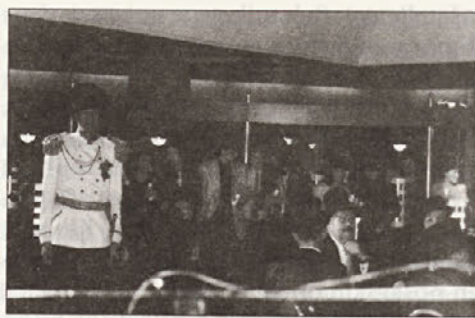




Prignani brucki zeleno carstvo zastavi vprašanje: "Kaj ostane na brucki, ko se sleče?" Odgovor - zelena čepica: poštemplano - ne drži. Ostane namreč stara bajta! Z manjšim, onemogočenim upiranjem Brucmajor začrta stojišče zaslišanja še za druge bruce, ki pa vsi slabo prestanejo svoj preizkus odgovarjanja na zastavljena vprašanja.



Obsodbe so so-glasno spoznane za resnične in pravične, a ker so "onesa" zanje odgovorna ne po lastni krivdi, je kazen mila in simbolična: vsakemu z mlekom napolnjena steklenička s cucjem za dojenčke in ustrezno doziranje njene vsebine!



Vsi prisotni zapojejo himno Gaudeamus igitur.



Neizogiben posvet starih bajt: So krivi? Kakšna bo kazen?

Vsak je dobil svojo "flaško", zeleno carstvo je opravilo častno dolžnost, stare bajte so pravično razsodile in "poštemplale", kar je bilo treba.



Vse fotografije: Mateja Habinc, marec 1998.



V družabnem delu je poleg srečelova in plesa mogoče tudi plačati zaprtje kogarkoli v provizoričen zapor (iz katerega pa se zaradi interne zabave skoraj nihče ne želi rešiti).

Sarah Lunaček

REFLEKTIRANJE KULTURNE PRAKSE: IZZIV TERENSKEGA DELA

POROČILO S SIMPOZIJA V FRANKFURTU

Mednarodni simpozij v čast Ini-Marii Greverus je med 30. in 31. oktobrom lani organiziral *Inštitut za kulturno antropologijo in etnologijo Evrope* v Frankfurtu, konceptualno pa sta ga zastavili in koordinirali Cornelia Rohe in Regina Römhild. Čeprav je pravzaprav šlo za poklon Ini-Mariji Greverus ob njeni upokojitvi,

izjemno energično in živahno gospo kratkih rumeno pobarvanih las, ki je pri najboljših močeh in nikakor ni videti stara, dajal slutiti, da bo upokojitev zagotovo zgolj formalna.

Simpozij je bil razdeljen na štiri sklope: *Pristopi, Odnosi, Konteksti* in *Perspektive*. Prispevki so se večinoma - posredno ali neposredno - ukvarjali z iskanjem nadaljnjih poti stroke, potem ko so se izčrpale kritike

"pisanja kulture" in razne inačice dekonstruktivizma, ki so najpogosteje izhajale iz Geertzovega pojmovanja interpretativne antropologije. Kljub temu pa so nekateri opozarjali tudi na še neizrabljene smeri, ki jih je nakazal že on. Sodelujoči so v splošnem ugotavljali, da se je treba usmeriti od razkrivanja ideologije pri pisanju etnografskih poročil k reflektiranju same prakse antropologovega dela na terenu. Pri tem pa je potrebno pojem terena razširiti tudi na pisanje v domačem okolju.

Še vedno ni dovolj jasno, na kakšen način je v svojem delu prisoten avtor, tako pri pisanju kot v praksi. Nekaj razpravljalcev se je osredotočilo na vlogo, ki bi jo lahko imela antropologija na političnem področju, in, po drugi strani, na vpliv politične ideologije na produkcijo vednosti. Prav terenska praksa sama naj bi razkrivala še neizrabljene natančnejše vidike produkcije znanja v družbenem kontekstu. Prek refleksije antropologove prakse bi lahko zalotili ideologijo na delu. Razpravljalci so pogosto obravnavali razmerje s sogovorniki oz. pripovedovalci, saj ima to razmerje ključno vlogo pri prisotnosti na terenu. Odgovori so se vrteli od eksperimentalnega pristopa, pri katerem naj bi iskali nove načine razumevanja sogovornikov, prek poudarjanja dialoga in upoštevanja različnih "glasov", do prispevkov, ki so se osredili okoli določene vrste razmerja s sogovorniki (seksualnosti, razumevanja nesimpatičnih sogovornikov, prijateljstva).

