

Med "emskim" in "etskim" ali identiteta antropologa

DORIJAN KERŽAN
Celovška 99a
SI-1000 Ljubljana

"Domačini, ki jih zanima, kaj je napisanega o njihovi kulturi, so, kot kaže, za antropologe nekaj strašljivega!"

Keelung Hong

POVZETEK

Članek analizira problematiko domačinskega pogleda v okviru antropološkega diskurza. Problem je še posebej zanimiv, ko na mesto domačina stopi nativni antropolog. Ta s svojo domačinskostjo na eni in antropološkim znanjem na drugi strani še posebej ogroža antropološko vedo kot vedo vsevednih tujcev. Na primeru spora med nativnimi in kozmopolitskimi antropologi, pa se kaže še pomembnejši epistemološki problem, ki je v samem sporu sicer ostal prikrit. Gre za vprašanje organizacije antropološkega polja in metodološkega pristopa k temu polju. To pa implicira tudi dileme kriterijev znanstvene objektivnosti vede, ki nima končnih resnic, kot jih poznajo naravoslovne oziroma eksaktne znanosti.

Ključne besede: nativizem, kozmopolitizem, antropologija, resnica, metodologija

ABSTRACT

BETWEEN "EMIC" AND "ETIC" OR ANTHROPOLOGIST'S IDENTITY

The article analyses the issues of the nativist views within the context of anthropological discourse. This issue is particularly interesting when the place of a native is occupied by a native anthropologist. With his nativity on the one hand and his anthropological knowledge on the other, he appears to be a huge threat for the anthropological science as a science of omniscient foreigners. The instance of the conflict between nativist and cosmopolitan anthropologists reveals yet another epistemological problem, which has remained hidden throughout the actual conflict. It is the issue of the organization of anthropological field and methodological approach to this field of research. This, however, implies the dilemmas of the criteria concerning the scientific objectivity of a doctrine which can obtain no final truths, as are claimed by the natural or exact sciences.

Key words: nativism, cosmopolitanism, anthropology, truth, methodology

Izjava tajvanskega kemika, čigar kritični spisi o etnografiji njegovega ljudstva so le stežka prodrli v antropološko literaturo, je bržkone pretiran izraz dvoumnega razmerja med etnografijo in antropologijo, torej proučevalci, na eni ter domačini oziroma proučevanimi na drugi strani. Razmerje med dvema glediščema, etnografskim in domačinskim, "etskim" in "emskim" odpira vrsto vprašanj, ki se ne tičejo zgolj antropološke metodologije. V pričujočem prispevku bom poskušal na podlagi konkretnega primera raziskati implikacije tega razmerja, ki ga bom razširil s tretjim elementom, ki vsaj na prvi pogled sodi nekam med domačine in antropologe, namreč s tako imenovanim nativnim antropologom, čigar položaj je včasih sporen.

Izraza nativna in kozmopolitska antropologija bržkone na metodološki ravni nista povsem ustrežna, kljub temu pa na ideološki ravni lepo ilustrirata debato oziroma spor med, pogojno rečeno, nativnimi in kozmopolitskimi antropologi. Zlasti pri nativni antropologiji se zdi, da je koncept precej nejasen, saj ni opredeljena razlika med nativno in nativistično antropologijo (cf. Kuper 1994). Prva naj bi pomenila terensko delo in analizo lastne kulture, druga pa z nacionalnimi predsodki omejeno in obremenjeno antropologijo. Za kozmopolitsko antropologijo pa se zdi, da vzpostavlja nekakšno hierarhično razmerje nasproti vsakršni drugi antropologiji in s tem tudi nasproti objektom proučevanja. Skratka, kozmopolitska antropologija se kaže kot objektivna in znanstvena, nativna pa je (vsaj med "pravimi" antropologi) neredko razumljena kot vase zaprta, neznanstvena in ideološko obremenjena veda.

Problem odnosa med domačimi in tujimi antropologi je najbolj izpostavljen v primeru majhnih evropskih narodov. Ti so nastopali bodisi kot neke vrste nadomestek pravih "eksotičnih" terenov bodisi so po spremembi družbenih sistemov na vzhodu Evrope postali neke vrste nova "eksotika". Iz perspektive majhnosti ali občutka ogroženosti je proučevanje od zunaj, še posebej, če rezultati proučevanja niso takšni, ko bi si jih pripadniki proučevanega ljudstva želeli, kaj hitro lahko zavrženo. Posledica tega je lahko nativističen pristop, ki je deloma posledica nezanimanja tujcev, pripadnikov večjih narodov, za male narode, kar sicer ni čisto iz trte izvito; na drugi strani pa domače znanosti vendarle niso popolnoma zaprte in dopuščajo tujcem, da delajo na njihovem dvorišču, a marsikdaj le, če rezultati njihovih raziskovanj niso v nasprotju s predstavami domačinov. Argumenti proučevanja lastnega naroda so seveda različni, pogosto pa temeljijo na prepričanju, da "le domačin lahko razume in ima tako tudi pravico proučevati lastno kulturo" (Kuper 1994: 544). Skratka o sebi lahko govorimo le mi sami, drugi nas ne zanimajo, ker smo premajhni, da bi si lahko dovolili, da bi naše intelektualne potencialne trošili na njih. Tiste, ki pa (še) nimajo znanstvenega aparata, da bi se proučevali sami, torej t. i. divjake, primitivce, pa naj proučujejo veliki, torej tisti, ki si to brez škode za lastno kulturo lahko dovolijo.

