

# Clifford Geertz in literarni obrat v sodobni antropologiji

## UVOD

Koncept interpretacije kultur v antropologiji se prvenstveno povezuje z delom Clifforda Geertza. Njegova zbirka esejev z enakim naslovom je postala nepogrešljivo branje za večino antropoloških programov po svetu (Geertz 1973). Hkrati pa je postala tudi izhodišče tako imenovane "post-moderne etnografije" (Pool 1991: 313; tudi Marcus in Cushman 1982),<sup>1</sup> zaradi česar se je Geertz znašel med tistimi, ki so obsojeni nedavne "spektakularizacije" antropologije (Friedman 1987: 161). Na osebnejši ravni je bilo Geertzovo pisanje v *Dela in Življenja* (1988) tisto, ki mi je odprlo popolnoma novo vrsto pogledov, tako v polju antropologije kot zunaj nje.

V tej razpravi nameravam opisati nekatere smeri, ki jih njegovo delo odpira, kot tudi nekatera vprašanja, ki bi jih bilo mogoče pogledati z drugačne perspektive,<sup>2</sup> upoštevaje "interpretativni" ali "literarni" obrat v sodobni antropologiji. Menim, da je Geertz "primarni gibalec" teh relativno novih trendov, in njegov pristop (še posebej v zvezi z "branjem kultur", kjer, natančno rečeno, sledi briljantni nemški tradiciji *Verstehen* s konca 19. in začetka 20. stoletja, prvenstveno Wilhelma Diltheyja in Maxa Webra – čeprav je koncept seveda Droysenov) odpira številne možnosti za antropološko delo v

<sup>1</sup> Čeprav je koncept "post-moderne etnografije" starejšega datuma, je bil šele s publikacijo Geertzovih del, predvsem pa z vplivom teh del na svet družbenih znanosti (in antropologije še posebej), deležen pozornosti, ki si ga zasluži. Seveda Geertz sam ni postmoderen antropolog – navkljub izrazitemu položaju, ki ga v njegovem delu zavzemajo koncepti, kot je relativizem (sijajno napačno interpretacijo, glej Gellner 1992).

<sup>2</sup> Drugačne v smislu, da za izhodišče jemlje koncept "kulture kot teksta", z vsemi pripadajočimi implikacijami.

<sup>3</sup> *Koncept relativizma, ki ga imam v mislih, je omogočil koncept arbitramosti lingvističnega znaka, kot je to postuliral Ferdinand de Saussure.*

sodobnem svetu. Odpira pa tudi možnosti za ponovni pregled antropološke *praxis* in načinov, kako so antropologi interpretirali svet. Geertzova drža je, kot pravi Paul Ricoeur, "povezana s konceptualnim okvirom, ki ni niti vzročen ali strukturalen niti motivacijski, prej semiotičen (Ricoeur 1991: 183), kar se nanaša tudi na "pogovorno držo", najožje povezano z možnostmi interpretacije. Prvenstveno me zanima raziskovanje možnosti interpretacije v različnih kontekstih in različnih pomenih, ki jih "literarni obrat" odpira. To so pomeni, ki jih je sodobna antropologija proučevala z radikalno drugačne perspektive, kot je lepo povzel Pierre Bourdieu (Bourdieu 1990: 17):

"Distanca, ki jo antropolog postavlja med objekt in sebe (...), je tudi tisto, kar mu omogoča stati zunaj igre, skupaj z vsem, kar zares deli z logiko svojega objekta (...) Nič ni bolj paradoksalnega (...) kot dejstvo, da si ljudje, ki se celo življenje prerekajo o besedah, za vsako ceno prizadevajo določiti, kar se jim zdi edini pravi pomen objektivno dvoumnih, naddoločenih ali nedoločenih simbolov, besed, tekstov ali dogodkov, ki mnogokrat preživijo in vzbujajo zanimanje le zato, ker so bili vedno na tehtnici v poskusih, kako točno določiti njihov "pravi pomen." (Bourdieu 1990: 17)

