

## **Od ekološke antropologije do antropološke ekologije**

*Apstrakt:* U tekstu je reč o ulozi antropološke ekologije, kao načina traženja odgovarajućih rešenja za probleme savremenog sveta koji povezuje ekološku i antropološku problematiku. Baveći se uticajem kulture na životnu sredinu koji je, u kontekstu modernizacije, izražen kroz neodgovarajući odnos prema prirodi – istrebljivanjem vrsta, uništavanjem šuma, gubitkom obradivog zemljišta, oskudicom sredstava za život većine stanovništva planete i drugim štetama za čoveka i okruženje – antropološka ekologija je ukazala na potrebu za razvijanjem kulturne samosvesti. Nedostatak ove samosvesti povezan je sa ignorisanjem potrebe za promenom neodrživog odnosa prema svetu koji počiva na preovlađujućim antropocentričkim pretpostavkama. Pozivi na promene dolaze iz marginalizovanih vidova kulture i društvene teorije, angažovane umetnosti, sociologije nauke, neomarksizma, ekofeminizma, političke i antropološke ekologije. Oni već decenijama govore o neophodnosti angažovanja kulture koju shvataju ne samo kao adaptivno sredstvo, nego i kao okruženje u kojem ljudi stvaraju mogućnosti za (odgovarajuće) promene.

*Ključne reči:* ekološka antropologija, nove ekologije, antropološka ekologija, priroda i kultura, životna sredina, okruženje.

Antropologija se oduvek bavila protivrečnim odnosima kulture i okruženja. Prvobitna ekološka antropologija sazdana je u suprotstavljanju idealizmu koji je kulturu shvatao kao autonomni, samoodređujući poredak stvarnosti. Materijalističke pretpostavke te stare ekološke antropologije bile su ograničene koordinatama prostor-vremena, funkcionalizmom i imale su apolitičan karakter. To se promenilo sa razvojem globalnih procesa i interakcija različitih nivoa i činilaca – svetskih, nacionalnih, regionalnih i lokalnih sistema. Prvobitne pretpostavke nisu uspele da se održe, tako da je počela da se stvara "nova ekološka antropologija", a zatim i druge "nove ekologije", koje bi se mogle smatrati različitim aspektima antropološke ekologije.

Klasifikacije se zapravo razlikuju prema autorima. Neki autori antropološku ekologiju vide kao okvir "humane ekologije", dok ekološku antropologiju zajedno sa "environmentalnom"<sup>1</sup> antropologijom i političkom ekologijom smatraju komplementarnim istraživačkim programima različitih transdisciplinarnih interesovanja (Little). Ima, pak, autora koji smatraju da je *humana ekologija* opšti okvir koji sadrži dve oblasti: 1. *ekološku antropologiju*, koja proučava biološku antropologiju, i 2. *antropološku ekologiju* ili "*environmentalnu*" antropologiju, koja proučava ljudske kulture (Sutton 2010). Uprkos različitim klasifikacijama u osnovi je slična ideja povezivanja teorije i prakse, kritičkog mišljenja i njegove primene koja se razvijala pod različitim nazivima: "nova ekologija", "politička ekologija", "primenjena" ili "angažovana antropologija" i td.

Raspravljajući o metodologiji koja bi bila najprimerenija novoj antropološkoj ekologiji, Kotak (Conrad Kottak) je predložio "metodologiju povezivanja". Kroz kritiku prethodnih ekologija on je ukazao na nove pristupe koji ističu potrebu za prepoznavanjem važnosti posredovanja kulture u ekološkim procesima umesto da se kultura tretira "kao epifenomen i puko adaptivno oruđe" (Kottak 1999). Sprotstavljajući se idealističkom shvatanju kulture, kao autonomne i samodovoljne pojave, razvio se projekat stare ekološke antropologije. On je utemeljio instrumentalno shvatanje kulture čiju inteligibilnost je merio na osnovu njenih materijalnih posledica. Prihvatanjem adaptivne funkcije kulturnih fenomena, uključujući i religiju, bio je blizak stanovištu takozvanog "kulturnog materijalizma".

Stara ekološka antropologija je, dakle, shvatala kulturu kao sredstvo adaptacije na okruženje, a kulturne prakse kao optimizaciju ljudskog prilagođavanja i održavanja ekosistema. Prvi terenski antropolozi bili su impresionirani načinima kulturnog prilagođavanja lokalnom okruženju. Kasnija terenska posmatranja dovela su do preispitivanja koncepta determinizma okruženja i njegovog odbacivanja, pošto su uočene varijabilnosti kulturnih uzoraka nezavisno od okruženja. Kada su zatim pojedinačne kulture bile grupisane u kulturne oblasti i protumačene kao posebne manifestacije opšteg obrasca, uloga okruženja je ponovo privukla pažnju. Proučavana je korespondencija između "prirodnih" i "kulturnih"

---

<sup>1</sup> Predlog da se "environment" ("environmentalism", "environmentalist") na srpski jezik prevodi neologizmom "ekolina" ("ekolinizam", "ekolinista"), proistekao je iz jezičkih problema prilikom prevođenja. Nesuđeni pojam – "ekolinizam" ("environmentalism") odnosio bi se na aktivnu brigu o odnosima između ljudskih grupa i njihovog okruženja ("ekoline"). Termin "ekolinista" ("environmentalist") bi se odnosio na političkog aktivistu, osobe ili grupe koje su neposredno uključene u razumevanje i posredovanje ovih odnosa. Postoji, ipak, nedoumica u pogledu prihvatanja pojma "ekolina", zato što je u većini rečeničnih konstrukcija pogodan uobičajeni izraz "okruženje", ili drugi uobičajeni izrazi: "životna sredina" ili "okolina". Detaljnije o ovim pitanjima videti: (Đurić 2011).

oblasti. Većina antropologa je smatrala da je okruženje važan uslov kulture, mada su neki tvrdili da pokušaji da se ovi odnosi specifičnije utvrde nisu davali rezultate (Meggers 1954). U svakom slučaju, društveni, pa i religiozni aspekti kulture počeli su da budu proučavani preko njenih materijalnih uzoraka i potencijala staništa.

Ipak, ni poređenje kultura sličnih uzoraka ili opštih karakteristika, nije otkrilo korespondencije sa okruženjem. To je navelo antropologe da klasifikacije okruženja, koje su ranije preuzimali od geografa, prenesu na istraživanje načina proizvodnje hrane, kao najvitalnijeg aspekta okruženja. Interakcija kulture i okruženja proučavana je u odnosu na proizvodnju hrane, a pogodnost za agrikulturnu eksploataciju bila je '50-tih godina shvaćena kao objašnjavalački princip različitosti razvoja svetskih kultura i civilizacija.<sup>2</sup> Većina radova ekološke antropologije bila je usmerena na hranu i sredstva za život – uključujući resurse, tehnologiju, društvene i političke organizacije, obrasce stanovanja i druge aspekte života. To je pokazalo da je sva složenost ljudskog ponašanja uglavnom povezana sa kulturom. Međutim, fokusiranje na hranu moglo je da iz ekoloških studija isključi mnoštvo drugih oblika ljudskog ponašanja koje je trebao uzeti u obzir s obzirom na uticaje različitih vrsta ljudskog ponašanja na kulturnu adaptaciju koja je smatrana za glavnu crtu kulturne ekologije.

Prvobitna faza ekološke antropologije osvetljavala je odnose između kulture i okruženja na osnovu analiza širokih skala, Forda (Daryll Forde) i Krebera (Alfred Kroeber), kao i detaljnih terenskih studija Stjuarta (Julian Steward), koji je nadahnuo ekološku antropologiju Rapaporta (Roi A. Rappaport) i Vajde (Andrew P. Vayda). Ovo okretanje ka ekološkoj populaciji dovelo je do ustanovljavanja novih jedinica analize (Biersack 1999). Isticane su paralele između bioloških i kulturnih oblika. Najpre je teorija prirodne selekcije preneti na hijerarhijske nivoe organizacije i teorijske opise struktura i funkcija populacija i zajednica. Zatim je to preneto u teoriju društvenih nauka, na osnovu čega je došlo do opšte sličnosti teorija, ali i do posebnih protivrečnosti i konfuzija.