Islandski primer je s stališča te problematike malce nenavaden, saj je tujih antropologov, ki se tako ali drugače ukvarjajo z islandsko kulturo, več kot domačnov, zaradi česar je spor med nativno in kozmopolitsko antropologijo bolj izostren kot drugod. Pričujoče besedilo želi pokazati nekatere teoretske kot tudi povsem praktične ravni in implikacije tega problema.

Islandija je za antropologe na nek način idealno polje proučevanja, saj

"če je kdaj obstajala omejena, samozadostna družba, je to bila Islandija ... Če je kdaj obstajal otok zgodovine, je tudi to bila Islandija. Naseljenci so se komajda izkricali, ko so njihovi potomci v 21. stoletju pričeli pisati o svoji zgodovini, družinskih razmerjih, težavah in zmagah. Islandija predstavlja podobo homogene otoške populacije z dolgo, natančno zabeleženo zgodovino – na videz torej idealen subjekt za antropologe, ki iščejo čiste meje, samozadostne kulture in naravne laboratorij" (Durrenberger, Pálsson 1996: 1).

Poleg tega veljata islandski jezik in kultura za neposredna potomca slavne skandinavske vikinške preteklosti (Pálsson, Durrenberger, 1989), ki se je ohranila v srednjeveških sagah, zakonih in drugih zapisanih virih. Zlasti sage veljajo med socialnimi in historičnimi antropologi za vir, ki lahko po načinu naracije na nekaterih mestih povsem enakovredno konkurira etnografskim opisom.

Za razcvet antropologije Islandije, zlasti srednjeveške, je med najbolj zaslužnimi danska antropologinja Kirsten Hastrup, ki v svojih delih z antropološkega vidika analizira islandsko družbo v obdobju od naselitve do 19. stoletja (Hastrup, 1985; 1990b). Težave z delom Kirsten Hastrup pa ne zadevajo njene analize srednjega veka, temveč tista njena dela, v katerih proučuje in interpretira družbo moderne Islandije (cf. Pálsson, 1995): tu se namreč avtorici odpre problematika antropološke epistemologije in začne dolga debata med Kirsten Hastrup na eni strani in celo vrsto zlasti islandskih, pa tudi ameriških antropologov, na drugi strani.

Spor se je začel leta 1990 s člankom islandskega antropologa Nielsa Einarrsona "From the natives point of view", objavljenim v reviji *Antropologiska Studier*. Einarrson se je v članku lotil revizije nekaterih stališč dveh antropologinj Islandije: ameriške antropologinje Ann Pinson, ki je leta 1979 in 1985 objavila dva članka o modernem islandskem sorodstvu in konceptu prijateljstva, in kajpada zlasti Kirsten Hastrup.

Ann Pinson je v svojih člankih na podlagi več kot dve leti trajajočega terenskega dela na zahodu Islandije ugotovila, da islandska družbena struktura temelji na sorodstvu,¹ kar naj bi se videlo tudi na jezikovni ravni. Ta ugotovitev je v popolnem nasprotju z ugotovitvami tako islandskih znanstvenikov kot njihovih, zlasti ameriških, kolegov, ki so prav na podlagi analize sorodstvene terminologije ugotovili, da sorodstvo v islandski družbi nikdar ni igralo posebej pomembne vloge in da je ključen element družbene strukture institucionalizirano prijateljstvo. Tu velja opozoriti, da ima Pinsonova morda celo prav, saj analiza vsaj za srednjeveško Islandijo kaže na precej bolj na sorodstvenih razmerjih temelječo družbo, kot med antropologi Islandije na splošno velja. Zanikanje pomena sorodstva in poudarjanje institucionaliziranega koncepta prijateljstva bi bila v precejšnji meri lahko posledica nacionalne ideologije in mitologije, ki želi karseda zanikati zvezo islandske družbe z družbami, ki naj bi temeljile na sorodstvenih sistemih in ki veljajo za primitivne.² Hkrati pa je treba poudariti, da Pinsonova svojih trditev ni najbolje utemeljila, in zdi se, da so nasprotne ugotovitve Georgea Richa (Rich 1976; 1978; 1980; 1989) vsaj kar se tiče moderne Islandije, o kateri govori tudi Ann Pinson, mnogo bolje argumentirane in utemeljene.

Einarssonov prvi očitok se tiče prav njenega zanikanja pomena institucionaliziranega prijateljstva, saj pravi, da "bodisi moram pričeti klicati svoje prijatelje drugače, bodisi mora Pinsonova spremeniti svoje prepričanje" (Einarsson, 1990: 70). Islandci po Einarssonovem mnenju drugače dojemajo prijateljstvo in sorodstvo, kot si je to predstavljala Pinsonova, kar je posledica njene nesposobnosti, da bi si pridobila prijatelje med Islandci, ki so po njegovem pač precej bolj zaprti ljudje kot Američani: to je sicer

¹ Začetki antropologije Islandije so povezani prav s proučevanjem sorodstva, saj je o islandskem srednjeveškem sorodstvu pisal že L. H. Morgan, po njem pa je bržkone povzema tudi G. P. Murdock.

