

“Z domorodskega zornega kota”: o naravi antropološkega razumevanja

I.

Pred leti¹ je v antropologiji izbruhnil manjši škandal: eden njenih predniških likov je javno povedal resnico. Kot pritiče predniku, je to napravil posthumno, in prej z vdovino odločitvijo kot s svojo voljo, kar je povzročilo, da so številni, tiste vrste pravilno misleči tipi, ki so vedno z nami, zagnali vik in krik o tem, kako je ona, zapovrh le primožena, izdala skrivnosti klana, sprofanirala idol in pustila tabor na cedilu. Le kaj si bodo mislili potomci, da laikov niti ne omenjamo? Toda tako ceremonialno vitje rok izgreda ni občutno zmanjšalo; presneta stvar je bila pač že natisnjena. Na precej podoben način kot je *Dvojna spirala* Jamesa Watsona razkrila, kako se v resnici dela biofizika, tako je *Dnevnik v striktnem pomenu besede* Bronislawa Malinowskega prikazal, da so uveljavljena mnenja o tem, kako delajo antropologi, precej neverodostojna. Mit o kameleonskem terenskem raziskovalcu, popolnoma notranje uglašenem z eksotičnim okoljem, živi čudež empatije, obzirnosti, potrpljenja in svetovljanstva, je porušil človek, ki je verjetno največ prispeval k njegovemu nastanku.

Pričkanje objavi “Dnevnika” se je seveda osredotočilo na ne-bistvenosti, in kot je bilo pričakovati, zgrešilo bistvo. Kot kaže,

¹ Geertzov esej je bil prvič objavljen leta 1974, “Dnevnik” Malinowskega pa je izšel leta 1969. (Op.p.)

je šok zvečine povzročilo zgolj odkritje, da Malinowski ni bil, rahločutno rečeno, čist, dober dečko. O domorodcih, s katerimi je živel, je imel povedati žaljive stvari, in to z žaljivimi besedami. Večji del časa si je želel, da bi bil kje drugje. In projiciral je podobo človeka, ki je tako malo všečna, kot si je to le mogoče zamisliti. (Prav tako je projiciral podobo človeka, posvečenega nenavadni vokaciji vse do samožrtvovanja, toda to je bilo manj zapaženo.) Diskusija se je zvedla na moralni značaj Malinowskega, oziroma na pomanjkanje le-tega, izvirno globoko vprašanje, ki ga knjiga zastavlja, pa je bilo prezrto; namreč, kako je antropološka vednost o tem, kako domorodci mislijo, čutijo in dojemaajo, sploh možna, če ne, kot so nas učili verjeti, skozi neke vrste izjemno občutljivost in s skoraj nenaravno zmožnostjo misliti, čutiti in zaznavati kot domorodec (beseda, ki jo, naj hitro dodam, uporabljam v "striktnem pomenu"). Bistvo, predstavljeno v *Dnevniku* z močjo, ki jo morda lahko v popolnosti ceni le aktivni etnograf, ni moralnega značaja. (Moralna idealizacija terenskih raziskovalcev je v prvi vrsti zgolj sentimentalnost, kadar ni samopoveljevanje ali cehovsko pretvarjanje.) Bistvo je epistemološko. Če se držimo – kot se po mojem mnenju moramo – zapovedi, da gledamo stvari z domorodskega zornega kota, kje pristanemo, kadar si ne moremo več pripisovati enkratne oblike psihološke bližine, neke vrste transkulturne identifikacije z našimi subjekti. Kaj se zgodi z *verstehen*, kadar *empfinden* izgine?

Dejansko je ta splošni problem pravzaprav razgibaval metodološke diskusije v antropologiji zadnjih deset ali petnajst let; glas Malinowskega iz groba ga le dramatizira kot človeško dilemo, ki sega čez poklicno. Formulacije so bile različne: "znotraj" versus "zunaj", ali opis v "prvi osebi" versus opis v "tretji osebi"; "fenomenološke" versus "objektivistične", ali "kognitivne" teorije versus "behavioristične"; ali morda najbolj pogosto "emske" versus "etske" analize; zadnja izhaja iz distinkcije v lingvistiki med fonemiko in fonetiko. Fonemika klasificira zvoke v skladu z njihovimi notranjimi funkcijami v jeziku, fonetika jih klasificira v skladu z njihovimi akustičnimi lastnostmi kot takimi. Nemara najlažji in najlaže sprejemljiv način pa je distinkcija, ki jo je za svoje specifične potrebe vpeljal psihoanalitik Heinz Kohut, med pojmi, ki so "blizu izkušnji", in pojmi, ki so "daleč od izkušnje".

"Blizu izkušnji" je, grobo rečeno, tisti pojem, ki ga kdo – pacient, subjekt, v našem primeru informator – naravno, z lahkoto, sam uporabi za opredelitev tistega, kar sam ali ljudje okrog njega vidijo, čutijo, mislijo, si predstavljajo in tako naprej, in ki bi ga brez težav razumel, kadar bi ga podobno uporabili drugi. "Daleč od izkušnje" je tisti pojem, ki ga ta ali oni specialist – terapevt, eksperimentator, etnograf, celo duhovnik ali ideolog – uporablja za izpolnitev znanstvenega, filozofskega ali praktičnega cilja. "Ljubezem" je pojem, ki je "blizu izkušnji", "kathexis objek-

ta” je daleč od izkušnje. “Socialna stratifikacija”, in za večino ljudstev sveta morda celo religija (gotovo pa “religiozni sistem”), so daleč od izkušnje; “kasta” ali “nirvana” sta, vsaj za hindujce in budiste, blizu izkušnji.