Osnovna protivrečnost odnosila se na nivo prihvatljivosti teleoloških objašnjenja. Iz ortodoksnog oblika biološke ekologije sledilo je da proces prirodne selekcije prouzrokuje uobičajeno svrhovito ponašanje samo kod individualnog prilagođavanja. Međutim, društveni naučnici, koji su prihvatili ekološke ideje, često su svrhovito ponašanje pripisivali višem

---

<sup>2</sup> Paradigma razvoja je tek nedavno počela da bude dovođena u pitanje kada je razvijena poljoprivreda povezana i sa negativnim aspektima bogatstva: raslojavanjem društva, oskudicom hrane, epidemijama i ratovima. U vreme posleratne modernizacije, koja se naročito intenzivno sprovodila u društvima utemeljenim na marksističkoj ideologiji, principi istorijskog materijalizma nudili su takozvane "naučne uvide" koji su sputavali ekološku svest. Ekološka svest bi bila u suprotnosti sa marksističkim stavom da je potpuno beznačajno bilo šta činiti za očuvanje šuma koje razvoj civilizacije i industrije uvek aktivno uništava.

nivou organizacije. To su činili pozajmljujući teleologiju visokih nivoa organizacije od biologa čije poglede su ekolozi dovodili u pitanje. Primer te tendencije je neofunkcionalistička humana ekologija Vajde i Rapaporta, dok su ostale teorije društvenih nauka bile sličnije ortodoksnoj ekološkoj teoriji ističući individualni nivo teleoloških procesa kao sigurnije polazište humane ekologije.

Konfuzija je nastala pri poređenju biološkog prilagođavanja organizama i kulturno determinisanog ponašanja. Naime, iako kulturne sposobnosti nastaju i traju kao obične adaptivne osobine individua, ipak, kultura omogućava ljudskom društvu da postigne takav nivo složenosti koji u biološkim zajednicama ne nastaje kod velikog broja genetski izolovanih populacija. Zapravo, tačno mesto teleoloških teorija ostalo je problematično i u biološkoj i u humanoj ekologiji, ali Ričerson je glavni problem video u pripisivanju svrhovitog ponašanja višim nivoima organizacije (Richerson 1977)<sup>3</sup>. Po njemu, prirodna selekcija, kao ključan teleološki proces, ne treba da stremi dalje od teorije individualne selekcije s obzirom na promenljivosti i genetskih i kulturnih informacija. Međutim, kultura komplikuje razumevanje individualne adaptacije, s obzirom da kulturne adaptacije omogućavaju ljudskim društvima široku diverzifikaciju koja podseća na biološke zajednice. Naravno, Ričerson ne smatra da treba očekivati egzaktne paralele između ljudskih i bioloških zajednica, već samo da njihove sličnosti nadahnjuju teorije i biološke i humane ekologije (*Ibid*: 21–22).

## Kritika kulturnog materijalizma

U stvari, problem je nastao zbog pokušaja da se prvobitna teorija ekološke antropologije sintetizuje iz gotovih radova biologa i društvenih naučnika na osnovu kulturnog materijalizma. Kritika kulturnog materijalizma prvobitne ekološke antropologije, ukazivala na niz propusta, kao što je "panglosijski funkcionalizam" (pretpostavka da je *prilagođavanje*

---

<sup>3</sup>Opšti problem razvoja teorije humane ekologije ticao se pitanja kako posebne karakteristike ljudske vrste menjaju dejstvo običnih bioloških procesa. Prednost sličnosti i analogija u odnosu na razlike omogućavala bi paralele između biološke teorije i društvenih nauka i mogućnost opšte ekološke teorije, mada sa dodatim napomenama. Tako je, na primer, Darwin verovao u čovekovo srodstvo sa drugim organizmima u svim suštinskim tačkama, dok je Valas (Wallace) isticao veličinu razlika. Ljudska evolucija je bila shvaćena kao proizvod mehanizama koji kontrolišu sadržaj genetskih ili kulturnih poruka koje specifikuju ljudsku strukturu i ponašanje. U osnovi to je bilo shvatanje da prirodna selekcija koja deluje na genotip samo podešava kulturni kapacitet koji pak povećava genetsku spremnost, mada mnoge individualne crte koje su kulturno određene ne moraju povećavati genetsku spremnost. Kada postane prednost za organizam da ima drugi sistem nasleđivanja, kao što je kultura, geni moraju preuzeti pored dobrih i loše posledice. Tako kultura može simultano na oba sistema nasleđa izbeći kontroli gena i delovanju prirodne selekcije ali to može dovesti do delimično suprotstavljenih ciljeva prilagođavanja (videti Richardson 1977).

najbolji način stvaranja najboljeg od svih mogućih svetova), zatim cirkularno rezonovanje, kao i preokupiranost stabilnošću, na račun promene i jednostavnim, umesto složenim sistemima (Friedman 1974). Neprimerenost tzv. "kulturnog materijalizma" stare ekološke antropologije, počela je da se uočava i zbog toga što se on odnosio samo na stabilne, samoregulišuće, ali lokalne, ili u krajnjem slučaju regionalne entitete u okruženju, koji su izmenjeni sa demografskim rastom i internacionalnim, medijski posredovanim opticanjem ljudi, poslova, organizacija i informacija. Zbog toga su pretpostavke prvobitne ekološke antropologije počele da se dovode u pitanje. Kasnije ekologije – simbolička, istorijska i politička, koje su uobličavane kroz lokalno-globalne artikulacije transnacionalnih literarnih tokova, zauzele su radikalno različite pozicije (Kottak 1999). Njihova zajednička crta bila je nastojanje da se prevaziđu dihotomije svojstvene raspravama idealizam/materijalizam ili priroda/kultura.

Prvi istorijski pomak od polarizovanog polja međusobno isključujućih kategorija je, po Kotaku, Rapaportov trodecenijski rad, čiji teorijski razvoj on smatra mostom koji polazi od reduktivnog materijalizma i vodi do "novog materijalizma" i sintetizujuće "nove ekologije" (Ibid). Nova antropološka ekologija je počela da dovodi u vezu teorijsku svest i političku delatnost, tražeći kulturno uobličavanje rešenja problema koji se odnose na degradaciju okruženja, "environmentalni rasizam", ulogu medija, nevladinih organizacija i elementarnih nepogoda, podstičući ekološku svest i angažovanje. Poenta je bila u tome da uz razumevanje međusobnih uticaja lokalnih i regionalnih sistema u analizu ekološke antropologije unese ljude i njihove društvene i kulturne oblike.

Distinkcija između "saznajnih" i "operacionalnih" modela, koju je dao Rapaport, opisuje, prema Kotaku, ekološku antropologiju '60-tih godina koja je povezala etnologiju i lingvistiku. Etnologija je tada bila fokusirana na saznajne modele i klasifikacije, umesto na operacionalne modele i akciju. Njene osnovne jedinice analize – ekološke populacije i ekosistemi – tretirane su kao odvojene i izdvojive, dok je komparabilna etnološka jedinica analize bio domen etnosemantike – npr., etnobotanika, etnozoološka, etnošumarstvo. To je prestalo da bude moguće kada su moderan svet preplavile migracije seoskog stanovništva u gradove i transnacionalne migracije. Više gotovo da nije ostalo izolovanih grupa koje bi živele u ograničenom ekosistemu slobodnom od spoljašnjih uticaja i koje bi bile oslonjene samo na svoje lokalne resurse. Artikulacija lokalnih i regionalnih ekosistema proslavila je Rapaporta (Rappaport 1968<sup>4</sup>). Njegov rad predstavlja napredak nove ekologije kroz klasičnu

<sup>4</sup> Kao u svakoj na sistem centriranoj paradigmi tako je i u novoj ekologiji celina bila shvaćena kao regulatorna sila kojoj su delovi podređeni. Suočen s poremećajima ekosistem reguliše sebe kao termostat homeostatički

"studiju slučaja" koja se bavila ulogom kulture, posebno ritualne kulture plemenskih zajednica, kao i odnosom lokalnog i regionalnog upravljanja resursima, negativnim povratkom i primenom teorije sistema na antropološku populaciju.

Sticanje uvida da lokalni ekosistemi nisu jasno razgraničeni i da njihovo razlikovanje u značajnoj meri počiva na sistemima regionalne razmene između grupa sa geografski širih područja, dopunjeno je komparativnom i istorijskom studijom zasnovanom na ekološkoj analizi etničkih grupa, čiju ekološku adaptaciju širom Madagaskara Kotak više nije vrednovao definisanjem razgraničenih ekosistema, nego dovođenjem u vezu materijalnih varijabli u kategoriju prostor-vremena (Kottak 1980, 1999). To je pokrenulo složena pitanja odnosa između kulture (etnosa), ekologije i države ističući razliku između nekadašnjih analiza plemenskih društava i ekoloških analiza društva sa državom. Dok je kod prvih bilo moguće da etnički nazivi korespondiraju sa ekološkim distinkcijama, kod društava sa državom veći uticaj su dobili politički odnosi i varijacije: okruženja, načina proizvodnje i prilagođavanja, što je dodatno otežalo utvrđivanje povezanosti etniciteta i ekologije. Država je istorijski svuda i često intervenisala u stvaranju etničkih oznaka i razlika koje su imale ili nisu imale ekološke korelacije.