² Antropologi Islandije se omejujejo bolj na analizo sorodstvene terminologije, ne ukvarjajo pa se s povsem praktičnimi aspekti sorodstvenih razmerij in odnosov. S tem v precejšnji meri opuščajo proučevanje sorodstva kot konstitutivnega elementa socialne strukture, morebitna analiza pa se omeji le še na konjugalno družino na eni in na pogojno rečeno politična družbena dejstva na drugi strani, torej na delitev socialnega na žensko družinsko in moško politično socialno sfero. S tem iz raziskave izpadejo denimo strategije povezovanja socialnih skupin in novačenja posameznikov na podlagi sorodstvenih vezi, kar vpliva tako na konjugalno družino kot na politično stvarnost.

povsem legitimna, a vendarle neznanstvena opazka in nezadosten argument. Njegov drugi očitek pa se tiče povsem konkretnega primera, za, kot morda preostro pravi Einarsson, "površno terensko delo". Pinsonova ob razlagi splošnih islandskih terminov za sorodstvo in genealogije kot argument za pomen sorodstva v islandski družbi omeni namreč tudi

"priljubljeno igro med dedki in vnuki, ki na vprašanje "Kdo si?" odgovarjajo s seznamom linearnih prednikov" (Pinson 1979: 189).

Einarsson pravi, da je njena argumentacija smešna: da niti on niti drugi, ki jih je po tem povprašal, o taki navadi nič ne vedo; temu pa lahko dodamo, da Pinsonova te, po njenem tako pomembne igrice, ne umesti v nek etnografski kontekst, temveč jo zgolj navrže kot neke vrste posladek k navajanju dejstev. Tak postopek implicira vprašanje interpretiranja etnografskih podatkov in posploševanja rezultatov raziskav, kar je temeljni Einarssonov očitek Kirsten Hastrup, ki naj bi na podlagi svojega razmeroma kratkega terenskega dela posplošila etnografsko precej vprašljive podatke (cf. na primer Pálsson 1995).³

Prvi od treh primerov, ki jih je izbral Einarsson, govori o njeni izkušnji s kmetije, ko je želela sodelovati pri spomladanskem zbiranju ovac. V nekem trenutku ji je starejši moški dejal, naj skupaj z nekim mlajšim dečkom počakata, da bodo moški opravili delo. Hastrupova je to prepoved intepretirala na podlagi teze, da je s tem, da se je pridružila moškim pri zbiranju ovac, poskušala prestopiti spolno opredeljene meje med varnim notranjim svetom kmetij, kjer živijo in delajo zlasti ženske, ter divjino zunaj, kamor ženske (in otroci) nimajo dostopa.⁴ Einarsson se z njeno interpretacijo ne strinja in pravi, da gre bolj za to, da je zbiranje ovac zelo težko in tudi nevarno delo in zato za nevajenega neprimerno. Starec jo je po njegovem mnenju bržkone opozoril iz strahu, da ne bi ovirala delavcev, kar se je kasneje tudi zgodilo (Einarsson, 1990: 73), morda pa ji je kot intelektualki preprosto poskušal prizanesti s težkim delom.

V drugem primeru, ki ga opisuje Einarsson, je Hastrupova delala v tovarni za predelavo rib in živela skupaj z delavci v delavskih barakah. Med svojim bivanjem in delom v tem okolju je bila žrtev spolnega nadlegovanja, kar po njenem dokazuje, da je kot ženska, ki dela v ribiški proizvodnji, torej v svetu, ki je po njeni definiciji "zunaj", spolno dosegljiva, saj je prestopila mejo varnega sveta. Einarssonov glavni očitek na tem mestu je, da Hastrupova na podlagi subkulturnega sveta migrantskih delavcev generalizira svet ribištva v celoti. Sezonski delavci v ribiških vaseh so običajno namreč manj izobraženi in socialno marginalizirani posamezniki, kar bržkone lahko vzbuja sovražne vzgibe do akademsko izobraženih (tujih) etnografov (Einarsson, 1990), ki so na družbeni lestvici pač na povsem drugem koncu. Pri tem velja opozoriti, da dejansko obstaja razlika med dojemanjem žensk, ki so doma zadolžene za gospodinjstvo in ki čakajo, da se jim možje vrnejo z ribiških ladij, in tistih drugih, ki delajo v ribiških tovarnah. Slednje veljajo za "surove in žilave, njihovo delo pa ni cenjeno" (Skaptadóttir, 1996: 92), vendar ima to več opraviti s spolnimi delitvami dela kot s kozmologijo

³ Na tem mestu se ne bom ukvarjal s problemom koncepta kulture pri Kirsten Hastrup, ki je najmanj tako sporen kot njen odnos do etnografskih podatkov. O kritiki njenega koncepta kulture cf. Einarsson, 1990; Pálsson, 1995; Kristmundsdóttir, 1996.

⁴ V islandski in skandinavski kozmologiji se svet deli na sovražni zunanji svet Utgard, kjer živijo velikani, pritiklavci, skratka neljudje in nebogovi, ter Midgard, ljudem prijazni notranji svet, v središču katerega, Asgardu, živijo bogovi. Enako naj bi to veljalo tudi za svet kmetij, ki je varen notranji nadzorovan družbeni prostor, in svet onkraj kmetij, ki je nevaren in divji, kar velja zlasti za morje. Za (izvrstno) analizo islandske dvojne kozmologije cf. denimo Hastrup 1981; 1985; 1990.

notranjega in zunanjega sveta, še posebej, ker je ribištvo že tradicionalno⁵ v celoti postavljeno v zunanji svet.⁶