Pri stvari gre seveda za stopnjo in ne za polarno opozicijo – “strah” je bliže izkušnji kot “fobija” in “fobija” bliže izkušnji kot “disintonija ega”. In vsaj kar se antropologije tiče (drugače je v poeziji ali fiziki), razlika ni normativna, v smislu, da da bi bil en pojem sam po sebi bolj zaželen kot drug. Omejitev na pojme, ki so blizu izkušnji, povzroči, da je etnograf preplavljen z neposrednostmi in zapleten v ljudski jezik. Omejitev na tiste, ki so daleč od izkušnje, povzroči, da nasede na abstrakcijah in se duši v žargonu. Pravo vprašanje, tisto, ki ga je Malinowski izpostavil, s tem ko je pokazal, da v primeru “domorodcev” ni treba biti eden njih, da jih lahko poznaš, je to, kakšno vlogo igrata v antropološki analizi ti dve vrsti pojmov. Ali natančneje, kako naj bodo v posameznem primeru pojmi razviti, da bodo omogočili tako interpretacijo načina življenja nekega ljudstva, ki ne bo zaprta v njihove mentalne horizonte, ne bo etnografija čarovništva, kot bi jo napisala čaravnica, niti ne bo sistematično gluha za značilno tonalnost njihovega bivanja, ne bo etnografija čarovništva, kot bi jo napisal matematik, ki se ukvarja z geometrijo.

Misterij, kaj pomeni “videti stvari z domorodskega zornega kota”, se zmanjša, če stvari postavimo tako, da se namesto tega, kakšne vrste psihično konstitucijo naj bi antropologi imeli, vprašamo, kako naj poteka antropološka analiza in kako naj se uredijo njeni rezultati. Vendar to še ne pomeni, da je vsa stvar lažja ali da to zmanjšuje potrebo po dojemljivosti terenskega raziskovalca. Doumeti pojme, ki so za druge ljudi blizu izkušnji, in sicer tako dobro, da jih lahko postavimo v poučno zvezo s pojmi daleč od izkušnje, ki so jih teoretiki oblikovali, da bi zajeli splošne poteze družbenega življenja, je očitno težka naloga, vsaj tako občutljiva, čeprav malo manj magična, kot postaviti se v kožo nekoga drugega. Zvijajača ni v tem, da stopimo v neke vrste notranjo duhovno korespondenco z informatorji. Ker imajo ti, tako kot mi vsi, svojo dušo raje zase, v nobenem primeru ne bodo pretirano navdušeni nad tovrstnimi poskusi. Zvijajača je ugotoviti, kaj za vruga mislijo, da imajo za bregom.

Po eni strani seveda tega nihče ne ve bolje od njih samih; od tod izhaja strast, da bi se potopili v njihovo izkušnjo, in kasnejša iluzija, da nam je to na neki način uspelo. Po drugi strani pa ta preprosta vsakdanja resnica enostavno ne drži. Ljudje uporabljajo pojme, ki so blizu izkušnji spontano, nezavedajoč se, kot v pogovoru; razen bežno in občasno, sploh ne prepoznajo vpletenosti kakih “pojmov”.

In to je, kar blizu izkušnji pomeni – da so ideje in realnosti, ki jih obveščajo, naravno in nerazdružljivo povezane. Kako bi lahko drugače imenovali morskega konja? Seveda so bogovi mogočni, zakaj bi se jih sicer bali? Etnograf ne dojema, in po mojem mnenju v veliki meri tudi ne more dojemati, kar dojemajo njegovi informatorji. Tisto, kar dojema, in še to negotovo je, kar oni dojemajo “z” – ali “na način” ali “s pomočjo”... ali kakršen koli izraz že uporabimo. V deželi slepih, ki niso tako slabi opazovalci, kot se zdi, enooki ni kralj, je gledalec.

Za ponazoritev se želim za trenutek posvetiti svojemu delu, ki ima, ne glede na druge slabosti, vsaj to vrlino, da je moje – kar je v tovrstnih diskusijah izrazita prednost. V vseh treh družbah, ki sem jih intenzivno proučeval, v javanski, balijski in maroški, sem med drugim poskušal ugotoviti, kako ljudje, ki tam živijo, definirajo sebe kot osebe, iz česa je sestavljena ideja, ki jo imajo (a se, kot sem rekel, le na pol zavedajo, da jo imajo), o tem, kaj je sebstvo na javanski, balijski ali maroški način. In v vsakem primeru posebej, sem poskušal priti do tega najbolj intimnega pojmovanja, ne da bi si zamišljal, da sem kdo drug, kmet na riževih poljih ali plemenski šejk, da bi potem videl, kaj mislim, temveč z iskanjem in analiziranjem simbolnih oblik – besed, podob, institucij, obnašanj – v skladu s katerimi se ljudje, v vsakem od teh prostorov, dejansko predstavljajo sebi in drugim.

Koncept osebe je pravzaprav izvrstno pomagalo, s katerim se lotimo omenjenega vprašanja, namreč kako vtikati nos v načine mišljenja drugih ljudi. Najprej skoraj s prepričanjem lahko rečemo, da neka vrsta takega koncepta obstaja v prepoznavni obliki med vsemi družbenimi skupinami. Predstave o tem, kaj so osebe, so z našega zornega kota lahko včasih več kot le malo nenavadne. Lahko so zamišljene v obliki kresnic, ki se ponoči živčno zaganjajo naokrog. Temeljni elementi njihovih duš, kot na primer sovraštvo, so lahko usidrani v zrnatih črnih telescih v jetrih, ki jih odkrije le obdukcija. Svojo usodo lahko delijo z *Doppelgagerskimi* beštijami, in če beštija zbolí ali umre, tudi oni zbolijo ali umrejo. Toda vsaj neke vrste pojmovanje o tem, kaj je človeški posameznik v primerjavi s skalo, z živaljo, z nevihto ali z bogom, je, se mi zdi, univerzalno. Obenem se, kot kažejo ti mimogrede navrženi primeri, dejanska pojmovanja pogosto prav ostro razlikujejo od ene skupine do druge. Zahodno pojmovanje osebe kot z mejami določenega, edinstvenega, bolj ali manj integriranega motivacijskega in kognitivnega univerzuma, dinamičnega centra zavesti, emocij, presoj in dejanj, urejenih v razpoznavno celoto in kontrastno postavljenih tako nasproti drugim podobnim celotam, kot tudi nasproti družbenemu in naravnemu izvoru, vse to je, v kontekstu svetovnih kultur precej samosvoja ideja, ne glede na to, kako utrjena se zdi nam. Namesto, da bi poskušali umestiti izkušnje drugih v okvir