Ekološka perspektiva dugo nije smatrana značajnom pretpostavkom u proučavanjima društava sa državom i zbog dirkemovskog tabua prema unošenju biofizičkih varijabli okruženja u sociološke analize. Tek krajem '70-tih sociolozi koji su se bavili agrikulturom počeli su da u svoje analize unose ekološke varijable (Dunlap 2002). To je omogućilo postepenu kristalizaciju svesti da više nema izolovanih ekosistema i da svi ljudi učestvuju u jedinstvenom svetskom sistemu. Posebno je Fridman istakao nezaobilzna kritička pitanja vezana za kulturu, s obzirom da "globalna sistemska perspektiva zahteva pre svega da naše uobičajene kategorije budu dekonstruisane. To se najemfatičije odnosi na sam koncept kulture..." (Friedman 1994: ii).

Novo promišljanje pretpostavki ekološke antropologije, u kontekstu populacionog rasta, transnacionalnog širenja informacija, imidža, trgovine, ljudi i organizacija, kao i savremenih visokotehnoških sistema prevoza i komunikacija, naveo je Kotaka na razmišljanje o modifikaciji Rapaportovog "saznajnog modela". Budući da se on odnosio na domorodačka tumačenja sveta, skupove pravila i očekivanja, principe orijentacije, koncepte, značenja i vrednosti značajne za individualnog nosioca kulture i njegovo delanje, trebalo ga

---

uspostavljajući vrednosti jedne ili više varijabli tako da omogućava sistem. To čini kroz mehanizme negativnog povratka koji zamenjuju određene varijable reagujući na promene drugih (Rappaport 1968: 4).

je prilagoditi primenljivosti na savremene uslove. Savremeni ljudi takođe imaju saznanje modele čije poreklo, načine prenošenja i stepen jedinstvenosti ili opštosti antropolozi nastoje da odgonetnu. Međutim, iako svestan da je u savremenom stvaranju i prenošenju širenje saznanog modela važno isto kao i enkulturacija, Kotak je odustao od njegovog razrađivanja zaključivši da to pre spada u neki novu psihološku antropologiju (npr. kognitivnu), a ne u antropološku ekologiju. Tako Kotak ostaje u fragmentujućoj paradigmi mišljenja koju očito ne prevladava koncepcijom novog materijalizma. Propuštajući da dovede u vezu važnu ulogu koju pogled na svet ima za odnos prema svetu, Kotak ne koristi metodologiju povezivanja koju sam predlaže.

Kotak smatra aktuelnijim "operacionalni model" koji opisuje etnografske apstrakcije i analize; izveštaje spoljašnjih posmatrača o ponašanju i njegovim materijalnim determinantama, kontekstu, rezultatima; specifikacije uvežbanih posmatrača o razlozima delovanja; specifikacije granica koje određuju koje individualne delatnosti ne ugrožavaju sistem koji ih podržava. Iako je svet postao kompleksniji i verovatno neshvatljiviji većini ljudi operacioni model upućuje na sve ono što je i dalje bitno. Imajući u vidu ovo usloznavanje sveta Kotak je predložio da društvene nauke koriste metodologiju povezivanja velikog mnoštva sila, tokova i razmena koje utiču na "lokalna" stanovništva i različitosti njihovih neposrednih okruženja (*Ibid*). To je bilo u skladu sa redefinisanjem antropološke ekologije na osnovu složenosti ljudskih životnih uslova. Ona je počela da se shvata kao istovremeno prirodna i društvena orijentišući se na proučavanje odnosa između ljudi i prirode. Adaptivna funkcija kulture je dovedena u pitanje, dok je antropološka ekologija postala heurističko oruđe za otkrivanje disfunkcionalnih aspekata odnosa ljudi i prirode.

Razvoj antropološke ekologije rezultirao je promenom stava, ne samo prema metodi, jedinicama analize i njihovoj primeni, nego i prema vrednosnoj orijentaciji. Prvobitna proučavanja, koja su se oslanjala na normu kulturnog relativizma, smatrala su sebe vrednosno neutralnim kada su, na primer, isticala razumno upravljanje resursima i čuvanje ekosistema od strane domorodačkih kultura (iako nekada na neprihvatljive načine, kao što je borba na smrt ili ubijanje ženske dece). Nasuprot tome, epistemološko osveščivanje kategorijalnih uslovljenosti istraživanja, podstaknuto procesima globalizacije, doprinelo je povezivanju teorijske analize sa svešću o političkim problemima. Tako nastaje nova disciplina – primenjena ekološka antropologija, odnosno, politička ekologija (Greenberg et al 1994; Rappaport 1994).

U uslovima sve veće ugroženosti lokalnih zajednica i ekosistema u svom okruženju, postalo je sve izraženije uverenje da naučnici ne mogu ostati neutralni pri proučavanju sazajnih i operacionih modela okruženja i ljudske uloge u regulisanju njihove primene. Tome je naročito doprinelo osvedočavanje da su narodi ili ljudi, koji su predmet antropološkog proučavanja, ugroženi zagađivanjem okruženja, radioaktivnošću, "environmentalnim" rasizmom (ne, dakle, "ekološkim", već, recimo, "ekolinskim"<sup>5</sup>), klasizmom, ekocidom i nametanjem kulturno neosetljivih sistema upravljanja lokalnim ekosistemima. U današnjem svetu ima previše neokolonijalnih aktivnosti i ponašanja koji preuzimaju kontrolu nad lokalnim ekosistemima ne vodeći brigu o njihovoj održivosti. Zbog toga antropološka ekologija treba da omogući, ne samo razumevanje, već i vrednovanje i predloge za angažovanje i aktivnosti u skladu sa kulturno primerenim rešenjima ekoloških problema (Kottak 1999:11). Ovo plediranje za politički angažman antropološke ekologije ostalo je na žalost izolovano u okviru akademskog mišljenja, i udaljeno od aktuelnih političkih zbivanja i sistema.<sup>6</sup>

## Umnožavanje ekologija

Proces umnožavanja ekologija iznedrio je zahtevom za stvaranjem vrednosno obojenih teorija, kao što je politička ekologija. Izrastajući iz konteksta stare ekološke antropologije, "nove ekologije" su se distancirale od nje povezujući se sa drugim analitičkim tradicijama, poput političke ekonomije, simboličke antropologije ili etno-ekologije i istorijske antropologije (Biersack 1999:5). Tu je Rapaportovo razlikovanje "operacionalnih" i "sazajnih" modela imalo izvesnu ulogu, s obzirom da ga je bilo moguće dovesti u vezu sa distinkcijama između "činjenica" i "zamišljanja", odnosno, između "prirode" i "kulture".

Sazajni model, koji konstituiše etnosemantičke taksonomije, odnosio se na razumevanje kulture, slično kao Gercovo "lokalno znanje" (Geertz 1983). U stvari, fokusiranje na upotrebljivost i socijalnu konstrukciju prirode onemogućilo je da se uoče njene poetske strane. Njihovo prisustvo kroz: magiju, rituale, toteme, kosmologiju, mitologiju i simbolizam, svakako je iziskivalo proučavanje. Ta "poetika prirode" bila je tematizovana kroz kulturnu promenljivost LeviStrosove (Clod Levi-Strauss) "mitologije" i "simboličke antropologije", kroz Dirkemovu (Emile Durkheim) etnosemantiku i kroz Mosove (Marcel

---

<sup>5</sup> Videti fusnotu br. 1.

<sup>6</sup> Interesantno je da je ono objavljeno u vreme bombardovanja Srbije, koje je sa ekološkog aspekta bilo porazno zbog upotrebe osiromašenog uranijuma.



Mauss) "primitivne klasifikacije". Na osnovu nje pokrenula se posebna vrsta nove ekologije čiji naziv "simbolička ekologija" je neologistički (Goldman 2000). Simbolička ekologija se zasnivala na više disciplina – od proučavanja pejzaža u istoriji umetnosti i kulturnoj geografiji, preko ekokriticizma u proučavanjima literature, do socijalnih i istorijskih konstrukcija prirode.

