijalna i nativna (navedeno u Fanuko 2013, 23). U Srbiji i na području bivše Jugoslavije već se pomalja određena vrsta nativnih studija kulture, koje su istovremeno i postsocijalističke i balkanske. Postkolonijalna kritika i teorije orijentalizma bile su veoma značajne i za razvoj studija kulture u Srbiji. Ključna Saidova (Edward Said) knjiga, *Orijentalizam*⁶, prevedena je na srpski jezik, kao i brojni radovi Marije Todorove (2006. i 2010), koja je krećući se od Saidove kritike razvila specifičnu teoriju *balkanizma*. Ova balkanska verzija orijentalizma imala je devedesetih godina prošlog veka veoma važnu ulogu u akademskim debatama u/o celom regionu, pomaljavući se kao kritika brojnih studija koje su reprodukovale dihotomiju između „Zapada” i „Balkana”, bez kritičkog uvida koji donosi Saidova analiza (tipičan primer među brojnim knjigama slične vrste na engleskom govornom području jeste Gallagher 2001). Ovakve studije jednostavno reprodukuju dihotomije između Zapada i Balkana, civilizacije i varvarstva ne ulazeći u procese njihove političke proizvodnje. Brojne analize *orijentalizujućih* teorija o Balkanu nastale su kao kritika ovakvih tumačenja događaja na Balkanu i slično postkolonijalnoj kritici, najpre su ih napisali intelektualke i intelektualci iz dijaspore (Bakić Hayden 1995; Bakić Hayden and Hayden 1992; Goldsworthy 1998 ali i Jezernik 2007, da bi kasnije korisne kritičke i analitičke upotrebe ovog pojma bile viđene i u antropologiji i sociologiji, na primer, Jansen 2005).⁷

Ove studije postale su ključna tačka susreta antropologije Balkana (i sa Balkana) i studija kulture, otvarajući pitanja „prostora–mesta” i lociranosti uopšte i čine mi se kao produktivan put uključivanja lokalnih akademskih

6 Saidova knjiga važna je i za antropologiju uopšte, i niz antropologa uputio se u kritički dijalog sa Saidovim tezama (cf. Kapferer 2007; 2013). Said je u novom izdanju *Orijentalizma* iz 1994. godine modifikovao svoj osnovni argument u odnosu na neke od ovih kritika.

7 Važno je istaći da su se u ovu debatu o „balkanizmima” uključili i autori koji se bave savremenom Grčkom i Albanijom, a čiji rad nije dovoljno poznat (cf. Herzfeld 1995; Green 2005; Fleming 2000).

odgovora u svetske tokove.⁸ S tim u vezi, čini mi se da je i proučavanje socijalističkog nasleđa, kulture socijalizma, ali i njegove postsocijalističke transformacije, posebno važno za razvoj studija kulture u regionu, i da predstavlja poseban doprinos ovoj oblasti. Kao svojevrсни „glasovi sa margine” koji teoretizuju sopstvenu kulturnu tradiciju i njene savremene promene, ovi radovi mi se čine posebno značajnim (cf. Perica i Velikonja 2012; Duraković i Matošević 2013). Ovaj lokalni odgovor na savremene političke promene predstavlja najveću snagu savremenih studija kulture uopšte, i u političkom i u teorijskom smislu, i možda može da nam otvori prostor da teoretizujemo kulturu iz lokalnog istraživačkog fokusa.

Međutim, iako mi se ovaj susret balkanskih i postsocijalističkih studija koji dolazi iz pera istoričara, antropologa i teroričara kulture (cf. Todorova and Gille 2012), čini posebno plodotvornim, ono što u ovom radu predlažem jeste jedan korak u drugom pravcu koji bi otvorio prostor za susret studija kulture i antropologije *na terenu* na kojem su se ove discipline inače retko sretale, naime, na antropološkom *terenu*. Na taj način spoj lokalnosti i lociranosti, kojem su težile rane studije kulture, i koji je svoj odgovor dobio u postkolonijalnoj kritici i teorijama orijentalizma i balkanizma, mogao bi se pomeriti prema jednom novom pravcu, koji bi ovoga puta bio radikalno antropološki.

