

Irena ŠUMI

“ANTROPOLOŠKE TEORIJE” ZA SLOVENSKO TRANZICIJSKO RABO

Težko bi si predstavljali knjigo, ki bi bila za stanje duha v slovenskem družboslovju in humanistiki bolj nujno potrebna od obveščenega orisa zgodovine in predvsem aktualnih vsebin socialne in kulturne antropologije. Slovensko družboslovje, še posebej v tistem delu, ki si pripisuje sorodnost ali istovetnost z angloameriško antropologijo, vztrajno trpi posledice svoje kar tradicionalne nazorske in teoretske afazičnosti. Ne gre le za to, da je bil slovenski “nacionalni” družboslovni in humanistični milje vedno stvar ozkih krogov, obremenjenih s posebej trdoživo predstavo o tako rekoč izključni nuji svojega početja za “narodovo preživetje”: slednjega je gledalo kot skrajni, nezdvo mljen perimenter relevantnega. Tudi ne gre le za to, da je ideološka prisila vulgariziranega marksizma pod rajnkim režimom za pol stoletja zelo uspešno intelektualno disciplinirala tisto malenkost družboslovne radovednosti in odgojenosti, ki je pred letom 1945 nemara v Sloveniji še držala korak s svetom. Morda najtežjo posledico teh časov lahko gledamo v dejstvu, da so bili uveljavljeni nabori podatkov, ki so s samo svojo naravo preprečili vsako smiselno interpretacijo in ki jih tudi za nazaj ne bo mogoče osmisлити, pa naj gre npr. za sicer častitljivo tradicijo t.i. slovenskih etničnih študij, za kolaps predvojne antropološke misli v slovensko etnološko “socialistično” narodnjaštvo ali za po sili “marksizem” in zapovedano kritikastrstvo povojne slovenske sociologije. Nekako od začetka devetdesetih let ima ta slovenski prostor še eno posebnost: prav socialna in kulturna antropologija je namreč postala nekakšen sinonim za menda v skladu s koncem socialističnega režima renovirano družboslovno in humanistično misel. Apropiacije, naj rečem, antropološkega disciplinarnega telesa pa so mestoma kar ganljive v svoji hkratni naivnosti in ambicioznosti. – Knjiga Vesne V. Godine, ki jo imam pred seboj, ima torej naslov, ki je kar vabil k dostojnemu sprejemu knjige v strokovno skupnost v obliki recenzije, kakor je navada. Navdušenje pa je kaj hitro plahnelo ob neznanskih presenečenjih, ki jih skupaj držita platnici. Za človeka, ki je profesionalen uporabnik knjig, je branje knjige Vesne V. Godine z naslovom *Antropološke teorije. Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*, Ljubljana 1998: FDV (ISBN 86-80227-88-9) kakor strma kaskada, kakor neublazhen padec v prepad.

Prva presenečenja so že tehnične narave: seznam literature npr. ne prinaša imen založnikov citiranih del (prinaša pa, dovolj nerodno, mnoga t.i. mesta izida, saj imajo velike založbe pač simultane izide na več koncih sveta). V navadi je, da avtor pri oblikovanju aparata konzultira kak ugleden priročnik kake velike založbe (npr. *Chicago Manual of Style*, ali pa vsaj kar navodila, denimo založbe Routledge); avtorici tega očitno ni bilo mar. Drugič, tipkopisne napake (pa celo težave z nabori fontov, kar bi dandanes že moralo biti nemogoče) so celo v naslovih poglavij.

* Dr. Irena Šumi, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana.

Tretjič, očitne nemarnosti. Samo na zadnji strani besedila (290) je ime druge žene Bronislava Malinowskega, Elsie, kar šestkrat narobe napisano, pa stran niti ni cela zapolnjena z besedilom.

Nadaljnje presenečenje preži na bralca v *Spremni besedi*. Avtorica namreč ni iskala nikakršnih mnenj, komentarjev, sugestij itd. svojih kolegov. Dvema, po imenih sodeč, grškima kolegoma se ne zahvaljuje za kak profesionalni doprinos h knjigi, temveč za gostiteljske usluge; kot edinega človeka, posvečenega v svoje delo tudi skozi "recenzentsko podporo" (s.xiii) pa v *Spremni besedi* navaja zelo uglednega profesorja Adama Kuperja z univerze Brunel. S takim ekskluzivnim navedkom človek svojega domnevnega konzultanta pač zelo zadožli; toda stvar kaže tudi na eklatantno nerazumevanje funkcioniranja družboslovnega početja. Pritegovanje vrste kolegov (čim več, tem bolje!) v presojo rokopisa je prvi in osnovni postopek, skozi katerega delo pridobi kredibilnost. V puščavniški osami namreč nemara uspešno nastajajo razodetja, elaboracije verskih resnic, razlage čudežev in preroški spisi, družboslovje pa je povsem drugačna oblika produkcije znanja. Tako pač ni naključje, da obstaja navada recenzentov rokopisov. V tem smislu je knjiga tudi velik spodrsrljaj za založbo, kajti recenzente bi krvavo potrebovala, saj kljub prisrčnosti avtoričinih stikov s profesorjem Kuperjem, o katerih *Spremna beseda* krčevito prepričuje bralca, najbrž ni realistično misliti, da mu je bilo besedilo prevedeno stavek za stavkom – nekako pa tudi ne morem prav verjeti niti to, da je profesor Kuper proficienten govorec (in bralec) slovenščine.