takega pojmovanja, na kar se povzdigovana “empatija” običajno zvede, moramo to pojmovanje dati na stran in njihove izkušnje razumeti v okviru njihove lastne ideje o tem, kaj je sebstvo. In vsaj za Javo, Bali in Maroko se ta ideja močno razlikuje ne le od naše, ampak nič manj dramatično in nič manj poučno ena od druge.

II.

Na Javi, kjer sem delal v petdesetih letih, sem proučeval majhen, siromašen kraj v notranjosti, neke vrste središče okraja; dve soncu izpostavljeni ulici izprano belih lesenih prodajaln in uradov in še neznatnejše bambusove kolibe, nagnete v zmešnjavi za njimi, vse skupaj obdano z velikim polkrogom natlačenih vasi, kot napolnjena posoda riža. Zemlje je bilo malo, zaposlitev je primanjkovalo, politika je bila nestabilna, zdravje je bilo slabo, cene so naraščale, in življenje v celoti je bilo daleč od obetajočega, neke vrste vznemirjeno mrtvilo, v katerem se je zdela prihodnost, kot sem nekoč dejal, misleč na nenavadno mešanico izposojenih fragmentov modernizma in izčrpanih relikvij tradicije, ki so sestavljale podobo tega prostora, prav tako oddaljena kot preteklost. In vendar je sredi te depresivne podobe obstajala popolnoma osupljiva intelektualna vitalnost, filozofska strast pravzaprav, in še priljubljena povrh, za razvozlavanje ugank bivanja prav do temeljev. Obubožani kmetje so razpravljali o vprašanih svobode volje, nepismeni trgovci so besedovali o lastnostih boga, poljski delavci so imeli teorije o odnosu med razumom in strastjo, o naravi časa ali o zanesljivosti čutil. A morda najpomembnejše, problema sebstva – njegove narave, funkcije in načina delovanja – so se lotevali s tiste vrste reflektivno intenzivnostjo, ki jo med nami resnično najdemo le v najbolj izbranih krogih.

Osrednje ideje, v smislu katerih so te refleksije izhajale in ki so tako označile meje in javansko pojmovanje osebe, so bile urejene v dva niza v bistvu religioznih kontrastov, v enega med “znotraj” in “zunaj” in drugega med “rafiniran” in “vulgaren”. Te glose so seveda neobdelane in nenatančne; vse razprave so se vrtele okrog tega, kako natančno ugotoviti pomen teh izrazov in razvrstiti odtenke njihovih pomenov. Toda skupaj so tvorili distinktivno pojmovanje sebstva, še zdaleč ne zgolj teoretsko, s pomočjo katerega so Javanci dejansko dojemali eden drugega in seveda sebe.

Besedi “znotraj” / “zunaj”, *batin* in *lair* (izraza sta pravzaprav izposojena iz sufijske tradicije muslimanskega mysticizma, a lokalno prirejena) se nanašata po eni strani na občuteno področje človeškega izkustva in na drugi strani na opazovano

področje človeškega vedenja. Treba je dodati, da to nima nič opraviti z “dušo” in “telesom” v našem pomenu, za kar obstajajo druge besede z izrazito drugačnimi implikacijami. *Batin*, beseda “znotraj”, se ne nanaša na posebno sedišče, v ovojnico zavite duhovnosti, ločene ali ločljive od telesa, ali na zamejeno enoto sploh, ampak na emocionalno življenje človeških bitij splošno. Sestavljeno je iz nerazločnega, spreminjajočega se toka subjektivnega občutka, zaznanega direktno v vsej svoji fenomenološki neposrednosti, a je vsaj v temeljih razumljeno kot identično za vse posameznike, katerih individualnost na tak način zabriše. In podobno *lair*, beseda “zunaj”, nima nič opraviti s telesom kot objektom, niti z izkustvenim objektom. Prej se nanaša na tisti del človeškega življenja, na katerega se v naši kulturi omejujejo pri študiju striktni behavioristi – zunanja dejanja, gibanja, drža, govor – spet razumljeno kot v bistvu nerazločljivo med enim in drugim posameznikom.

Ta dva niza pojavov – notranja občutja in zunanja dejanja – nista medsebojni funkciji, ampak neodvisni področji bivanja, ki ju je vsako zase potrebno razvrstiti v primeren red.

V povezavi s tem “pravilnim razvrščanjem” vstopi v igro kontrast med *alus*, besedo, ki pomeni “čist”, “rafiniran”, “uglajen”, “izbran”, “nežen”, “subtilen”, “civiliziran”, “miren”, in *kasar*, besedo s pomeni “nevljuden”, “grob”, “neciviliziran”, “neuglajen” “neobčutljiv”, “vulgaren”. Cilj je biti *alus* na obeh ločenih področjih sebstva. Na notranjem področju se to doseže s pomočjo religiozne discipline, ki je zvečine, a ne v celoti mistična. Na zunanjem področju se to doseže s pomočjo etikete, pravil, ki tu niso le izjemno dovršena, imajo tudi skorajda moč zakona. S pomočjo meditacije civiliziran človek zoži svoje emocionalno življenje na nekakšno konstantno brenčanje; s pomočjo etikete varuje to življenje pred zunanjimi motnjami in hkrati uravnava svoje zunanje vedenje na način, ki se drugim zdi predvidljiv, nemoteč, eleganten in precej prazen niz koreografiranih gibov in ustaljenih oblik govora.