Prav opustitev tega iskanja "pravih" pomenov je tisto, kar je značilno za "literarni obrat" v sodobni antropologiji. Tu je treba dodati priznanje različnosti, oddaljitev (vzpostavitev distance) od pojmovanja, da opazovalci nekako stojijo nad kulturami, ki jih opazujejo, in izven njih (kar bi jim v zameno omogočilo imeti jasno, popolno in "pravo" sliko opazovane realnosti), kot tudi koncept relativizma,<sup>3</sup> ki ga ta premik, takole gledano, implicira.

Raziskovalni interesi Clifforda Geertza so se postopoma premikali od terenskih študij v Indoneziji (Bali in Java – rezultat je knjiga, ki temelji na njegovi doktorski disertaciji, *Religija Jave* [1960], in mnogi eseji), terenske študije v Maroku, islam v različnih kontekstih (Geertz 1989), preko različnih načinov interpretiranja kulture in "sistematičnega študija pomembnih oblik" (niz esejev v knjigi *Interpretacija kultur* 1973; tudi v knjigi *Lokalna vedenost*, 1983) do v novešem času načinov interakcij med raziskovalcem/raziskovalko in skupnostjo, v kateri raziskava poteka, kot tudi interpretacije interpretovih stališč in drže ("biti tam", "pisati tu", kot je to orisano v knjigi *Dela in Življenja*, 1988). V zadnjih nekaj letih njegovo delo med drugim obsega razprave o odnosu med antropologijo in zgodovino (1990a), pa tudi "feministično antropologijo" (1990b). In končno, njegova zadnja knjiga (1995) daje neke vrste zgoščen pregled njegove antropološke kariere.

Še posebej pomemben je bil vpliv "interpretativnega" vidika Geertzovega dela (Geertz 1972, 1973, 1983, 1988). Njegovo ime je pogosto povezano s temelji "interpretativne" ali "kritične" antropologije, čeprav se zdi, da Geertz ni naklonjen nikakršni veliki generalizaciji, ki se tiče njegovega dela. Kritika njegovih del pokriva široko območje od "ekscorističnega" pristopa (se pravi stališča, da je Geertz glavni vir večine problemov in zmed v sodobni antropologiji; če bi ga eliminirali, bi torej vsi problemi samodejno izginili; Shankman 1984, Carrithers 1985<sup>4</sup>), nekaj kritik se je nanašalo tudi na temeljno nekompetenco in preveliko moč v njegovih rokah (Hobart 1986, 1990), preko gledišč iz različnih kulturnih in intelektualnih okvirov (Scholte 1986, Rosaldo 1990) do bolj uravnoveženih kritičnih stališč (na primer Asad 1983). Menim, da je del resnega nerazumevanja, ki ga imajo o tem pristopu<sup>5</sup> kritiki, kakršen je Hobart, v tem, da verjamejo, da zagovorniki "literarnega" ali "interpretativnega" pristopa skušajo tega vsiliti kot najpomembnejši način, kako danes delati antropologijo.

Prav ta koncept *vsiljevanja* je v ostrem nasprotju z enim od glavnih vidikov postmodernih teorij: namreč s konceptom o obstoju pluralnosti resnic (in posledično pluralnosti teoretično enakovrednih pristopov). Praktična vrednost vsakega od pristopov bo določena v specifičnem kontekstu, kjer raziskovalec/raziskovalka opravlja raziskavo – tako bo edino merilo uspeha to, do kakšne mere različni pristopi načrtovani raziskavi pomagajo (ali jo olajšajo). Kot je s svojim "anarhističnim" metodološkim pristopom opozoril Paul Feyerabend (na primer 1992 (1975)), so to v kontekstu temelječo in s kontekstom omejeno raziskovalno strategijo opisali in uporabili nekateri najvplivnejši fiziki in "klasični" znanstveniki s konca 19. in začetka 20. stoletja (Bolzano, Mach, Einstein, Bohr), in vendar je bila v veliki meri prezrta. Velike osebnosti zahodne znanosti so se dobro zavedale *relativnosti* konceptov, na katerih so temeljile njihove teorije (kot tudi neprimerljivosti njihovih teorij z alternativnimi sistemi vednosti, kakršni so bili na primer tisti, ki so orisani v mitu ali leposlovju ali se nanašajo nanj), in sodobni racionalistični križarji so se mukoma zavedeli teh težav, prek problemov, ki so jih odprli kvantna fizika, fizika delcev kot tudi fenomeni, kakršen je Heisenbergov princip nedoločljivosti.

