

KOLUMBOVO JAJCE ANTROPOLOGIJE

Kako poskušamo razumeti svet in kako ga uspevamo besediti

Tina Volarič

173

IZVLEČEK

V zadnjih desetletjih je antropologija že večkrat revidirala in evalvirala kode poti do svoje vednosti in poiskala nove možnosti rab etnografskih izkušenj. V prispevku se bolj kot skozi dosedanja preizpraševanja etnografske raziskovalne metode sprehajam skozi svoja vprašanja o načinu antropološkega dela. Dotaknem se interpretativne metode, vprašanja empatije, premikanja med konceptoma terena in doma, dilem zapisovanja etnografske izkušnje in nazadnje etičnih pomislekov, za katere ugotovim, da niso nujno zaviralni trenutki, temveč vzpodbuda za vprašanje, kako razumeti in kako to ubesediti.

Ključne besede: etnografija, terensko delo, zapisovanje, interpretacija, etika

ABSTRACT

In recent decades, anthropology has revised itself several times, evaluated the access codes to its knowledge, and detected new options for the use of ethnographic experiences. Rather than addressing past re-examinations of the ethnographic research method, the article tackles the issue of the method of anthropological research. It addresses interpretive methods, the issue of empathy, the shifts between the concepts of field and home, the dilemmas of recording ethnographic experiences, and, finally, ethical reservations; regarding the latter, I have come to the conclusion that they are not necessarily impediments, but can act as a stimulus to the question how to understand the world and how to put our understanding in words.

Keywords: ethnography, fieldwork, recording, interpretation, ethics

“Ti lahko pogledaš, kaj mam jst not v src. Lahko prebereš, lahko napišeš. Ma zaštekala ne boš nikol.” Govorila sva o oblikah življenja, o vsakdanjih praksah, o identifikaciji, bila sem *na terenu*, kar pomeni, da sem bila raziskovalka na terenu, na terenu vendar ne moreš biti *kar tako*, bila sem nekje sredi faze, ko mi je začel neki svet postajati doumljiv, neke površinskosti, tako sem si domišljala, odstrte v slutnje brezdanih plasti človeštva, skratka, bila sem v fazi antropološke vzhičenosti, sogovornik pa – dal mi je misliti. Srečala sem se z razmišljanjem, ki prej ali slej postane del dela vsakega antropologa, o raznolikih pregibih etnografskih izkušenj.

Etnografski raziskovalec se v svojem terenskem delu srečuje z množico vedno novih interpretacij, vključno z lastnimi. Gonilo njegovega dela je, razumeti. Skušati razumeti. Mar res ni mogoče ničesar razumeti, če nisi del tistega, k čemur usmerjaš svoja prizadevanja, kot je menil zgornji sogovornik? Koliko ume etnograf biti sestavni del svojega terena? Koliko je ta sestavina dejanska in koliko le utvarna? Ali iluzija ne prenese razumetja resničnosti ali pa more biti prav ona prevodnik interpretativnih naprežanj? Ali če gledišče obrnemo, koliko zmore razumeti nekdo, ki je del tistega, kar skuša raziskovalec doumeti? Lahko etnografov soudeleženec v raziskavi *šteka* neki segment (niz segmentov) svojega početja? Doživetje ima opraviti s habitusom, telesnimi tehnikami, spominom in z vizijami, kjer je še vedno na prvem mestu posameznik; razložiti, kar nekdo razume skozi lastno izkušnjo, je morda zares nemogoče. Toda mar se gre etnograf zgolj preslikovalca-razlagalca tega, kako nekdo nekaj razume? Kaj etnografska metoda ne zahteva nečesa več?

Lévi-Strauss je kot metodo približanja umetju, do-umevanja, omenil podoživljanje izkušnje domačinov: “Če hočemo ustrezno razumeti družbeno dejstvo, tedaj ga moramo doumeti totalno, se pravi od zunaj kot stvar, a kot stvar, katere neločljiv sestavni del je subjektivni (zavestni ali nezavedni) dojem, ki bi ga o njej imeli, če bi (...) to dejstvo doživljali kot domačini (...)” (1996: 244). Da tovrstne “če bi” postavke ne bodo obrati v maniri znanih besednih igrice, je treba ohraniti misel na to, kako interpretant (denimo raziskovalec) ostaja zaznamovan s svojo osebnostjo, kulturnim spominom, kodami, z asociacijami. Radikalno gledano je Geertzov pogled domačina raziskovalcu bržda izmuzljiv, morda pa je etnografsko delo mogoče le oziroma prav zaradi njegove subjektivnosti. Etnografska izkušnja je odvisna – poleg raziskovalčeve pretekle kulturne shrambe in njenih zgodb – od tega, kje se na licu mesta znajde, kaj opazi in česa ne, s kom se pogovarja in o čem, ne glede na to, kako je intervju oziroma pogovor mogoče razumeti kot “vrsto spiritualne izkušnje s ciljem *skozi samopozabo* doseči transformacijo pogleda, ki ga imamo o drugih v siceršnjih življenjskih okoliščinah” (Bourdieu 1996: 24; moj poudarek). Vsako nadaljnje besedilo torej izhaja iz etnografovega lastnega dnevnika doživetij in razmišljanj. Bourdieuju je jasno, da še celo najbolj dobesedna oblika zapisa predstavlja prevod ali interpretacijo (1996: 30). Raziskovalec morda sploh ne more nikoli dovolj konkretno razložiti pozicije nosilcev dogajanja, ostalih udeležencev, soudeležencev v raziskavi – morda lahko vedno razlaga zgolj sebe, svoj odnos do ljudi in njihovih početij, čeprav pri tem upošteva tudi njihove pripovedi (in vedênja).¹ Kar je raziskano in zapisano, je nujno nekaj povsem drugega kot tisto, kar doživlja soudeleženec v raziskavi. Zapisana resnica izhaja le iz raziskovalčeve osebne izkušnje. A istočasno prav to pomeni še nekaj drugega: “Domorodska družba mora biti prisotna v antropologu samem in ne le v njegovih beležkah, če naj jo razume” (Evans-Pritchard v Feyerabend 1999: 287).

Geertz je govoril, da je prvi razlog, zakaj sploh oditi na teren, v zaznatju, doumetju in razumetju sveta s stališča njegovih pripadnikov, v doseganju “notranjčevega” pogleda (Snow et al. 2003: 182). Steve Reyna postmodерна etnografa asociira s slepim

¹ “Kaj je merodajno: kar posamezniki *mislijo* ali kar *počnejo*?” (Muršič 2000: 434). Ali nemara to, kar vznikna v polju med obema poloma – v tistem, kar ju drži skupaj (in hkrati narazen)?

prerokom Tejrezasom (de Munck 2002: 9). Ali more etnograf resnično biti enačen z modrim starcem, ki pozna vse skrivnosti in kateremu ni nič skritega, ne zemeljskega ne nebeškega? Morda pa je potrebno, da so etnografove oči na široko odprte in pogled oster in bister, da bi se uspel približati razumevanju neke kulture. Ne nazadnje je de Munck antropologom predlagal injekcijo prometejskega zaupanja v človeško sposobnost svet videti jasno, ne zastrto (2002: 10). A kako vedeti, kdaj stvari vidimo jasno? Je jasnost brez kopren raziskovalca, ali pač raziskovanega, sploh mogoča?

Ob zastavljanju vseh teh vprašanj sem vstopila v krog razglabljanja antropologije o nešteti izrastkih svoje metode. Bom povedala kaj novega? Sploh ne. Kar sledi, je le kukalo mojih vrat v skrite prepade in neslutene širjave etnografije.

Berila interpretov

175

Odgovor na vprašanja o zmožnosti razumeti je Cohen predlagal s tem, da je pomen označil za proizvod interpretacije (1995: 134). Z razvozlanjem pomenov neke kulture – etnograf to po pričakovanjih počne z opazovanjem s soudeležbo – uspemo interpretirati, torej dati pomen nekemu fenomenu, kar je najgotovjša pot do tega, da ga bomo nekoč tudi razumeli. Etnograf pravzaprav ne dekodira podatkov, temveč skuša najprej odkriti značaj njihovih kod. Goodenough pri tem izpostavlja vlogo subjektivnega občutka kot filtra, ki podatke prevaja v kvantitativen in kvalitativen sistem (2002: 424). Razumetje, če do njega pridemo (pri tem je seveda jasno, da nekega končnega doumetja ni), se seveda nujno razlikuje od razumetja soudeležencev v raziskavi. Še več, takšnega niti ni mogoče posredovati drugim; Geertz je zapisal, da kar koli že resničnost je – poleg našega občutka o njej –, neizogibno izostane iz načina, kako o njej govorimo (Geertz 1996: 18; prim. Marcus 1998: 241). Kar pa še ne pomeni, da je naš govor zlagan. In da je naše dojetje sveta neverjetno.