Cela stvar je precej širša, ker se povezuje tako z ontologijo kot z estetiko. A kar se našega problema tiče, je rezultat razvejitveno pojmovanje sebstva, na pol neizražen občutek in na pol neobčutena gesta. Notranji svet ustavljenega čustva in zunanji svet oblikovanega vedenja se soočata kot ostro razločljivi področji na sebi; katera koli določena oseba je, tako rekoč, le trenuten kraj tega soočenja, minljiv izraz njune permanentne eksistence, njune permanentne separacije. Le če vidimo, kot sem videl sam, mladega moža, katerega žena – ženska, ki jo je pravzaprav vzgajal od otroštva in je bila središče njegovega življenja – je nenadoma in nepojasnljivo umrla, kako vse pozdravlja s pripravljenim nasmehom in formalnimi opravičili za ženino odsotnost in poskuša, z mističnimi tehnikami izravnati, kot je sam

rekel, hribe in doline svojih čustev na enakomerno izenačeno ravnino (“To je tisto, kar moraš napraviti,” mi je rekel, “biti gladek, znotraj in zunaj”); šele takrat, v soočenju z našimi lastnimi pojmovanji prave poštenosti globokih občutij in moralne pomembnosti osebne iskrenosti lahko začnemo jemati možnost takega pojmovanja sebstva resno in cenimo, ne glede na to, kako nedostopno nam je, njegovo svojevrstno moč.

III.

Bali je z Javo delil skupno kulturo do petnajstega stoletja in ji je seveda v mnogočem tudi podoben; tam sem delal v še enem provincialnem kraju, čeprav manj zanosnem in manj malodušnem, in kasneje v gorski vasi izjemno spretnih izdelovalcev glasbenih inštrumentov. Toda na globlji ravni, z nadaljevanjem hinduizma na Baliju, medtem ko je bila Java vsaj nominalno islamizirana, se precej razlikujeta. Zapleteno, obsesivno ritualno življenje – hindujsko, budistično in polinezijsko v približno enakih razmerjih – je bilo na Javi bolj ali manj prekinjeno, zato je tam indijski duh postal reflektiven in fenomenološki, celo kvitističen na način, kot sem ga opisal, na Baliju pa se je razcvetel in dosegel obseg in razkošje, ki je osupnilo svet, in Balijce napravil za mnogo bolj dramaturške ljudi s sebstvom, ki temu pripada. Kar je filozofija na Javi, je na Baliju teater.

Rezultat tega je vztrajno in sistematično stiliziranje vseh vidikov osebnega izraza, ki sega tako daleč, da je vsako idiosinkratično, karakteristično za posameznika zgolj zato, ker je fizično, psihološko ali biografsko, pridušeno v prid predpisanemu mestu v nadaljevanju. Ne igralci, temveč dramatis personae je tista, ki traja; pravzaprav je dramatis personae in ne igralci tista, ki v pravem pomenu zares obstaja. V fizičnem smislu ljudje prihajajo in odhajajo, so zgolj pripetljaji v naključni zgodovini, brez posebnega pomena celo samim sebi. Toda maske, ki jih nosijo, oder, ki ga napolnjujejo, vloge, ki jih igrajo, in najpomembnejše, spektakel, ki ga inscenirajo, se ohranja, ne vsebuje fasade, temveč jedro stvari, nenazadnje sebstvo. Pogled izkušenega člana Shakespearove igralske družine na nečimrnost dejanja v soočenju s smrtnostjo – ves ta svet je oder in mi le ubogi igralci, zadovoljni, da se šopirimo naših pet minut, in tako naprej² – tu nima nikakega pomena. Nobene iluzije ni, igralci seveda propadajo, igra pa ne, in to, uprizorjeno in ne uprizorjevalec, je tisto, kar res šteje.

² Geertz ima v mislih odlomek iz drugega dejanja “Kakor vam drago”, ki se v Župančičevem prevodu glasi: “Ves ta svet je oder in moški vsi in ženske le igralci: nastopajo in spet odhajajo in vsak igra v življenju razne vloge skozi sedem dob dejanj.” (W. Shakespeare, 1954: *Kakor vam drago*, Ljubljana: Slovenska Matica.) (Op.p.)

Naj ponovim, do tega razumevanja ne pridemo s kakšnim splošnim razpoloženjem, ki ga antropolog v svoji duhovni verzatilnosti nekako zapopade, temveč s pomočjo niza jasno razvidnih simbolnih oblik: elaboriranega repertoarja imenovanj in nazivov. Balijski imajo vsaj pol ducata pomembnih označb, askriptivnih, fiksnih in absolutnih, ki jih lahko uporabljajo osebe med seboj (ali seveda zase), da se umestijo med svoje bližnje. Obstajajo zaznamki vrstnega reda rojstva, sorodstveni termini, kastni nazivi, spolni kazalci, teknonimi in tako dalje, vsak od njih je sestavljen ne le iz zbirke uporabnih priveskov, temveč je razločujoče in zamejeno notranje zelo kompleksen terminološki sistem. Kadar uporabimo enega teh imenovanj ali nazivov (ali običajneje več naenkrat), da koga označimo, ga s tem definiramo kot določeno točko v fiksnem vzorcu, kot začasnega naseljenca partikularnega, docela nezačasnega kulturnega prostora.