To kratko razpravo bom začel z enim od njegovih zgodnejših (in najbolj znanih) esejev, "Napeta igra: zapisi o balij-skem petelinjem boju" (Geertz 1972),<sup>6</sup> in z načini, ki nam lahko pomagajo razumeti probleme komunikacije s kulturo in znotraj kulture "drugih", ter nadaljeval s (ponovno) kratkim pregledom Geertzovih pogledov na interpretacijo. Moj poudarek je prvenstveno na konceptu antropologije kot komu-

<sup>4</sup> V recenziji knjige *Dela in Življenja Carrithers domneva*, da je to knjiga o delih antropologov in o življenjih ljudi, ki so bili predmet raziskav, kar je precej čuden zaključek in skoraj popolno nerazumevanje knjige. Geertz seveda ne izpolnjuje recenzentovih pričakovanj.

<sup>5</sup> Pravzaprav obstaja več različnih pristopov, in mnenja avtorjev, ki jih mečejo v isti koš, se pogosto ostro razlikujejo. Kakor koli že, večina kritik izhaja iz predpostavke, da je "postmoderen" ali "literaren" pristop ena sama ugotovljiva in združena kategorija, ob popolnem neupoštevanju, kaj ti avtorji v resnici govorijo.

<sup>6</sup> Zanimivo je omeniti, da je bil ta članek deležen velike pozornosti na srečanju na *School of American Research* v Santa Feju leta 1984 (prispevki so bili objavljeni v zvezku *Pisanje kulture* (Clifford in Marcus 1986), kjer sta ga analizirala dva od desetih udeležencev, Clifford in Crapanzano (Marcus in Clifford 1985: 269).

nikacije, tako znotraj polja (med antropologi samimi) kot tudi zunaj njega (kako antropološki podatki sporočajo "dejstva" o kulturi zunaj kulture ali družbe same). Verjamem, da ta pristop logično vodi do pojmovanja, da je sodobna antropologija v bistvu umetnost (v latinskem pomenu besede *ars* ali grško *tecne*) izdelave tekstov.

### ZAPISI O BALIJSKEM PETELINJEM BOJU

Geertzov pristop h komunikaciji je pristop znotraj skupnosti, ki jo proučuje, in naj bi služil kot eno od sredstev za boljše razumevanje komunikacijskih procesov. Na primer, ko sta Geertz in njegova žena prispela v balijsko vas, ljudje preprosto *niso govorili z njima* – pravzaprav sploh niso komunicirali z njima, antropolog in njegova žena sta bila neke vrste ne-osebi. A končno se je ta zid molka zrušil, ko sta na nepričakovan dogodek (policijsko racijo) reagirala enako kot vsi drugi vaščani: z begom. Ta pravilni odgovor na izziv je vplival na njuno delno integracijo v vaško skupnost in nadaljnji dogodki so prav tako pokazali, da so ju vaščani pozorno opazovali ves čas njunega bivanja v vasi.

Geertz je v svojem znamenitem članku o balijskem petelinjem boju zapisal (Geertz 1972: 23):

"Petelinji boj kot podoba, izmislek, model, metafora je izrazno sredstvo; njegova funkcija ni niti miriti družbene strasti niti jih podpihovati (čeprav s svojim načinom igranja z ognjem počne po malem oboje), temveč jih sredi perja, krvi, gneče in denarja razkazovati."