Tudi tretji dogodek, ki se zdi morda najbolj zanimiv, se je pripetil v ribiški vasi. Hastrupova je tedaj še vedno živela med delavci in je po lastnem mnenju torej veljala za dostopen spolni objekt. Ko je nekoč v snežnem viharju ostala z moškim sopotnikom sama v avtu, ji je dan kasneje neka ženska dejala, da ne njej ne njenemu sopotniku nihče ne bi zameril, če bi v takih okoliščinah zanosila. Po mnenju danske antropologinje dogodek potrjuje, da se islandski svet deli na "zunanji" in "notranji", se pravi na ločnico, ki jo je sama očitno prestopila. V svetu divjine pa se lahko zgodi marsikaj. Einarsson ponovno opozarja, da je takšna interpretacija, če ne drugega, vsaj močno pretirana, saj gre po njegovem mnenju bržkone za nagajivo, toda dobronamerno šalo, in dodaja, da morda ni zanemarljivo, da veljajo Danke med Islandci za bolj promiskuitetne kot domačinke.⁷

Skratka Einarsson je kot Islandec in antropolog Hastrupovo zavrnil delno na podlagi svojega domačinskega poznavanja islandske družbe, delno pa na podlagi zdravorazumskih argumentov. Še posebej ostro je zavrnil njen poskus, da bi izpeljevala svoje teoretske predpostavke in modele⁸ ne glede na etnografsko gradivo, zaradi česar postane antropološka študija taka, da se objekti proučevanja v njej ne prepoznajo več.

Einarssonovi argumentaciji nedvomno lahko skupaj s Hastrupovo očitamo, da "ko pravi, da nikdar ni slišal Islandca govoriti o tem ali onem, kar pomeni, da nekaj ne more biti resnično, zameša dve ravni realnosti" (Hastrup 1990c: 80) in čeprav sama priznava, da so dogodki, ki jih opisuje bržkone res izven konteksta (Hastrup 1990c: 81),⁹ toda teoretične predpostavke, ki jih Hastrupova razvije, so še bolj dvomljive. V odgovoru, objavljenem v isti številki revije *Antropologiska Studier* Hastrupova njegov prispevek odpravi na kratko z izjavo, da je njen komentar Einarssonovega članka bržkone "pretiran odziv na razmeroma skromen esej mladega kolega" (Hastrup, 1990c: 81), kljub temu pa mu je odgovorila vsaj še enkrat (Hastrup 1993). Njen podcenjujoč odnos do Einarssona, ki ga ne obravnava kot antropologa, temveč kot Islandca, nativca, v najboljšem primeru informatorja, zaradi česar so poskusi, da bi popravil njena stališča, nujno neuspešni, razkriva njen temeljni problem z objekti proučevanja, ki ga, kljub občasno povsem nasprotnim izjavam, ne more skriti. Domačinski pogled oziroma

⁵ Že od časa naselitve sta bila živinoreja in ribarjenje ključna za preživetje Islandcev. Vendar je veljalo ribištvo za manjvredno dejavnost. To je posledica tega, da so bili naseljenci v glavnem kmetje, ki so ob naselitvi na razmeroma lahek način dobili obilico zemlje, ki so jim jo morali obdelovati najemni delavci. In prav ti so se za dopolnilo ukarjali tudi z ribištvom, ki je bilo nevarna dejavnost, saj zaradi pomanjkanja lesa ni bilo mogoče graditi ladij, ki bi omogočale varno ribarjenje. Po kugi v začetku 15. stoletja, ko je umrlo med 40 in 70 odstotki prebivalstva, je delo na kmetijah postalo obvezno, ribarjenje, ki se je komajda vzpostavilo kot samostojna gospodarska dejavnost, pa je bilo praktično onemogočeno in tako še bolj izrinjeno na obrobje družbene realnosti in kulture.

⁶ O tem, da ženske sploh niso in tudi v preteklosti niso bile izključene iz ribištva cf. Einarsson, 1990; Pálsson, 1995.

⁷ Zanimivo je, da Hastrupova ta argument obrne sebi v prid rekoč, da dejstvo da je Danka zgolj podpira njene ugotovitve o pomenu spola (gender) na islandskem obrobju (Hastrup 1990c), vendar tega ne argumentira.

⁸ Zanimivo izkušnjo nativca, čeprav ne antropologa, je opisal Keelung Hong, ki je zapisal, da po mnenju "antropoloških vratarjev" nekdo kot je on sam "ne bi niti slučajno mogel razumeti resnico in lepoto modelov in predstav, ki so si jih zamislili profesionalni tujci" (Hong 1994: 8). Hong v svojem članku opisuje med drugim tudi nepripravljenost antropologov, da bi objavili njegova razmišljanja, ki se niso skladala z antropološkimi ugotovitvami.

⁹ Čeprav sama napravi natančno isto, ko pravi, da pač ni potrebe, da bi bili nativci "zadovoljni z rezultati" (Einarsson 1990), s čimer se sicer strinjam. Toda citat je povsem izven konteksta.