Predstavljeni - ali vsaj omenjeni - so bili tudi nekateri novejši pristopi k delu na terenu in možni odgovori na odprta vprašanja reprezentacije, kot na primer raziskovanje na več lokacijah, predvsem urbanih, raziskave "potujoče kulture", raziskovanje in prezentacija kot kolaž, novi načini razumevanja povezav, sinkretizem itd.

Srečanje sta - po toplem in presenetljivo poznavalskem nagovoru županje - začela **George E. Marcus** in **Ina-Maria Greverus**. Marcus je v svojem referatu z naslovom *Poročilo o dveh iniciativah pri eksperimentih z etnografijo desetletje po kritiki "pisanja kulture"* najprej ugotovil, da je kritika "pisanja kulture" sicer vplivala na spremenjeno obravnavanje razmerja med antropologom in sogovornikom oziroma načina, kako misliti to razmerje (prek kritične refleksije, kompleksnosti "glasov" in pozicije subjekta), vendar je samo razmerje, njegova narava in način vednosti, ki jo producira, ostalo nespremenjeno. Šele v 90-tih letih postaja ob kritiki pomembno tudi spreminjanje samega procesa raziskovanja. George E. Marcus je predstavil dve možnosti, ki ju je preiskusil sam in s svojimi kolegi, usmerjeni pa sta v smeri, ki ju je kritika v 80-tih letih sicer nakazala, ne pa tudi izpeljala. Prvi poskus se nanaša na sodelovanje z "informativji". Pri opazovanju tega procesa so se Marcus in kolegi naslanjali na izkušnje plesalca in performerja Abdele Hernandeza, ki se kažejo kot neke vrste "laboratorij". Hernandez počne stvari, ki (si) jih antropolog ne bi (drznil), in s tem omogoča zastavitev nekaterih vprašanj, ki so pomembna za terensko delo antropologov. Svoje razumevanje zbranih mitov je Hernandez preverjal tako, da je med ljudmi izvajal svoje performanse in jih vključeval vanje. Pri tem je zanimivo tudi, da se je ob tem praviloma povezal z nekom, ki ga je zanimalo isto kot njega (kot to stori tudi antropolog), potem pa sta skupaj nastopila nasproti tret-

jemu (ljudem).

Drugi ideal, ki izhaja iz kritik v 80-tih letih, je bil koncept "potujoče kulture". Pri tem so v ospredju med seboj povezani fragmenti in hibridnost, kar naj bi bil predmet etnografije. Iz te predstave se je razvilo razmišljanje o praksah na več lokacijah (*multi-sited practices*), ki je v stroki izzvalo nemalo zaskrbljenosti, saj ogroža okvire kontekstov, ki so dajali prvoten pomen tradicionalnemu terenskemu delu.

Da bi bolje razumeli predmet preučevanja, se v zadnjih letih pojavlja potreba, da bi našli alternativne načine razumevanja povezav oziroma odnosov, ki jih je mogoče postopoma opisati s pomočjo različnih metafor sistemov, izmenjav in mrež. Prav drugačno razumevanje teh povezav je nadvse pomembno pri izvedbi etnografije na več lokacijah. Kako sta namreč povezani dve vzporedni raziskavi dveh kultur? Antropologi so ponavadi sledili objektu oz. dejavnosti, pri etnografiji na več lokacijah pa bi se radi izognili običajnim predstavam o stikih, temveč naj bi povezave utemeljevali s pomočjo nekakšnega virtualnega slovarja, s paralelnimi svetovi ipd. Obe omenjeni iniciativi oziroma eksperimeta se nanašata na vse bolj opazno "krizo reprezentacije", ki se je danes zavedajo tako rekoč vsi etnografi.