To nas pripelje tudi bliže pomenu izraznih oblik; pomenu, na katerega vsekakor vpliva (drugo vprašanje je, koliko) specifična kultura.

"Vsaka izrazna oblika deluje (kadar deluje) tako, da pre-rzoporedi semantični kontekst na tak način, da se lastnosti, ki so konvencionalno pripisane določenim stvarim, nekonvencionalno pripišejo drugim, za katere se potem zdi, da jih dejansko imajo. Imenovati veter pokveka, kot to počne Stevens, določiti ton in upravljati barvo zvoka, kot to počne Schoenberg, ali bliže našemu primeru, zamisliti si umetnostnega kritika kot samopašnega medveda, kot to počne Hogarth, pomeni prekrižati konceptualne žice. Ustaljene zveze med predmeti in njihovimi kvaliteta-mi se spremenijo in pojavi – jesensko vreme, melodična oblika ali kulturni žurnalizem – se oblečejo v označevalce, ki običajno napotujejo k drugim referentom.

Temu podobno pomeni povezovati – povezovati in še povezovati – trk petelinov z izmišljanjem statusa izzvati prenos zaznav s prvega na drugega, prenos, ki je hkrati opis in sodba. (Prenos bi logično seveda lahko prav tako šel v obratni smeri; toda kakor večino nas tudi Balijsce mnogo bolj zanima razumeti ljudi kot razumeti peteline.)” (Ibid., str. 26.)

V odlomku, ki je postal znan s pojavom “literarnega” pristopa, Geertz trdi, da lahko kulture pravzaprav beremo kot tekste:

“Kultura ljudstva je celotnost tekstov – ti so prav tako celota –, ki si jih antropolog prizadeva brati preko ramen tistih, ki jim teksti pripadajo. Tak podvig spremljajo mnoge težave, metodološke pasti, ob katerih bi freudovec vztrepetal, in prav tako nekaj moralne zbežanosti. In niti ni edini način sociološkega ravnanja s simbolnimi oblikami. Funkcionalizem živi, prav tako psihologizem. Toda gledati na take oblike, kot da “povedo nekaj o nečem” in da to povedo nekemu, pomeni vsaj vzpostaviti možnost analize, ki pazi na njihovo substanco in ne na reduktivne formule, ki obljublajo, da jih bodo pojasnile... Toda ne glede na raven, na kateri delujemo, in ne glede na zapletenost, je vodilni princip zmeraj isti: družbe, tako kakor življenja vsebujejo svoje lastne interpretacije. Naučiti se moramo le, kako si omogočiti dostop do njih.” (Ibid., str. 29.)

Vsaka oblika komunikacije je zaposlena s stalnim metaforičnim refokusiranjem specifičnih kultur. Dejstva, ki jih kulture sporočajo svojim članom in udeležencem, niso vedno (ali bolj verjetno, v večini primerov) razumljiva opazovalcem, ki so zunaj specifične kulture. Zatem se pojavi vprašanje možnosti komunikacije med specifičnimi kulturnimi oblikami in opazovalcem. Razumevanje specifične oblike do neke mere zahteva analizo, ki je zelo podobna analizi *teksta* (Geertz se dobro zaveda, da “takšna razširitev pojma teksta preko pisane-ga materiala in celo preko verbalnega, čeprav metaforična, sploh ni tako nova” (Ibid., str. 26), in noben poskus, da bi ga interpretirali ločeno od kulture (kot na primer to počno strukturalistično usmerjeni razlagalci) in ločeno od dejanskega družbenega in kulturnega konteksta, nas ne more pripeljati prav daleč. Z drugo metaforo povedano, cilj antropologove analize bi moral zlesti pod površino<sup>7</sup> (ali to vsaj poskusiti) – in prav to (in tu) večini poskusov spodleti.