mnenje namreč po njenem mnenju nima "objektivne spoznavne vrednosti" (Hastrup 1990c: 79) in antropologija mora splošno resnico iskati zunaj domačinske vednosti. Čeprav domačinom priznava, da imajo nekakšno intimno in intuitivno vez s svojo družbo in jo na način, ki je etnografu brez dvoma nedostopen, tudi poznajo, po njenem mnenju njihovo poznavanje in izjavljanje ne predstavlja kulturne "resnice", temveč je le odgovor na prisotnost (tujega, kozmopolitskega) etnografa. Prav etnografova prisotnost je namreč tista, ki producira dogodke, ki postanejo etnografski podatki. Za domačinovim intuitivnim poznavanju pa je "implicitna resnica za eksplicitnimi izjavami, do katere domačin nima neposrednega dostopa" (Hastrup, 1990c: 81). Skratka, resnica o njem samem je domačinu, domorodcu skrita, dostop do nje ima zgolj etnograf. Domačinsko stališče torej nima nikakršne objektivne znanstvene vrednosti, saj ne govori etnografske resnice. Besede informatorjev in domačih antropologov so le del etnografije, znanstveno spoznanje pa je vedno onkraj domačinskega in vedenja in "le zelo slaba antropologija bi se zadovoljila z domačinskim pogledom – celo v množini" (Hastrup, 1990c: 81). Zato "antropologija ne bi imela smisla, če bi domačini vedeli bolje" (Hastrup, 1990c: 81). Seveda pa ni namen antropologije odgovarjati na vprašanje kdo ve bolje, pač pa primerjalna analiza družb, ki so bile proučevane z enakimi metodološkimi prijemi, takšna analiza pa je podlaga za interpretacije posameznih segmentov konkretne družbe. Ti partikularni rezultati pa lahko omogočajo tudi sklepe o splošnih zakonitostih. Hkrati s tem pa poteka tudi proces prevajanja jezika ene kulture v jezik druge, tako da bo v drugi mogoče razumeti in prepoznati prvo, vendar vedno tako, da se bodo pripadniki prve prepoznali tudi v jeziku druge oziroma, kot je zapisal Einarsson, "ali ni nekaj šlo narobe, ko domačini ne spoznajo več dejstvene podlage zgodbe, v kateri igrajo glavno vlogo?" (Einarsson, 1990: 76). Prevajanje iz ene kulture v drugo kot stranski produkt proizvede tudi samorefleksijo prevajalca, torej antropologa in njegove kulture. Pri tem pa je pomembno, da tudi ostane stranski produkt, saj v trenutku, ko postane to cilj antropologije, predstavlja takšna samorefleksija skozi Drugega zgolj slabo verzijo kvazikolektivne psihoanalize, objekt samorefleksije, torej Drugi, pa je brezobzirno izkoriščen.¹⁰

V svojih naslednjih člankih (Hastrup, 1992; 1993) Hastrupova razvija teoretični okvir, s katerim poskuša utemeljiti svoje rigidno stališče do native antropologije (Pálsson, 1995). Ključna razlika med domačinom¹¹ in antropologom je v tem, da prvi sicer nekaj ve o svoji kulturi, jo intimno in intuitivno pozna, a je ne razume.

"Pomembno je poudariti, da je resnično antropološko spoznanje, ne glede na to, kar mnorebiti vemo, drugačno od golega vedenja" (Hastrup, 1993: 175).

Domačinski pogled je, poudarja Hastrupova, zgolj stališče, pri tem pa pozablja, da tudi z antropologovim stališčem ni nič drugače. Je prav tako stališče, le da je podprto z drugačnimi (ne nujno boljšimi ali bolj objektivnimi) orodji. Prav pogled oziroma točka pogleda determinira intepretacijo in s tem se spremeni tudi intepretacija (Durrenberger, Pálsson, 1996), ne glede na tako ali drugačno povezanost antropologa s proučevanim objektom. Zato tudi ni nobenega zagotovila, da bo prav antropolog tisti, čigar besede bodo v nasprotju z domačinovimi besedami izjavljali kulturne resnice, saj je navsezadnje tudi sam neke vrste nativec lastnega kulturnega okolja in kajpada tudi gojenec neke antropološke šole (cf. Močnik, 1996). Ne nativec ne kozmopolit nista garanta prepoznanja "objektivne in absolutne resnice", ali kot je zapisal Adam Kuper (Kuper 1983), antropologi naj iskanje resnice raje prepustijo mistikom. Navsezadnje antropolog

¹⁰ "... če je v središču etnografova izkušnja, bi se lahko domačini vprašali, zakaj bi etnografija služila kot eksotični spremljevalec psihoterapiji Zahodnega jaza" (Kuper, 1994: 543).

¹¹ Morda ni odveč pripomniti, da Hastrupova med informatorjem in domačinskim antropologom ne vidi nobene razlike.

nima opravka z neko "objektivno stvarnostjo", temveč na podlagi terenske raziskave dobi neke vrste kolektivno samopredstavo nekega okolja, in etnograf je vedno, bodisi kot nativec bodisi kot kozmopolit, del tega okolja. Šele te samopredstave so potem objekt antropološke analize in so podvržene antropologovemu spoznavnemu aparatu, pa tudi njegovim kulturnim predsodkom in predstavam.

In čeprav Hastrupova pravi, da "domačini zaslužijo kaj več kot zgolj to, da so glas naših teorij" (Hastrup, 1993: 178), je to zgolj sladkorček, ki jim ga je pripravljena pre-pustiti, kajti

"za domačega antropologa ostaja problem problikovanje vpogleda v antropološko spoznanje druge vrste Resnična domačinska antropologija zahteva kontinuiteto med proučevanim družbenim prostorom in proučevalcem ... Pojem domačinskega antropologa lahko tako odpravimo kot protislovnega" (Hastrup, 1993: 179).

Ker se etnografska izkušnja po njenem mnenju manifestira le skozi pisanje in antropološke zapise in je pisanje orodje antropološke transcendence, se med informantom in antropologom nujno vpostavi hierarhičen odnos, informant pa v procesu pisanja antropološkega besedila postane njegova last kot prebivalec sveta, ki ga antropologovo pisanje ustvarja (Hastrup 1992).