Suprotstavljanje prirode i kulture bilo je okosnica oblikovanja antropoloških teorija sredinom prošloga veka. Prema Goldmanu to je osa "velike podele" sveta. Levi-Strosovi "veliki narativi", bilo da su se odnosili na totemizam, ili na "elementarne strukture srodstva", govorili su o prelasku struktura od prirodnih, do kulturnih, drugim rečima, od jedva smislenih (ili, prema terminologiji strukturalne lingvistike, fonetskih), do inteligibilnih (fonemskih), ili od neuređenih do pravilnih. Tako je sam jezik stare ekološke antropologije odgovarao dihotomnom odnosu prema svetu. Ova dihotomna paradigma je postala problematična kada se došlo do razumevanja da ona potiskuje mogućnosti uviđanja načina na koje je okruženje istorijski i kulturno proizvedeno interakcijom između ljudi i prirode.

Shvatanje da priroda kakva je prethodila ljudskoj istoriji više ne postoji doneto je s marksizmom koji prirodu vidi kao "bazu" koja omogućava "nadgradnju". Zahvaljujući marksizmu, priroda je samo jedan "proizvod ljudske prakse", te dakle, ne samo semantička, nego i materijalna konstrukcija. Umesto dualizma priroda/kultura marksizam je utvrdio njihovu instrumentalnu uzajamnost. Za razliku od toga, Rapaport se uglavnom bavio društvenim stvaranjem prostora kao ekološke "niše". Prostor se izgrađuje kroz društvene odnose, odnosno, kroz kulturno posredovanu prirodu. Nove ekologije koje su otuda nastale bavile su se "proizvođenjem prostora" (ili "prirode") i odgovarajućim aktivnostima, tehnologijama, stvaranjem ideja i vrednosti, kao i društvenim odnosima koji polaze od tog stvaranja. "Prostorno-vremensko" se upućuje na "društveno" (Giddens 1983). To se poklapa, kao što je primeto Giddens, sa vremenom na kraju milenijuma, stvaranjem nove Evrope i rušenjem bivše Jugoslavije.

Predočavanje prostora kao relativnog, tj. društveno i istorijski proizvedenog iniciralo je "istorijsku ekologiju". Njen zadatak je shvaćen kao sagledavanje načina na koje se kroz ljudsku aktivnost odvija unošenje ideja u prirodu. Po tome je istorijska ekologija slična sa simboličkom. Obema je takođe inherentna antropocentričnost. Za razliku od toga, ideja Rapaportove ekološke antropologije bila je ekocentrična. Salins je smatrao da je istorijska ekologija takođe tehnokratska, s obzirom da u čovečanstvu ukorenjuje okruženje i da

rehabilituje "praktičan um" (Sahlins 1976). Dok je Kotak u tome video stari kulturni materijalizam mada bez redukcionizma (Kottak 1999).

Problem načina društvenog konstruisanja prirode eksplicitno je postavljeno u još jednoj vrsti nove ekologije, u takozvanom "ekofeminizmu". To pitanje je eksplicitno postavila Karol MekKormak (Carol MacCormack) 1980 u antologiji *Priroda, Kultura, Rod*, koje je pokrenuta tekstem Šeri Ortner (Sherry Ortner) "Da li je žena muškarcu isto ono što i priroda kulturi?" (Ortner 1972). Zajednička nit inače heterogene ekofeminističke teorije bila je u povezivanju zapadnjačke *dominacije* nad ženom i nad prirodom. Ona se nastavljala na diskurs o modernoj nauci koja je od svog nastanka prikazivala *prirodu kao žensko*. Tumačenje "žene" kao "bliže" prirodi i "dalje" od dihotomnog koncepta "razuma" činilo je poželjnim dominaciju "čovjeka od nauke" nad prirodom (Twine 2001). Teorijske divergencije ipak nisu uspele da spreče praktičan razvoj ekofeminizma. On je integrisao najbitnije društvene pokrete našeg vremena: ekološki, mirovni i feministički<sup>7</sup>. Ekofeminizam je dakle tesno povezan sa "političkom ekologijom" koja je poseban oblik "nove ekologije" – primenjena antropološka ekologija.

Politička ekologija je fokusirana na kritiku odnosa moći kapitalizma i na štete koje on zadaje prirodi svojim dominatorskim odnosom koji proističe iz antropocentričkog pogleda na svet. Obuhvatanje ekoloških posledica svih dominatorskih sistema koji ugrožavaju prirodu omogućilo je političkoj ekologiji da ode dalje od političke ekonomije sa kojom je u vezi. Umesto sukoba ljudi sa prirodom, pažnja se globalno okreće na klasni konflikt. Na taj način, opšteteorijska dimenzija antropološke ekologije poprima globalne razmere. Tumačenje prirode kao onog što je u osnovi različito – "drugo", određuje koordinate takozvane "politike razlike" (klase, rase, roda, etnosa). Preko toga je politička ekonomija povezana sa studijama kulture koje su nastale kao postmarksistički izraz kulturne politike (Hall 1980). Dok su u teorijama postkolonijalizma veze sa kapitalizmom bile neporecive, isto kao i veze sa kulturom (koje su u kolonijalizmu bile zasnovane na mitovima o rasi i progresu civilizacije), dotle se u globalnom kapitalizmu gube tragovi povezanosti sa kulturom (Plumwood 1993, Said 1993). Zato na vrednosti dobijaju veze koje istražuje antropološka ekologija: između ekologije i imperijalizma, environmentalnog rasizma (tj. nejednakih rizika po degradaciju okruženja koje proizvode imperijalizam i kolonijalizam) (Kottak 1999) i pokreta koji promovišu prava i pravdu za okruženje (Harvey 1996).

---

<sup>7</sup> S obzirom na to da su poslednjih godina feminističke studije preimenovane u "studije roda", to potiskuje reminiscenciju na feminizam koji je prisutan u samom nazivu ekofeminizma.

Oslanjajući se na decentralizovane modele koji dovode u vezu totalitete (poput ekosistema, kapitalizma, svetskog sistema, država), koji su u nekoj vrsti sistemske strukturalne determinisanosti, sa decentriranim moćima opozicionog, lokalnog i partikularnog, antropološka (politička) ekologija se kristališe kroz težnju da nadiđe dihotomije strukturalnog i poststrukturalnog pristupa. Ona se usmerava na prakse i diskurse otpora i društvenih pokreta i njihove lokalne, regionalne i nacionalne posebnosti i veze sa globalnim procesima. S obzirom da marksizam nije imao sluha za ekologiju, ni veza između političke ekonomije i političke ekologije nije uspela da ojača, tako da je politička ekologija ostala grana kritičke teorije društva i studija kulture. Tek u novom obliku, preko antropološke ekologije, ona može da poprimi nov izraz i da zadobije novu snagu. Za to je, međutim, neophodno da se uključi razumevanje ljudske svesti u svim njenim oblicima.

Značaj konteksta u odnosu na svest obelodanjen je već ukazivanjem da su individue aktivni učesnici u okruženju, a ne samo nošene biofizičkim silama prirode (Redclif et all). Fokusiranjem na kontekste i grupne aktivnosti individua, antropološka ekologija ukazala je na potrebu povezivanja različitih disciplina.<sup>8</sup> U njih se može uključiti i "psihologija okruženja" koja dodiruje nekoliko opštih tema duž nekoliko domena praktične primene. Prema Lajbou, tu spada biokonzervacija i farmaceutski interesi, spremnost na katastrofe i odbrana od njih, istraživanje zdravstvenog stanja okruženja. Ove teme uključuju: agense (koje okolnosti uslova okruženja određuju načine organizacije u naseobine i političke grupe?), tradicionalno ekološko znanje (da li društva imaju u svojoj izvornoj ekološkoj mudrosti elemente potrebne za skladan i održiv život?), rizike (kako se iz mogućih uzroka nezgoda koje se odražavaju na zdravlje i okruženje odlučuje o tome šta će se smatrati važnim, s obzirom da ne postoji univerzalna saglasnost o tome koji su najvažniji uzroci nezgoda, i kako su ti izbori uslovljeni kulturom?), rast i oskudica (postoje li krajnje granice rasta ljudske populacije ili su ljudi toliko kreativni i prilagodljivi da mogu da prevaziđu sva ograničenja?) (Liebow 1997). Sve je to plodno istraživačko polje za psihologiju okruženja koja je pomerila fokus sa intrapersonalnih procesa i ishoda individualnog saznanja i odlučivanja, na interpersonalne i društvene kontekste kojima individue pripisuju značenja primajući ih kao