ANTROPOLOGIJA

Rejmond Vilijams, jedan od očeva osnivača studija kulture, definisao je dva uobičajena shvatanja kulture, s jedne strane kao „sfere posebne vrednosti” u smislu „praksi i dela intelektualnih i posebno umetničkih aktivnosti” (Williams 1983, 90), a s druge strane kao „način života određenog naroda,

8 Slično zapadnim trendovima i proučavanje popularne kulture postalo je jedna od okosnica studija kulture u Srbiji, ali i susednih disciplina, pre svega antropologije, i to na način koji antropologiju čini sličnom zapadnim neetnografskim studijama kulture i čini mi se da je „povratak prostoru--mestu” (što znači i „terenu”), jedini plodotvoran put i za (lokalne) studije kulture i za (lokalnu) antropologiju. O tome će biti više reči kasnije.

određenog perioda ili određene društvene grupe”⁹ (ibid.). Ova druga tradicija, koja je, kako Rejmond Vilijams navodi, proklamovala da je „kultura obična”, zasniva se na znanju o drugima koje nije spekulativno znanje filozofije, već *direktno poznavanje*, koje se, kako kaže Ruso, zasniva na tome da „pojedinci lepo odu i vide”, dok „filozofija, čini se, ne putuje nikamo, a svi pod zvučnim imenom studije čoveka proučavaju samo ljude svoje zemlje” (citirano prema Mencvel 2014, 11). Nadovezujući se na teorijske tradicije izrasle iz ovakvog, rusovskog pristupa, antropologija je „filozofija koja je pošla na put” i koja „spoznavanje čoveka upražnjava samo kroz upoznavanje stranca” (citirano u Mencvel 2014, 11). Tako se socijalna ili kulturna antropologija na Zapadu razvila kao „mlađa sestra sociologije”, koja je proučavala „druge” savremenih zapadnih društava, što je na kraju devetnaestog veka značilo neindustrijska i nemoderna društva. Ovinemoderni drugi bili su različito definisani u različitim akademskim okruženjima, pa su tako za razliku od britanske antropologije koja se zasnivala na istraživanju egzotičnih, udaljenih i tamnoputih *drugih*, u mnogim drugim delovima Evrope predmet antropoloških istraživanja bili *unutrašnji drugi* – klasno definisani kao *seljaci* (cf. Stocking 1982).¹⁰ No, bez obzira na te razlike, antropologija se bavila „egzotičnim” – praksama koje su bile strane ili marginalne dominantnom političkom i kulturnom poretku (Kapferer 2013, 814).

Proučavanje drugih davalo je antropologiji, kao njenu osnovnu epistemološku i političku snagu, moć da kritikuje etnocentrična stanovišta drugih akademskih tradicija. Međutim, s pojavom tzv. „krize reprezentacije”

9 Sve citate s engleskog jezika prevela je autorka ovog teksta. Međutim, ideja da je kultura *stvar*, koja „pripada” nekom istorijskom periodu ili grupi ljudi kao celovita, jasno ograničena celina, potpuno je dekonstruisana i na to ću se vratiti kasnije.

10 Evropska *Volkskunde* tradicija (odatle i naziv *etnologija*, kao pandan anglofonom terminu antropologija), kako je naziva Stoking (Stocking 1982), nije jedinstvena u Evropi, i mnoge evropske antropologije kombinuju *Volkskunde* i *Volkerkund* tradiciju (Naumović 1998). Rasprava o specifičnostima pojedinih antropologija u Evropi ne ulazi u temu ovoga rada, ali je za nas ovde važno primetiti da su bez obzira na razliku i jedna i druga iznikle iz iste tradicije specifičnog razumevanja *kulture*. To potvrđuje tezu da se radi o jednoj disciplini sa različitim nazivom (doduše, sa pobedom zapadnih paradigmi, termin etnologija sve je manje u upotrebi).

osamdesetih godina prošlog veka, antropologija je, preispitujući svoje političke i epistemološke pozicije, najednom postala svesna sopstvenih političkih pozicija i upustila se u dijalog sa tada narastajućim trendovima studija kulture. Ovaj dijalog doveo je do otvaranja antropologije prema različitim teorijskim paradigmatama koje nisu dolazile iz same discipline već iz različitih pravaca studija kulture (s jedne strane dekonstruktivistička kritika, a s druge strane različite teorije „moći delovanja”¹¹), pri tome se najčešće i dalje (s pravom) držeći ideje da je specifičnost antropologije „terenski rad” i određena vrsta etnografske imaginacije.