Ina-Maria Greverus, ki že vrsto let neguje princip dialoga v antropologiji, ga je vzela za izhodišče tudi v svojem besedilu z naslovom *Izvajanje kulture: Biti pomeni biti v pogovoru (Performing Culture. To be is being spoken with)*. Greverusova se je kritično opredelila do debat okrog "pisanja kulture", ki jih po njenem mnenju najboljše ponazarja stavek S. Taylorja: "Biti pomeni, da se o tebi govori (*To be is being spoken of*): svet je to, kar o njem rečemo..." Feministke so na takšne koncepcije reagirale s prezirom, je opozorila Greverusova. Vendar ima "moški princip" dragocen element: distanco. Greverusova se je zavzela za soočenje "pisanja kulture" in "izvajanja kulture"; monološki koncept naj preide v dialoškega, pri tem pa je treba terensko delo razumeti kot prostor za interaktivno performanco (izkušnje naj gredo v obtok). Pri tem ne gre za zlitje v odnosu jaz-ti, pač pa za odnos jaz-ti-ono, kjer *ono* ponazarja zahtevo po kritičnem reflektiranju izkušnje tako samega sebe kot drugega.

V nadaljevanju se je Greverusova ukvarjala z opredelitvijo položaja antropologa v informacijski družbi. Njen odgovor na terensko delo na več lokacijah je "antropološko potovanje", ki primerja terenskega raziskovalca s "potujočimi kulturami" (blodenje kulturnih pojavov). Možnosti postmodernega antropologa uokvirja v tri tipe mobilnega človeka: potepuh (*the wanderer*), pohajkovelec (*the flaneur*) in vagabund (*the tramp*), vsi trije iz 19. stoletja, a iz različnih prostorov (Nemčije, Francije in ZDA). Prvi je omejen na bližnje območje, drugi je urbani tip, tretji pa je večni tujec. Antropolog v 20. stoletju je lahko katerikoli od teh tipov. Od izbire tipa je odvisna njegova raziskava. Na koncu svojega prispevka je Greverusova na podlagi svojega terenskega dela v New Age skupnosti na Itaki ponazorila prehod iz klasičnega etnografskega pristopa k dialoškemu in se vprašala o nadaljnji usodi "izvajanja kulture" pri delu za pisalno mizo in na koncu še pri bralcu.

Naslednji dan nas je čakala obilica referatov - prvega je predstavil **Carmelo Lison Tolosana** iz Madrida. Potrdil je nesporni primat terenskega dela, ki ga ne more nadomestiti nikakršna refleksija. Za antropologa, ki po njegovem pomeni stično točko kultur v človeški podobi, je fizična prisotnost v raziskovani kulturi nujna, saj le tako lahko zares pride v stik z načinom življenja in mišljenja drugih

Ljudi. Mreža odnosov, v kateri se znajde antropolog, mu odstira pogled v produkcijo pomenov v kulturi. Epistemološki eksternalizem oplodi aktivna udeležba. Participacija nas nenehno zavezuje, da si predstavljamo, kako bi ravnali drugi, in da si interpretiramo njihova dejanja, razloge in besede. Smo v dialogu. V skupnosti poslušamo polifonijo avtonomnih glasov in diskurzov, ki si pogosto nasprotujejo in ki niso predvidljivi. Pomemben del stika so tudi neverbalna komunikacija, odtenki glasu, podtoni, tišina in smeh. Vsemu temu se je mogoče približati le skozi dialog, ta pa je v temelju lingvističen. Šele bralec terenske monografije bo presodil, če lahko zaznava vso to raznolikost glasov in če se ob branju knjige lahko znajde v svetu tistih, ki jih je preučeval antropolog. S tem je Tolosana sklenil svoje terenu predane *Osebnosti glasove*.