---

<sup>8</sup> U celoj antropologiji prisutne su epistemološke tenzije. Kao i u svim ostalim poljima antropologije tako i u bavljenju okruženjem, saznanje zavisi od podataka prikupljenih opažanjem posmatrača koji se obično dopunjavaju (metodom amplifikacije) merilima indikatora okruženja sa repertoara kvantitativnih tehnika. Antropolozi se pritom oslanjaju na lokalne jezike otkrivajući iskustva u njihovom izvornom kontekstu i u lokalnim značenjima tih konteksta. Tekuće okolnosti se mogu smestiti u širi kontekst tek kada su lingvistička i biofizička iskustva integrisana sa istorijskim i arheološkim podacima. Otuda antropologija sadrži epistemološke tenzije jer, nastojanje da se odrede "metanarativi", jača odnos antropologa sa posmatranim kulturnim zajednicama, što za antropologe okruženja predstavlja poseban izazov s obzirom da njihove analize treba da budu prepoznatljive i za njihove lokalne saradnike, kao i za naučnu zajednicu.

dejstva prirodnih sila. To bi trebalo da dopuni istraživanja antropološke ekologije koja se bavila ključnim pitanjima varijabilnosti između grupa, ali je uglavnom propustila da sistematski istraži unutar-grupne i individualne varijabilnosti navedenih tema. Verovanja i pogledi na svet povezani sa sopstvom u kontekstu okruženja i sa ličnim i društvenim vrednostima, njena su osnovna tema s obzirom da je lično verovanje u globalne vrednosti shvatila kao glavni pokazatelj orijentacije individualnih uverenja i ponašanja u pravcu očuvanja životne sredine. To je postalo osnov "nove ekološke paradigme" koja se suprotstavlja "dominantnoj socijalnoj paradigmi", ekološkim pogledom na svet, odnosno, odgovarajućim globalno ekološki orijentisanim vrednostima i ekološkim sopstvom (Bonnes et al ).

Iz različitih razloga i na različite načine odnos između ljudske svesti i njenog kompletnog okruženja može postati predmet još jedne "nove ekologije" – "ekologije svesti".<sup>9</sup> Moguće je ustanoviti neke principe ekologije svesti povlačeći analogije sa ekologijom bioloških sistema. Poznato je, na primer, da je sposobnost preživljavanja osnovni uslov bioloških ekosistema koji zavisi od raznovrsnosti životnih oblika. Ukoliko u nekom polju, u kojem postoje različite vrste trava, dođe do iznenadne mutacije neke štetočine koja bi prevazišla odbrambene sposobnosti jedne vrste trave, dolina ne bi bila opustošena zahvaljujući postojanju drugih vrsta trava koje su otporne na tu štetočinu i one bi ispunile ekološke niše koje su ostale bez osetljive vrste. U istom smislu, iz proučavanja strukture svesti očigledno je da u polju uma postoje različite vrste i oblici svesti. Njih bismo danas verovatno više poznavali da nisu sistematski isključivane od strane racionalnog modusa svesti koji je zauzeo dominantan prostor u zapadnim kulturama. Huserl je sa fenomenologijom pokušao da obnovi intuitivne oblike, ali racionalni um predstavlja do danas fokus zapadnog obrazovanja i vodeću silu dominantnog naučno-tehnološkog pogleda na svet. Dominacija samo jednog oblika svesti u polju uma, odražava se u spoljašnjem svetu u modernoj agrikulturi kroz gajenje monokultura. Zapadna kultura promoviše uniformnost umesto da omogući stabilizovanje raznovrsnosti ekosistema. To čini uprkos ogromnoj ceni održavanja polja pod samo jednom vrstom žitarica. Da bi se potisnuli svi drugi oblici života, osim izabranog, treba pleviti, kultivisati i prskati polja otrovima protiv drugih biljnih i

---

<sup>9</sup> Ekologija svesti (ecology of consciousness) je na neki način srodna ekologiji uma (ecology of mind) sa kojom su vezana imena poput Bejtsona (Gregory Bateson), Glejzerfelda (Ernst von Glaserfeld), Kelija (George Kelly), Lenga (Ronald Laing), Maturane (Humberto Maturana), kao i Iliča (Ivan Illich), Ferstera (Heinz von Foerster), Bira (Stafford Beer), Varele (Francisco Varela), Prigogina (Ilya Prigogine), Vaclavika (Paul Watzlawick), (<http://www.oikos.org/psicen.htm>). Svi ovi teoretičari su težili da prevaziđu ograničenja mehanističke nauke prenoseći nagoveštaje tananih nivoa sveta i tražeći mesta u nauci za integralnu slojevitost struktura nadracionalnih uviđajući celovitost sveta u kojoj su nalazili vezu između svesti i ekologije.

životinjskih vrsta. To dovodi do poremećaja sigurnosnih mehanizama prirodnih ekosistema zbog kojih nam sada pretil prirodna katastrofa, upravo kao što nam pretil kulturna katastrofa zbog kulturnog potiskivanja ne-racionalnih oblika svesti i podrške monokulturi racionalnog uma odsečenog od osećanja i intuicije.

Sa prepoznavanjem i prihvatanjem ideje da je ljudsko biće morfički izraz izvesnih aspekata univerzalne kosmičke matrice i da ti oblici i njihove funkcionalne uzajamnosti predstavljaju uslove svesti razumljivo je da se strukture karakteristične za Zemlju takođe sadrže u strukturama koje postoje na njoj, a to se samim tim odnosi i na strukturu čoveka. Zato je potrebna koordinacija naučnih konstrukata koji se koriste u ekologiji biljaka i životinja sa psihološkim konstruktima, na takav način da oni budu u skladu sa morfičkim pravilnostima biofizičkog plana prirode. Analiza strukture čoveka sugerisala je mnoge mogućnosti kada se imaju u vidu poznati neurofiziološki i biohemijski uslovi svesti. Takođe treba da budu ispitane obrazovne i iskustvene strategije preobražaja svesti. One se mogu odnositi na varijable poput jačine, trajanja i intenziteta senzornih stimulacija i ostalih neurofizioloških parametara biofidebeka (Hardt), koje su povezane sa uticajima tananih struktura koje možda prethode biofizičkom planu i odgovaraju kvalitetima duhovnih vrednosti. Svakako je potreban sistematičan napor da se odrede fundamentalni problemi sa kojima bi ekologija svesti trebalo da se nosi i to podrazumeva i nalaženje novih metoda i predlaganje programa ekologije svesti (Barrof).

Sa stanovišta dominantne naučne paradigme sve ovo, međutim, još uvek može da deluje kao futuristički projekt jedne za sada marginalizovane ideje "nove nauke" na koju još moramo čekati. Do tada smo upućeni na prizemniji plan na kojem antropološka ekologija nastoji da utiče na svest i ekološki održivo ponašanje. To međutim podjednako iziskuje neophodnost promene utvrđenog pogleda na svet i pretpostavki na kojima se on zasniva. Kada je pre tri decenije počelo da se govori o potrebi da se promeni paradigma u nauci, to se nije odnosilo samo na prirodne, već i na društvene nauke. Pre svega zbog njihovog neprepoznavanja odnosa između prirode i društva, tj. zbog zanemarivanja *prirode* kao predmeta istraživanja. Pozivi na to da društvena teorija preispita ušančenu podelu između prirode i društva (Goldman 2000) uglavnom su dolazili sa margina društvene teorije, kao što su ekološka antropologija, sociologija nauke, neomarksizam, politička ekologija i ekofeminizam.

Masovno prisvajanje prirodnih resursa, od kojih zavisi modernizovan svet, postalo je životna činjenica koja nije doprinosila da se društvena teorija zaista okrene prirodi. Sve

teorije društva, od marksizma do simboličkog interakcionizma, ma kako brojne i naizgled međusobno suprotstavljene, počivale su na istoj antropocentričkoj pretpostavci, "paradigmi izuzetnosti čoveka" (Dunlap 1997, Goldman 2000). Međutim, neophodnost teoretizovanja društvenih odnosa povezanih sa uništavanjem okruženja, iziskuje stvaranje "nove ekološke paradigme". Goldman je verovao da njenim stvaranjem, problematika prirodnog okruženja ne bi ostala samo jedna sociološka tema, nego bi postala radikalno nov način mišljenja. To kretanje bi išlo nasuprot onome što su radili klasici sociologije kada su izgrađivali identitet "nauke o društvu" njenim razlikovanjem od oblasti prirodnih nauka. Ističući društvenu konstrukciju granica prirode oni su potcenili značaj prirode i neodvojivu povezanost društva sa njom. Moćan uticaj prosvetiteljstva na strukturu i proizvodnju sociološkog znanja, doprineo je shvatanju prirode kao spoljašnjeg predmeta objektivne i nepristrasne nauke, uprkos problematičnosti prosvetiteljske ontologije prirode, kao autonomne i mehaničke (Merchant 1980, 1989; Latour 1993; FitzSimmons & Goodman 1998, Goldman&Schurman 2000). U stvari, ne samo da je ideja prirode društveno konstruisana, već i razumevanje toga šta je "prirodno" duboko utiče na sve društvene oblike (Williams 1980), kao i na samorazumevanje ljudske vrste, pa i čoveka kao individue.