Etnografskega pisca pa le zavezuje subtilnost zapisanih, med bralce usmerjenih odnosov terenskih srečanj, raziskovalnih procesov in dognanj. Ko se dogodek enkrat dogodi, namreč še ne pomeni, da se preneha dogajati. Ko se je dejanje, kronotopično določeno, zgodilo, je njegova dogodkovna ponovitev segla v misel tam prisotnega etnografa, se izlila na papir etnografskega zapisa in dosegla ponavljanje v procesih refleksij bralcev. Z zapisovanjem etnograf kot interpret – ali prevajalec – “to, kar je razumljeno, na novo privede v govorico” (Gadamer 1999: 26). Kako torej nekaj interpretirati in biti pri tem čimbolj *verodostojen*?²² Pravo vprašanje po Geertzu je, od kod prihaja način govora o resničnosti, edini sprejemljivi odgovor nanj pa, da od tistega, kar odprtih oči vidimo pred seboj. “Poglavitna naloga je, govoriti o stvareh, kakršne so” (Geertz 1996: 18). Beharjevi se je vseeno zazdelo zelo mogoče, da etnografija na koncu ostane nerazumljena, saj se vsaka etnografija rodi iz neponovljivega srečanja med etnografom in tistimi, ki postanejo njen “predmet” (sic!), in sledi izvirnosti izkušnje terenskega dela. Etnografijam je po njenem zato potrebno zaupati, upajoč, da je etnograf dobro poslušal, opazoval, zaznaval (Behar 2003: 35). V tem procesu je raziskovalec povsem sam. Na nikogar drugega se ne more zanesti kakor nase. Ko je to

²² Marsikateri zapis oz. interpretacija sicer v svoji prepričljivosti izhaja prav iz *nedostojnosti*. Verodostojnost naj bo v tokratnem primeru razumljena kot iskrenost zapisa do izkustva.

dojel Malinowski, je sredi vasi postavil šotor (prim. Roldán 1995: 144) – samega sebe je postavil naravnost v središče.

176 Etnograf torej s svojimi interpretacijami manevrira v smeri pojasnjevanj biti ljudi, ki jih srečuje. Interpretativnost se tiče preizprašanja “pogleda domačina” in pojasnjenja, kako drugačni kulturni konstrukti realnosti vplivajo na družbena dejanja; istočasno skrbi za “notranjske” pripovedi o drugih svetovih in premišlja o njihovih epistemoloških podlagah. Interpretativna antropologija, v kateri opazovalec družbena dejanja “bere”, zopet po Geertzu, se pravzaprav ukvarja z interpretacijami interpretacij nekega dejanja, ki je zopet – interpretacija. Dejanja ljudi so dojeta skozi interpretacijske filtre hermenevtičnega kroga. Etnografa ne zanima toliko, kaj ljudje počno, kakor pomen tega, kar počno, ter interpretacije, ki jih ustvarjajo o dejanjih drug drugega. Geertz je zavestno razlikoval med tem, kar akterji o nekem dejanju povedo, tem, kar storijo, in onim, kar raziskovalec ter drugi opazovalci naredijo iz tega, kar je povedano in storjeno. Po nekaterih mnenjih naj bi etnograf sicer deloval mimo interpretacij svojih soudeležencev v raziskavi (Marcus in Fischer 1986: 25, 26), a vidimo, da v resnici ne more, da bi se vanje ne zapletel. Navsezadnje k temu vendar teži in nekateri pri tem kot zelo pomemben koncept postavljajo (fizično) izkušnjo (biti tam),³ ki jo je razumeti kakor nekaj, kar obstaja onkraj jezika kulturnih norm in oblik izražanja in izmenjave (Rapport 2003: 217), ali dostikrat omenjeno empatijo, proces zagrabitve specifičnega kulturnega, lingvističnega in historičnega konteksta nekih dogodkov (Harrington v Waizbort 2004: 153).

Empatija, ki bi lahko pomenila nekaj takšnega kot postavljanje v avtorjevo kožo, naj bi tistemu, ki se znajde pod nekrvavim površjem, v rekreaciji kreativnega dejanja, omogočila razumetje “notranjosti” kompozicije (Gadamer v Waizbort 2004: 154). Carrithers je v empatiji videl logično posledico dejstva, da bi lahko vsakdo med nami izbral neko drugo od neskončno možnosti in mogel postati nekdo drug (2005: 434). Menil je, da terja zaupanje sogovorniku tudi tisto simpatijo, ki ne pomeni nujno sprejemanja vrednosti ali kozmologije drugega, temveč imaginarno vstopanje v situacijo neke osebe, v nekogaršnji zorni kot in v njegovo razumetje, pri čemer vstopajoči ne zavrne svojega stališča (ibid.: 438, 445). Vendar razlage empatije lahko stopijo v spor s posameznikovim prepričanjem “o dobrem in zlem”, ko jih preberemo kot “vstopanje v zasebni zaznavni svet drugega in popolno udomačitev v njem” ali kot “začasno bivanje v njenem/njegovem svetu” (Rogers v Gieser 2008: 308). Da se nam ne bi pripetila neprijetnost, kot je nalepljenje na determinizem, je pri vsem skupaj gotovo nujna senzibilnost.

Toda kako sploh preiti v drugega? Je kaj takega, kot je skakanje v kožo drugega ali gledanje na svet z očmi drugega, sploh mogoče? Mar kaj takega, kot je empatija, sploh obstaja? Za Heideggerja smo bivajoče vselej mi sami; “bit tega bivajočega je vselej moja” (Heidegger 1997: 70). Marcus in Fischer sta opozorila na Geertzov poudarek, po katerem razumevanje domačinovega pogleda ne zahteva intuitivne empatije oziroma nekakšnega plazenja v glave drugih. Empatija je lahko koristna pomoč, sta povedala,

³ A tudi jamstvo, ki ga antropolog izsili iz etnografskega (geertzovskega) tamstva, je že večkrat zavedlo v povečanje etnografovega osebnega terenskega preboja.

toda komunikacija je odvisna od izmenjave (Marcus in Fischer 1986: 31). Pri vsem tem si ne moremo drzniti pozabiti na lastno kožo in lastni pogled. Etnograf mora najti način, kako *zagrabiti* življenje, ki je drugo in prej ali slej drugačno, da bi ga razumel v svojih terminih in kot del širše družbeno-kulturne celote. Malinowski je menil, da je vselej bolje, ko nekdo živi bližje vasi in domačine dejansko vidi, z njimi sklepa bližnje stike, je priča njihovemu obnašanju, neguje intenzivnejši odnos. V isti sapi to s seboj priključuje še drugo plat: Malinowskijev intenzivnejši odnos je povečal tudi moralno in čustveno napetost med raziskovalcem in opazovanimi (Roldán 1995: 144). Tako Malinowskijeva metoda opazovanja s soudeležbo kot Geertzov hermenevitični pristop sta bila pomenljivo subjektivna – in na svoj način sta doprinesla k iskanju rešitev v času t. i. krize v antropologiji, ko so se antropologi zavestno lotili rešetanja svoje metodologije in se zavedli Heideggerjevega (1997: 78) izhodišča, da oseba ni stvar, ni substanca, ni predmet. Malinowski je bralcem o svoji izkušnji odkril le zelo malo in Geertz se prav tako ni razkril, čeprav je pokazal, kako očitno etnograf konstruira podatke skozi dialoge z drugimi soudeleženi v raziskavi, ki so tudi sami interpreti. Komuniciranje kot prehajanje interpretacij tja in nazaj obenem privede do novih interpretiranj; zgodi se, da se svetova dveh oseb, ki sta do tedaj bivali vsaka po svoje, za kratek čas prekrijeta, se implantirata drug v drugega, tam za vselej pustita svoj odtis in povzročita nadaljnja reagiranja. Tako se nerazumljivo brez prestanka spreminja v bližnje, morda celo v razumljivo.

Koliko prizemljenosti je na terenu?