Identificirati samega sebe ali koga drugega na Balijski pomeni umestiti ga znotraj poznane igralske zasedbe – “kralj”, “stara mati”, “tretjerojeni”, “Brahman” – iz katerih je neizbežno sestavljena socialna drama, podobno kot kak repertoarski komad potujočega gledališča, “*Charlijeva teta*” ali “*Pomlad za Henryja*”.

Drama seveda ni farsa, in še posebej ne transvestitska farsa, čeprav v njej obstajajo taki elementi. Je uprizoritev hierarhije, teater statusa. Toda s tem se, čeprav je odločilno, na tem mestu ne moremo ukvarjati. Takojšen poudarek je, da terminološki sistemi tako strukturno kot z načinom delovanja vodijo k pojmovanju človeške osebe kot primerne predstavnice generičnega tipa, ne pa kot edinstvenega bitja z zasebno usodo. Natančna razlaga, kako to napravijo, kako poskušajo zastreti zgolj materialnosti – biološke, psihološke, zgodovinske – individualne eksistence v prid standardiziranim statusnim kvaliteta, bi zahtevala razširjeno analizo. Morda pa bi en sam primer, najpreprostejši in še poenostavljen, zadoščal za vzorec.

Vsi Balijski prejmejo tisto, čemur bi lahko rekli, imena po vrstnem redu rojstva. Ta so štiri: “prvorojeni”, “drugorojeni”, “tretjerojeni”, “četrtorojeni”; petorojeni otrok pa je spet “prvorojeni”, šestorojeni “drugorojeni” in tako naprej. Še več, ta imena so podeljena neodvisno od otrokove usode. Štejejo umrli otroci, celo mrtvorojeni, tako da v tej družbi, ki ima še vedno veliko rodnost in veliko smrtnost, imena posameznika ne povedo nič zelo zanesljivega o odnosih vrstnega reda rojstva. V nizu živih sester in bratov je tisti, ki se imenuje “prvorojeni” lahko dejansko prvo-, peto- ali devetorojeni, ali, če kdo manjka, skoraj karkoli od tega, in nekdo imenovan “drugorojeni” je lahko v resnici starejši od “prvorojenega”. Sistem imenovanja po vrstnem redu rojstva ne identificira posameznika kot posameznika, in to tudi ni namen; ponazori pa neskončno štiristopenjsko krožno zaporedje ne-

izginljive oblike za vse prokreacijske pare; rojstva tvorijo krožno nadaljevanje “prvih”, “drugih”, “tretjih”, “četrtih”. Fizično se ljudje pojavljajo in izginjajo kot enodnevnice, kakršni so, toda družbeno, ostajajo figure večno enake kot večno novi “prvi”, “drugi” in tako naprej, pojavljajo se iz brezčasnega sveta bogov, da nadomestijo tiste, ki se s smrtjo še enkrat razblinijo vanj. Menim, da vsa imenovanja in sistem naslovov delujejo na enak način: predstavljajo najbolj časovno nasičene vidike človeškega stanja kot zgolj sestavine v večni sedanjosti pod odrskimi žarometi.

Tudi balijski občutek, da so stalno na odru, ni nejasen in neizrekljiv. Natančno je povzet v konceptu *lek*, kar je brez dvoma eden njihovih pojmov, ki so najbližje izkušnji. *Lek* so različno prevajali ali napačno prevajali (najpogosteje kot “sramota”); toda njegov pravi pomen je to, čemur pravimo igralska trema. Igralsko tremo sestavlja strah, da zovoljo pomanjkanja spretnosti ali samoobvladanja, ali morda zgolj po nesreči, estetska iluzija ne bo ohranjena, da se bo skozi vlogo videl igralec. Estetska distanca se podre, publika (in igralec) izgubijo izpred oči prizor Hamleta in dobijo, neprijetno za vse prisotne, telebanskega Janeza Kranjca, popolnoma zgrešenega v vlogi danskega princa. Na Baliju je enako: posameznika je strah, da bo zašušmaril javni nastop, h kateremu ga zavezuje kulturna lokacija in bo njegova osebnost – kot bi jo imenovali mi, Balijci, ki v to ne verjamejo, pa ne – pokukala ven in bo standardizirana javna identiteta razpadla. Kadar se to zgodi, in včasih se, je neposrednost trenutka bolešno napeta in ljudje nenadoma nehote postanejo kreature, zaprte v skupno zadrego, kot da so se zalotili goli. Strah pred faux pas, toliko bolj verjeten zaradi izjemne ritualizacije vsakdanjega življenja, je tisti, ki ohranja družbene odnose na namerno zoženih tirnicah in varuje dramski občutek sebstva pred grožnjo razdora, ki je v bližini, in spontanosti ter ga pri srečanjih iz oči v oči ne more popolnoma izkoreniniti niti najstrastnejša ceremonialnost.

IV.

Maroko, prej srednjevzhoden in suh kot vzhodnoazijski in moker, ekstrovertiran, fluiden, aktivističen, možat, pretirano neprisiljen, kot kraj Divjega zahoda brez točilnic in gonjačev živine, je popolnoma drugačen kotliček sebstev. V delu, ki se je začelo sredi šestdesetih let, sem se osredotočil na srednje velik kraj ali majhno mesto na obronkih Srednjega Atlasa, približno dvajset milj južno od Feza. Staro mesto, ustanovljeno morda v desetem stoletju, verjetno celo prej, ima zidove, vrata, ozke minarete, ki se dvigajo nad molilne ploščadi klasičnega muslimanskega kraja. Vsaj od daleč je kar mikaven, bleščeče bel,

nepravilen oval, položen v morsko zeleno oazo oljčnega gaja, z bakrenimi, kamnitimi gorami, ki se dvigajo poševno tik zadaj. Od blizu je manj vabljev, čeprav bolj vznemirljiv: labirint prehodov in ozkih ulic, tri četrt jih je slepih, stisnjenih k zidovom, podobnim hišam in vogalnim prodajalnam. Napolnjuje ga naravnost osupljiva raznovrstnost zelo empatičnih človeških bitij. Arabci, Berberi in Židje; krojači, pastirji in vojaki; ljudje iz pisarn, ljudje s tržnic, ljudje iz plemen; bogati, superbogati, revni, superrevni; domorodci, priseljenci, Francozi po mimiki, neupogljivi starosvetneži in po podatkih uradnega vladnega popisa leta 1960 je nekje tudi brezposeln židovski pilot. Mesto hrani eno najodličnejših zbirk robatežev, na katere sem kdajkoli naltel. V primerjavi s Sefrujem (ime kraja) se zdi Manhattan skoraj monoton.