Slednje je tretja stopnica v kaskadi razočaranj. Knjige namreč tudi ni nihče lektoriral, tako da je besedilo polno jezikovnih divjaštev, ki jih avtorica razkazuje tako rekoč na vseh ravneh. Najprej gre za rabo latinskega in iz angleščine privzetega izrazja: konsistentno se npr. govori o "egsaktne" (npr. s.219), "egzotične" (npr. s.249) in "opsesivne" (npr. s.266). Institucija lektorja je bistvena tudi zato, da se bralcev nemara ne poloti sum, da ima avtor pomanjkljivo obrtno izobrazbo! – Avtorica npr. tudi ne pozna ustreznih izrazov "set" (s.235) in "biological makeup" (pač pa slednjega piše tako kot lepotilni izvedenci zavajajoče podobni pojem "make up", s.216); vztraja pri angleških verzijah imen (knjižnih enot, npr. Diary za razvpiti zasebni dnevnik Malinowskega, zaradi česar je nekaj strani povsem neberljivih), tudi geografskih, npr. Torres Straits – čisto kot da v slovenščini ni geografskih pojmov; pri imenih ustanov itd. in celo v prislovih in pridevnikih ji ni jasna sicer razmeroma kaj logična in preprosta slovenska ortografija (darvinističen, darvinistični se pač ne piše z w!). Imena potem nerodno sklanja ali se sklanjanju še bolj nerodno izogiblje. Kadar namreč tuja imena sklanja, bi bilo bolje, če jih sploh ne bi omenjala, saj je npr. nesrečni John Locke "doživel" takole sklanjatev svojega priimka: Locka (II), Locku (III), z Lockom (VI, s.14ff); potem katastrofalno vejičenje; stilistično porazno, nenehno obremenjevanje besedila s praznim frazarenjem in pleonastičnimi mašili ("docela jasno razvidno"; "očitno razvidno", "več kot očitno", "več kot jasno", "izjemno bistveni učinek", "samo zgolj"). Ni tako rekoč odstavka v knjigi, ki ne bi vseboval kakega posebno kričečega jezikovnega spodrsrljaja. Zaradi tega je knjiga za pismenega bralca naporno in nadležno branje. Hkrati še en minus za založbo: lektoriranje besedil mora vendarle biti rutinski postopek!

Potem pa vsebina. Pisanje disciplinarne zgodovine in znotraj nje evalvacija teoretiziranja je neizmerno zahtevno podjetje. Potrebna so osnovna orodja: dostop do virov; odlično poznavanje splošne zgodovine, zgodovine discipline posebej in zgodovine sorodnih disciplin; temeljit uvid v (različno oformljena in različno razgrnjena) znanja o tem, kakšne vrste početje proizvodnja znanja sploh je in kaj je tovrstna evropska znanstvena tradicija; temeljito poznavanje obstoječih evalvacij disciplinarne zgodovine in komentarjev o teoretskih zasegih v tej zgodovini posebej. Poleg tega in najprej pa je potrebna izvirna teza, ki tako podjetje sploh opravičuje in ga osmisli! Vse te reči morajo biti jasno orisane, skupaj z morebitnimi zamejtvami in avtorskimi zastavki, v uvodni besedi, ki mora biti temeljita, izčrpna, metikulozno konsistentna.

Uvodna opomba pa ni le omejena na pičlih pet strani, še to je vsaj v dobri tretjini v opombah pod črto, kar je z vsebinskega in organizacijskega vidika groteskno. Potem ko je že v predgovoru bralcu zagotovljeno, da je imela avtorica odličen dostop do virov (adlatus pa je bil spet že omenjeni gospod Kuper), se uvod omejuje le na tri obče opazke. Prva zadeva notorno in banalno dejstvo, da je vsaka zgodovina retrospektivna in zato (pre)interpretacija. Drugič lahko preberemo na moč šolsko sistemizacijo obdobjev v zgodovini discipline z nekaj (neverjetno naivnimi) komentarji o postanku antropologije skozi profesionalne institucije (mimogrede, kolumbijska univerza je v Kolumbiji, v New Yorku pa je Columbia!), skozi zgodovino evropske svetovne hegemonije (ki je navržena kot močno politično nekorektno govorjenje o "odkrivanju") in skozi domnevne zametke in začetke antropološkega znanja. O kaki tezi ni govora: očitno je torej, da je knjigo treba razumeti kot meritorno zgodovino izbranih obdobjev v disciplini, katere namen je predvsem – v kričečem nasprotju z avtoričino ugotovitvijo o retrospektivizmu vseh zgodovin – "prava" zgodovina ali "resnica" teh obdobjev: od sile nesofisticirana pozicija, ki je primerljiva le še odkrito indoktrinistični izpovedi namena besedila: avtorica si ga je zamislila kot "podrobnejšo obravnavo... tistih poglavij iz zgodovine antropoloških teorij, ki študentom delajo največje preglavice" (s.xii). Študentom navadno delajo preglavice interpretacije njihovega učitelja, zlasti pa učiteljeva prepričanost o ortodoksnosti lastnih stališč (in pravzaprav povsem neakademsko stališče, da je taka ortodoksija na univerzitetnem nivoju sploh potrebna), ne pa obdobja v zgodovini kot taka!