Vsaj za zdaj, se zdi, nam ostane pisanje. O kulturah, ljudstvih, konceptih in med drugim o pisanju samem.

<sup>7</sup> “Opazovati simbolne razsežnosti družbenega delovanja – umetnosti, religije, ideologije, znanosti, prava, morale, zdravega razuma – ne pomeni obrniti se stran od eksistencialnih dilem življenja zaradi nekega vzvišenega kraljestva oblik, ki so jim odvzete emocije; pomeni, spustiti se v njihovo sredino. Bistvena vokacija interpretativne antropologije ni odgovoriti na naša najgloblja vprašanja, temveč napraviti dostopna tista vprašanja, na katera so odgovorili drugi, ki pazijo druge ovce v drugih dolinah, in jih tako vključiti v razpoložljiv dokument o tem, kar je človek povedal.” (Geertz 1973: 30.)

<sup>8</sup> In na ta spisek bi morali dodati tudi Geertza.

<sup>9</sup> Geertz ima verjetno v mislih "Ukradeno pismo E. A. Poeja". (Op. p.)

<sup>10</sup> "Resnična" v smislu, da je bil on/ona dejansko "tam" (z bolj ali manj določenim ciljem v mislih), in poizkuša sporočiti to izkušnjo bivanja "tam" "nam" (bralcem, publiki, študentom, učenjakom itd.). "Resnična" v smislu, da ko beremo etnografijo, instinktivno želimo (potrebujemo, celo zahtevamo) biti prepričani, da se je izkušnja "tam" zares zgodila.

## INTERPRETIRANJE DRUGEGA: PISANJE O PISANJU

V uvodnem eseju knjige *Interpretacija kultur* ("Gost opis: v smeri interpretativne teorije kulture") Geertz izjavi, da je "vsa stvar semiotičnega pristopa h kulturi v tem... da nam pomaga omogočiti dostop do konceptualnega sveta, v katerem živijo naši subjekti, tako da se lahko, v širšem smislu besede, pogovarjamo z njimi" (1973: 24). Geertz je trdno umeščen znotraj tega, kar se splošno imenuje "literarni obrat v sodobni antropologiji" (Marcus in Clifford 1985, Marcus in Cushman 1982, Clifford in Marcus 1986, Scholte 1986 in 1987, Kepferer 1988, Fabian 1990 in 1991).

Geertz v razpravi o tako imenovanem "pisanju o pisanju" ("Antropologija in prizor pisanja, Geertz 1988) pripomni, da je v prvi vrsti zelo malo antropologov s posebnim literarnim stilom (Edward Sapir, Ruth Benedict, Bronislaw Malinowski, Claude Levi Strauss).<sup>8</sup> Zakaj bi se torej kdorkoli trudil analizirati njihovo pisanje?

Odgovor na to vprašanje nas (ponovno) pripelje k problemu pomena in interpretacije. Kako bo pisec prepričal nas (bralce), da je tisto, kar piše, dejansko res?

"Odločilne posebnosti etnografskega pisanja so kot ukradeno pismo,<sup>9</sup> tako na očeh, da jih ne opazimo: na primer dejstvo, da so povečini sestavljene iz nepopravljivih trditev. Zelo položajska narava etnografskega opisa – ta etnograf, v tem času, v tem prostoru, s temi informatorji, s temi obvezami in s temi izkušnjami, predstavnik določene kulture, član določenega razreda – daje celoti povedanega neke vrste vzemi-ali-pusti kvaliteto. "A s' bu t'm, Sharlie?" kot je imel navado reči baron Munchausen Jacka Pearla." (1988: 5)

Antropolog/inja je "tam" in prinaša svoje izkušnje nam "tukaj". Kako smo lahko prepričani, da je opisana izkušnja "resnična"<sup>10</sup>? Ali sploh moramo biti prepričani? In v čem je razlika? Morda pa je smiselneje vprašati: ali nas je sploh mogoče prepričati in za kakšno ceno?