Bolj kritičen je bil **Hermann Bausinger** v prispevku z naslovom *Terensko delo za pisalno mizo*. Položaj, ki ga v antropologiji uživa teren, je primerjal z ustnim izročilom, ki je bilo za romantične folkloriste dokaz avtentičnosti. Bausinger je omenil J. Stagla, ki pravi, da je terensko delo za etnologijo nakaj takšnega, kot je za muslimana romanje v Meko. Etnologi ga imajo za kakovostno znamko etnološkega empirizma. To potrjuje tudi razširitev koncepta: s terenskim delom označujejo tudi raziskovalne metode, npr. intervjuje in ankete (načrtovane za mizo in razposlane), ki strogo vzeto niso "teren". Čeprav bi tako razširjen oziroma razvodenel koncept terenskega dela lahko kritizirali, je vendarle nekaj tudi na njem. Tudi kabinetno delo je del terenskega dela - in to ne le v pripravljalni fazi, pač pa tudi v fazi ocenjevanja pridobljenega gradiva. "Teren" je torej v okviru etnološkega raziskovanja sistemska struktura. Poleg dela na terenu, ki se nujno omejuje na izolirane podatke, zajema terensko delo tudi podatke, ki jih skušamo vključiti v celoto. Bausinger je svojo izpeljavo ilustriral s svojimi projekti in projekti drugih (Geertza). Žal smo njegov referat poslušali v nemškem jeziku, tako da smo bili nekateri prikrajšani za podrobnosti.

Na prvi pogled v nasprotju z Ino-Mario Greverus, ki se je namesto za subjektivizacijo sebe in drugega zavzemala za objektivizacijo obojega, je nastopil **Glenn Bowman** kritično do vehementnega objektiviziranja v moderni in postmoderni antropologiji ter kot alternativo ponudil radikalni empirizem. Tako klasični objektivistični kot relativistični model ohranjata razliko med nami in drugim(i) in nas postavljata v položaj "subjekta, ki ve", ki je značilen za zahodno znanost. S tem pa oba prikrivata pomemben del dogajanja na terenu, ki ga je Glenn Bowman predstavil s pomočjo dveh neklasičnih monografij. Etnograf je takrat, ko dela na terenu, v procesu akulturacije in učenja novega habitusa - podobno kot majhen otrok ali begunec, ki se uči delovati v novem okolju. Pri razlagi tega procesa se je Bowman oprl na koncept jaza (*self*). Jaz ni le nekaj, kar opazuje, pač pa se tudi spreminja. Jaz se konstituira v procesu identifikacije. Antropologov jaz se vzpostavlja na novo, pri čemer je *drugi* le še en *jaz (me)*, s katerim se jaz identificira. Ta vidik bi morebiti lahko primerjali z dialoškim procesom Greverusove, vendar potrebujemo še instanco, ki bi ta proces akulturacije lahko reflektirala. Bowman ta problem rešuje z nekakšno dvojnostjo jaza (*selfa*). Na nekem mestu omenja, da se lahko pripovedovalci sami distancirajo od svoje pripovedi. Bowmanov predlog implicira zabrisanje meje med nami in drugimi ter dekonstrukcijo koncepta "kulture". Pri tem se je vrnil k M. Maussu in prek Freuda ter Lacana utemeljeval konstitucijo subjekta znotraj simbol-

nega reda. Prav zaradi sklicevanja na Maussa je mogoče ugotoviti, da so bili nastavki za Bowmanove izpeljave prisotni že v času, ko so terensko delo šele vzpostavljali kot temelj antropologije.

Poleg "čiste" etnografije, ki skuša biti objektivna in pri kateri je avtor odsoten, se na obrobju že dolgo pojavlja še drugi, bolj romaneskni žanr avtobiografskega poročanja o terenskih iskušnjah. Na eni strani imamo verjetje v možnost nezainteresiranega poročanja, na drugi pa dvom v takšno "objektivnost", iz katerega izhajajo poskusi dopolnitve etnografskih poročil z osebnimi vidiki konstrukcije etnografije (ki jo varno spravimo izven obsega "pravih", objektivnih etnografij). Znotraj tako začrtanega okvira je **Klaus-Peter Koepling** pretresel pred nedavnim izdano knjigo *Taboo*, ki je posvečena seksualnim izkušnjam na terenu. Pri branju ga je motilo predvsem to, da vsi avtorji oz. avtorice trdijo, kako so s pomočjo seksualnih izkušenj dobili boljši vpogled v preučevano kulturo, nobenemu od njih pa tega ne uspe dokazati. Vsi se sklicujejo na svojo identiteto, toda ne na socialno konstruirano identiteto, pač pa na osebno. Vedno govorijo o svojem doživljanju in ne o doživljanju drugega - svojega eksotičnega partnerja. Vprašanje je tudi, ali so prek spolnih stikov o kulturi, ki jo raziskujejo, izvedeli kaj takšnega, česar ne bi mogli izvedeti na drugačen način. Kot ni potrebno, da postaneš duhovnik, da bi razumel ritual, ni potrebno, da postaneš "drugi", da bi ga razumel. Bližino in identifikacijo je mogoče doseči tudi drugače, ne le prek telesa.