Međutim, za razliku od studija kulture, antropologija se formirala oko pokušaja da se odbrane, pre nego da se kritikuju, društva i kulture koji se proučavaju (Hobart 1996, 8). Antropologija se najčešće fokusirala na društva koja su bila relativno izolovana, baveći se njima u njihovom totalitetu. I u tom smislu, antropologija je relativno kasno počela da u svoja istraživanja „uključuje šire implikacije globalne kapitalističke ekonomije” (ibid., 8), retko se baveći kritikom društvenog poretka a više kritikom sopstvene discipline i svojih prethodnika (na primer, časopis *Critique of Anthropology*, umesto *Critique in...*). Međutim, antropologija i dalje nije (i po mom mišljenju i ne bi trebalo da bude) proučavanje načina na koji se ljudi odnose prema kulturi ili bilo kom drugom apstraktnom pojmu (recimo, države i društva), već proučavanje načina na koji ljudi žive unutar polja odnosa sa drugim ljudskim bićima (Gledhill 1996, 45). Postoje, naravno, različiti načini da se konceptualizuju i razumeju procesi društvenog života, a meni se čini da će antropologija najbolje učiniti ako ostane društvena nauka sa snažnim fokusom na holizmu i razumevanju kompleksnosti društvenih procesa (ibid.). Kako Džon Gledhil navodi, to nije samo „davanje glasa marginalizovanim”, niti

11 U antropologiji ove teorije proizilaze ne samo iz problema odnosa društvenih struktura i moći delovanja, kao u sociologiji, već i iz problematizovanja koncepta kulture, koji je u staroj antropološkoj tradiciji kulture i ličnosti pretio da postane sveobuhvatni i sveobjašnjavajući za sve socijalne pojave. Ukratko rečeno, u tradiciji Marget Mid (Margaret Mead) i Rut Benedikt (Ruth Benedict), kultura je ponekad izgledala kao „nadstvar”, aposlutno određujući parametar svekolikog ljudskog ponašanja, posebno u teorijama „kulturnih obrazaca” gde nije uvek bilo jasno šta te obrasce u stvari sačinjava.

pak razumevanje načina na koji „moć deluje kroz ljude/na ljude”, već način da se objasni tenzija između onoga što ljudi čine i onoga što govore, u određenoj „socijalnoj situaciji” (ibid., 45). Drugim rečima, za antropologiju etnografski rad je ključan za razumevanje „svetova drugih”, i upravo tim kontinuiranim fokusom na mikro nivo, antropolozi uspeavaju da otkriju situacije i fenomene koje nije moguće zamisliti iz severne/zapadne perspektive, čak ni kada su u pitanju nebele, nezapadne intelektualke u dijaspori, nositeljke postkolonijalne kritike. U tom smislu, zalažem se za dve stvari: za insistiranje na razumevanju *svetova drugih* kao ključne tačke antropologije, i za etnografiju i terenski rad kao ključno metodološko oruđe za to razumevanje. To razumevanje svetova drugih vraća nas na ideju „egzotičnog”, ali ne na način na koji je antropologija (zajedno sa mnogim drugim društvenim naukama) uspostavljala razliku i hijerarhiju između svetova (onih koji su egzotični i nemoderni i onih koji to nisu), već da bi doprinela boljem razumevanju ovih svetova.

Revitalizaciju ideje „egzotičnog” u antropologiji nedavno je promovisao i Brus Kapferer (Bruce Kapferer), koji je na memorijalnom Haksli predavanju (*Huxley Memorial Lecturer*) Britanskog antropološkog društva pledirao za „povratak egzotičnom”. Kapferer objašnjava da nijedna pojava nije sama po sebi egzotična, već to postaje kroz set relacija u koje je postavljena. U tom smislu, ovo, kako Kapferer navodi, „skandalozno insistiranje na egzotičnom” nema nameru da antropologiju vrati na njene stare postavke, već da antropologiji vrati heuristički potencijal zasnovan na proučavanju tipa „manjinski diskurs” (*minority of discourse*)¹², koji se oslanja na decentriranje pretpostavki koje o drugima ima „centar” (Kapferer 2013). Ovo je moguće kroz terenski rad koji uvek nosi potencijal otvaranja polja onoga što je moguće misliti, jer antropologija, za razliku od filozofije, polazi od onoga što Fernandez naziva