Prav v skladu s tako ubeseditvijo ciljev uvodno poglavje preseneča s svojimi starinskimi konceptualizacijami, do katerih avtorica ne izkazuje niti najmanjše distance: o "kulturalah" in "akulturaciji" npr. govori tako afirmativno kot kako besedilo iz štiridesetih let in čisto tako, kot da oba koncepta še vedno uživata nezdvojljene vsebine in konsenz, pa tudi status adekvatnih oznak za kake realitetne procese: enako počne skozi celotno besedilo. Iz tona uvoda in iz celotne knjige je pač razvidno, da je avtorica močno podcenila svoje obžalovanje dejstva, da v knjigo ni mogla vključiti, denimo, "danes že klasičnih postmodernističnih razčlenitev" (s.5). Bralcu je kaj kmalu, naj rečem, več kot očitno, da je glede teh razčlenitev besedilo v stanju popolne intelektualne nedolžnosti. Prvič je namreč znatna razlika med postmodernističnim in postmodernim; drugič se avtorica na vseh 290 straneh knjige niti enkrat ne okoristi s kakim namigom, sumom, dvomom, mnenjem, kaj

šele spoznanjem avtorjev, ki so se proslavili kot poststrukturalisti ali celo post-modernisti, pa tudi ne z njihovimi interpretacijami ali terminološkimi in konceptualnimi rabami. V seznamu literature bomo zaman iskali npr. Derridaja, Bourdieauja, Foucaulta, Fredrika Bartha, (Anthonyja) Cohena, Giddensa, Saida, Marcusa in Fischerja, Shwederja in LeVina, Weinerjevo in sploh feministično antropologijo (ali je dandanes mogoče pisati o Malinowskem in nič reči o Weinerjevi!?) ali zaradi mene tudi (Jonathana) Friedmana. Zaradi povedanega knjiga daje vtis, da je avtorica kratkomalo dala natisniti svoje študijske beležke, k temu še učenja, ki ga očitno razume kot prav šolarsko prečesavanje literature "od spodaj navzgor". Antropologija pa ni poštrevanka, temveč interpretativen napor! - Prav interpretacij pa v knjigi Godinove kratkomalo ni.

Še več: v knjigi so celo interpretacije drugih avtorjev mestoma prinesene tako, da bralca s svojo zelo prepričano preprošino povsem razorožijo in ga spravijo v tisto stanje, ki ga slikovito opiše izraz o neodločnosti, ali naj bi se smejal ali jokal. Tako je npr. Marvinu Harrisu (*The rise of anthropological theory*. London 1968: Routledge in Kegan Paul) pripisana ocena, da gre pri socialnem developmentalizmu prejšnjega stoletja za vztrajanje pri načelu "perfektnosti", na katerem da je bil "utemeljen" rasizem razsvetljenstva (s.38): ko bi bilo kaj takega res, bi bil developmentalizem ob svojo temeljno nosilno premiso. Harris na citiranem mestu govori o načelu perfektuacije ali perfektibilnosti, ki da je označevalo ali kvalificiralo znanstveni rasizem tega časa. Med perfektnostjo in perfektibilnostjo je pač vsaj tako bistvena razlika, kot je med utemeljevanjem in kvalificiranjem. Tovrstnih banalizacij in mestoma kar humornih premestitev smisla, je v besedilu veliko; v poglavju o Henryju Morganu se npr. kar naprej (s.65ff) govori o tem, da naj bi Morgan ne razumel "problema povezanosti evolucije z razvojem"; prav na citirani strani pa avtorica obravnava tudi na moč kompleksno vprašanje kreacionizma pri razsvetljencih meni nič tebi nič skozi trditev, da "razlaga o fundamentalni nezdržljivosti Morganove teorije z Darwinovo ni v celoti iz trte zvita (sic!)", kar da "postane jasno ob upoštevanju dejstva, da sam *Morgani ni verjel v evoliucijski nastanek človeške vrste*. Menil je namreč, da je bila človeška vrsta Božja stvaritev" (poudarki izvirni). - Po nekaj prvih straneh je bralec v dvomu, ali gre za vsebinske ali semantične spodrsnjaje. Žal je mogoče skozi nadaljnje branje pridobiti tudi ta odgovor: gre namreč za zelo sprijeto mešanico obojega.

Knjiga ima sicer več poglavij, v saussurovsko-lacanistični maniri naslovljenih kot "predavanja"; uredniška poteza, ki je glede na avtoričin način razpravljanja še ena groteska. Govori pa se zaporedoma o razsvetljenski in predklasični antropološki misli, o Henryju Morganu in drugih pionirskih antropologih, o Emilu Durkheimu, Marxu in Engelsu, Edwardu Sapirju in Bronislavu Malinowskem. V tem zapisu se bom zaradi prostorskih omejitev v nadaljevanju ukvarjala le s sedmim poglavjem v knjigi, v katerem si avtorica daje dela z nedavno rekonstruiranim in objavljenim ciklom predavanj Edwarda Sapirja na univerzi Yale malo pred njegovo smrtjo (1939) in ki ponuja zelo skoncentrirano pojasnilo o avtoričini ekspertnosti.

Svoj vir v izvedbi urednice Judith Irvine Godinova za začetek zmotno predstavi kot Sapirjev cikel predavanj na Yaleu in drugod in "oris za delo *Psychology of*

Culture", ki ga je Sapir načrtoval in nikoli uresničil, kar je zelo svojevrstno razumevanje uvodnih pojasnil Irvinove o zelo zahtevnem rekonstrukcijskem postopku: knjiga je kratko malo opisana kot zbir predavanj, ki da jih je Irvinova urenila: pač pa se v opombi 3 v zadevnem poglavju pojavi "zgolj tehnična opomba: oglati oklepaji v besedilu so vstavki, ki jih je zaradi tekočega besedila vstavljala Irvinova..." (s.206).