Zaradi narave antropološke resničnosti mora antropolog v eni osebi poleg antropološke analitične sposobnosti, ki jo omogočata antropološko teoretsko znanje in t.i. 'oddaljeni pogled' (cf Lévi-Strauss, 1985), združevati še kompleten korpus nativnega vedenja in poznavanja, ki ga je mogoče pridobiti le z etnografskim delom, temelječim na opazovanju z udeležbo. Šele oboje skupaj antropologa kvalificira za izjavljanje neke vrste "resnice" o proučevani družbi.

Opazovanje z udeležbo pa ni brez pasti in paradoksov. Strogo teoretsko vzeto pravzaprav sploh ni mogoče, kajti na eni strani imamo "oddaljeni pogled", ki vzpostavlja antropologovo objektivnost in položaj od proučevane družbe neodvisnega opazovalca, na drugi strani pa težnjo, da bi se proučevani družbi kar najbolj približali, se z njo združili in na prav poseben način postali domačin. To težnjo lepo ilustrira prav Kirsten Hastrup, ki poleg svoje objektivne znanstvene pozicije antropologinje vseskozi ohranja tudi drugi pol, terenskega dela pri prijateljih, v kulturi, ki je njeni domači, torej danski praktično sosednja (Hastrup, v Pálsson, 1995), zaradi česar ima ona takorekoč notranji uvid v islandsko družbo, ki ji je hkrati domača in tuja.

O tem odlično govori še ena zgodba z njenega terenskega proučevanja, ki ravno tako kot prva govori o zbiranju ovac. Ko je z ujeto ovco ostala sama na pečini, se je

"skozi meglo prikazala nejasna človeška podoba. Takoj sem vedela, da je bil to eden od "skritega ljudstva" (huldufólk), ki me je obiskal ... Vse od srednjega veka so pripadniki "skritega ljudstva" zapeljevali islandske ženske, še posebej pastirice v meglenih gorah. Očitno se me ni dotaknil, a kdo ve, če me ni zapeljal ne, da bi to občutila?" (Hastrup, 1990a: 285)¹²

Zanimivo je, da ob svoji interpretaciji tega dogodka (za katerega tudi sama pravi, da bi bile lahko halucinacije), ki naj bi implicitno dokazoval, da je postala prava domačinka, govori o dveh osebah, o Kirsten in o sebi, pri čemer izkušnja 'prve' determinira razumevanje etnografske realnosti 'druge'. Antropologi torej v procesu terenskega proučevanja postanejo drugi, ne več oni sami in niso zgolj "partnerji v dveh različnih kulturnih prostorih, pača pa prav zaradi tega dvojnega pripadanja postanejo tretje osebe v diskurzu, ki ga vodijo drugi" (Hastrup, 1990a: 286).

Past, v katero se je Hastrupova tu ujela, je najlepše ilustriral Stanley Brandes (Brandes 1992) z metaforo postati večji domorodec, kot so sami domorodci. Notranji

¹² Za analizo odnosa do mističnega v moderni islandski družbi cf. Wieland, 1989.

etnografov razcep, ki ga njegovo delo predpostavlja, je sicer nujen pogoj etnografije, zlasti kadar gre za problem biti v in izven proučevane družbe, toda kadar ga etnograf, kot je to storila Kirsten Hastrup, razume v absolutnem smislu, postane "žrtev nesporazuma; lahko se zgodi, da subjektivno umevanje, do katerega se je dokopal, zunaj njegove subjektivnosti nima nikakršne stične točke z domačinovim umevanjem" (Lévi-Straus 1950: XXX).

Hastrupova je lastno izkušnjo precenila celo do te mere, da je sama sebi postala najpomembnejši informator glede Islandije (Hastrup, v Einarsson, 1990: 75), kar je povsem logična posledica njenega stališča o kozmopolitski antropologiji. Jasno je, da je osebna izkušnja pogoj etnografskega vedenja pri metodi opazovanja z udeležbo, vendar jo je treba kot tako tudi upoštevati, sicer antropologija postane namesto analitično delo opisovanje lastne raziskovalne izkušnje, ki postane pomembnejša od etnografskih podatkov (cf. Pina-Cabral, 1992).

Če etnograf postane domačin, antropologija zgubi svoje polje, svojo temo, postane zgolj teoretski projekt, ki za lastno refleksijo sicer potrebuje domorodce, a tu se potreba po zunanjem svetu konča. Antropologija ni več proučevanje kultur, o čemer Hastrupova rada govori, temveč zgolj tekstualen podvig, ki ima privilegiran dostop do resnice, ki je domorodcem nedostopen prav zato, ker niso sposobni, kot kozmopolitski antropologi v smislu Kirsten Hastrup, govoriti hkrati s stališča domorodca, domačina in antropologa.