Očitno se stvari spreminjajo in ljudje z njimi. Azande so danes gotovo precej drugačni kot takrat, ko je o njih pisal Evans-Pritchard; naša podoba Majev Kiče se je dramatično spremenila od prvih Carmackovih pisanj, ki so orala ledino; "la vie quotidienne" kultur širom po zemeljski obli se piše vedno znova (zanimivo je, da je težko najti ljudi iz teh eksotičnih kultur, ki bi pisali o svoji lastni dediščini – vedno je kdo drug, kdo iz znanstvenega, resničnega, pravega sveta, ki opravi to nalogo) in se vedno znova razlaga v različnih

oblikah in medijih, od etnografij in geografskih ali zgodovinskih opisov do potovalnih vodnikov.<sup>11</sup> Vsekakor obstajajo velika tveganja, kadar gledamo na antropološka besedila kot na literarna (to nas lahko pripelje do tega, da se osredotočimo na dejanske pomene določenih besed, posledično zapustimo ta svet in ga zamenjamo za drugega, v katerem je razpravljanje edino, kar je pomembno), in tu so še druga velika tveganja, na primer esteticizem. Branje antropološke knjige je lahko včasih enako vznemirljivo kot dober roman ali kratka zgodba.<sup>12</sup> In to prinaša s seboj mnoga tveganja, vključno z obtožbo, da antropolog/inja v resnici sploh ne ve, kaj pravzaprav počne, da se le vsiljuje drugemu žanru ali izraznemu načinu (ali kar je še najhujše) drugi kulturi ali sklopu vrednot, itd. Ali celo, da prinaša strast in užitek v znanost (ali polje), ki naj bi bila brez emocij, hladna in nepristranska. Vrnimo se h Geertzu:

“Toda vredno je tvegati, ne le zaradi tega, ker se nekatera bistvena vprašanja dejansko vrtijo okrog tega, katere jezikovne igre se odločimo igrati, ali zato, ker v vse bolj obupanem pehanju, da bi nas opazili, niti napihovanje izdelka niti tendenciozni argumenti niso ravno neznani, ali ker je o pisanju, ki želi ugajati, vredno nekaj reči, vsaj v primerjavi s pisanjem, ki želi ustrahovati. Vredno je tvegati, ker tveganje vodi do temeljite revizije našega razumevanja, kaj pomeni (malce) odpreti zavest neke skupine ljudi (nekako) obliki življenja druge skupine, in na ta način (nekako) njihovi lastni.” (Geertz 1988: 142–143):

Čeprav se dobro zavedam tveganja pristopa “pustimo dejstvom, da govorijo sama zase”, tudi kadar so “dejstva” zelo očitna, bi rad zaključil s še enim citatom<sup>13</sup>; z odlomkom iz *L’Afrique fantome* (Pariz 1934) M. Leirisa, ki kar najbolj elegantno povzema razlike med “drugostmi”, interpretacijami, jeziki in kulturami. Geertz s citiranjem tega odlomka ponudi eleganten odgovor na kritike “pisateljskega” pristopa kot tudi ugovore, ki se nanašajo na “boasovsko” nezadržno iskanje pomena (Geertz 1988: 129):

“Takoj zdaj to popoldne grem z Aba Jeromom k (Etiopki) Emavajiš in ji dam peresa, črnilo in zvezek, tako da bo lahko sama zabeležila – ali narekovala svojemu sinu – rokopis (svojih pesmi), in ji dam vedeti, da ji bo vodja odprave, če bo zadovoljen, podaril zaželeno darilo. Emavajišine besede to popoldne, ko sem ji povedal, govoreč o njenem rokopisu, da bo zanjo še posebej dobro, če zapiše nekatere ljubezenske pesmi, kot tiste iz pretekle noči: *Ali v Franciji obstaja poezija?* In nato: *Ali v Franciji obstaja ljubezen?*”

<sup>11</sup> Vsaj v Srednji Ameriki potovalne agencije zaposlujejo vse več antropologov kot vodnike ali organizatorje potovanj. Zanimivo je opozoriti, da so antropologi transformirani v zanimiv niz “drugih” zaradi dejstva, da turisti s težavo vzpostavijo odnos z domorodci, lahko pa ga vzpostavijo z antropologom, vpletenim v to čudno igro.