12 Kapferer (2013) preuzima ideju „diskursa minornosti” iz knjige Žila Deleza, *Logique du sens* iz 1969. godine, u kojoj se Delez bavi „manjinskim jezicima”, i koji se prema Kapfereru može razumeti kao ponovno razmatranje do sada zanemarivanih filozofskih argumenata zapadne tradicije. Potom, Kapferer (2013) pronalazi mnoge sličnosti u radu Deleza i poznatog antropologa Mančesterske škole, Viktora Tärnera (Victor Turner) u njihovoj, iako različitoj, analizi rituala. To ne znači da antropologija preuzima „visoku teoriju” iz filozofije i preimenuje je na analize „stvarnog sveta” reprodukujući staru hijerarhiju između filozofije i nauka, već i mogući susret antropologije i filozofije koji bi bio od obostrane koristi.

„trenucima otkrića” (*revelatory incidents*), koje definiše kao „posebno važne trenutke u ljudskim odnosima koji su puni značenja” (Fernandez 1986, xi). Kao rezultat dugog procesa participacije sa opservacijom – „bivanja na licu mesta”, „antropolog će se verovatno naći u velikom broju ovakvih situacija” koje treba smestiti u više konteksta i iz njih izvući više značenja (ibid.). To dalje znači da se antropologija na terenu bavi proćavanjem „događaja”. Sledeći Kapferera možemo reći da egzotično može imati kvalitete jednog događaja, „nastanka koji otkriva nove potencijale fenomena i može pozivati na reforumulaciju načina na koji možemo shvatiti prirodu postojanja” (Kapferer 2013, 818). Na taj način etnografski fokus na događaj oslobađa potencijal za prepoznavanje i otkrivanje egzotičnog kao običnog, koje je potisnuto i marginalizovano i koje nije vlasništvo niti karakteristika nekog društva ili kulture (koji su „egzotični”).

Važno je istaći da to ne znači ideologizaciju terenskog rada ili etnografije; etnografija nema vrednost sama po sebi ako ne donosi nove ideje, drugim rečima, ako ne donosi teoriju (nema verovatno ništa dosadnije od etnografije bez konteksta, koja onda liči na zbirku egzotičnih i/ili dosadnih ljudi i događaja), jer terenski rad jedini omogućava „faktor iznenađenja”, kako je to nazvao Pol Vilis (Willis 1980), navodeći da „ne možete biti iznenađeni ako u svojoj studiji gledate u diskurse, već morate da odete u svet i vidite kako su se diskursi koristili i kombinovali” (Willis 1996, 40). To ne znači da etnografija ima vrednost po sebi, ali znači insistiranje na kontekstualizaciji

„istraživanja kako novi resursi kulturnih značenja – komoditizacija, globalizacija, i sve drugo što možete da zamislite, bivaju korišćeni ne samo u ograničenim studijama publike, već i u smislu razumevanja odnosa onih kontinuirano važnih životnih tačaka” (ibid., 40–41).

Ne ulazeći u raspravu koje su to „kontinuirano važne životne tačke”, ali pretpostavljajući da one označavaju gorepomenuti potencijal „događaja” da te tačke otkrije, u antropologiji i dalje ostaje nerešen problem skale – nivoa uopštavanja, a koji proističe dikretno iz osnovnog antropološkog metoda – etnografije, tj. posmatranja sa učestvovanjem. Međutim, ovaj problem skale može biti premošćen upotrebom etnografije koja se fokusira na „događaj”, deegzotizujući ga i pretvarajući ga u mesto potencijalnog razumevanja. Ova