To je valjan razlog za pojavu još jedne vrste "nove ekologije" – "socijalne ekologije". Ona ekološku krizu vidi kao rezultat hijerarhijske organizacije moći i autoritarnog mentaliteta ukorenjenog u sve društvene strukture. To je podloga zapadne ideologije potčinjavanja prirode koja izvire iz sasvim realne dominacije čoveka nad čovekom. Socijalna ekologija predlaže emancipatorsku ekologiju oslobođenja i nudi alternativno društvo koje počiva na ekološkim principima, na organskom jedinstvu različitosti, slobodi od hijerarhije i poštovanju uzajamnosti svih aspekata života. Društvene promene su, prema Bukčinu (Murray Bookchin), uslov preobražaja ukupnog ljudskog odnosa prema prirodi. Upravo zato socijalna ekologija mora, po mišljenju ovog autora, da bude konzistentnija i od dubinske ekologije i od ekofeminizma (Bookchin 1982). Socijalna ekologija ukazuje da je ljudska sudbina zajednička sa sudbinom "ne-ljudskog" sveta – prirode, i da isti razlozi i mehanizmi eksploatacije biofizičkog sveta, koji dovode do istrebljivanja biljnih i životinjskih vrsta, vode i do eksploatacije ljudi.

## Ka kraju podele priroda/kultura

Rapaport je ukazao da izraz "environment"<sup>10</sup> koji se često koristi kao sinonim za "prirodu" stvara konceptualnu konfuziju jer zamagljuje činjenicu da životna sredina određene ljudske grupe uključuje ne samo elemente biofizičkog okruženja, već i elemente kulture (Rappaport 1979). On je smatrao da ovoj konfuziji doprinosi i to što se dualizam priroda/kultura, koji se shvata kao esencijalistički i supstantivan, meša sa dinamikom organizam/okolina koja je vezana za odnose i perspektivu. Premda je Bejtsonovo objašnjenje U svakom slučaju, kao istraživačko sredstvo, koncept "okruženje" zahteva široki spektar činilaca analize prirode i društva, koji se na različite načine povezuju sa podelom priroda/kultura, koju presecaju (Little 1999). Kao što je predložio Litl, naučnici koji istražuju okruženje, mogu da budu smatrani predstavnicima onih aspekata okruženja koji su povezani sa njihovim disciplinama. To je posebno važno ako se ima u vidu složenost okruženja koje iziskuje prelaženje akademskih disciplinarnih podela i inicira transdisciplinarna istraživanja koja kombinuju različite naučne pristupe prirodi i društvu. U tom smislu treba shvatiti i potencijal antropologije da da doprinos širokom istraživačkom polju okruženja.

Tokom proteklog veka podela između prirode i kulture bila je u osnovi najvećeg dela naučnog mišljenja. Podrobno predstavljajući situaciju koju je ova podela proizvela Litl je ukazao na to da je ovaj dualizam, iako često neprimećen, imao metodološke i epistemološke implikacije na naučna istraživanja i da je doprineo intelektualnom i institucionalnom odvajanju prirodnih i društvenih nauka (Ibid). Istraživanje nove antropološke ekologije počelo je zbog toga da se bavi načinima premošćavanja ove podele. Sama antropologija je bila tako postavljena da doprinosi tome, s obzirom da je oduvek bila na obe strane suprotnosti priroda/kultura. Međutim, tokom '90-tih godina položaj antropologije se kompromituje zbog radikalizacije ove podele. Dolazi do takozvanih "rata nauka" koji su doveli do formalnih podela antropologije na univerzitetskim odsecima. Usled toga je došlo do još bržeg razvoja ekološke teorije koja je uključivala i prirodnu i kulturnu dimenziju u jedinstven, širok i

---

<sup>10</sup> Uobičajeno preveden kao "životna sredina", "okruženje", "okolina"... O predlogu korišćenja neologizma "ekolina" bilo je nešto reči u fusnoti br. 1. S obzirom, dakle, da su srpski izrazi nezahvalni za prevođenje izvedenih oblika pojma "environment" (tj. "environmetal" i "environmentalists"), te ispadaju zamašni ("ono što se odnosi na životnu sredinu"/"...okruženje", tj. "oni koji brinu o životnoj sredini"/"...okruženju") ili rogovatni (npr. "okruženjski", "okruženjci"), predložen je neologizam "ekolina" ("ekologizacijom" "okoline" tj. uključivanjem otuđene "prirodne strane okruženja" u "okolinu" koja se u srpskom koristi često za označavanje društvene sfere. Time se olakšava prevođenje (pomoću izraza "ekolinski" i "ekolinisti) i povezuje se prirodna, ekološka strana okruženja sa njegovom društvenom (i ljudskom) stranom. To je značajno jer smisao "životnog" kao "prirodnog" okruženja treba da uključuje smisao "društvenog" okruženja i obrnuto.

paradigmatičan okvir. Tako je zahvaljujući antropolozima mnogih zemalja koji su širom sveta radili sa ljudima i problemima njihovog okruženja, ekologija bila sačuvana od "rata nauka".

Transformacije ekološke paradigme koje je izneo Litl, a koje su posebno pogađale istoričare okruženja, nailazile su prvo na problem ekologa kako da u isti eksplanatorni okvir stave prirodne i društvene pojave. Odnos prema brazilskim šumama kao "prirodnom subjektu", preduzimanje teškog zadatka da se "misli poput reke" i slični poduhvati, ukazuju na ideju prirodnih činilaca u odnosu na koje mora biti inkorporirano dejstvo prirodnog biofizičkog sveta u ekološku analizu (Little 1999: 257). Reinkorporacija prirodnog činioaca predstavlja glavni izazov savremene filozofije, tvrdi Ser (Serres 1995), a "društvena konstrukcija stvarnosti "treba da bude "dopunjena prirodnom konstrukcijom društva" (Gelner 1995).

Ovom problemu se pristupilo preko pojma simetrije, ili ekvivalencije, postulata koji je najpotpunije primenjen u sociologiji saznanja. Ideja simetrije u antropologiji shvaćena je kao sredstvo za premošćavanje dve velike podele – priroda/kultura i mi/oni (Latour 1993). U kontekstu epistemološke simetrije nastaje pitanje: koja je disciplina najprimerenija da u analitičke koncepte prenese činilac prirode? Ispitani su nizovi problema koji nastaju kada se nauka koristi kao "podrška za prirodu" (Yearley 1993). Uprkos tim teškoćama prirodne nauke su ostale prvi kandidat za to jer su sistematski, detaljno i dugotrajno proučavale prirodne činioce (Murphy 1994). Ukoliko želimo proučiti vulkan kao činilac, nije loše poći od vulkanologa, što ne znači da treba izostaviti narodno predanje, a posebno ne treba zaobići informacije ljudi koji žive u područjima česte vulkanske aktivnosti. Poznavanje prirode kroz umetničke izraze takođe može biti korisno za shvatanje prirodnog činioaca i otkrivalačko, poput pripovetke Val Plamvud o molitvi krokodila (Plumwood 1996). Izabrano korišćenje različitih vrsta znanja može voditi do postpozitivističkog stanovišta koje sadrži realističke osnove na kojima prirodnonaučno znanje ne nosi isključivu ulogu predstavnika prirodnog činioaca (Morris 1997).