In vendar nobena družba ni sestavljena iz anonimnih ekscentrikov, ki se odbijajo kot biljardne krogle, in tudi Maročani poznajo simbolne načine za razločevanje ljudi med seboj in imajo predstavo o tem, kaj pomeni biti oseba. Eden od pglavlnih načinov – ne edini, a po mojem mnenju najpomembnejši in o njem želim posebej spregovoriti – je nenavadna lingvistična forma, ki se v arabščini imenuje *nisba*. Beseda izhaja iz tričrkovnega korena, *n-s-b*: *s* pomeni “pripis” “razmerje”, “korelacija”, “povezava”, “sorodstvo”; *nsīb* pomeni “po svaštvu”; *nsab* pomeni “pripisati ali pripisati krivdo”; *munasāba* pomeni “odnos”, “analogija”, “korespondenca”; *mansūb* pomeni “pripadati”, “nanašati se na” in tako dalje do vsaj ducata izpeljav, od *nassāb* (“rodoslovec”) do *nīsbīya* (“[fizikalna] relativnost”).

Nisba se torej nanaša na sestavo, morfološki, gramatični in semantični postopek, pri katerem se samostalnik transformira v tisto, kar bi mi imenovali oziralni pridevnik, za Arabce pa je to le druge vrste samostalnik z dodajanjem *ī* (žensko, *īya*): *Sefru* / *Sefru* – *Sefrūwī* / v Sefruju rojeni; *Sūs* / regija na jugozahodu Maroka – *Sūsi* / človek te regije; *Beni Yazġa* / pleme blizu Sefruja – *Yazġī* / pripadnik tega plemena; *Yahūd* / židovsko ljudstvo, židovstvo – *Yahūdī* / Žid; *Adlun* / priimek pomembne sefrunjske družine – *Adlūnī* / član te družine. Postopek ni omejen le na to bolj ali manj nezapleteno “eticizirajočo” uporabo, temveč se uporablja na zelo različnih področjih z namenom, da se osebi pripišejo lastnosti odnosov. Na primer, poklic (*hrār* / svila – *hrārī* / trgovec s svilo); religiozna sekta (*Darqāwā* / mistično bratstvo – *Darqāwī* / poznavalec tega bratstva ali spiritualni status), (*Ali* / prerokov zet – *Alawī* / potomec prerokovega zeta in s tem prerokov potomec.).

Nisbe se, potem ko so oblikovane, običajno vključijo v osebna imena – Umar Al-Buhadiwi / Umar iz plemena Buhadu; Muhammed Al-Sussi / Muhammed iz regije Sus – ta vrsta pridevniške atributivne klasifikacije je javno vtisnjena v posamezniko-

vo identiteto. Našel nisem niti enega primera, ko bi bil posameznik splošno znan ali bi se vedelo o njem, o njegovi ali njeni nisbi pa ne. V resnici je precej bolj verjetno, da Sefrujčani ne vedo, kako bogat je kdo, kako dolgo že živi tu, kakšen je njegov osebni značaj ali kje natančno živi, kot da ne poznajo njegove nisbe – Sussi ali Sefrui, Buhadiwi ali Adluni, Harari ali Darqawi. (O ženskah, s katerimi posameznik ni v sorodu, je precej verjetno, da je to vse, kar ve – ali natančneje, mu je dovolj znano vedeti.) Sebstva, ki se zaletavajo in prerivajo na ozkih ulicah Sefruja, so definirana z asociativnimi odnosi, ki jim jih je naložila družba, ki jih obdaja. So kontekstualizirane osebe.

A položaj je še radikalnejši; nisbe predstavljajo ljudi relativno glede na kontekst, ker pa so konteksti sami relativni, so nisbe prav tako, in vsa stvar se dvigne tako rekoč na drugo potenco: relativizem na kvadrat. Tako ima na neki način vsak v Sefruju isto nisbo ali vsaj njen potencial – namreč da je Sefričan. Vendar pa znotraj Sefruja take nisbe nikoli ne uporabljajo za imenovanje posameznika, prav zato, ker ne razločuje. Le zunaj Sefruja postane odnos do tega določenega konteksta identificirajoč. Znotraj mesta je nekdo Adluni, Alawi, Meghrawi, Ngadi, ali karkoli. In podobno je znotraj teh kategorij: obstaja na primer dvanajst različnih nisb (Shakibis, Zuinis in tako dalje), s pomočjo katerih se Sefru Alawis razločujejo med seboj.