Ne glede na to, ali gre pri terenskem delu za nativnega ali kozmopolitskega antropologa, gre vedno za osebo, ki drugačna od svoje okolice in ima v kulturi, ki jo proučuje, poseben položaj. Njegove ugotovitve bodo ne glede na to, ali je navec ali kozmopolit, udeležence njegovega proučevanja na nek način prizadevale; čeprav je res, da vsekakor ni nujno, da bi moral biti rezultat antropologovega dela pripadnikom proučevane skupine ali družbe všeč, bi bilo kljub temu koristno rezultate preveriti v domačinskem okolju in potem to ponovno analizirati. Pa ne zato, da bi popravili podobo proučevane kulture, kar je morda ključen očitek kozmopolitske antropologije nativni: da namreč nativna antropologija ni sposobna preseči okvirjev nacionalne ali celo že kar nacionalistične perspektive, temveč da bi s tem omogočili drugačne, morda boljše kriterije antropološke analize. Poleg tega je treba poudariti tudi to, da je nativni antropolog, kljub svoji vpetosti v lastno kulturo (to mu navsezadnje lahko omogoča natančnejši pregled nad objektom proučevanja) prav tako več proučevalnih metodologij kot njegov kozmopolitski kolega. Oba se na teren odpravita z razmeroma natančno etnografsko informacijo o proučevani družbi, kajpada pa tudi svojimi povsem osebnimi pričakovanji, ki pa se jih je treba, kot pravi Peter Loizos, predvsem zavedati (Loizos, 1992). Zakaj potem nativni antropolog, kot pravi Hastrupova, kulture ne bi mogel tako implicitno poznati kot eksplicitno razumeti. Poleg tega nativni antropolog bržkone tisto, kar vidi v lastni družbi, ne primerja le z nekakšnimi etnično omejenimi predsodki in predstavami, pač pa denimo z izkušnjo iz družbe, ki jo je predhodno proučeval. Oziroma z besedami Juliana Pitt-Riversa:

"Zdi se mi, da se danes antropologi zavedajo raznolikosti kultur v vojih lastnih kompleksnih družbah, da lahko opravijo dobro terensko raziskavo tudi v lastni državi in se intelektualno distancirajo celo od lastnega sorodstva, vendar je treba priznati, da je to morebiti lažje, če so prej raziskovali neko drugo kulturo" (Pitt-Rivers, 1992: 138).

Zdi se, da se je tudi Pitt-Rivers (enako tudi denimo Pina-Cabral) tu ujel v past. Če je terensko delo po splošnem prepričanju antropološkega ceha nujno za delo antropologa, njegova izjava hkrati postavlja zahtevo, da mora biti opravljeno v antropologu tuji kulturi, kar v praksi pomeni premik k eksotičnim področjem (ki so kajpada možna tudi v Evropi). Pri tem se vsiljuje vprašanje, ali ni že samo akademsko konstituiranje antropologa, ki predpostavlja tudi natančen študij tujih kultur – skozi monografije in analize drugih antropologov – dovolj za nujno distanciranje od lastne kulture?

Debata med nativno in kozmopolitsko antropologijo v islandskem primeru je odprla vrsto za antropologijo zelo pomembnih epistemoloških vprašanj, na katera pa ni uspešno odgovorila. Iz debate se je na koncu izcimil spor glede privilegirane dostopa do resnice oziroma do mesta, od koder je to resnico mogoče izrekati. Toda za tem sporom se skriva morda pomembnejši, čeprav na prvi pogled banalnejši problem, namreč problem dostopa do terena, terenskega dela, ki naj bi ga nativni antropologi odžirali kozmopolitskim, tudi s povsem neprimernimi in neutemeljenimi obtožbami o novi kolonizaciji na znanstveni ravni in podobnim (cf. Pitt-Rivers, 1992; Kuper, 1994).

Iz te debate lahko izpeljemo sklep, da se tako kozmopolitski kot nativni antropologi načeloma srečujejo s podobnimi epistemološkimi problemi in omejitvami, ki pa se jih morajo zavedati, ne pa pomanjkljivosti pripisovati le drugi strani, kot to počne Hastrupova. Ne nativna niti kozmopolitska antropologija se ne moreta vzpostaviti kot teoretska projekta, saj sta zgolj dve strani istega lista papirja; vnaprejšnje izključevanje enega ali drugega prijema iz antropološkega diskurza bi namreč proizvedlo več problemov, kot pa jih rešilo. Morda najbolj elegantno rešitev problema, namreč skupno delo nativnega in kozmopolitskega etnografa, sta prav v islandskem primeru pokazala Gísli Pálsson in Paul Durrenberger v svoji analizi islandskega ribištva, vendar je to že povsem druga zgodba.

Čeravno se morda zdi, da je debata, predstavljena v pričujočem besedilu v precejšnji meri spor za oslovo senco, velja vendarle napraviti še en korak in poskušati najti latentno implikacijo spora, ki ima lahko epistemološko zelo daljnosežne posledice, ne zgolj za antropologijo, marveč za humanistiko in družboslovje v celoti. Gre za vprašanje možne resničnosti oziroma znanstvene objektivnosti v antropologiji, še zlasti pa kriterijev, ki to določajo. Če se humanistika kot teorija vzpostavlja z epistemološkim rezom, ki loči teorijo od ideologije, je točka, s katere opazujemo in proučujemo problemsko polje ključna za njegovo razumevanje. Antropološko problemsko polje bržkone nikoli ne bo tako homogeno in enoznačno, da bi po njem orali z instrumenti in metodami eksaktnih znanosti. Vedno bo pač odvisno od točke proučevanja, točke pogleda, domačinskega ali kozmopolitskega, in prav zato je ta točka mesto, ki šele vzpostavlja vsakokratno antropološko problemsko polje. Upoštevanje različnosti možnih točk pogleda, ki so po definiciji že znotraj konkretnega problemskega polja, povzroči množstvo interpretacijskih mrež, ki konstituira vedo, sprememba točke pogleda pa ne vpliva zgolj na spremembo polja in interpretacijske mreže, temveč vpliva tudi na dejstva, na empirijo. Če za izhodišče proučevanja izberemo eno samo točko pogleda resda lažje ohranjamo iluzijo o obvladljivosti in končnosti problemskega polja, toda hkrati izgubimo njegovo interpretativno vrednost, kar kaže na nujnost množstva točk pogleda in interpretativnih možnosti.