Za Beharjevo (2003: 16) je razlog vračanja etnografov na teren v “lepoti in skrivnosti etnografovega prizadevanja, najti nepričakovane zgodbe, zgodbe, ki izzovejo naše teorije”. Pojem terena je povezan z odhajanjem *proč*, s približevanjem *k*, s premikom preko rampe, ali če etnografijo še nekoliko asociiram z gledališkimi koncepti, vanjo ni mogoče prenesti koncepta t. i. italijanske škatle in se na svet zazreti izza fiksnega okvira. Marcus in Fischer sta terensko delo poimenovala raziskovalni proces, v katerem antropolog skrbno opazuje, zapisuje in se vključuje v vsakdan neke druge kulture, nato pa o njej napiše pripoved, ki zajema deskriptivno detajliranje (1986: 18). “Teren”, za Clifforda trdovratna lokalizacija, v prostoru in času zamejen delovni prostor znanstvenih praks, je bil vse od Boasovih dni razumljen tudi kot raziskovalčev *rite de passage*, prostor osebne iniciacije, učenja, rasti, preizkusa. Teren antropologa (v nasprotnem odnosu do terena kot *terminusa technicusa* policistov in novinarjev, denimo, ki do njega vzpostavljajo neprimerljivo površnejši odnos) je definiran kot prizorišče dislociranega bivanja in produktivnega dela, prakse opazovanja s soudeležbo, ki je bila od 1920-ih dojeta kot vrsta mini imigracije (Clifford 1999: 21). Inicijator metode je bil Malinowski s svojim sredi vasi postavljenim šotorom, a prav v primeru fotografij šotorov v vaseh si je Clifford zastavil pomenljivi vprašanji: Kdo natanko je opazovan? In kdo je pozicioniran, ko se je etnografovemu šotoru dovoljeno postaviti na sredo vasi? Opazovalci kultur pogosto sami plavajo v akvariju in so pod stalnim nadzorom (Clifford 1999: 20). Ne glede na to, ali je naš šotor v tla, v *teren*, zabit s kovinskimi ali s simbolnimi klini.

Clifford je zagovarjal teren kot odmik od doma in menil, da bi naj tudi postkolonialni etnografi ne ostajali doma – kjer koli to že je – in da determiniranosti terena s potovanjem v neko jasno drugačno okolje in iz njega ni moč spremeniti (1999: 41, 58). Terenski delavec je “privzgojen”, “nauči” se kulture in jezika. Nekdo je vedno opazovalec in soudeleženec *nekje*. A diskurz etnografije “*biti tam*” je dolgo zanemarjal potovanje, “*priti tja*”. Slednje je Georges Condominas poimenoval *préterrain* (predteren), s čimer je označil vse tiste prostore, skozi katere je potrebno iti, da prideš do tistega delovnega prostora, ki ga boš imenoval teren (Clifford 1999: 21, 23).

178

In prostori pač niso zgolj geografski. Terensko delo je bilo od nekdanj mešanica institucionaliziranih praks bivanja in potovanja, je dejal Clifford, toda v tem, kako je teren pojmovala veda, so bile prostorske prakse premikanja, prehajanja (k in od, v in iz), vključene v prakso bivanja. Dom nikakor ni prostor nepremičnosti, čeprav se o terenskem delu še vedno domneva kakor o odhodu *ven*, proč od doma,⁴ v iskanju drugačnosti – teren ostaja drugje, čeprav znotraj nekogaršnjega jezikovnega ali nacionalnega konteksta (Clifford 1999: 67, 85). Vemo, da ni statičnosti, ločenosti, zaprtosti sistemov, a do terena vseeno *pripotujemo*, tudi skozi proces spoznavanja, mentalnega gibanja od tu tja in nazaj, od nevednosti k uvidu (in dalje – nazaj?). Od etnografov se pričakuje, da nekam odpotujejo, je zapisala Beharjeva, čeprav le “nazaj do izgubljenega doma”, a od *tam* se morajo vselej vrniti z zgodbo (2003: 21). Vračanje s terena (“ven, v akademski in drugačni vsakdan”) je morda še prepogosto zanemarjeno; Crapanzano je pisal o vsakemu antropologu poznanem procesu distanciranja od terenske izkušnje in (ponovne) gradnje identifikacije z antropološkim občestvom ob povratku s terena (Abu-Lughod 1991: 161), Fischer pa je izpostavil potrebo po neprenehnem premikanju od bližnjih pogledov k odklonu, da bi pridobili globalnejši pogled na okoliščine, in spet nazaj (2007: 2). Pa vendar, kaj je teren brez prisotnosti etnografa? Je ozemlje, je abstrakcija, je izmuzljivost, je utopija, ali pa je nemara nekaj, o čemer se v antropologiji ne piše in zatorej sploh ne obstaja? Koncept *tamstva* etnografije napelje k vprašanju, ne *kaj*, temveč *kje* je etnografija. Kjer je teren ali kjer je raziskovalec/zapisovalec? Ali pa je takoj, ko nekdo “postane” etnograf, (nekje) že tudi teren?

Fizični premik zmorejo nadomestiti tudi premiki drugih vrst. Če se sklicujem na svoj primer terenskega dela v sklopu raziskovanja lutkarskih praks, se med drugim spomnim *odhajanja na teren* k ogledom lutkovnih predstav. Toda na isti kraj, v isto lutkovno gledališče ali na isti festival, sem odhajala že tudi pred svojim znanstvenim zanimanjem za lutkarstvo, in ogledov tedaj gotovo nisem imenovala “teren”. Kaj je povzročilo razliko? Preusmerila sem pogled in našla drugačno gledališče. Načinov, kako se lotiti terenskega dela in ga opraviti, je ogromno, je bil prepričan Geertz (1996: 109). Najbrž jih je toliko, kolikor je interpretacij. In v tem primeru je upravičeno govoriti o neskončnosti. Etnografa v vsakem primeru k zapisovanju privede njegova edinstvena izkušnja s terena in od vseh

⁴ Potovanja, premika proč od doma, predvsem v kontekstu odhoda v drugo deželo, a tudi iz vasi, moji stari starši in njihovi sodobniki niso razumeli kot iti *ven v* (Italijo, denimo), temveč so poudarjali stališče *biti notri v* (npr. Franciji). Če je sorodnik prebival v Franciji ali Italiji, je bila to *teta-ki-je-šla-noter-v-Francijo* ali *sestra-ki-služí-noter-v-Italiji*, in stališče tistega, ki je ostajal v domačem kraju, oziroma pravilneje, zunaj v domačem kraju, se je v odnosu do sorodnikovega zaprtja nekam odpiralo. Koliko je antropolog, etnograf *notri v* terenu in koliko se vrača *ven v* siceršnjo realnost doma?

v skupnosti akademske intelektualne mašinerije je edini, ki ima do nje dostop (Marcus in Fischer 1986: 21). Ponekod postane dejstvo prepoudarjeno in se razvije v raziskovalčevo lastninjenje nekega terena. Nekonstruktivnost takšnega početja zbudi že resnica, da vsak teren, raziskovalec in raziskovani terjajo drugačen pristop. Etnografije in rabe njihovih ciljev v raziskovalnih projektih in pri udeležencih je nemogoče izenačiti.

V ekvilibristiki zavedanja

V prostoru etnografskega zanimanja lahko v neki točki pride do neljubih poseganj v družbeno resničnost posameznika ali skupnosti. Antropologi so ugotovili, da so njihove reprezentacije proizvodi njihovih lastnih družbenih pozicij in oseb(nosti) (prim. de Munck 2002: 8), in na precejšen del preteklega znanja o drugih kulturah se je pričelo gledati kot na slučajen, problematičen izsled intersubjektivnega dialoga, prevoda in projekcije (Clifford v Fox 1991a: 7). Ortnerjeva je proces raziskave videla kakor vpletanje v življenja drug drugega, prvič tedaj, ko antropolog odide na teren in stopi v osebne odnose z drugimi, iz česar izpelje svoje znanje, nazadnje zato, ker smo že vsi del, z besedami Appaduraia, globalne etnokrajine. Avtorica je vseeno opozorila na točke krížanja "nas" in "njih", kjer obstaja tveganje nevarnosti brezpogojnega zanikanja nespornosti ali interesa svetov drugih ljudi, važnejših od operacij kapitalizma, kolonializma in drugih oblik zahodne "penetracije" (Ortner 1991: 186).