Zatem se Godinova na moč nerodno preizkuša v ubeseditvi evalvaciji ("Sapirjev angažma zunaj ameriške lingvistične antropologije tridesetih let se je praviloma omejil na splošno sprejeto dejstvo, celo stereotip, da..."; "šele objava Sapirjevih predavanj ... je omenjeni stereotip opremila s sistematičnim besedilom..."), ki so že podatkovno napačne. Navedek, da je Sapir "teoretsko prednjačil" znotraj prijateljske trojice Sapir-Benedict-Mead "kljub obsežnejšim objavam Benedictove in Meadove" je v drugem delu vsekakor zavajanje: Meadova je sicer bila plodovita avtorica, Benedictova pa je bila strokovno tako zelo "redkobesedna", da so ji stvar dostikrat očitali, čeravno je napisala eno največjih antropoloških uspešnic vseh časov, Vzorce kulture: pa še to je izdelovala vrsto let. – Toda tudi mimo te netočnosti je trivializiranje prispevka obeh klasičnih avtoric k antropološki disciplini pri Godinovi prostodušnost, ki med drugim razgalja neko njeno docela nerazumljivo početje: kar naprej namreč preveličuje vse domnevno "teoretsko" nasproti vsemu domnevno "empiričnemu" tako, kakor da med njima čisto zares poteka kaka realitetna ločnica: pogled, bi lahko rekli, ki je od sile teoretsko deficitaren. Tako na "teorijo" ves čas gleda s sicer nemara ganljivim, pa vendar hudo zavedenim in zavajajočim očesom: zaradi tega se ji Sapir ne kaže le kot "teoretsko superioren" in "dela Meadove in Benedictove... bolj ali manj poljudna razčlenitev in z etnografijo opremljena konkretizacija nekaterih temeljnih Sapirovih [sic!] teoretskih izhodišč" (s.205-6;), temveč se popolnoma prepusti toku svoje veneracije vsega menda "teoretskega" tako globoko, da delo označi za kratkomalo revolucionarno. Oznaka ostane brez kvalifikacije, saj kake strokovne obrazložitve tako emocionalna ocena niti ne more imeti. Ostane pa ta ocena tudi brez vsakega konteksta, saj Sapirjevih rekonstruiranih predavanj v nadaljevanju ne primerja ne s siceršnjim, avtorskim Sapirjevim opusom, niti s sočasno produkcijo znotraj ameriškega psihologizma oz. študij kultura-osebnost niti v kontekstu sočasnih teoretskih smeri v ameriški in evropski antropološki produkciji niti s stališča pomena za moderna razmišljanja in smeri (za kar delo Irvinove sicer ponuja obilo povodov), temveč jih kratkomalo obnavlja, kot rečeno, pač kot nekakšne lastne študijske zapiske.

Toda način, kako to počne je tak, da ga je najprej nedvomno mogoče označiti za potvarjanje. Nič kolikokrat namreč selekcioniranim navedkom pridaja domnevne Sapirjeve "sklepe", ki so povsem iz drugega konteksta, navadno pa tudi iz povsem drugega poglavja: navedkom s strani 106 in 119 iz predavanja z naslovom *Vzorčenje kulture* kot "sklep" pripisuje povsem drugovrsten navedek s strani 91, ki ga Irvinova umešča v predavanje z naslovom *Elementi kulture*. Za Sapirjevo teoretizacijo močno pomembno in prav dandanes v antropologiji močno zdvo mljeno nocijo o nevariabilni osebnosti (o slednjem vidiku seveda v knjigi ni besede) npr. navaja odlomke s strani zapovrstjo 146, 42 in 90, Sapirjev domnevni "sklep", ki da sledi iz teh treh navedkov, pa najde na strani 72! – Navedek, predstavljen kot

enoten, je na strani 215 strnil stavke s strani 140 in 205 v redakciji Irvinove. – Vsekakor je mogoče med dvema različnima tekstoma istega avtorja videti vsebinske podobnosti ali celo istovetnosti, ni pa mu mogoče pripisati sklepa iz drugega (kon)teksta! – Tak vzorec “razlag” ima sicer častljivo in kajpak sila privlačno tradicijo v verskih eksegezah, v družboslovni presoji pa nima mesta.

Toda niso potrjeni le konteksti: kakor lahko bralec na svojo osuplost kaj kmalu ugotovi, so sistematično potvarjani celo pomeni izbranih navedkov. Na prvi pogled kaj kuriozno početje, katerega pravi razlog pa je mogoče kaj hitro odkriti: Godinova ima namreč, naj tako povem, zelo svojevrstno razumevanje angleščine, kar se razkrije že npr. skozi takole nezahteven prevod: stavek, ki se v angleškem izvorniku glasi

“[In a sense], culture is self-explaining; [its form cannot be attributed to external causes. ...]” (Irvin ur., 1994:214),

Godinova predstavi v takole kategorični in komično prevedeni obliki (in z napačno označenimi uredniškimi vstavki):

“ [...kultura je samopojasnitvena] njenih form ni mogoče pojasnjevati z eksternimi vzroki.” (s.216; vsi poudarki, tudi v nadaljevanju, dodani).

V tako kratkem stavku toliko napak: zavestna izpustitev ključnega kvalifikativa (“In a sense”) in prevedba v kategorično izjavo, kar je pač potvorba; napačno identificiranje uredniškega vstavka; groteskna pridevniška oblika; napačno gramatično število, ki avtorjev pomen povsem sprevrže (“its form” (njenih form)); napačen glagol (“attribute” (pojasnjevati)). Poglejmo razliko s prevodom, ki bi bil korekten:

“[V nekem smislu] je kultura samopojasnjujoča; [njene oblike ni mogoče pripisati zunanjim vzrokom...]”