Koeppingu se ne zdi toliko problematično samo seksualno dejanje, ampak pisanje o njem, saj ni jasno, kakšen je njegov smoter in komu je namenjeno. Obstaja nevarnost, da gre ponovno predvsem za tešitev evropskega voyeurizma. Vsej kritiki navkljub se Koeppingu seveda zdi pomembno razpravljati o tovrstnih tabuiziranih temah. Če nič drugega, spodbujajo pomembno razmišljanje o tem, kaj je potrebno, da bi se spojila znanje o svetu drugih in znanje kot samozavedanje. Samotransformacija in samorazkrievanje se ne odvijata le skozi pisanje (Geertz), ampak že v sami praksi sodelovanja. S pretiranim poudarjanjem pisanja lahko običajno empatijo iz prakse pokvečijo v fantaziranje. Na drugi strani pa lahko prizadevanje, da bi postali drugi, vodi v samoprevaro, češ da smo z "zlitjem teles" odstranili vse razlike, ki nas ločijo od drugih, in da lahko le na ta način dosežemo transformacijo lastne identitete. Tudi če bi nam to uspelo, bi nastopil problem, kako ponovno doseči distanco, da lahko poročamo o "drugih". Na vprašanje, kako si razlaga dejstvo, da s svojimi pričevanji v zborniku *Taboo* večinoma nastopajo ženske, je Koepping odgovoril, da je identiteta (zahodne) ženske verjetno povezana s tem, če je sprejeta tudi seksualno.

Na Webrovo formulo: "*Ni potrebno biti Cezar, da bi razumel Cezarja*," se je skliceval tudi **Christian Giordano**, ko je opredeljeval antropološko pojmovanje *razumevanja*. Razumevanje v antropologiji ponavadi povezujejo z empatijo, občutenjem, dialogom med enakimi in s podobnimi lepimi rečmi. Empatija zahteva simpatijo in strinjanje, česar ni posebno težko doseči pri preučevanju benignih marginalnih skupin, kot so homoseksualci, vegetarijanci, nekadilci, ženske, reveži ipd. Kaj pa, če hočemo razumeti tudi temne plati družbe, ki so prav tako njen sestavni del, in celo elite, ki so sploh pomembne pri oblikovanju družbenih tokov? Ko se je Giordano ukvarjal s sicilijanskimi mafijskimi šefi, bolgarskimi kapitalističnimi izkoriščevalci in alban-skimi ugledneži, s samimi zares, kot je rekel, *nasty people*

(zoprneži), ni mogel niti pomisiti na kakšno "predstavno simpatijo". Dialog je zamenjalo razmerje moči. Pa vendar je bilo početje opazovanih ljudi nekako racionalno.

Dobro se je obnesel Webrov koncept *razumevanja* namesto *vživetja* (*Verstehen* namesto *Einfühlung*). Ta izhaja iz dejanja posameznika, pomena, ki mu ga ta pripisuje, in skupnih pomenov, predvsem pa vključuje distanco, ki nas reši pasti relativnosti. Ni namreč potrebno, da bi se z nekom moralno strinjali, če ga hočemo razumeti. Vendar je potrebno raziskovati tudi tiste, ki jih ne maramo, da bi imeli celosten pogled na družbo.

Henka Driessna je presenetila lahkotnost in samoumevnost, s katero antropologi za oznako razmerja z informatorji uporabljajo izraz *prijatelj*. Natančno je pregledal dela, ki poročajo o izkušnjah s terena, da bi ugotovil načine uporabe tega pojma. Opazil je, da ta termin predstavlja različna razmerja in se vztrajno pojavlja pri raziskavah z različnimi nameni. Driessen je za primerjavo navedel tipe prijateljstev, ki jih poznajo v Andaluziji. Razlikujejo se glede na stopnjo recipročnih dolžnosti in čustev. Driessena je v njegovem prispevku zanimala predvsem ideološka podlaga izraza prijatelj v antropoloških delih. Opazil je, da ga posebno pogosto uporabljajo ameriški antropologi, kar je pripisal njihovi egalitarni ideologiji. Plačani informatorji pa bi lahko predstavljali odsev tržne logike. Driessen je posvaril pred prevelikim zblizanjem z "informatorji", saj bi to lahko vodilo v zavzemanje za eno stran pri morebitnih sporih. V uporabi termina se lahko skriva tudi romantična želja po tolikšnem zblizanju z "drugim", da bi mu postal prijatelj, čeprav bi isto razmerje doma verjetno ne dosegalo statusa prijateljstva. Termin *prijatelj* skratka predstavlja kompleksnost različnih razmerij.