Epistemološka simetrija suočava se zatim sa realističkim uslovima ontološke asimetrije. To što svi elementi dejstvuju u istom simetričnom polju ne znači da oni dejstvuju prema istim principima, niti da su odnosi moći između njih simetrični. Uključivanje prirodnog činioaca u ekološku analizu ne zahteva da biofizički svet bude antropomorfizovan. Naprotiv, prepoznavanje i uključivanje posebnog tipa, strukture i moći prirodnog činioaca je ključan metodološki izazov ekološke analize. Biološki i geološki procesi ne mogu se podvesti pod teoriju diskursa kao što se ni politička ili kulturna promena ne može podvesti pod



koncept prirodne selekcije. Štaviše, mnoštvo društvenih činilaca je pridruženo mnoštvu prirodnih činilaca. Svaka životinjska vrsta ima sopstvenu ontologiju (Ingold 1992) i druge prirodne sile, bilo da su to tokovi okeana, crne rupe, atomi ili Sunce imaju sopstvene tipove strukture činilaca.

U kontekstu mnoštva činilaca, hibridi ljudskih i prirodnih činilaca bilo da su to kiborzi – kako ih je opisala Dona Haravej (Haraway 1992:42), kao "spojewe organskih, tehničkih, mitskih, tekstualnih i političkih" – ili kvazi-objekti (Latour 1993), moraju biti uključeni u ekološku analizu, a odgovarajuća struktura njihovih činilaca mora biti uzeta u obzir. Mađutim, kada se zbog svojih različitih prirodnih i društvenih činilaca, svi činiooci shvate kao hibridni, javlja se problem da li su tom fuzijom oni eliminisani. Zato je uveden koncept "biosocijalnost" prema kojem će "priroda biti upoznata i ponovo sačinjena kroz tehniku i najzad postati veštačka, kao što kultura postaje "prirodna" (Rabinow 1992). Veliki delovi prirode su modifikovani ljudskom aktivnošću zbog čega je u našoj epohi proglašen "kraj prirode" (McKibben 1989). Ipak postoje mnogi delovi univerzuma na koje ljudi još nisu ostavili traga ili koji su, uprkos ljudima, jasno zadržali svoje prirodne činioce. Na primer prirodno/kulturni hibrid solarnog panela u kojem je sunce, koje je suštinski aspekt hibrida, sasvim ostalo prirodni činilac koji čovek nije izmenio.

Naučno razumevanje ekološke dinamike prirodnih sistema takođe je pretrpelo promene jer su raniji trendovi prirodne ekologije, koji su isticali homeostazu, ravnotežu i stabilnost, počevši od '70-tih, postepeno promenjeni u pravcu novog isticanja poremećaja, katastrofa i dinamike neravnoteže. Otuda upozorenje da "pažnja okrenuta na nered i poremećaje ne ukida pažnju prema redu i regularnosti" (Rappaport 1990). Nasuprot ideji saobraznosti prirodnih i društvenih sistema postulirana je disharmonija kao kontrast ideji reda i svrhe. Poredak koji nastaje u ljudskim društvima, naročito u modernim društvima, pokazuje tendenciju da maksimizuje uzak krug vrednosti, što nije uobičajeno u prirodnim sistemima. Svrhovitost prema kojoj deluje međugeneracijsko društveno učenje, koja je najvažnija varijabla društvenog sistema, nepoznata je prirodnim sistemima (Hanna et al 1996). Odavno je skrenuta pažnja na dinamiku racionalnih svrha, koje teže da budu linearne za razliku od cirkularnih kibernetičkih i biofizičkih sistema. Interakcija između toga ne daje ni predvidljivosti, ni slučajnosti, već stohastičke procese u kojima dejstvuju i slučajne i izabrane sile (Bateson 1972, 1979). Koncepti samoorganizujućih sistema i kompleksnosti poslužili su kao moćni motivi za traženje stohastičke dinamike (Jantsch 1980, Prigogine et al 1984, Kauffman 1991).

To je vodilo radikalnom preispitivanju ustanovljenog pojma adaptacije u potrazi za načinima premošćavanja podele priroda/kultura. Počelo je da se razmišlja o tome da je ljudska adaptibilnost izgubila svoju svrhu kao konceptualno oruđe i u biološkoj i u medicinskoj antropologiji (Singer 1996). Koncept menjanja okruženja i sebe u tom procesu suprotstavljen je konceptu adaptacije u čiju su odbranu prilog navođeni faktori moći, istorije i globalnih društvenih procesa. Centralno u tom pokušaju rekonceptualizacije je razumevanje ljudskog ponašanja i ekoloških odnosa u političko-ekonomskom kontekstu. Ispostavilo se da politički i ekonomski procesi moraju biti uključeni u situacije biofizičke adaptacije, ne samo da bi obezbedili istorijsku specifičnost za interakciju čovek/okruženje, već da bi bili identifikovani faktori koji ponavljaju nejednak adaptivni potencijal (Thomas 1998). Međutim, pitanja o tome da li neka kultura ima efikasan društveni sistem kao mehanizam adaptacije (na primer, da li su pripadnici niže klase prilagođeni neprijateljskom urbanom okruženju punom nasilja, droga i strukturalne nezaposlenosti), otkrivaju niz nedostataka strikno adaptacionističkog programa. Zato je teorijsko i supstantivno vrednovanje adaptacije jezgro napora bioloških i kulturnih antropologa da "izgrade novu bio-kulturnu sintezu" (Goodman & Leatherman 1998).

Poslednjih decenija prošlog milenijuma "nova socijana ekologijja", tj. sociologija okruženja proučavala je novi društveni trend "ozelenjavanja" koji se probio u zapadne institucije. U vezi s tim su proučavane promene u ponašanju potrošača koje su otkrile da je ljudima stalo do prirode i da su voljni da se menjaju u skladu s tim (Ozanne et al 1997). U razvijenim zemljama su analizirani režimi državne regulacije okruženja povezane sa praksom industrijske proizvodnje i odlaganja otpada (Szasz 1994). Takođe su otkrivene veze između regulatornih aktivnosti vlade, medijskog izveštavanja i industrijske prijemčivosti ili "ekološke modernizacije" i društvenih protesta. Postale su sve uočljivije društvene nejednakosti koje su povezane sa zagađenjem, degradacijom i katastrofama. Tako je ustanovljena nepravda povezana sa "environmentalnim rasizmom", tj. nesrazmernim zagađenjem i odlaganjem otpada u marginalizovanim zajednicama širom sveta.

Proučavanja problema okruženja pokazala su da dolazi do izvesne promene kolektivnog ponašanja izraženo kroz umnožavanje i širenje društvenih mreža na koje su se u ovo digitalizovano vreme uglavnom sveli društveni pokreti. Oni su odgovor na savremeno stanje globalnih procesa, i počivaju na stečenim kritičkim uvidima da nije samo društvo konstitutivni činilac prirode, nego da je i priroda bitan činilac društva. U tom smislu je potcrtana neophodnost reflektivne društvene nauke koja razume da je znanje, uključujući i

ekološko, situirano, parcijalno i podložno moći i ljudima, i kao subjektima, i kao naučnim istraživačima u kontekstu njihovog okruženja. Proučavanje odnosa priroda/društvo sve više uključuje procese u okruženju, političko-ekonomsku strukturu i značenja, vrednosti i učesnike, kao nužne i komplementarne komponente analize. Došlo se do uvida da su granice razmatrane tradicionalnim jedinicama analize (nacija, ekonomija, biologija, kultura ili vrste) inherentno nestabilne i propustljive (Buttel 1998). Ovi uvidi su došli sa mnogo različitih stanovišta s obzirom da ekološki i društveni problemi presecaju konceptualne, geografske i vrsne granice, ljudske i kulturne membrane.

U toku je prepoznavanje prirodno-kulturnih hibrida – ljudi, organizama i stvari koje su kompleksnije od distinkcije između ljudskog i ne-ljudskog. Ovo je jedna ideja koja služi za opravdavanje posledica biotehnologije i na njoj zasnovanog odnosa prema proizvodnji i distribuciji dobara, što može da vodi do stvaranja novih političkih identiteta, oruđa i strategija. U svakom slučaju bilo bi korisno da se razume na koji način nove i trajne strukture institucija i praksi koriste ljude i prirodu da bismo otkrili efikasne strategije emancipatorske politike. Postoji nada da će dubinsko promišljanje podele priroda/kultura doprineti da iz procesa otkrivanja svih postojećih slabosti nastanu nove ideje. U stvari ideje ni ne moraju da budu potpuno nove da bi postale epohalne. U ovom slučaju izgleda da je dovoljno posmatrati prirodu. Ekologija pokazuje da nas priroda može snabdeti etičkim principima. Uspešan ekosistem maksimizuje različitosti i interakcije a minimizuje dominaciju (Clark 1990). Dobrobit celine postiže se bogatstvom individualnosti i složenim međusobnim odnosima delova. Zato, ostvarenje ekološkog senzibiliteta, koji podrazumeva igru i maštovitost, treba da bude shvaćen kao značajan podsticaj antropološke ekologije.