Najbrž je odveč dodati, da ima navedek, skupaj z že omenjenim kozmetičnim “make upom”, ki se je vpletel na tem mestu kot domnevna ustreznica za biološko konstitucijo, povsem potrjen vsebinski kontekst in da je bilo prav tako naziranje o avtonomnosti “kulture” (in njene celostne “oblike”, ne morda kakih “notranjih” oblik: gre za v Sapirjevem času bistveno razliko!) tedaj predmet osrednjih strokovnih prepričevanj, ki pa v svojem izteku v naš čas Sapirjevih stališč niso odlikovala. O tem v knjigi ni besede, ker avtoričino učenje očitno kratkomalo še ni doseglo naših časov, pa pravzaprav še niti debat iz petdesetih in šestdesetih let. Kako bi bilo sicer mogoče taka stališča pustiti brez komentarja? – Da moderne interpretacije avtorice “ne zanimajo”, ni naključje. Nič bolj ni “naklonjena” niti problemom, ki so ob Sapirjevem času zaposlovali antropološko srenjo kot osrednji, kar kažejo tudi mnogi prevodi Godinove, v katerih je meni nič tebi nič zamenjan smisel trditve, npr. takole: Sapir prinaša takole misel:

"Taylor's definition [kulture, op. I.Š.] is inadequate because it makes too much of those particular types of behavior that seem most important in a political sense, or of highly evaluative cultural elements such as religion" (s.37).

Godinova jo takole prevaja:

"Tylorjeva definicija je neustrezna zato, ker preveč poudarja tiste posebne oblike vedenja, ki se zde najpomembnejše v političnem smislu, ter visoko vrednotene kulturne elemente, kot je religija" (s.211).

Ker je očitno, naj rečem tako, ne zanimajo sočasne debate o religiji kot enem od osrednjih evalvativnih ali zelo karakterističnem elementu kulture, ki da ustanavljajo njeno temeljno, bistveno, notranjo avtonomnost in različnost od drugih kultur, in ker angleške formulacije (highly evaluative of) po vsej priliki ne razume, avtorica s karakterističnim samozaupanjem stvar sprevrže kratkomalo v religijo, ki je visoko vrednotena - ne moti je, da je tak prevod brez pomena: visoko vrednotena od koga, kje, za kaj (in zakaj)? Obveščeni prevod bi kajpak pojasnil, da ne gre za "visoko vrednotene", temveč "zelo evalvativne" elemente kulture (=take, ki močno odpomorejo presojanju kulture), kakršna je religija, kot meni Sapir. - Takšno svobodno pesnjenje "teorij" je nadaljnji dokaz, kako malo avtorica razume dogodke v stroki v tridesetih in štiridesetih na eni strani, in naravo in potencial besedila, ki ga "razčlenjuje" na drugi. Ko bi bilo besedilo avtorsko, bi Sapir nedvomno pojasnil takšne kontekste in jih natančno označil. Kot rekonstrukcija predavanj se besedilo pač drži vsebine, ki je bila študentom tedaj ustno sporočana kot komentarji premislekov, ki so jih dobro poznali in ki jih uredniški postopek nujno inhibira: prelomna in revolucionarna je torej knjiga lahko samo za tistega, ki na mesta lastnega neznanja vpisuje svoje lastno neobveščeno razumevanje. - Primer še dolgo ni osamljen: nič sumljivega se Godinovi ni zdelo npr. niti v lastnem branju Sapirjeve trditve, da

"...ni koncept kulture tisti, ki je subtilno zavajajoč, temveč metafizični lokus, ki je kulturi običajno pripisan" (s.216);

preden bralce teh vrstic začne glodati sum, da gre morda v knjigi v resnici za kako astrologijo, čarovništvo ali pa, postavim, scientologijo, naj povem, da gre zgolj za majčkeno svojevrsten prevod tegale Sapirjevega pasusa:

"[Thus] it is not the concept of culture which is subtly misleading but the metaphysical locus to which culture is generally assigned," (s.141)

katerega pravilni prevod se glasi:

"[Tako torej] ni koncept kulture tisti, ki ponevedoma zavaja, temveč metafizični lokus, v katerega se kulturo navadno razvršča."

Avtorice zamenjava smisla trditve (Sapir namreč pravi, da je kultura navadno razumljena metafizično, ne pa, da se ji pripisuje kak metafizični lokus!) ne moti zato, ker sploh ne razume, o čem je Sapir govoril: naj razkrijemo, da se ta njegova misel brez dvoma nanaša na tedaj zelo osrednjo debato o tem, ali je kulturo sploh mogoče razčlenjevati z racionalističnimi metodami, ker da je njeno bistvo nemara iracionalno: to je tisti "metafizični lokus", o katerem je Sapir na citiranem mestu govoril.

V resnici je v celotnem sedmem poglavju težko najti korektno preveden odlomek. Toda najmočnejši vtis kajpak pustijo tisti, kjer se avtoričin jezikovni dar v slovenščini, svojsko razumevanje angleščine, očitna strokovna neobveščenost (ki pa je spet posledica njene hudo uborne kompetence v angleščini) in že označena prenapetost do vsega domnevno "teoretskega" združijo. – Znamenito "geslo" kulturnega relativizma, da je namreč treba vsako "kulturo" razumeti na njej lasten način, znotraj njenega lastnega (interpretativnega) okvira, vsekakor tudi "terminološkega", redakcija Irvinove (s.86) prinaša takole:

"[Here we must] emphasize the necessity for the anthropologist to study a culture in its own terms – to assemble cultural patterns through the terminology of the natives themselves."