Podobno kot Bausinger je tudi **Wolfgang Kaschuba** opozoril na mitizacijo terenskega dela, ki za antropologa predstavlja nekakšen obred prehoda. Spraševal se je, kakšen pomen ima teren za "kognitivno identiteto" naše vede. Ali nas usposablja kot posebne izvedence v javnem diskurzu ali pa jo čaka usoda zrušenja mitov, kot se to danes dogaja celo v eksaktnih znanostih? Kaschuba je v svojem prispevku ugotavljal, da ne obstaja nič takšnega kot "javni antropolog". Eksotične podobe so vedno dobrodošle, toda ko npr. na televiziji želijo povprašati za mnenje o mladinski kulturi kakšnega strokovnjaka, se raje odločijo za sociologa, filozofa ali pravnika. To nas ne bi niti zanimalo, če ne bi kognitivna identiteta neke znanosti nastajala kot interakcija med njeno samopodobo in njeno zunanjo sliko (*Ausenbild*). Samorefleksivnost, ki jo stroka sprejema kot nekaj pozitivnega, mediji in politika, ki zahtevajo jasnost, zaznavajo kot nadlogo. To pa ne preprečuje, da je politika ne bi instrumentalizirala v svoje namene. Znanstveno obravnavanje vsakdanjega življenja danes, ko je že vsakdo po svoje raziskovalec svojega vsakdana (s fotoaparatom in kamero), antropologa spreminja v sitneža, ki kvari zadovoljstvo naivnega pogleda na svet.

Vse doslej navedeno pa seveda ne more biti resen argument proti terenskemu delu. Zaradi terenske izkušnje doživljamo raziskovano okolje, ki se nam je tam zdelo nenavadno, ob vrnitvi domov kot "domačno tujost", medtem ko nam domače okolje postane "tuja domačnost". Praksa raziskovanja se torej nadaljuje ob produkciji teksta, na kar je opozoril tudi Bausinger. Zaradi potujitvenega učinka ponovno vidimo lastno kulturo v drugačni luči. Kljub vsemu pa ni potrebe, da bi bila terensko delo in njegova refleksija edini temelj naše vede. Potrebujemo nove raziskovalne

koncepte, ki naj bodo bolj osredotočeni na socialno-politična vprašanja. Kaschuba je ponovno pozval k "antropologiji antropologije", ki naj osvetli antropološko produkcijo vednosti kot kulturno prakso. Zavzel se je za kritično refleksijo nas samih in razkrivanje "pogojev razumevanja" našega početja, nato pa za ponovno predstavitev tega "razumevanja".

Naslednji referat je imela **Dunja Rihtman-Auguštin** iz Zagrebškega Inštituta za etnologijo in folkloristiko. Govorila je o razlikah med domačimi in tujimi etnologi pri interpretaciji vojne v bivši Jugoslaviji in o vplivu razmerij moči na te interpretacije. V socialistični Jugoslaviji so ameriški antropologi prihajali raziskovat v ta "*Eldorado za folkloriste*", kot je eden izmed njih označil Jugoslavijo. Zaradi poznavanja dežele naj bi o vojni v bivši Jugoslaviji upravičeno govorili z "antropološko avtoriteto". Vojna, ki je ogrozila golo eksistenco ljudi, pa je domače etnoantropologe silila, da so preizprašali paradigme svoje stroke. Videti je bilo, kot da je pogosto obiskovani teren razkril nepričakovane skrivnosti. Resničnost ni več ustrezala prejšnjim izkušnjam s terena in prejšnjemu življenju - domači etnologi so čutili, da morajo odstreti vidike, ki bodo omogočali razumevanje nove resničnosti. Verjetno so enako poklicanost za razlaganje novo nastale situacije občutili tudi tuji antropologi. Na podlagi primerjalnega branja dveh antropoloških publikacij postane takoj očitno, je povedala Dunja Rihtman-Auguštin, da "smo se *mi* (domači etnologi) ukvarjali s posledicami vojne (ljudmi, njihovimi stiskami in njihovo nacionalno zavestjo), medtem ko je *njih* zanimal razpad Jugoslavije (vzroki konflikta, etnični problemi, nacionalizmi)".