<sup>12</sup> In morda celo bolj – odvisno od tega, kdo bere. Geertzovo pisanje je še posebej zapeljivo.

<sup>13</sup> Ali natančno rečeno, s citatom znotraj citata.

ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ je diplomiral iz filozofije na Univerzi v Beogradu, magistriral iz antropologije na Tulane University v New Orleansu, zdaj pa zaključuje doktorat ("Konstrukcija spola v sodobni antropologiji") iz socialne antropologije na University of St. Andrews. Raziskovalno je dejaven v Gvatemali, Makedoniji in Sloveniji.

LITERATURA:

- GEERTZ, Clifford (1983): **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**, Basic Books, New York.
- GEERTZ, Clifford (1984): "Distinguished lecture: Anti anti-relativism", *American Anthropologist* 86, str. 263–278.
- GEERTZ, Clifford (1988): **Works and Lives: The Anthropologist as Author**, Stanford University Press, Stanford.
- GEERTZ, Clifford (1989): "Toutes directions: Reading the signs in an urban sprawl", *International Journal of Middle Eastern Studies* 21, str. 291–306.
- GEERTZ, Clifford (1990a): "History and Anthropology", *New Literary History* 21(2), str. 321–335.
- GEERTZ, Clifford (1990b): "A lab of one's own", *The New York Review of Books*, 8 November 1990, 37, str. 19–23.
- GEERTZ, Clifford (1995): **After the Fact: The Countries, Four Decades, One Anthropologist**, Harvard University Press, Cambridge.
- GELLNER, Ernst (1992): **Postmodernism, Reason and Religion**, Routledge, London in New York.
- HOBART, Mark (1986): "Thinker, thespian, soldier, slave? Assumptions about human nature in the study of Balinese society", v: Mark Hobart in Robert H. Taylor (ur.), *Context, Meaning and Power in Southeast Asia*, Cornell University SEAP, Ithaca, str. 131–156.
- HOBART, Mark (1990): "Who do you think you are? The authorized Balinese?", v: Richard Fardon (ur.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic Press, Edinburgh, str. 303–338.
- KAPFERER, Bruce (1988): "The anthropologist as hero: Three exponents of Post-Modern anthropology. Review article.", *Critique of Anthropology* 8(2), str. 77–104.
- MARCUS, George E. in CLIFFORD, James (1985): "The making of ethnographic texts: A preliminary report", *Current Anthropology* 26(2), str. 267–271.
- MARCUS, George E. in CUSHMAN, Dick (1982): "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology* 11, str. 25–69.
- POOL, Robert (1991): "Postmodern ethnography?", *Critique of Anthropology* 11(4), str. 309–331.
- RICSUR, Paul (1991) /1975/: "Geertz", v: Mario J. Valdes (ur.), *A Ricsur Reader*, University of Toronto Press, Toronto, str. 182–194.
- ROSALDO, Renato (1990): "Response to Geertz", *New Literary History* 21(2), str. 337–341.
- SCHOLTE, Bob (1986): "The charmed circle of Geertz's hermeneutics: A Neo-Marxist critique", *Critique of Anthropology* 6(1), str. 5–15.
- SCHOLTE, Bob (1987): "The literary turn in contemporary anthropology. Review article.", *Critique of Anthropology* 7(1), str. 33–47.
- SHANKMAN, Paul (1984): "The Thick and the Thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz", *Current Anthropology* 25(3), str. 261–270.