Godinova ga prinaša kot Sapirjevo "zahtevo", "nujnost uporabe *nativne* [sic!] terminologije" (s.233),

"nujnost, da antropolog študira kulturo v njenih lastnih terminih' (ibid.: 86) – pač skladno z dejstvom, da 'je vse v terminologiji – zgolj raba terminologije je tista, ki dela vzorce' (ibid.: 49)."

Mimo že opisanega preskoka (tokrat s strani 86 na s.49 citiranega dela) in primera docela smešne rabe glagola "študirati" kot sinonima za angl. "study", kar avtorica konsistentno počne skozi celotno knjigo, je tukaj na kompliciran način narobe razumljen in/ali potvorjen drug kontekst, v katerem Sapir govori posebej o religiji, o nemožnosti posploševanj iz množice na posameznika v kontekstu religioznega ter o fiktivnosti, abstraktnosti in zavajajoči reifikaciji eksternih označevanj. Sapir v rekonstrukciji Irvinove nek prinešeni primer takole označi:

"Thus this situation that we called religious is more of a fiction that we thought it was. It's all in the terminology – it is merely the use of terminology that makes patterns. [This is as true for the native as for the ethnologist, incidentally, so as a social scientist you can also turn it to your advantage.] There is nothing that helps us find out so much about behavior as terms and language."

Tudi mimo dejstva, da je v svojem navedku popolnoma "izrezala" Sapirjev tematski kontekst, avtorica ni razumela šaljive aluzije na obče razumljivo banalizacijo, ki jo vsebuje izraz "It's all in the..."; Sapirjevo besedno igro med "in terms of" in

“terminology” zaradi svoje prenapetosti, v kateri tako rekoč vsako reč zagleda kot “teorijo”, pa ta vozle nerazumevanja okrona z dogmatično privzdignjenim aksiomom: Sapirjeva šaljiva inverzija “Vse je v terminologiji – zgolj raba terminologije producira vzorce” se ji v opombi 53 namreč kaže kot nič manj kot

“ena izmed pomembnejših rešitev dileme med emskim in etskim pristopom v Sapirjevi metodologiji,”

komentar, ki je zraven tudi nadaljnji dokaz, da se je avtoričino učenje antropološke zgodovine in metodologije nepremakljivo zataknilo pred precej desetletji; raba označnic “etsko” in “emsko” kot strokovno nezdvo mljeno pomenljive dihotomije, ki je seveda smešno (uveljavitelj tega terminološkega para, jezikoslovec Kenneth Pike, je o tem govoril v letu 1954!), je tako pompozno ubesedeno, da je s tem tembolj porazno nasedanje na nerazumljeni “vic”.

Toda gornji primer, ki je nemara le precej sofisticiran in bi najbrž zapeljal marsikoga, nikakor ni osamljen. Nadaljnji pregled namreč pokaže, da vsekakor ni naključje ali smola, da je zapeljal prav Vesno Godino: ona namreč Sapirjevo trditev, po kateri je treba (kulturni) vzorec razumeti v skladu s končno analizo, kot jo instinktivno občuti vsak normalen član dane skupnosti

(“...pattern must be understood in terms of the ultimate analysis intuitively felt by any normal member of a given community”; s.208; identična ubeseditev je na s.106),

takole prevaja:

“vzorec mora biti razumljen v okviru ultimatne analize...” (s.208).

In še: pasus, ki ga Irvinova takole prinaša

“We shall have to operate as though we knew nothing about culture but were interested in analyzing as well as we could what a given number of human beings accustomed to live with each other actually think and do in their day to day relationships”, (s.140)

je bil za našo avtorico tako trd oreh, da ga je takole udomačila:

“Morali bomo delovati tako, kakor da ne vemo ničesar o kulturi, temveč kakor da smo zainteresirani za kolikor je le mogoče natančno analizo danega števila človeških bitij, ki so navajena živeti drugo z drugim, dejansko misleča in delujoča v njihovih vsakodnevnih odnosih...” (s.215),

medtem ko je v izvirniku v resnici mišljeno preprosto tole:

"...temveč da si prizadevamo za čim boljšo analizo tistega, kar ljudje, vajeni življenja drug z drugim, v resnici mislijo in počnejo v vsakodnevnikih odnosih."

Še eno "teoretsko" razsvetljenje, to pot o domnevni relaciji med intuitivnim in (psihoanalitskim) nezavednim pri Sapirju, ki ga gre tudi pripisati povsem napačnemu razumevanju angleškega izvornika, je Godinovo obšlo v osmi opombi pod črto v obravnavanem poglavju: Sapirjeva izjava, da

"Intuition means the ability to see the map, the pattern of conduct, imaginatively. It is not the overt conduct that matters, but the arrangement",

se ji je takole "poustvarila":

"...intuicija za Sapirja pomeni 'zmožnost videti shemo, vzorec sklepanja imaginativno. Tisto, kar je pomembno, ni navzven vidno sklepanje...'"

Že mogoče: toda "conduct" žal pač ni "sklepanje", temveč "vedenje" ali "obnašanje", četudi npr. "conductor", "conduit" in "conductive" pomenijo zapovrstjo dirigenta (voditelja), vod (npr. električni) in navajanje (k nečemu). Del intelektualnega obrtništva je pač tudi poznavanje etimologij strokovnega besednjaka in pomenskih naložb, ki niso vedno enoznačne: nevednež se razkrinka, ker verjame nemu, navadno prvonavedenemu pomenu v slovarju. V izvirniku se torej govori o temle:

"Intuicija je zmožnost, da si znamo zamišljati razpored, vzorec vedenja. Ni torej pomenljivo očitno vedenje, temveč /takšno/ razporejanje".