„egzotična antropologija” bliska je onome što se poslednjih nekoliko godina naziva „ontološkim obrtom” u antropologiji¹³, a koji pokušava da uvede ideju radikalne drugosti (*alterity*) koja bi omogućila da se ljudi, perspektive, ideje i entiteti ne razumeju samo kao socijalno ili kulturno različite forme („ova ili ona perspektiva”), već kao različite po sebi – ne kao alternative (*alternative*), već kao ontološki različite (Vigh and Sausdal 2014, 49). Drugim rečima, ontološki obrt jeste pokušaj da se razumeju razlike na način koji istinski prepoznaje obe perspektive i prihvata radikalnu drugost (*alterity*) nadovezujući se na postojeće tendencije u nereprezentacionoj teoriji i filozofskom posthumanizmu.¹⁴ Na taj način „ontološki obrt” predlaže „multirealističnu perspektivu”, koja bi omogućila antropologiji razumevanje drugosti bez privilegovanja okcidentalističke („evro-američke” ontološke) perspektive i uspostavljanje etnografske pravde (*ibid.*).

Ontološka antropologija trebalo bi da ima i političke posledice. Prema zagovornicima ove ideje,

„samo kroz hvatanje ukoštac sa prethodno nezamislivom različitošću antropologija može da dokaže da ,možemo biti radikalno drugačiji od onoga što jesmo’ i tako stvoriti ,novi radikalni imaginarijum’ koji dolazi izvan postojećeg prostora konvencionalnih političkih mogućnosti” (Hage 2012, 289).

13 „Ontološki obrt” nije koherentna paradigma (takve paradgime verovatno nisu ni moguće), ali je svakako nešto što se trenutno pomalja kao važna tema u antropologiji. Prošlogodišnji godišnji sastanak Američke antropološke organizacije kao glavnu temu imao je „ontološki obrt”. Na centralnom panelu naslovljenom „Ontološki obrt u francuskoj filozofskoj antropologiji” govorili su Bruno Latur (Bruno Latour), Filip Deskola (Philippe Descola), Maršal Salins (Marshall Sahlins), Majkl Fišer (Michael Fischer), i Kim Forčun (Kim Fortun), dok je okrugli sto imao naslov *Politike ontologije*. Specijalna izdanja posvećena „novoju paradigmi” imali su i *Cultural Anthropology* i *Critique of Anthropology*, a novi časopis otvorenog pristupa – *Hau*, uglavnom je bio posvećen ovoj temi.

14 Kao što koncepti i stvari ne mogu biti shvaćeni kroz reference na spoljnje sfere značenja, već treba da budu proučavani u okviru onoga što jesu na terenu (*in situ*), ontološki obrt predlaže da tako i ljudi i njihova dela ne treba da budu shvaćeni kroz sveprožimajuću, generičku ideju šta znači biti ljudsko biće, ili kroz reference na društvene parametre, odslikavajući tako laturovsku frazu Done Haravej (Donna Haraway) da „nikada nismo bili ljudi” (Vigh and Sausdal 2004, 52).

Sličan argument imaju Majkl Hart (Michael Hardt) i Antonio Negri, koji uzimaju „latinoamerički perspektivizam” Eduarda de Kastra (Eduardo de Castro) kao način da „kritikuju modernu epistemologiju i pomere je prema altermodernoj racionalnosti” (citirano u Bessire and Bond 2014, 449). Bez obzira da li to znači, kako Besir (Lukas Bessire) i Bond (David Bond) navode, „prodavanje „Novog sveta” i dekontekstualizaciju antropološke kritike (ibid.), meni se ipak čini da ovo može biti plodotvorno polje susreta različitih disciplina koje ponešto mogu da nauče jedna od druge. U tom smislu, odgovor lokalne antropologije mogao bi da se nadoveže na već pominjane kritike orijentalizma, nudeći ne samo lokalnu i novu perspektivu na opšte teme (postsocijalizma), već donoseći novu antropologiju koja bi istovremeno bila lokalna i univerzalna. Drugim rečima, bavimo se egzotikom zato što je egzotika obična a ne zato što je ona put samoegzotizacije (i u našem slučaju samoorijentalizacije), već zato što to otvara mogućnost uvođenja novih tema i njihove ozbiljne analize. Meni se čini posebno značajnim da pokušamo da damo lokalni odgovor na ovaj problem i vidimo da li je moguće ontološkim obrtom baviti se van centra i ako nije, zašto nije. To ne važi samo za antropologiju već i za studije kulture kojima bi ova perspektiva mogla pomoći da otvore prostor za neke druge važne teme kao što je religija, ali ne samo kao predmet dekonstruktivističke kritike, već na način koji će ovaj fenomen tretirati ozbiljno, van uobičajenih (neo)prosvetiteljskih perspektiva.