179

Etnografski "zunanjec" ob prihodu na teren, v času bivanja v nekem kraju, ne more preprosto ostati zunaj, temveč v raziskavi stoji v jasnem odnosu do raziskovanega. Ne zgolj kot "Zahodnjak", je zapisala Abu-Lughodova, temveč denimo kot Francoz v Alžiriji v času vojne za neodvisnost ali kot Angležinja v Maroku med arabsko-izraelsko vojno. Kar imenujemo zunanost, je pozicija znotraj širšega politično-zgodovinskega kompleksa (Abu-Lughod 1991: 141). Muršič je o etnografih pisal kakor o aktivnih kalilih izkušnje, ki si na vse načine prizadevajo omejiti oziroma odstraniti motnje, ki jih sami povzročajo (2005: 152). Etnografi so umeščeni v polje različnih povezav in identifikacij, s prihodom na teren se poglobijo⁵ v kompleksnost in večdimenzionalnost. Svojevrstni aktivisti so, ki spreminjajo pozicije v vlogi in odnosu do raziskovalnega dela in do soudeleženih v raziskavi. Druga polovica 20. stoletja je vedno pogosteje reflektirala "etnografove motnje" v raziskavah in producirala dela, ki so močno utrdila etnografovo samozavedanje, zavedanje subtilnih vplivov etnografove lastne kulture v interpretiranju druge (Cohen 1995: 70, Marcus in Fischer 1986: 34, 111). Ruth Behar je opisovala, kako kot etnografinja išče identifikacijo in povezanost namesto oddaljenosti, različnosti in drugosti, pri čemer ne uporablja zgolj klasičnih metod opazovanja in soudeležbe, temveč tudi "subtilne oblike vednosti", ki jih sreča v "nepopisljivih trenutkih intuicije in epifanije" (Behar 2003: 23). V čustveni angažiranosti (ki lahko privede do najizvirnejših etnografij) je lasten podpis neizogiben.

Geertz je postmoderno antropologijo pripeljal v zanimanje za "reflektiranje" in od antropologov terjal, naj razmišljajo o sebi, če želijo razmišljati o tem, kako mislijo drugi ljudje (Cohen 1995: 135). "Hermenetična refleksija namreč vključuje, da je

⁵ Po kritiki 1980-ih je globino razumeti precej zahtevnejše, in sicer kot interpretacije izkustva – zapise o subjektivnosti, osebnosti, čutenju, čustvih (Marcus 1998: 246).

samokritika predhodna vsakemu razumevanju česa ali koga drugega,” je bil prepričan Gadamer (1999: 33). Do neke mere je avtobiografija, kjer antropologi z osebno izkušnjo posežejo v etnografsko pisanje, relevantna v samokritičnih projektih kulturne analize, v analiziranih etnografovih osebnih odnosov z ljudmi, o katerih piše, a Clifford se je vprašal, do katere mere to drži in kje je meja med samoanalizo in “zgolj” avtobiografijo (1999: 88), ne glede na to, koliko je etnografija delno tako rekoč vselej avtobiografija (biti navzoč *nekje* in doživeti *nekaj*). Rapport je temu rekel potreba predstaviti subjektivno izkušnjo na začetku in na koncu sociologije, generalizacij in abstrakcij o človeški družbi in kulturi (2003: 26).

180

Beharjeva je za proces “urejanja dejavnikov” uporabila metodo kontrapunktiranja in etnografska srečanja pričela prepletati s svojimi osebnimi zgodbami (2003: 35). Marcus in Fischer o tovrstni aktivnosti pisanja govorita kot o osredotočenju na metaforo dialoga, ki je zasenčila predhodno metaforo teksta; komunikacija je nadomestila informacijo. “Dialog je postal podoba izražanja načina, kako se antropologi (in, širše, njihovi bralci) vključujejo v aktivni komunikacijski proces z drugo kulturo” (Marcus in Fischer 1986: 30). Clifford podobno zahteva dialoški ali polifonični etnografski zapis (fuzijski, bi pridal Carrithers (2005: 438); prim. z Bahtinovim pomenom polifonije v Marcus 1998: 36), medtem ko nam Steve Tyler (1986, v Fox 1991a: 7) pove, da postmoderna etnografija zavrača realistično ideologijo opazovalca in opazovanega – “ničesar ni, kar bi bilo opazovano, in nikogar, ki bi bil opazovalec. Namesto tega obstoji vzajemna dialoška produkcija diskurza.” Marcus in Fischer sta poudarila, da pri tem ne gre za nasproti stoječo razvrstitev konceptov ali kategorij, izoliranih od družbenih kontekstov. Predmet etnografske analize, izražene z metaforo dialoga, so strukture, ki posredujejo komunikacijo: v jezik vtikane ali nezavedne kulturne strukture, terminologije, neverbalne kode obnašanja in domneve o tem, kaj snuje imaginarno, realno in simbolično (Marcus in Fischer 1986: 31). Beharjeva je iskrenost glasov postavila v dialog med poskusom pripovedovati zgodbe o tem, kdo mislimo, da smo, ter željo slišati zgodbe drugih (2003: 37). A meja med polifonijo in kakofonijo je tanka. Iz začetne neubranosti glasov, v katero zabrede ob prvih stikih s terenom, si antropolog prizadeva ustvariti urejene svetove, za katere pa ni rečeno, da v nekem drugem času in prostoru ne bodo spet pomenili kakofoničnega razvrata.

Kako pisati o nepopisnem?

Po vrnitvi domov antropolog svojo terensko izkušnjo ponovno uprizori – z etnografijo kot prakso zapisovanja, ki tako postane praksa upričujočenja (osebne) izkušnje.

Etnografija je bila že dolgo osredotočena na probleme beleženja, interpretacije in deskripcije opazovanih družbenih in kulturnih procesov (Marcus in Fischer 1986: 15), pravzaprav vse od takrat, ko je Malinowski po izkušnji na Trobriandih revolucionariziral etnografijo ne le kot proces terenskega dela, temveč tudi kot prakso zapisovanja. Kot beli dan nam je že jasno, da ni pisanje etnografov nič manj pomembno od njihovega terenskega dela. Ob povratku domov se antropolog sooči z raznolikim, razpršenim terenskim gradivom, ujetim v dnevnik in beležke (Marcus in Fischer 1986: 37) in v

virtince razburkanih misli. Pred piscem je naloga uskladiti ideje gradiva z optimalnostjo rezultata, do česar najbrž zares pelje nekaj, kar presega zgolj sposobnost reprezentirati neko življenje. Etnografija postane Kolumbovo jajce antropologije. Kako artikulirati svojo izkušnjo, da bi jo razumeli tudi drugi? Kako izkušnjo razložiti? Zakaj razlagati (svojo izkušnjo sveta, za katerega vem, da ga ne morem razložiti), ko pa gre za razumeti? “In vsaka oblika človeške kulturne stvaritve nasploh postavlja legitimne zahteve po razumevanju” (Gadamer 1999: 29).

V procesu zapisovanja se pojavi problem reprezentacije kulture, ki se mu je posvetil de Munck in navedel D'Andradeja, ki je reprezentacije videl utemeljene na “skupku elementov, ki sodijo skupaj in nekaj reprezentirajo” (v de Munck 2002: 9). Toda kaj je tisto, kar po nekem samozvanem prepričanju “sodi” skupaj, in kako zmore nekaj reprezentirati? Sploh pa, kakšen je najustreznejši način reprezentacije? Etnografiji je dolgo vladal trop izgube, je opozorila Beharjeva (2003). Etnografovo pisanje je vodila želja pred propadom rešiti fragmente družb in kultur, za katere se je menilo, da so na robu izumrtja. Rešiteljski dejavnik je večkrat bodisi zavedel etnografsko pisanje v cono somraka bodisi etnografe, kako ironično, zapletel v prinašanje nadaljnje izgube, ko so ukrepali na način, po Rosaldu poimenovan “imperialistična nostalgija” (Behar 2003: 20).