Vsa stvar je vse prej kot običajna: kateri nivo ali vrsto nisbe uporabijo in se zdi (uporabnikom) relevantna in primerna, je v veliki meri odvisno od situacije. Človek, ki sem ga poznal in je živel v Sefruju in delal v Fezu, prišel pa je iz bližnjega plemena Beni Yazgha – iz rodu Hima iz podfrakcije Taghut znotraj frakcije Wulad Ben Ydir – je bil poznan kot Sefru za sodelavce v Fezu, kot Yazghi za vse ne-Yazghije v Sefruju, kot Ydiri za druge Beni Yazghije razen za tiste, ki so sami izhajali iz Wulad Ben Ydir frakcije, zanje je bil Taghuti. Tistih nekaj Taghutijev pa ga je klicalo Himiwi. Tako daleč je šla stvar v tem primeru, lahko gre pa še dlje, v vseh smereh. Če bi naš prijatelj na primer potoval v Egipt, bi postal Maghrebi, nisba, ki izhaja iz arabske besede za Severno Afriko. Družbena kontekstualizacija oseb je vseprisotna in na svoj čudno nemetodičen način sistematična. Ljudje ne plavajo kot zamejene psihične entitete, enoznačne in odtrgane od svojega izvora. Kakor koli so že Maročani individualistični in celo svojeglavi, je njihova identiteta atribut, ki si ga izposodijo iz svojega bivanjskega okolja.

Tako kot pri javanskem fenomenološkem razločevanju realnosti, znotraj/zunaj, gladko/grobo in pri balijskem absolutnem sistemu nazivov, nisba kot način gledanja na osebe – kot obrisi, ki čakajo, da jih napolnimo – ni izoliran običaj, ampak del celotnega vzorca družbenega življenja. Ta vzorec je tako kot druge, težko jedrnato opisati, brez dvoma pa je ena njegovih izjemnih

potez pomešano vrvenje vsakovrstnih ljudi v javnih okoljih, ki so istočasno strogo segregirani v zasebnih okoljih – vsesplošno kozmopolitstvo na cesti in striktna skupnostnost doma (znana sekulizacija ženske je le njegov najbolj izrazit kazalec). To je resnično tako imenovani mozaični sistem družbene organizacije, ki je tako pogosto obveljal za značilnega za Srednji vzhod sploh: delci različnih oblik in barv, nepravilno natlačeni, tvorijo zapleten celosten vzorec, v katerem ostajajo kljub vsemu razločljivi. Maroška družba ni nič, če ni raznolika, a vendar se s to raznolikostjo ne soočajo z zapiranjem v kaste, z izoliranjem v plemena ali z delitvijo na etnične skupine, niti je ne prekrivajo s skupnim imenovalcem koncepta nacionalnosti, čeprav so vse to občasno že kdaj poskusili. Raznolikost obvladujejo z zelo izdelano natančnostjo v razlikovanju kontekstov, znotraj katerih ljudi ločujejo medsebojne nepodobnosti (poroka, bogočastje, in do neke mere prehrana, pravo in izobraževanje), in kontekstov, znotraj katerih so povezani, čeprav še tako previdno in pogojno (delo, prijateljstvo, politika, trgovanje).

Takemu družbenemu vzorcu, se zdi, bi še posebej ustrezal koncept sebstva, ki kontekstualno in relativistično zaznamuje javno identiteto, vendar v pogojih – plemenskih, teritorialnih, lingvističnih, religioznih, družinskih – ki izhajajo bolj iz zasebnih in urejenih prizorišč življenja in imajo tam globok in trajen odmev. Res, zdi se, da družbeni vzorec dobesedno ustvarja tak koncept sebstva, s tem ko proizvede situacijo, v kateri potekajo interakcije med ljudmi v smislu kategorij, katerih pomen je skoraj izključno pozicijski, je točka v splošnem mozaiku, in pušča ob strani njihovo dejansko vsebino, se pravi, kaj te kategorije pomenijo subjektivno kot izkustvene oblike življenja, kot nekaj, kar je primerno skrito v stanovanjih, templjih in šotorih. Razlikovanja, kakršna pozna nisba, so lahko bolj ali manj specifična, lokacijo v mozaiku naznačujejo približno ali natančno, in se lahko prilagodijo skoraj vsaki spremembi okoliščin. Toda ne morejo nositi več kot zgolj skicirane, skeletne implikacije o tem, kakšni so po pravilu ljudje, ki jim tako pravijo. Imenovati človeka Sefru je enako kot imenovati ga prebivalec San Francisca: s tem ga klasificiramo, a ga ne tipiziramo; umeščamo ga, a ga ne opisujemo.

Prav ta sposobnost sistema nisba – da ustvari okvir, v katerem je oseba lahko identificirana v smislu predvidoma imanentnih značilnosti (govor, kri, vera, rod in drugo), – in hkrati minimalizira vpliv teh značilnosti pri določanju praktičnih odnosov med takimi osebami na tržnicah, v trgovinah, v pisarnah, na poljih, v kavarnah, v kopališčih in na cesti – je tisto, zaradi česar je nisba tako središčnega pomena za maroško idejo sebstva. Karakterizacija tipa nisba vodi, paradoksalno, do hiperindividualizma v javnih odnosih, ker oskrbi le gole, spreminjajoče se skice

o tem, kdo so igralci – Yazghi, Adluni, Buhadiwi ali karkoli – in pušča drugo, se pravi skoraj vse drugo, da se zapolni s samim procesom interakcije. Delovanje takega mozaika omogoča gotovost, da je mogoče v odnosu do drugih biti tako popolnoma pragmatičen, prilagodljiv, oportunističen in na splošno ad hoc – lisica med lisicami, krokodil med krokodili – kakor kdo želi, brez tveganja, da bi pri tem izgubil občutek, kdo je. Sebstvo ni nikoli v nevarnosti, ker so razen nujne potrebe prokreacije in molitve zahtevane samo njegove koordinate.

V.

Ne da bi poskušal povezati ducate spuščениh niti, ki sem jih v teh precej številnih prikazih pojmovanja sebstva skoraj devetdesetih milijonov ljudi ne le pustil viseti, ampak brez dvoma sem jih še bolj razcefral, se zdaj vrnimo k vprašanju: kaj nam vse to lahko pove ali bi nam lahko povedalo, če bi bilo ustrezno opravljeno, o “domorodskem zornem kotu” na Javi, na Baliju in v Maroku. Ali z opisovanjem simbolnih rab opisujemo percepcije, občutja, pričakovanja, izkušnje? In v kakšnem smislu? Kaj v resnici trdimo, če rečemo, da razumemo semiotična sredstva, s katerimi se, v tem primeru, osebe definirajo med seboj? Da poznamo besede ali da poznamo mišljenja?