TAČKE SUSRETA

Kritičnost studija kulture uvek se zasnivala na njihovoj angažovanosti. Ovu angažovanost, Sajmon Djurin (Simon Durning) definiše na tri načina. Prvo, kao aktivan stav prema isključivanjima, nepravdama i predrasudama koje posmatraju. Zatim, kao želju za povećanjem i slavljenjem kulturnih iskustava kroz analizu različitih kulturnih formi. I konačno, studije kulture imaju za cilj da se bave kulturom kao delom svakodnevnog života bez objektiviziranja (cf. Fanuko 2013, 25). Ova definicija angažmana studija kulture, posredno i same kulture, verovatno je identična onome što većina antropologa veruje da čini. Možemo onda postaviti pitanje gde je razlika između ove dve discipline. Razlika je u pristupu i paradigmatu. Ontološki obrt izrastao je iz *krize kritike* koja je potresala antropologiju pre nekoliko godina i koja se nadovezala na

već pomenutu krizu reprezentacije (Bessire and Bond 2014). Antropologija je u vreme krize reprezentacije pozajmljivala iz studija kulture, dok je sada posle krize kritike vreme da studije kulture nauče ponešto iz antropologije. Teoretičari kulture retko su se bavili drugim kulturama, i ontološki obrt i proučavanje radikalne drugosti može da bude teorijsko osveženje za studije kulture. Ovaj ontološki obrt, koji je više ,ontički' nego ontološki, u stvari znači ,uzeti ljude za ozbiljno', uzeti druge svetove za ozbiljno, a ne vraćanje na ideju kulture kao ontologije, kao sudbine (cf. Vigh and Sausdal 2014). Tako da, čak i ako ne prihvatamo radikalni esencijalizam i posthumanizam ontološkog obrta (a ja ih ne prihvatam), insistiranje na starim antropološkim vrednostima – ozbiljno razmatranje terena, fokus na stvari, materijalnost, životinje, duhove i druge neljudske forme (ibid.), mogu nam doneti dosta teorijskog i političkog dobra.

Antropologija se bavila ljudima izvan modernosti, koji, kako navodi Hasan Hejg (Ghassan Hage), nisu bili različiti od nas „samo u načinima života ili tehnološkim mogućnostima, već i u smislu kosmologije, koncepata i smisla realnosti, i načina na koji žive i na koji se odnose prema svom neposrednom okruženju“ (Hage 2012, 288). Hejg ovo naziva „radikalnom kulturnom drugosti” – načinom razlikovanja koji je toliko različit od našeg da

„ne možemo da ga zamislamo i razumemo jednostavnim oslanjanjem na našu društveno i istorijski ograničenu imaginaciju. Takva razlika nas na početku dezorijentiše i u tom procesu antropologija pomaže da se reorijentišemo unutar nje i u odnosu na nju, proširujući sferu onoga što je društveno i kulturno moguće” (ibid.).

Po mom mišljenju, ova radikalna drugost ne mora nužno da bude ukorenjena u (ne)modernosti, ali se slažem s Hejgom da to i dalje antropološki projekat vezuje za tri postulata: da radikalna drugost postoji, da je ipak moguće spoznati je, i da spoznavanje takve radikalne drugosti zahteva specifičnu vrstu rada – etnografiju (ibid.). Pritom etnografija nije nužno antropološka praksa sa početka XX veka koju su antropolozi praktikovali tako što su odlazili u „udaljene zemlje” i boravili na jednom mestu više meseci ili godina, ali je i dalje „odlazak na teren”, na neku „lokaciju”. To na prvi pogled može izgledati paradoksalno ako znamo da su studije kulture i antropologija učinile velike

napore da pokažu da kulture nisu ni na koji način fiksirane u prostoru kao predmet, kao stvar, koja pripada nekoj društvenoj grupi, ili pak kao njihova emanacija. Međutim, ovo vraćanje na probleme lociranja ili „smeštanja kulture”, kako slične procese naziva Homi Baba (Homi K. Bhabha), ne znači vraćanje na ideju kulture kao zaokružene i jedinstvene celine koja „pripada” određenom narodu ili određenoj društvenoj grupi, već znači ozbiljno i radikalno prihvatanje svetova drugih.