Toda, *kakšna* je dobra etnografija? Za Marcusa in Fischerja je bila to tista, ki poda občutje pogojev terenskega dela, vsakdanjega življenja, mikro procesov, prevodov preko kulturnih in jezikovnih ločnic ter holizma; pisci etnografij naj razmišljajo, kako je mogoče skozi tekst prenesti eksperimentalno živost življenja v drugih kulturah (Marcus in Fischer 1986: 25, 73). Uloviti je treba pravšnjo mero med karakterji, zgodbo, glasom, krajem, opazovalcem, kritiko, teorijo in strokovno (znanstveno) literaturo, je bilo mnenje Beharjeve (2003: 35). Odnosi med njimi so med pomembnejšimi, tudi če upoštevamo Geertza, ki je povedal, da ni splošne zgodbe, ki bi jo lahko povedali, in ni neke pregledne slike. Če sta, pravi, ni nikogar, ki bi ju lahko konstruiral, ne danes ne pozneje. Z zapisovanjem je mogoče le skupaj povezniti vzorce, konstruira se lahko le (prepozno spregledane) pripovedi o povezanosti stvari, za katere se zdi, da so se zgodile (Geertz 1996: 2). Pisanje etnografij je zapisovanje zgodb o zgodbah, pogledov o pogledih (ibid.: 62). Etnograf, ki posluša zgodbe ostalih ljudi, najčešče tistih, katerih glasovi so pogosto nesliš(a)ni, jih nato ponovno pripoveduje, s čimer jih prestavi v drug prostor, k drugemu poslušalstvu (Behar 2003: 18). In prav tu se pojavi vprašanje, ki razpira mestoma kočljive teme. Kaj se zgodi z zgodbami, ki živijo dalje v drugem prostoru? Kakšen je etnografov vpliv na “vzporednost svetov”?

Vse namreč ne ostaja na ravni pripovedk. Pripovedovanje o izkušnji s terena gre lahko predač, vse do ekshibicionizma, sta opozorila Marcus in Fischer, sploh pri piscih, ki refleksivne meditacije niso dojeli le kot orodja, temveč kot bistvo pisanja etnografij (Marcus in Fischer 1986: 42). Neizzivetim pesnikovalcem in pisateljem se lahko primeri, da pozabijo na etnografijo, ki v antropologiji predstavlja živahno areno teoretične diskusije in inovacije, sta zapisala. Zato si je po njunem treba prizadevati, da bi bilo etnografsko pisanje občutljivo za širše politične, historične in filozofske pomene: problemi deskripcije postanejo problemi reprezentacije (ibid.: vii, 9). Z vsako zapisano

etnografsko zgodbo se primeri delec preusmeritve zgodovine. V francoščini *histoire* ne nazadnje pomeni tako zgodbo kot zgodovino (Foucault 1991: 27, op. 3); štorija in historija nikdar nista daleč vsaksebi. Tudi etimologija besede *zgodba* nas privede do zgodovine, in sicer prek pomena “zgoditi se”. Prvotno je pomenila “tisto, kar se je zgodilo” (etnografija kot terenska izkušnja), danes pa se je razvila v “pripovedovanje o tem, kar se je zgodilo” (etnografija kot zapis) (Snoj 1997: 747). Etnografije so torej, preprosto, zgodbe. Najpoprej je etnografska izkušnja (izkušnja pisca), ki ji sledi izkušnja etnografije (izkušnja bralca), podobna vsakršni bralni izkušnji – nekaj odstira. Prav skozi ta razporek se lahko etnografija dotakne osebe, ki *tiste* zgodbe zgod in nezgod ni doživela *in situ*, temveč je njena doživljajskost povezana izključno s prebiranjem. Koliko postanejo zgodbe, ki jih sliši, ki jih prebere, za vselej del njenega življenja? Zgodbe se pojavijo kot prenašalke razmišljanj, vanje so vtakani dogodki, misli in življenja, in postanejo vezi med ljudmi, med pripovedovalci in bralci (ki lahko nato sami postanejo pripovedovalci itn.). Pisanje etnografij je izhod iz piščevega radija in vhod v prostor drugega – če si domišljamo, da so med temi prostori postavljeni zidovi z vhodi in izhodi –, in je brezprestano spreminjanje. Etnografska vednost se producira v pisanju, v besedilu in reprezentaciji, je zapisal Castañeda (2006: 82), ki kroži med drugimi občinstvi, med bralci in gledalci, odmaknjenimi od posebnega časa in prostora terenskega dela. Etnografije ne reprezentirajo le *tistega* življenja *tam*, niso le preslikava terena, marveč vanje vstopi tudi antropologova vednost. Antropolog bi se ne smel prenehati zavedati, da je pripovedovalec. Ne nazadnje je odgovoren do tega, kar ve, tudi s tem, da pove in kako to pove. To je odgovornost do sebe, do stvari, ki jih poznaš in ki jih občutiš, do “nuje” prenesti jih drugim, to je odgovornost do drugih. In ob istem času, skrb – tako v smislu skrbeti za nekaj kot skrbeti *zaradi* nečesa, za etnografijo kot terensko izkušnjo in zaradi etnografije kot zapisa. Z etnografijami je kot z ostalimi načini reprezentiranja – so posledica naših misli in dela, so, med drugim, načini, da povemo, kar vemo, da drugim predstavimo svoj pogled na stvari in jih s tem vzpodbudimo h kritičnemu premišljevanju (in, posledično, delovanju), k prevpraševanju obstoječih mehanizmov življenja, k spremenjenemu pogledu na artikulacije, na rabe zamišljenega; tudi to je manifestacija vezi med terenom in teorijo. Na težko vprašanje, kakšna je dobra etnografija, bi lahko odgovorili: takšna, ki vzpodbudi dialog. Ki vzpodbudi komunikacijo in povzroči (še nadaljnje) vrenje.

Kriza je vselej potrebna, da se preseje dotedanji način delovanja, in pomeni priložnost za možnost sprememb. Kriza reprezentacije v antropologiji je sredi 1980-ih premetala pomen reprezentacije kultur, “zapisovanja kultur” v antropologiji, in opomnila, da se ta preveša v invencijo (Clifford 1986). Antropologi so etnografijo prepoznali le kot delno resnico, zgrajeno iz subjektivnih reprezentacij in konstrukcij realnosti (Frank 2000: 482). Toda koliko je v resnici to zavedanje spremenilo prakso antropološke metodologije? Dobrih dvajset let po pomenljivem zasuku je vse preveč del etnologov in antropologov še vedno, kljub zavijanju zapisov v krpe poznanih teorij (ki se jih včasih prebere z grenkim priokusom akademskega larpurlartizma), postavljenih na tehtnico odnosov moči. Nekateri avtorji so v 1990-ih na krizo odgovorili z vpeljevanjem fiktivnih zgodb v etnografije – ko so resno vzeli Cliffordov (1986) opomin, da fikcija ni nujno nasprotje resničnosti –, vprašujoč se, kaj lahko antropolog doseže z rabo fikcije (Frank

2000: 482). Etnografija je z obdobjem krize v antropologiji od zgolj dela na terenu prešla v ustvarjalni akt, s poetiko kot ustvarjalnim vidikom; sicer pa je Clifford v predgovoru k *Writing Culture* (1986: 4) rekel, da “je dolgo veljalo, da je znanstvena antropologija tudi “umetnost”, da so etnografijam lastne literarne kakovosti”. S prenosom terenskega gradiva v pripoved se je pričelo vedno bolj povezovati literarne žanre etnografskega besedila (Behar 2003: 15, Snow et al. 2003: 184).⁶ Morda je težava v tem, da se od nas pričakuje, da pišemo smiselne, razumne stvari . . . , ko pa je včasih tisto, kar doživimo, vse prej kot to. Beharjeva, ki je etnografijo povezala z umetniškimi reprezentacijami, jo je videla kot obliko zabrisanega žanra pisanja, ki prepleta reportažo z memoari, s potopisom, teoretsko refleksijo, pripovedmi dramatičnih srečanj, pripovednimi tehnikami fikcije, včasih celo z liričnostjo poezije. Pisanje etnografije ji je pomenilo predvsem metodo spreminjanja (do)živete izkušnje v zapomnljivo (Behar 2003: 18). Da tekst ne bi izgubil na zanimivosti in hkrati izvirno dosegal zapomnljivost, so eksperimentalni pisci tudi zavestno posegli po vnosu fiktivnih sredstev v etnografsko pripoved, pri tem pa ohranili etiko, ki zadeva varovanje zasebnosti, pripovedni efekt, prearanžiranje dogodkov, dejstev in identitet v konstrukciji “etnografske sestavljanke” (Marcus in Fischer 1986: 75). Fikcija in epistemologija domišljije v tem primeru seveda ne pomenita izmišljije – zgodbe, ki jih srečaš na terenu, ne pa sam izbereš, si ni moč preprosto izmisliti –, sama bi namesto tega raje razmišljala o soodnosu med umišljanjem, mišljenjem in zamišljanjem. Etnografije so fiktivne toliko, kolikor so fiktivni tudi vse naše teorije in modeli sveta, ki so po Rapportu (2002: 169) zamišljene fikcije, ki jih ni nikdar mogoče absolutno dokazati – le ovreči. Vsaka etnografija je navsezadnje (improvizirano) pletivo – je kompozicija in konstrukcija delcev zapisovalca, ljudi, o katerih piše, in piščevih fantazij o njih (Frank 2000: 481) – in vsaka t. i. fikcija je navsezadnje utemeljena na resničnih izkustvih avtorja (četudi “le” miselnih, ne dogodenih). Antropolog je kot pisec etnografije avtor, tj. pripovedovalec – pisec, ne zgolj zapisovalec.