Žal je torej avtoričin "teorem" o povezanosti intuitivnega sklepanja in psihoanalitskega nezavednega pri Sapirju popolnoma bos, saj ta sploh ni govoril o kakem sklepanju, še manj pa o kakem nezavednem! - Da pa je izraz "conduct" za avtorico ostal skrivnosten do kraja, priča nek drug navedek, na s.225; tamošnji obširen citat ni le potvoril Sapirjevih kontekstov tako, da nikjer ni nakazana ločnica med pasusi, iztrganimi iz zaporedoma strani 183-4 in nato 181 in 182; misterioznemu "conduct", ki ga redakcija Irvinove prinaša v temle stavku:

"I use the term 'as-if psychology' to describe the process of projection of personal values by the individual to evaluate cultural patterns, [so that a cultural standard of conduct is seen as if it represented the expression of personality. This is a metaphorical identification,] not to be interpreted literally",

se je Godinova takole izognila...

"Termin 'as-if psihologije' uporabljam za opis procesa projekcije osebnostnih vrednot s strani posameznika k evaluiranim kulturnim vzorcem [tako da je kulturni standard viden ... kakor da bi bil izraz osebnosti. To je metaforična identifikacija], ki se ne sme interpretirati dobesedno."

...s tremi pikami, čeravno se ji tudi tukaj ni posrečilo izogniti popolnoma napačnemu razumevanju odstavka, ki v resnici seveda pomeni tole:

"Izraz 'as-if psihologija' uporabljam za opis procesa projiciranja, v katerem posameznik kulturne vzorce presoja skozi lastne osebne vrednote [tako, da kulturni standard obnašanja vidi kot izraz svoje lastne osebnosti. Taka identifikacija je metaforična] in je ne gre razumeti dobesedno."

Ko smo tako uspešno razvozljali misterij "obnašanja", ki nikakor ni "sklepanje", prav nič bolje pa ne prenaša niti abstrahiranja v obliki treh pik, se ob nadaljnjem branju nemudoma spotaknemo ob še en "teorem", ki ga bomo žal tudi morali razveljaviti. Avtorica, kot rečeno, nikakor ni zmožna verjeti, da je bil celo Sapir le človek, ki ni mogel nenehno vztrajati v privzdignjeni poziciji teoretika in je tu pa tam zapisal kako sicer ilustrativno, pa vendarle zgolj banalnost. Tako je iz ene od takih Sapirjevih ilustracij naredila nič manj kot definicijo, in sicer "konfiguracije"; in to "kulture", kot je zmotno prebrala kontekst (s.210). Na citiranem mestu namreč Sapir govori o zapleteni človeški percepciji (lastnega) kulturnega okolja kot o konfiguraciji ali zgradbi "iluzij". Takole njegovo misel o tem dojemaju rekonstruiral Irvinova (s.180):

"[...In a sense, it is a configuration of illusions:] it is the mapping of symbols that makes it possible for us to be mean to each other when we want to be nice - [that makes it possible for our behavior to be interpreted in some way other than what we intended - and creates a pyramid of misunderstandings that we hold about one another.]"

Godinova navedek, ki ga v opombi 14 (s.210) ustanavlja kot Sapirjevo "opredelitev konfiguracije" kulture, takole prevaja:

"V določenem smislu gre za konfiguracijo iluzij;/ gre za razmestitev simbolov, ki nam omogoča, da smo drug za drugega smiselni, kadar želimo biti drug do drugega prijazni...",

vsekakor pogrešek, ki se s svojo neverjetnostjo upira definiranju. Rekonstrukcija Sapirjeve misli bi bila v obveščnem prevodu pač takale:

"[V nekem smislu je konfiguracija iluzij]: razmeščanje simbolov je tisto, ki omogoča, da smo drug do drugega zlobni, kadar hočemo biti prijazni [ki omogoča, da je naše vedenje razumljeno na način, ki je povsem dru-

gačen, kot smo nameravali – in ki gradi piramido vzajemnih nerazumevanj.]”

Toda napaka sama, čeprav malone fantastična, še ni nič v primeri z docela neverjetno lahkotnostjo, s katero avtorica tako kričečo neumnost vklopi v nemoteni tok svojega “teoretiziranja” in jo v op. 14 (s.210) povzdigne v nič manj kot “opredelitev”! – Še bi lahko naštevali in v resnici imam pred seboj še dolg seznam takšnih zabavljivk, pa bodi dovolj. Najkrajše rečeno, kdor si dovoli takšne spodrsiljaje, pač ne more računati, da bi njegovo ali njeno besedilo še lahko uživalo status strokovnega teksta.

Dodajmo le še podatek, da so tovrstne “definicije” in “teorije” na koncu poglavja povezane v diagnozo, ki se s svojim razumevanjem izvirnika, ubeseditivijo, širokogrudnim falzificiranjem kot tudi interpretativno “globino” prav tako upira vsaki pameti, kaj šele strokovni logiki. Avtorica namreč meni, da je Sapirja mučil zlasti en problem: ni povsem zapopadel “Ojdipa” (s.229); zadevščina, ki je tako rekoč edini avtorski zastavek ali približek avtorski tezi v celotni knjigi, saj je zatem še ta ali oni klasik, med njimi tudi Malinowski, presojan po tem usodnem kriteriju. Toda kako..! Avtorici ni vseč Sapirjevo kaj previdno izražanje o zadevi, pa je njegovo stališče kratkomalo preobrnila. Sapir glede Ojdipovega kompleksa namreč meni, da