Podrobnejša primerjava pokaže, da se "*ne mi ne oni*" niso mogli izogniti vplivu dejanskih razmerij moči. *Oni* so večinoma verjeli v integriteto Jugoslavije in so nacionalna gibanja obravnavali kot separatistična. To je bilo nekako blizu politiki ZDA na začetku konflikta. Na drugi strani se je domačim etnologom zdelo formiranje nove države nekaj naravnega - verjeli so, da bo to avtomatično prineslo demokracijo. Niso pa mogli (glede na kontrolo medijev to morda ni bilo niti mogoče) ločevati med dejstvi, ki jih je povzročila vojaška agresija, in propagando. Tuji antropologi so v Jugoslaviji preživeli del življenja; usoda domačih antropologov je veliko bolj povezana s tem prostorom. Bi bilo mogoče reči, da so bili *oni* opazovalci, domači antropologi (*mi*) pa pričé na terenu? Glede na to, da sama, kot je rekla, pripada generaciji, ki je žvela le pod večjim ali manjšim pritiskom totalitarnih režimov, in da je to videti tudi v njenem delu, je na koncu Dunja Rihtman-Auguštin še enkrat opozorila na nujnost nenehnega preizpraševanja vpliva razmerij (politične) moči na antropološko delo.

Hans-Rudolf Wicker je sledil T. Kuhnu, ki je opozarjal, da naj bi se pri branju pomembnih mislecev osredotočali na kontradikcije, ki se pojavljajo v njihovih delih. Wicker je opozoril, da Geertz pojem prakse uporablja na dva različna načina. Kadar govori na splošno o simbolih in pomenih, se drži definicije prakse, po kateri so simboli in pomeni del refleksivne družbene dejavnosti in jih zato ni mogoče razumeti drugače kot v povezavi s to družbeno dejavnostjo. Tak pristop ne razlikuje sfere stvari in sfere idej, zato ga je Wicker poimenoval *praxis*. Kjer pa se Geertz nanaša na etnografske dejavnosti, njegovo početje zreducira na zbiranje podatkov, torej na enostranski, linearni proces razumevanja, ki mu je Wicker rekel *practice*. Menil je, da je eden od glavnih razlogov za neuspeh interpretativne šole v razumevanju hermenevtike kot *practice* namesto *praxis*.

Hermenevtika, zreducirana na "razumevanje" in "interpretacijo", po definiciji ne more razbiti obzidja objektivacije. Če bi se oprli na Gadamerja, bi videli, da je njegova hermenevtika *praxis*. Gadamer opredeljuje tri elemente hermenevtike: razumevanje, interpretacijo in aplikacijo, ki so med seboj povezani in soodvisni. Vsako dejanje razumevanja vodi k dejanju interpretacije, to pa k aplikaciji. Enako velja v nasprotni smeri: aplikacija determinira druga dva. Tako je aplikacija temeljni vidik hermenevtične izkušnje.

Ko so postmoderni antropologi razkrili, da so kolonialne ideje (torej aplikacija) bistveno vplivale na konstrukcijo objekta klasične etnografije, ki je bila sicer prepričana, da je čista znanost, bi bilo mogoče pričakovati, da bodo dekonstruktivisti naredili naslednji korak in opravili z ideološko podlago lastnega početja. Zato je sedaj potrebno hermenevtično branje dekonstruktivističnih tekstov, da bi razkrili, kakšna aplikacija je vgrajena vanje. Wicker trdi, da so vse znanosti, naj se imajo za aplikativne ali ne, izraz družbene *praxis* in zatorej ne le model nečesa, pač pa tudi model za nekaj. Znanstveno delo, razumljeno kot praktična vednost, zabrisuje razliko med "čisto" in "aplikativno" znanostjo. Na koncu je Wicker analiziral tri projekte s področja aplikativne antropologije, da bi pokazal, kaj imajo vsi trije skupnega v procesu razumevanja, interpretacije in aplikacije.