S fikcijo lahko sežeš med tiste ljudi, ki znanstvenega besedila ne bi nikoli prebrali (Frank 2000: 483). Kaj pa pomeni fikcija v dopolnitev znanstvenega teksta v akademskih krogih? Gre zgolj za sposobnost čustvenega premika (Frank 2000: 483) ali nemara tudi za odpiranje možnosti pogledov in izhodišč? In kaj pomeni zapisana etnografija v svetu, o katerem piše? Zavedati se je treba, da ne pišemo le o svetu in ga reprezentiramo, temveč da ga z zapisanim tudi spreminjamo. Etnografija je manifestacija, in možnosti, v kaj svet z njo spremenimo, so različne. Etnograf je vsakič spet postavljen pred vprašanje manipulacije z lastno močjo.

Trdoživi trnci etičnih pomislekov

Kolikšno ceno so morale družbe in skupnosti plačati za pretekla etnografska dognanja (Fox jih je neizprosno označil za Malinowskijevo izmišljijo neznanega sveta iz pripora, Boasovo animacijo muzejske diorame in Radcliffe-Brownovo izkoriščanje

⁶ Malo za hec, malo zares: nekoč bi se lahko kdo pozabaval in po zgledu dokumentarnega filma v (leposlovno) literaturo uvedel nov žanr: dokumentarni roman. Tako kot v najzanimivejših in najbolj intrigantnih filmskih dokumentarcih bi bilo tudi v literarnih dokumentarcih zaznavanje prepuščeno bralcu, skupaj z lovljenjem razmerja med fikcijo in resničnostjo.

sifilitičnih avstralskih staroselcev (1991a: 9))? Hastrupova (2004: 467) je v nezapleteno poved postavila ves zaplet etnografske preteklosti, ko je porekla, da je ambicija odkriti resnico o drugih kulturah imela za posledico nesrečne domačine in nezanesljive antropologe. Etnografija je postala tako tesen, skorajda neizbežen del antropologije, da se prav skoznjo precaja večina etičnih, včasih kar moralnih zadržkov, ki jih more vzbuditi antropologija kot veda. Drži, da so etnografi (najprej pod vplivom Foucaulta in marksistične analize) pokazali občutljivost do sistema odnosov moči, znotraj katerih so opravljali svoje terenske raziskave (Goodenough 2002: 432). Na čem so delali, kako so pisali in – komu? Van Meijl je povečano pozornost antropologov na etične kodekse – svojega je, kot se spodobi, izdalo tudi American Anthropological Association – postavil v 1990. leta, ko je bilo videti, da “po antropologiji pluje nov moralni virus” (2000: 66). Carrithers je kakor eno zakonitosti terenskega etnografskega dela označil predanost, odprtost do življenj drugih, kar pomeni, da mora biti vsaka interpretacija osnovana na procesu terenskega dela, iz katerega vznikata osebna etika. Tako intelektualna praksa etnografske interpretacije kakor utelešena praksa terenskega dela morata dejaniti prepoznanje vrednosti drugih ljudi, kar je postalo jasno šele v 1960-ih (Carrithers 2005: 437, 445), in ne s seganjem v odnose moči koristiti zajedljivim političnim interesom. Mar se je izrabljanje etnografij s strani oblasti oziroma mehanizmov moči dogajalo le v preteklosti? Če so antropologi toliko dovezetnejši za družbene, tudi kulturne, neenakosti, če svoje etnografije entuziastično usmerjajo v aktivno opozarjanje na nepravilnosti, ki se godijo v svetu, ali to pomeni tudi, da so revidiranja izhodišč in pre/raz/postavljanje metodoloških smernic v resnici spremenila etnografijo kot metodo, ki naj bi se tako odrešila vseh ali večine etično spornih postavk? Če je tradicionalna antropologija sledila misiji, zagotoviti moralni napredek Zahoda prek orodij vednosti (Stoczkowski 2008: 347), koliko se od nje zares razlikuje antropologija danes (ko je že doživela poststrukturalizem, postmodernizem, svojo krizo)? Kaj ni v njej tu pa tam zaznati oslanjanja na naslonjalo moči, zvarjene iz orodij vednosti, kaj ne tudi ona, tako, občasno, sledi zagotavljanju nekemu napredku? Ki bi lahko dobil moralnega mačka, pa ga ne? Kaj če antropologi in etnologi pogosteje, kot bi si kdo mislil, (nehote) reproduciramo drug(a)čnost? Je metodo sploh mogoče “prečistiti” do takšnih obisti, da se totalno znebimo peze njene preteklosti? Ali pa se jo more le sprejeti z vsemi njenimi slabostmi, a pri tem poudariti njen dobrodošel pogled, ki ga lahko poda? Se je pri tem moč izogniti stranski posledici, reproduciranju prestižnih hierarhij akademske vednosti? Kaj ni v najelementarnejšem delu etnografa – politika (prim. Marcus in Fischer 1986)?

Ironično, prav proti temu se danes borimo, a brez šovinističnih etnografskih poročil bi etnocentrizem, kolonializem, imperializem, rasizem, ksenofobizem nekoč ne mogli uspeti do tolikšne, včasih kar epidemične mere. Etnografijo bremeni dediščina nevarnosti in spomniti je treba, da v neenakost niso bile vključene zgolj populacije, ki so bile predmet klasičnega zahodnega imperializma, temveč so bili kot kolonizirane populacije tematizirani tudi, denimo, hendikepirani (Couser 2005: 123). Etnografija se je pričela kot metoda, ki je odkrivala, izpopolnjevala in institucionalizirala zahodne centre moči, da je pripovedovala zgodbe o marginaliziranih populacijah sveta. Priznala si je samodano pravico, da raziskovalec pride nekam, do nekoga in z njegovo resnico operira po kánonih svoje resnice. Interesenti so kánon moči napolnili s svinčenimi

krogami poskusov, v katere so zakovali čutenje, življenje, obup in radost nekih drugih oseb. Etnografija korenini v puhtečih kolonialnih neenakostih in v arogantnih predpostavkah, da je njen privilegirani intelektualni razred tisti, ki je določil, kdo ima pravico pripovedovati zgodbe o kom (Behar 2003: 15). Marcus (1998: 17) govori o (klasičnem) etnografu, ki je v odnosu do drugih (ki so bili tradicionalno identificirani kot "informatorji") neke vrste kulturni proizvajalec. Couser (2005: 123) pravi, da je kolonializem tipično vsiljen tistim, ki so etnično ali rasno drugačni ali geografsko oddaljeni od svojih kolonizatorjev. Sama se sicer vprašujem, do katerih skupnosti vse se lahko gremo "kolonializem", in hkrati naj spomnim, da je med antropologi še do pred nedavnim veljalo, da se na teren odhaja nekam čim dlje od doma. Le zakaj? Je z večje distance nekoliko lažje manipulirati s terenom? Si ga je lažje prisvojiti?