“Some type of family situation – some kind of human relationship – holds everywhere, whether [specifically] on the model of Oedipus or not. The child is not born in a cultural or social vacuum. [His personal] symbology is subjective to a [particular] culture, and it is a mistake to make a fetish of doctrines [of symbological development based only on European clinical material.] Thus the Oedipus Complex is simply a common sense human situation which may be found in the Trobriand Islands or anywhere – under differing conditions, true, but with the same simple human situation pattern” (s.149),

povsem razumna trditev, ki izrecno in posebej svari pred univerzaliziranjem (“fetišizacijo”) psihiatričnega razumevanja Ojdipovega kompleksa in ki bi jo takole prevedli:

Nekakšen tip družinske situacije – neke vrste človeški odnos – je uveljavljen povsod, pa najsi je [posebej] po Ojdipovem zgledu ali ne. Otrok se ne rodi v kulturno ali socialno praznino. [Njegova osebna] simbolika je lastna /njegovi/ [posebni] kulturi, zato je zmotno fetišizirati doktrine [simbološkega razvoja na temelju zgolj evropskega kliničnega gradiva.] Tako je Ojdipov kompleks preprosto zdravorazumska človeška situacija, kakršno je mogoče najti tako na Trobriandih kot kjerkoli drugje – resda v različnih okoliščinah, vendar v enakem vzorcu preproste človeške situacije.”

Naši avtorici pa gornja Sapirjeva izvajanja, kolikor jih namreč sploh razume, nikakor niso vseč, zato jih takole radikalno preuredi, spet s pomočjo treh prikladnih pikic (mimogrede, Godinova ne loči med tremi pikami, ki nakazujejo spuščeni del stavka in tistimi, ki nakazujejo več kot en spuščeni stavek, kar navadno označujemo kot (...) in seveda vrsto prevodnih napak:

“Določeni tipi družinskih situacij – določene vrste človeških odnosov – obstajajo povsod... Ojdipov kompleks je zatorej zgolj povsem običajna človeška situacija, ki jo je mogoče najti tako na Trobriandskem otočju kot kjer koli drugje – pod različnimi pogoji, to je res, toda z istim preprostim vzorcem človeške situacije.”

Avtorica pa z izpuščanjem iz strnjene pasusa ni le (zavestno? nezavedno?) sprevidela mnenja, ki ga (sicer tudi v tistem kosu, ki ga ni izločila, napačno) povzema, v njegovo direktno nasprotje, temveč takoj nato tudi zmagoslavno zatrdi: “In kot marsikje drugje je tudi v tem svojem razumevanju univerzalne funkcije Ojdipa Sapir anticipiral rezultate kasnejših antropoloških debat.” (s.229). Sapir seveda ni rekel nič takšnega, marveč je zatrdil, da je družinska situacija, ne pa Ojdipov kompleks, preprosta, zdravorazumska človeška univerzalija! Takšno falzificiranje je, če je zavestno, pač hudo visoka cena za prepričevanje (koga? same sebe?) o vrednosti neke postavke, ki pa pri Godinovi očitno nima statusa teorema, temveč nekakšne vrhovne, nedotakljive resnice. Če pa je ponarejanje posledek pogleda dogmatičnega očesa (ki mu je pač močno na roko jezikovno neznanje), je to dvakrat zavajanje. Če je namreč Godinova hotela dokazovati “univerzalnost Ojdipa” (o tem se je vredno poučiti tudi s s.282), se ji pač ne bi bilo treba mučiti z antropološko zgodovino: kot rečeno, antropologija ni verska eksegeza!

In še, in še. “Interpretativne” poslastice v opombah 57 (o odnosu Boas-Sapir), 58 (o odnosu Benedictova-Sapir, katerega slika je Godinovi nič manj kot “nadsvet jasna”, s.235), 65 (o presojanju analitskih modelov pri nekaterih klasikih), 66 (o inkorporaciji psihoanalize v ameriški antropološki psihologizem) v obravnavanem poglavju prepuščamo bralčevim degustacijskim apetitom. Da tudi za konec ne ostanemo zgolj pri sedmem poglavju: bralčevi domišljiji z veseljem odstopamo tudi npr. ugibanje o tem, kakšno je pravzaprav avtoričino stališče do “rase”, saj se ji zdijo izvajanja očaka Herberta Spencerja “Z današnjega zornega kota” “zanimiva” (s.171). Sladokuscem priporočamo tudi pasuse o Malinowskem in njegovih trobriandskih “zamorcih” (ki da jih Malinowski ni “resnično obravnaval kot zamorce”) ter “relativistično osveščeni antropološki publiki” (s.274). In tako dalje in dalje; ob kratkem: vsekakor bi bilo hudo nujno in dobro, ko bi založnik in avtorica knjigo brez odloga umaknila.

Če naj povzamem nit, nakazano čisto zgoraj: apropiacije antropološkega disciplinarnega telesa so s to knjigo med Slovenci pridobile še eno, na moč žalostno in tako rekoč neizmerno škodljivo epizodo, ki takoimenovano postsocialistično slovensko antropologijo trdno sidra med tranzicijske fenomene. Ni edina, je pa gotovo izstopajoča. Je pa knjiga hkrati sijajna ilustracija razlogov, zaradi katerih je bilo pravilo terenskega dela v disciplini institucionalizirano kot neobhodno za

vsakega, ki hoče biti antropolog: je namreč tisto, ki - poleg, seveda, poznavanja vsaj angleščine v tolikšni meri, da lahko človek nemoteno bere - učinkovito preprečuje fantazmagorično komponiranje "teorij".

Vesna Godina se žal ne more ponašati ne z enim ne z drugim.