Zagovornici ontološkog obrta poručuju da nam ovaj teorijski pristup omogućava da možemo biti radikalno drugi od onoga što jesmo (Hage 2012). Kao što objašnjava Hejg, ova ideja počiva na pretpostavci da smo mi uvek drugo u odnosu na sebe same, te da „drugost uvek živi sa nama” (ibid., 289). Ovo kritičko antropološko znanje razlikuje se od kritičkog mišljenja u drugim disciplinama, ne samo po tome što nas odvodi izvan nas samih kulturno, a ne vremenski, socijalno ili psihološki, kao što čine istorija, sociologija ili psihonaliza i „čija nam kritička misao donosi pristup silama koje su izvan nas, ali koje na nas deluju kauzalno, kontinuirano nas praveći onim što jesmo”, već po tome što nas izlaže mogućnostima da budemo ono što nismo (ibid., 289–290). Na taj način kritička antropologija bila bi više mogućnost *bivanja drugim*, otkrivajući potencijal drugosti u središtu naših sadašnjih života. Čini mi se da bi ta vrsta kritičke antropologije mogla biti inspirativna i za studije kulture. Političke posledice ovakvih teorijskih postavki bile bi značajne za nova promišljanja nekih važnih zapadnih politika prema drugima, pre svega politika multikulturalizma, a lokalna antropologija, kao i lokalne studije kulture, mogle bi da budu od velikog značaja u tom procesu istinskog prepoznavanja drugosti.

Studije kulture su svojevremeno bile jedan od okidača krize u antropologiji, terajući antropološkinje i antropologe da u svoja istraživanja kultura ili primitivnih društava uključe politički kontekst. Međutim, čini se da je sada vreme da studije kulture pogledaju preko ramena, u drugo dvorište, i potraže paradigme koje bi im mogle pomoći da se istinski pozabave svetovima drugih. To ne znači da će „antropologija biti smrt studija kulture”, već pre da se kroz dijalog sa paradigrama koje izgledaju prilično udaljene od savremenih kretanja u studijama kulture, otvori prostor za istinsko promišljanje savremenog sveta, čemu su studije kulture uvek težile.

LITERATURA

- Bakić Hayden, Milica, and Robert M. Hayden. 1992. „Orientalist Variations on the Theme ‚Balkans‘: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics.” *Slavic Review* 51(1): 1–15.
- Bakić Hayden, Milica. 1995. „Nesting Orientalism: the Case of former Yugoslavia.” *Slavic Review* 54(4): 917–931.
- Bessire, Lukas, and David Bond. 2014. „Ontological Anthropology and the Deferral of Critique.” *American Ethnologist* 41(3): 440–456.
- Duraković, Lada, i Andrea Matošević, ur. 2013. *Socijalizam na klupi: jugoslavensko društvo očima nove postjuglovenske humanistike*. Pula: Srednja Europa.
- Dorđević, Jelena. 2009. *Postkultura*. Beograd: Clio.
- Fanuko, Nenad. 2013. „Sociogenesis, Fractality and Institutionalization: A Sociology of Cultural Studies“. U *Avanture kulture: kulturalni studiji u lokalnom kontekstu*, ur. Sanja Puljar D’Alessio i Nenad Fanuko, 17–51. Zagreb: Jasenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indian UP.
- Fleming Katherine E. 2000. „Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography.” *American Historical Review* 105(4): 1218–1233.
- Gallagher, Tom. 2001. *Outcast Europe: The Balkans, 1789-1989: From the Ottomans to Milošević*. London: Routledge.
- Gledhill, Jon. 1996. „Against the Motion 2.” In *Cultural Studies Will Be Death of Anthropology*, ed. Peter Wade, 42–48. Manchester: GDTA.
- Green, Sarah. 2005. *Notes from the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton, N.J.: Princeton UP.
- Hage, Ghassan. 2012. „Critical Anthropological Thought and the Radical Political iImaginary Today.” *Critique of Anthropology* 32(3): 285–308.
- Hall, Stuart. 1992. „Cultural Studies and its Theoretical Legacies.” In *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, 277–294. New York: Routledge.