A ni potrebno, da etnografskim raziskavam pridajamo zgolj tako ekstremne, čeprav neredke, podtone. Tudi ko so se etnografi izognili tako skrajno nevarnim delovanjem, se včasih niso mogli izmuzniti izkoriščanju in pokroviteljstvu svojim t. i. "predmetom raziskav". Etnografija se skuša izogibati pejorativnim zvezam termina Drugi, a po konvenciji, če ne po definiciji, je zapisal Couser, ostaja prav to: raziskovanje Drugih. Drugi naj bi ne bili drugačeni – predstavilo naj bi se jih kakor drugačne, a ne kot tuje. V 1970-ih, 1980-ih so pričeli ponovno prevpraševati politiko in etiko etnografije v zvezi s posledicami klasičnega zahodnega kolonializma; ubrali so smer vgrajevanja občutljivosti in odgovornosti v etnografijo ter omajevanja svoje avtoritete "dajanja glasu domačinu" (Couser 2005: 122). V etnografsko poročevanje (včasih tudi izkrivljeno pričevanje) se sicer lahko zavleče znanstveno licemerstvo, ko "mi", pošteni etnografi, popravljamo zatiranja na "drugi" strani, ne da bi "njim" omogočili njihov lasten govor. Z vsakim posredništvom se stvar preinterpretira, nemalokrat v lastno korist, s še pospešenim utrjevanjem pozicije Mi – Drugi; če je bolj zakrito, še ne pomeni, da je manj nevarno. Vprašanje je, kdo sploh so ti Drugi in kako so to postali, kako to še vedno postajajo (Fox 1991b: 95). Koliko je iskanje, kako dati glas Drugemu, še ena preobleka, kako sebe postaviti na piedestal? Do kolikšne mere antropologu preti nevarnost, da zapade v narcisizem (prim. Humphreys, Brown in Hatch 2003)? Ljubeznivo frazo Susan Sontag, *anthropologist as hero* (v Marcus in Fischer 1986: 34), se more razumeti precej žolčno. Odgovornost do soudeležencev v raziskavi bi bilo potrebno negovati brez prestanka, saj se z vsako zapisano in prediskutirano besedo modificira njihov status. Ruth Behar (2003: 16) se sprašuje, ali mora danes vsakršno dejanje etnografije biti dejanje opravičila in obžalovanja sramote preteklega etnografskega delovanja in ali je nekaj obotavljajoče se sramote še vedno najti tudi v današnjih prizadevanjih samozavedujočih se etnografov. Marcus in Fischer (1986: 37) spomnita, kako so ljudstva, ki so postala predmet klasične antropologije, sprejela antropološko vednost o sebi kakor del zavedanja o samih sebi. Česar seveda ne moremo omejiti zgolj na teh nekaj ljudstev, temveč na prav vsakogar raziskovanega. Etika, če jo je razumeti kot "nekaj dobrega", naj bi gnezдила v odnosu etnografa do njegovih soudeležencev v raziskavi (tj. v sedanjem času zapisovanja etnografske izkušnje z glediščem v preteklost (doživetega)) kot tudi v odnosu raziskovalca do tega, kar bo sledilo (v sedanjem času zapisovanja etnografske izkušnje z glediščem v prihodnost). Zavedati se je treba, da se antropološko vednost producira s senzibilnim zavedanjem, kako se tisto, kar je rečeno o ljudeh, ne razlikuje dosti od tistega, kar je

rečeno *ljudem* (Carrithers 2005: 439). Etnograf vsakogar pahne v revizijo svojih pomenov in vsakdo mora do tega vzpostaviti partikularen odnos. Pred objavo etnografskega zapisa bi bilo nujno avtorjevo vprašanje samemu sebi, ali z zapisom lahko komur koli po krivem škodi. Se je asimetriji moči med tistimi, ki pišejo, in tistimi, o katerih pišejo, kdaj mogoče ogniti? Besede imajo vendar pomene in pisci moč (postati nekdo z močjo pa ni ne lahko ne prijetno (Behar 2003: 25)) – s previdnim, a odločnim in nikakor ne za hrbtom figo skrivajočim, prepotentnim usmerjanjem te moči v *dobrodelnost* bi zmogli doseči veliko. Ali, kakor je vedel Bauman, največ, o čemer moremo sanjati, je življenje narediti malce bolj *moralno* (nav. po van Meijl 2000: 78).

186 V tovrstne poti ne gre izgubiti zaupanja. Obstajata pač dve možnosti, kako uporabiti predispozicije etnografij – ni vse le v igri moči, ampak antropologija lahko silno veliko dá, in etični pomisleki lahko postanejo vzpodbuda, sploh če je etiko razumeti kot odgovor posameznika na določeno situacijo. Tuintamkajšnji pomislek antropologov, da bi, če prekomerno (in daleč prepoetično) karikiram, svoje izvorne znanstvene članke raje zamenjali za izvorni slanoslad toliščaka, bi se iz potrebe po odmiku od nepravilnih razmerij moči sprevergel v poskus bega pred odgovornostjo do resnice sebe in drugih. Saj antropologija lahko svoje znanje uporabi za reformiranje družbe in kulture, proizvede lahko etične in politične učinke (Stoczkowsky 2008: 350). Etnografija je potrebna za razlago, kako in zakaj se nekateri procesi lomijo ob nacionalnih in lokalnih interesih ter kako in zakaj se določene rabe kulture pojavijo v specifičnih situacijah (Grillo 2003: 168). Etnografijo je potrebno redefinirati kakor prakso reprezentacije, ki osvetljuje moč širih možnosti zamišljenega življenja nad specifičnimi življenjskimi potmi (Appadurai 1991: 200). Etnograf zmore drugim razkrivati kritične perspektive in možnosti alternativ, ki obstojijo v življenjih njegovih soudeležencev v raziskavi (Marcus in Fischer 1986: 133). Etnografija ima še vedno kaj pomembnega povedati o svetu, o sedanjosti, o bodočnosti (Fox 1991a: 15), če ne celo vedno bolj, in ob ugodnih pogojih uspe preiti v fermentacijo, v razmišljujoče vretje. Z etnografskimi poročili je moč pomembno prispevati k neki vednosti, zavedanju in debati, zato si je želeti, da bi etnografije bral čim širši krog ljudi, ne le akademikov, ne le t. i. intelektualcev. Tudi tistih, ki se ne preprašujejo, v kaj verjamejo in zakaj. In tistih, ki menijo, da ni mogoče nikdar razumeti ...

Namesto sklepa

Ob razmišljanju, kako z etnografijo zajeti neko življenje in kako ga skozi zapisano zgodbo predati drugim, se spomnim neke druge zgodbe – Wendersove *Zgodbe iz Lizbone* (1994). V filmu režiser po določenem času opusti snemanje filma o Lizboni, pripovedujoč, kako je bila ideja spočetka v redu, ideja namreč, da bi sam, s staro kamero v roki, prebirajoč lizbonske ulice, nekako v slogu Dzige Vertova zajel “življenje” mesta v filmsko pripoved. Dokler ni spoznal, da dlje kot snema, bolj se podobe odmikajo, bolj kot vrti ročico kamere, bolj mesto beži proč; vse, na kar pade pogled kameramanovega očesa⁷, izgine. “Kontaminira”, kamor pride, in skozi oko kamere usmerjeni pogled je že direktiva pripovedi. Deziluzija ga privede do snemanja nevidenih stvari, režiser

⁷ Aludija *I – eye*. Mene in mojega očesa.

ne gleda več skozi kamero, na stativ jo postavi, ne da bi enkrat pogledal skozi njo, in ne pregleduje več posnetega. Koliko verodostojnosti snamemo etnografi, svojevrstni Dzige, ko snemamo človeka? Koliko smisla je v razumetju nečesa, kar sami najpoprej predružačimo? Mar je iluzija, verjeti le iluzorično verjetnemu? Wim Wenders režiserja v svojem filmu naposled z glasom zvočnega mojstra spomni, da gre verjeti svojim očem, ergo sebi. Da ima snemanje gibljivih slik, *moving pictures*, svoj smisel. *Moving so*; ganejo. Zakaj torej delati ničeve podobe, ko lahko ustvariš nenadkriljive?

LITERATURA

ABU-LUGHOD, Lila

1991 Writing against culture. V: Richard G. Fox (ur.): *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 137–162.

187

APPADURAI, Arjun

1991 Global ethnoscares: notes and queries for a transnational anthropology. V: Richard G. Fox (ur.): *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 191–210.

BEHAR, Ruth

2003 Ethnography and the book that was lost. *Ethnography* 4, št. 1, str. 15–39.

BOURDIEU, Pierre

1996 Understanding. *Theory, Culture and Society* 13, št. 2, str. 17–37.

BRUMEN, Borut

2000 *Sv. Peter in njegovi časi: socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba /*cf.

CARRITHERS, Michael

2005 Anthropology as a moral science of possibilities. *Current Anthropology* 46, št. 3, str. 433–456.

CASTAÑEDA, Quetzil E.

2006 The invisible theatre of ethnography: performative principles of fieldwork. *Anthropological Quarterly* 79, št. 1, str. 75–104.

CLIFFORD, James

1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

1999 *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

COHEN, Anthony P.

1995 *Self consciousness: an alternative anthropology of identity*. London in New York: Routledge.