## **Literatura:**

Barrof, Frank (1972), "Toward an ecology of consciousness", *Inquiry*, Vol. 15, Issue 1-4: 95–113.

Bateson, George (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine.

Bateson, G. (1979), *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York: Dutton.

- Biersack, Aletta (1999), "Introduction: From the 'New Ecology' to the New Ecologies" *American Anthropologist*, New Series, Vol.101, No.1. (Mar): 5–18.
- Bookchin, Murray (1982), *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alt. Cheshire.
- Bonnes, Mirilia, Bonaiuto, Marino (1997), "Environmental Psihology: From Spatial-Physical Environment to Sustainable Development", in Michael Redclift, Graham Woodgate (eds) *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Elgar, str. 28–54.
- Buttel, Fred H. (1998), "Some observations on states, world orders and the politics od sustainability", *Orgaization & Environment* 11: 261–86.
- Clark, John. (1990), *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*, Green Print.
- Dunlop, Riley E. (1997), "The evolution of environmental sociology: a brief history and assesment of the American experience", u M. Redclift, G. Woodgate (eds), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Elgar, str. 21–39.
- Dunlap, RE. (2002), "Environmental Sociology: A Personal Perspective on the First Quarter Century", *Organization & Environment* 15: 10.
- Đurić, J. (2011), "Antropo(bio)centrizam i odnos sa okolinom", *Filozofija i društvo* br. 3: 175–192.
- FitzSimmons, M. Goodman, D. (1998), "Incorporating Nature: Environmental Narratives and the Reporduction of Food", u B. Braun, N. Castree (eds), *Remaking Reality: Nature at the Millennium*, London: Routledge, str. 194–220.
- Friedman, Jonathan (1974), *Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism*, *Man* (n.s.) 9: 421–469.
- Friedman, J. (1994), *Kulturni identitet i globalni procesi*, London: SAGE Publications.

Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge*, New York: Basic Books.

Giddens, Anthony (1983), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley: University of California Press.

Gellner, E. (1995), *Anthropology and Politics in the Sacred Grove*, Oxford, UK: Blackwell.

Goldman, Michael. Rachel A. Schurman (2000), "Closing the "Great Divide": New Social Theory on Society and Nature", *Annual Review of Sociology* (August) Vol. 26: 563–584.

Goodman, Alan H. Leatherman, Thomas L. (eds), *Building a New Biocultural Synthesis: Political – Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Greenberg, James B. Thomas K. Park (1994), "Political Ecology", *Political Ecology* 1:1–12.

Hall, Stuart (1980), "Cultural Studies: Two Paradigms", *Media, Culture and Society* 2: 57–82.

Hanna, Suzan S., Carl Folke, Karl-Goran Maler (eds) (1996), *Rights to Nature*, Washington DC: Island.

Haraway, Dona (1992), "When Man is on Menu", u: Jonathan Carry, Sanford Kwinter (eds), *Incorporations*, New York: Urzone, str. 36-43.

Hardt, James V. (2005), "The Ecology of Consciousness", Biocybernaut Institute.

<http://www.biocybernaut.com/documentation/spiritualSci/e-of-conscious.htm>

Harvey, David (1996), *Justice, Nature & the Geography of Difference*, London: Blackwell.

Ingold, Tim (1992), "Culture and the Perception of the Environment", u E. Croll, D. Parkin, (eds), *Bush Base – Forest Farm: Culture, Environment and Development*, London: Routledge, str. 39-56.

- Kottak, Conrad P. (1980), *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kottak, C P. (1999), "The New Ecological Anthropology", *American Anthropologist, New Series*, Vol. 101, No.1 (Mar.):23–35.
- Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Liebow, Edward B. (1997), "Environmental Anthropology", in: Michael Redclift, Graham Woodgate (eds), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Elgar, 147–159.
- Little, Paul E. (1999), "Environment and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millenium", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28: 253–284.
- Little, Paul E. (1999), "Environments and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millennium", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28: 253–284.
- MacCormack, Carol. (1980), "Nature, Culture and Gender: A Critique", u Carol MacCormack, Marylin Strathern (eds) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press. (1-24)
- McKibben, Bill (1989), *The End of Nature*, New York: Random House.
- Meggers, Betty J. (1954), "Environmental Limitation on the Development of Culture", *American Anthropologist, New Series*, Vol.56, No. 5. Part 1 (Oct.): 801–824.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper&Row.
- Merchant, Carolyn (1989), *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England*, Chapel Hill, NC: Univ.N.C. Press.

- Mertes, Tom (eds) (2004), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, London & New York: Verso.
- Morris, Brian (1997), "Defence of Realism and Truth: Critical Reflections on the Anthropological Followers of Heidegger", *Critical Anthropology* 17(3):313–40.
- Murphy, Raymond (1994), *Rationality and Nature: A Sociological Inquiry into a Changing Relationship*, Boulder, CO: Westview.
- Ortner, Sherry (1972), "Is female to male as nature is to culture?" u: Michelle Z. Rosaldo, Louise Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, str. 67–87.
- Ozanne, L.K. and Vlosky, R.P. (1997), "Willingness to pay for environmentally certified wood products: A consumer perspective", *Forest Products Journal* 47(6): 39–48.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York: Routledge.
- Plumwood, Val (1996), "Being prey", *Terra Nova* 1(3):33–44.
- Rabinow, Paul (1992), "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", J. Carry, S. Kwinter (eds) *Incorporations*. New York: Urzone, str.190-201.
- Rappaport Roy A. (1968), *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Rappaport, RA (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley, CA: North Atlantic.
- Rappaport, RA. (1990), "Ecosystems, Populations and People", u: Emilio F. Moran (ed), *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*, Ann Arbor: University Michigan Press, str 41-72.

- Rappaport RA. (1994) "Disorders of Our Own: A Conclusion" u: Shepard Forman, (ed) *Diagnosing America: Anthropology and Public Engagement*, Ann Arbor: University of Michigan Press, str. 235-294.
- Redclift, Michael. Woodgate, Graham. (eds) (1997), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Elgar.
- Richerson, Peter J. (1977), "Ecology and human ecology: A Comparison of Theories in the Biological and Social Sciences", *American Ethnologist* Vol 4. No 1, *Human Ecology*: 1–26.
- Sahlins, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Serres, Michael (1995), *The Natural Contract*, Ann Arbor: University of Michigan Press. (Translation Elizabeth MacArthur, William Paulson) *Le Contrat naturel*, 1990, Paris: Francois Bourin.
- Singer, Merrill (1996), "Farewell to Adaptationalism: Unnatural Selection an the Politics of Biology", *Medical Anthropology Quterly* 10:496–515.
- Sutton, Mark Q. Anderson, Eugene N. (2009), *Introduction to Cultural Ecology*, Rowman & Little Field Publishers Inc. Lanham: AltaMira Press.
- Szasz A. (1994), *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Minneapolis, MN: University of Minneapolis Press.
- Thomas, R Brooke (1998), "The Evolution of Human Adaptibility Paradigms: Toward a Biology of Poverty" u: Goodman, Alan H. Leatherman, Thomas L. (eds), *Building a New Biocultural Synthesis: Political – Economic Perspectives on Human Biology*, Michigan: University of Michigan Press, str. 43 – 73.



Twine, Richard T. (2001), "Ekofeminizmi u toku", *Ekološka čitanka*, Beograd: IFDT, Službeni glasnik (Richard T. Twine (2001) [www.ecofem.org/journal](http://www.ecofem.org/journal))

Yarley, Steven (1993), "Standing in for nature: the practicalities of environmental organizations' use of science", u: Kay Milton (ed) *Environmentalism: The View from Anthropology*, London; New York: Routledge, str.59-72.

Williams, Raymond (1980), *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, London: Verso.

Jelena Đurić, naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, diplomirala je filozofiju, magistrirala i doktorirala filozofsku Antropologiju na Interdisciplinarnoj katedri za Antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Autorka je brojnih naučnih radova koje povezuje jedna zajednička nit - traganje za vrednostima kao glavnim činiocima ljudskog identiteta i polazištem održivih društvenih promena. Antropološki aspekti globalnih procesa, koji su vezani za promene vrednosti i preobražaje identiteta, jesu kontekst njenog obuhvatnog teorijskog interesovanja iz kojeg izvire i istraživanje ekoloških dimenzija ljudskog samorazumevanja u okruženju.