V odgovor na to vprašanje, se mi zdi, je potrebno najprej omeniti značilno intelektualno gibanje, notranji konceptualni ritem v vsaki od teh analiz in pravzaprav v vseh podobnih analizah, vključno s tistimi Malinowskega – namreč na dialektično cikcakanje brez prestanka med najbolj lokalnim lokalnih detajlov in najbolj globalnim globalne strukture, tako da jih uvidimo hkratno. V iskanju razkritja javanskega, balijskega ali maroškega občutja sebstva nemirno nihamo med neke vrste eksotičnimi nadrobnostmi (leksične antiteze, kategorne sheme, morfofonemične transformacije), zaradi katerih je prava preizkušnja brati še tako dobre etnografije, in med preuranjenimi oznakami (“kvietizem”, “dramatizem”, “kontekstualizem”), zaradi katerih so vse, razen najbolj pritlehnih, nekako neverodostojne. S skakanjem sem in tja med celoto, razumljeno preko delov, ki jo živo prikazujejo, in deli, razumljenimi skozi celoto, ki jih motivira, jih skušamo pretvoriti, z neke vrste intelektualnim večnim gibanjem, v razlage enih z drugimi.

Vse to seveda ni nič drugega kot dobro znan trajektorij tistega, kar je Dilthey imenoval hermenevtični krog, in moja trditev tu je zgolj ta, da je to enako središčnega pomena za etnografsko interpretacijo in s tem za penetracijo v oblike misli drugih ljudi, kot je za literarnozgodovinsko, filološko, psihoanalitsko ali biblijsko interpretacijo, in če smo že pri tem, za neformalno razla-

go vsakodnevne izkušnje, ki ji pravimo zdrav razum. Da lahko sledimo baseballski igri, moramo razumeti, kaj je kij, odbitek, *inning*³, levi obrambni igravec, *squeeze play*⁴, kriva žoga in zoženo notranje polje, in za kaj gre pri igri, ki te elemente vsebuje. Kadar literarni kritik kot je Leo Spitzer skuša razložiti Keatsovo "Odo o grški žari", to napravi s ponavljajočim se izmeničnim prevpraševanjem "Za kaj gre v pesmi?" in "Kaj natanko si je Keats predstavljal (ali izbral, da nam pokaže) na žari, ki jo opisuje?", in znajde se na koncu dvigajoče spirale splošnih zapažanj in posebnih pripomb, s tem da pesem bere kot uveljavitev prevlade estetske oblike percepcije nad zgodovinsko. Na enak način, kadar etnograf pomenov-in-simbolov, kakršen sem jaz, skuša izvedeti, kaj neka kopica domorodcev misli in bega med spraševanjem, "Kakšna je splošna oblika njihovega življenja?" in "Kakšna natanko so sredstva, v katerih je ta oblika utelešena?", ter se na koncu znajde v podobni spirali stališč, ki vidijo sebstvo kot sestavino, vlogo ali točko v vzorcu. Če ne poznamo balijskega dramatizma, prav tako ne moremo vedeti, kaj je *lek*, kot ne moremo vedeti, kaj je rokavica lovilca, če ne poznamo baseballa. Prav tako ne moremo vedeti, kaj je mozaična družbena struktura, če ne vemo, kaj je nisba, kot ne moremo vedeti, kaj je Keatsov platonizem, če ne moremo dojeti, s Spitzerjevo formulacijo rečeno, "intelektualne niti misli", ujete v take delce fraz, kot so "atiška forma", "molčeča oblika", "nevesta tišine", "hladna pastorala", "tišina in upočasneni čas", "spokojna trdnjava" ali "pesmice brez tonov".

Na kratko, prikaze subjektivnosti drugih ljudi lahko zgradimo, ne da bi se pretvarjali, da imamo več kot normalne zmožnosti izbrisa lastnega ega in sočutja. Normalne zmožnosti, kot tudi njihovo negovanje, so v tem pogledu seveda bistvenega pomena, če pričakujemo, da bodo ljudje sploh tolerirali naše vmešavanje v njihova življenja in nas sprejeli kot osebe, s katerimi se je vredno pogovarjati. Prav gotovo tu ne zagovarjam neobčutljivosti in upam, da je nisem izkazal. Toda kakršno koli natančno ali napol natančno razumevanje tega, kakšni so, kot pravi fraza, naši informatorji v resnici, ne pride z izkušnjo takega sprejemanja samega po sebi, ki je del naše lastne biografije, ne pa njihove. Razumevanje prihaja z zmožnostjo tolmačenja njihovih izraznih načinov, čemur bi rekel razumevanje njihovih simbolnih sistemov, ki jih prav zaradi takega sprejemanja lahko razvi-

³ Inning je "del igre, ko obe moštvi končata igro v napadu, ker vsaka obramba izloči tri napadalce". (V. Benčan, 1994, Baseball, Ljubljana: Samozaložba; str. 18) (Op.p.)

⁴ Squeeze play je "napadalna akcija, kjer poskušajo napadalci z bunt udarcem, usmerjenim ponavadi na prvo bazo, 'spraviti domov' tekača, ki je na tretji bazi". (Ibid., str. 21) (Op.p.)

jamo. Razumevanje oblike in bremena, da še enkrat uporabim nevarno besedo, domorodskih notranjih življenj je bolj podobno doumetju pregovora, dojetju namiga, razumevanju šale – ali kot sem omenil, branju pesmi –, kot pa je podobno obhajilu.

Prevedla Irena Weber