- Herzfeld, Michael. 1995. „Hellenism and Occidentalism: The Permutations of Performance in Greek Bourgeois Identity.” In *Occidentalism: Images of the West*, ed. James G. Carrier, 218–223. Oxford: Calderon Press.
- Hobart, Mart. 1996. „For the Motion 1.” In *Cultural Studies Will Be Death of Anthropology*, ed. Peter Wade, 1–21. Manchester: GDTA.
- Jansen, Sref. 2005. *Antinacionalizam: etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jezernik, Božidar. 2007. *Divlja Evropa: Balkan u očima putnika sa Zapada*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Kapferer, Bruce. 2013. „How Anthropologists Think: Configurations of the Exotic.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(4): 813–836.
- Lett, James 1997. *Science, Reason, and Anthropology: The Principle of Rational Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Marcus, George E., ed. 1992. *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press Books.
- Mencvel, Andžej. 2014. *Antropološka imaginacija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Naumović, Slobodan. 1998. „Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses In Balkan Ethnology.” *Ethnologia Balkanica* 2: 101–120.
- Nugent, Steven. 1997. „Introduction: Brother, Can You Share a Paradigm?” In *Anthropology and Cultural Studies*, eds. Steven Nugent and Chris Shore, 1–10. London: Pluto Press.
- Perica, Vjekoslav, i Mitja Velikonja. 2012. *Nebeska Jugoslavija: interakcija političkih mitologija i pop-kulture*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Puljar D'Alessio, Sanja, i Nenad Fanuko. 2013. „Uvod.” U *Avanture kulture: kulturalni studiji u lokalnom kontekstu*, ur. Sanja Puljar D'Alessio i Nenad Fanuko, 9–13. Zagreb: Jasenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Simić, Marina 2010. „Studije kulture posle kulture.” *Godišnjak fakulteta političkih nauka* 4(4): 481–487.
- Stocking, George W. Jr. 1982. „Afterword: A View from the Centre.” *Ethnos* 47(1-2): 173–186.
- Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- Todorova, Marija. 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Todorova, Maria, and Zsuzsa Gille, eds. 2012. *Post-Communist Nostalgia*. New York: Berghan Books.
- Vigh, Henrik E., and David B. Sausdal. 2014. „From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn.” *Anthropological Theory* 14(1): 49–73.
- Willis, Paul. 1980. „Notes on method.” In *Culture, Media, Language*, eds. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, 76–83. London: Routledge.
- Willis, Paul. 1996. „For the Motion 2.” In *Cultural Studies Will Be Death of Anthropology*, ed. Peter Wade, 33–41. Manchester: GDTA.

Primljeno: 15.09.2014.

Prihvaćeno: 07.10.2014.

Cultural Studies and Anthropology: Clash of the Titans or Narcissism of Small Differences?

Marina SIMIĆ

University of Belgrade
Faculty of Political Sciences

Summary: This paper discusses the relationship between social (or cultural) anthropology and cultural studies. During the crisis of representation in the 1980s, anthropology rediscovered its own theoretical positions becoming aware of its political and epistemological positions which pushed the discipline towards the growing trends in cultural studies. This opened up anthropology to various theoretical paradigms that did not originate in the anthropology itself (such as theory of deconstruction, various theories of agency and so on), while at the same time, anthropology still got tied to ethnography as its core methodological principle. In the meantime, cultural studies lost the political edge they had at a time when it seemed that “cultural studies will be the death of anthropology” facing the crisis of critique, and it seems that it is time for cultural studies to take a look at anthropology. That does not mean that “anthropology will be the death of cultural studies”, but rather that cultural studies can meet anthropology through the dialogue with current anthropological paradigms that seem rather distant from the current trends in cultural studies. Primarily, I believe that so-called ontological turn in anthropology deals with radical cultural alterity and calls for the rethinking of current epistemological and political positions in social sciences. Regardless of the position one takes for/against those theoretical developments, the dialogue between these two disciplines should open up space for a new critical rethinking of the contemporary world.

Key words: cultural studies, anthropology, crisis of representation, crisis of critique, ontological turn