Če pri znanstvenem delu iščemo samo končne resnice in splošno veljavne zakone, vsaj slednje pa je eden ciljev antropologije, se znajdemo na spolzkem področju, ko lahko obstoj univerzalij utemeljimo zgolj z vero, ne pa z vednostjo, s tem pa se dokončno odrečemo znanstvenosti. Antropologija v tem primeru torej ni več znanost, temveč poslanstvo, ki je samo sebi namen, oziroma je njen namen zgolj produciranje tekstov, ki z etnografskimi podatki, terenskim delom in antropološko etiko nimajo več prave povezave, samo terensko delo pa je zgolj alibi za pisanje.

Literatura

Brandes, S.

1992 "Sex Roles and Anthropological Research in Rural Andalusia", in: J. Pina-Cabral, J. Campbell (Eds.), *Europe Observed*, Macmillan Press, London, 1992.

- Burke, P.
1992 *History and Social Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Durrenberger, E. P.
1989 "Anthropological Perspectives on the Commonwealth Period", in: Durrenberger E. P., Pálsson G. (Eds.), *The Anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City, 1989.
1995 *Icelandic Essays: explorations in the anthropology of modern life*, Rudi Publishing, Iowa City.
- Durrenberger, E. P., Pálsson, G.
1989 "Introduction: Toward an Anthropology of Iceland", in: Durrenberger E. P., Pálsson G. (Eds.), *The Anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City, 1989.
1996 "Introduction", in: Pálsson G., Durrenberger E. P. (Eds.), *Images of contemporary Iceland; Everyday lives and global contexts*, University of Iowa Press, Iowa City, 1996.
- Einarsson, N.
1990 "From the native's point of view", *Antropologiska Studier*, 46–47.
- Hastrup, K.
1981 "Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological View", *Ethnologia Scandinavica*.
1985 *Culture and History in Medieval Iceland: An anthropological analysis of structure and change*, Clarendon Press, Oxford.
1990a *Island of Anthropology: Studies in past and present Iceland*, Odense University Press, Odense.
1990b *Nature and Policy in Iceland 1400–1800: An Anthropological Analysis of History and Mentality*, Clarendon Press, Oxford.
1990c "The Anthropological Vision – Comments to Niels Einarsson", *Antropologiska Studier*, 46–47.
1992 "Writing ethnography: State of the Art" in: Okely J., Callaway H. (Eds.), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London and New York, 1992.
1993 "The native voice – and the anthropological vision", *Social Anthropology* 1, 2.
1996 "Anthropological theory as practice", *Social Anthropology*, 4, 1.
- Hong, Keelung
1994 "Experiences of being a 'native' while observing anthropology", *Anthropology Today*, 10, 3.
- Kristmundsdóttir, S. D.
1996 "Culture theory and the anthropology of modern Iceland", *Social Anthropology*, 4, 1.
- Kuper, A.
1983 *Anthropology and Anthropologists*, Routledge & Kegan Paul, London and New York.
- Kuper, A.
1994 "Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology", *Man* (N.S.) 29.
- Lévi-Strauss, C.
1950 Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, PUF.
1985 Oddaljeni pogled, *Studia Humanitatis*, Ljubljana.
- Loizos, P.
1992 "User-Friendly Ethnography?", in: J. Pina-Cabral, J. Campbell (Eds.), *Europe Observed*, Macmillan Press, London, 1992.
- Merril, R. T.
1964 "Notes on Icelandic Kinship Terminology", *American Anthropologist* 66.
- Močnik, R.
1996 Marcel Mauss – klasik humanistike, afterword in M. Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*, *Studia Humanitatis*, 1996.
- Pálsson, G.
1989 "Language and Society: The Ethnolinguistic of Icelanders", in: Durrenberger E. P., Pálsson G. (Eds.), *The Anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City, 1989.
1992 "Introduction: text, life and saga", in Pálsson G. (Ed.), *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*, Hisarlik Press, Enfield Lock, 1992.
1995 *The Textual Life of Savants; Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Harwood Academic Publishers, Chur.
- Pina-Cabral, J.
1992 "Against Translation: The Role of the Researcher in the Production of Ethnographic Knowledge", in: J. Pina-Cabral, J. Campbell (Eds.), *Europe Observed*, Macmillan Press, London, 1992.

Pinson, A.

1979 "Kinship and Economy in Modern Iceland: A Study in Social Continuity", *Ethnology* XVIII/2.

Pitt-Rivers, J.

1992 "The Personal Factors in Fieldwork", in: J. Pina-Cabral, J. Campbell (Eds.), *Europe Observed*, Macmillan Press, London, 1992.

Rich G. W.

1976 "Changing Icelandic Kinship", *Ethnology* XV/1.

1978 "The Domestic Cycle in Modern Iceland", *Journal of Marriage and the Family* 40.

1980 "Kinship and Friendship in Iceland", *Ethnology* XIX/4.

1989 "Problems and Prospects in the Study of Icelandic Kinship", in: Durrenberger E. P., Pálsson G. (Eds.), *The Anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City, 1989.

Wieland D.

1989 "The Idea of Mystical Power in Modern Iceland", in: Durrenberger E. P., Pálsson G. (Eds.), *The Anthropology of Iceland*, University of Iowa Press, Iowa City, 1989.