COUSER, G. Thomas

2005 Disability and (auto)ethnography: riding (and writing) the bus with my sister. *Journal of Contemporary Ethnography* 34, št. 2, str. 121–142.

DE MUNCK, Victor C.

2002 Contemporary issues and challenges for comparativists: an appraisal. *Anthropological Theory* 2, št. 1, str. 5–19.

FEYERABEND, Paul

1999 *Protiv metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.

FISCHER, Michael M. J.

2007 Culture and cultural analysis as experimental systems. *Cultural Anthropology* 22, št. 1, str. 1–65.

FOUCAULT, Michel

1991 *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana: Krt.

FOX, Richard G.

1991a Introduction: working in the present. V: Richard G. Fox (ur.): *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 1–16.

1991b For a nearly new culture history. V: Richard G. Fox (ur.): *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 93–113.

- FRANK, Katherine
2000 "The management of hunger": using fiction in writing anthropology. *Qualitative Inquiry* 6, št. 4, str. 474-488.
- GADAMER, Hans-Georg
1999 *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- GEERTZ, Clifford
1996 *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- GIESER, Thorsten
2008 Embodiment, emotion and empathy: a phenomenological approach to apprenticeship learning. *Anthropological Theory* 8, št. 3, str. 299-318.
- GOODENOUGH, Ward H.
2002 Anthropology in the 20th century and beyond. *American Anthropologist* 104, št. 2, str. 423-440.
- GRILLO, R. D.
2003 Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory* 3, št. 2, str. 157-173.
- HASTRUP, Kirsten
2004 Getting it right: knowledge and evidence in anthropology. *Anthropological Theory* 4, št. 4, str. 455-472.
- HEIDEGGER, Martin
1997 *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- HROBAT, Katja; MURŠIČ, Rajko (ur.)
2008 *Prostori soočanja in srečevanja: spominski zbornik za Boruta Brumna*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- HUMPHREYS, Michael; BROWN, Andrew D; HATCH, Mary Jo
2003 Is ethnography jazz? *Organization* 10, št. 1, str. 5-31.
- LAKOFF, Andrew; COLLIER, Stephen J.
2004 Ethics and the anthropology of modern reason. *Anthropological Theory* 4, št. 4, str. 419-434.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1996 Uvod v delo Marcela Maussa. V: Marcel Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC. Str. 227-66.
- MARCUS, George E.
1998 *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J.
1986 *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- MURŠIČ, Rajko
2000 *Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu*. Ceršak: Subkulturni azil.
2005 Ethnographic experience, understanding and narratives in the discourse of popular music. V: Bernard, J., Fikfak, J., Grzybek, P. (ur.): *Text & reality = Text & Wirklichkeit*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU; Wien: Österreichische Gesellschaft für Semiotik, Institut für Sozio-semiotische Studien; Graz: Department of Slavic Studies. Str. 147-58.
- OREHOVEC, Martina
2004 Vmešavanje v življenja drugih: zagate antropološkega raziskovanja na terenu na primeru študije žensk in dela v Istri. *Etnolog* 14, str. 73-92.
- ORTNER, Sherry B.
1991 Reading America: preliminary notes on class and culture. V: Fox, R. G. (ur.): *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 163-189.
- PACK, Sam
2006 How they see me vs. how I see them: the ethnographic self and the personal self. *Anthropological Quarterly* 79, št. 1, str. 105-122.
- RABINOW, Paul
2002 Midst anthropologists problems. *Cultural Anthropology* 17, št. 29, str. 135-149.
- RAMŠAK, Mojca
1996 Etični kodeks slovenskih etnologov (predlog). *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 36, št. 1, str. 33-37.

- RAPPORT, Nigel
2002 "The truth is alive": Kierkegaard's anthropology of dualism, subjectivity and somatic knowledge. *Anthropological Theory* 2, št. 2, str. 165-183.
2003 *I am dynamite: an alternative anthropology of power*. London, New York: Routledge.
- ROLDÁN, Arturo Alvarez
1995 Malinowski and the origins of the ethnographic method. V: Vermeulen, H. F., Roldán, A. A. (ur.): *Fieldwork and footnotes: studies in the history of european anthropology*. London, New York: Routledge. Str. 143-157.
- SCHNEIDER, Ingo
2002 O odnosu stvarnosti i fikcije u putopisima i etnografskim izvorima: prilog hermeneutici tudine. *Narodna umjetnost* 39, št. 2, str. 159-174.
- SNOJ, Marko
1997 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- SNOW, David A.; MORRILL, Calvin; ANDERSON, Leon
2003 Elaborating analytic ethnography: linking fieldwork and theory. *Ethnography* 4, št. 2, str. 181-200.
- STOCZKOWSKI, Wiktor
2008 The "fourth aim" of anthropology: between knowledge and ethics. *Anthropological Theory* 8, št. 4, str. 345-356.
- VAN MEIJL, Toon
2000 Modern morals in postmodernity: a critical reflection on professional codes of ethics. *Cultural Dynamics* 21, št. 1, str. 65-81.
- WAZBORT, Ricardo
2004 Objectivity in social science: toward a hermeneutical evolutionary theory. *Philosophy of the Social Sciences* 34, št. 1, str. 151-162.

BESEDA O AVTORICI

Tina Volarič, diplomirana etnologinja in kulturna antropologinja, je podiplomska študentka kulturne antropologije na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Svoje zanimanje razvija predvsem v smeri raziskovanja oblik lutkarskih praks, tudi umetnostnih artikulacij kritike družbe, poleg tega se posveča vprašanjem etnografske in (avto)biografske metode. Doslej je objavljala v periodičnih publikacijah *Etnolog* in *Traditiones*.

ABOUT THE AUTHOR

Tina Volarič has a BSc in ethnology and cultural anthropology and is at present a postgraduate student at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research mainly focuses on forms of puppet play practices, artistic articulations of criticism of society, as well as on issues of ethnographic and (auto)biographical methods. She has published articles in the periodicals *Etnolog* and *Traditiones*.

SUMMARY

ANTHROPOLOGY'S EGG OF COLUMBUS. HOW WE TRY TO UNDERSTAND THE WORLD AND HOW WE SUCCEED IN ARTICULATING IT

190

The ethnographer as a good listener, observer, and detector in the field, as well as the ethnographer as a perceptive and sensitive recorder of ethnographic field experience, is a researcher who enters the research process through his personal experience. The researcher is always present *somewhere*, always experiencing *something*. The meaning the ethnographer's interpretation produces in his attempts to understand a certain situation is capable of inspiring communication that leads to new interpretations, causing further reactions. These experiences, which turn into starting-points for all further writing, occur at a "scene of detached living and productive work" - as the field of an anthropologist is perceived - and fieldwork continues to be assumed as going *out/away from home*. However, the concept of the *thereness* of ethnography also suggests the question *where* ethnography is, not *what* it is. The field and the researcher/recorder are so closely connected that we cannot treat one without the other. This fact is occasionally so overemphasised that it leads to a researcher's brazen appropriation of a given field. Within the space of ethnographic interest undesirable interventions in the social reality of an individual or community may occur. Through his interest in a certain field, followed by his arrival there and, lastly, by recording his experiences (and disseminating all this among (unknown) readers), the ethnographer involves himself from the very beginning in the life of someone else, enters into personal relationships with people, and positions himself in a clear attitude to the research subject. In this way, the ethnographer turns into a kind of activist, who changes position in his role and attitude to the research subject and to the participants in the research. The anthropologist re-enacts his field experience through ethnography as the practice of recording, which thus becomes the practice of telling his personal experience. He faces the question how to articulate his experience so that others will understand it, and how to find the most adequate way of representation. Here he faces the delicate dilemma what happens to the stories that, once they are told, written down, and have revealed something, go on living in some other space. Ethnographies do not merely represent life *as it is there*, they are not just reproductions of the field but modified by the anthropologist's knowledge. The anthropologist should never stop being aware that he is a narrator. After all, he is responsible for what he knows and this responsibility includes what he tells of his knowledge and how he tells it. To answer the delicate question what good ethnography we can say: ethnography that stimulates dialogue. Ethnography is a manifestation and the options into *what* we change the world through ethnography are diverse. Over and again, the ethnographer faces the issue of manipulation with his own power. And that is why most ethical reservations are filtered through ethnography. However, not all comes down to a power game, anthropology has plenty to offer and ethical reservations can turn into a stimulus. Through ethnography, anthropology can use its knowledge to tell many important things about the world. It can do so by recording unforgettable stories, creating unparalleled images.