Ulf Hannerz je obravnaval nekaj zanimivih vidikov pred nedavnim začetega preučevanja tujih dopisnikov. Gre za prispevek k antropologiji globalizacije, saj tuji dopisniki igrajo ključno vlogo pri oblikovanju razumevanja sveta med ljudmi, za katere pišejo. Etnografija transnacionalnega poklicnega življenja je pomemben del tovrstne etnografije. Projekt je tudi primer eksperimenta pri terenskem delu na več lokacijah (*multi-site field research*). Navsezadnje je že Wickerjev prispevek nakazal vzporednice med delom antropologov in tujih dopisnikov. Raziskava obsega intervjuje in opazovanje na več lokacijah, pregled avtobiografskega gradiva in opazovanje samih medijev, v katerih dopisniki poročajo. Takšen pristop v obliki kolaža postaja vse pomembnejši v sodobni etnografiji. Hannerz je opozoril tudi na pomen starosti in stopnje v karieri antropologa pri njegovi terenski praksi. Kolažni pristop je morda posebej privlačen za starejše antropologe, ker ga lahko uskladijo s svojimi številnimi drugimi obveznostmi. V svojem besedilu se je Hannerz osredotočil predvsem na obdobje raziskave v Jeruzalemu. Izpostavil je nekatere značilnosti dela dopisnikov (ki je tudi kolažno) in opisal razlike med dopisniki glede na dolžino bivanja in socialni angažma v kraju, iz katerega poročajo, ter glede na njihove diskusije o pomenu takšnega angažmaja, ki spominjajo na antropološke razprave o zunanjih in notranjih perspektivah in repatriaciji an-

tropologije.

Simpozij je s prispevkom, ki je dajal vtis futurističnega manifesta, sklenil **Massimo Cannevacchi**. Cannevacchi je pred nekaj leti skupaj s kolegi v Italiji organiziral kongres, na katerem je hotel zbrati in klasificirati čimveč možnih vizij antropologije kompleksnih družb. Tokrat nam je na primerih treh velemest (Sao Paola, Rima in Berlina) prek obravnave urbanega performansa in arhitekture skušal predočiti nujnost konfliktnega koncepta komunikacije in sinkretizma kot konteksta raziskave. Etnografija urbane komunikacije oblikuje prehod med lokalnim in globalnim. Po metafori kulture kot teksta (Geertz), ki je zaznamovala razlike med tradicionalnim konceptom kulture kot celote in delnim, decentraliziranim, semiotskim konceptom kulture, se nova kritična reprezentacija osredotoča na konfliktni koncept komunikacije. Današnje stanje lahko zgostimo v dvojni tranziciji: najprej v prehodu od kulture h komunikaciji, potem pa še od mest v velemesta. Sinkretizem ne pomeni le perspektive, aplicirane na multikulturno družbo, ampak je radikalna metodologija in inovativen način reprezentacije. Polifonija je adisonančna, večglasna strategija, ki je proti vsaki novi harmonični postavitvi. Na vprašanje, kako pri multilokalnem delovanju izvede sintezo, je Cannevacchi odgovoril, da je proti sintezi. Sinteza je način mišljenja. Zavzel se je za sinkretizem in za mozaično predstavitev.

Zvečer se je simpozij prevesil v prijetne družabnosti z zabavo na *Inštitutu za kulturno antropologijo in etnologijo Evrope*, katerega del je bil tudi ritual sprejemanja diplomantov v vrste "seniorjev". Ina-Maria Greverus je stala na mizi in vsak diplomiranec je pristopil k njej, da je obesil svojo kristalno kapljo na lestene. Sam inštitut še najbolj spominja na prijazno stanovanje. Lociran je v mirni četrti, v eni izmed vil. Spodnji prostori so namenjeni knjižnici, zgoraj so sobe, opremljene z delovnimi mizami za skupinsko delo, računalniki, knjižnimi policami in celo udobnimi fotelji. Študentje pravijo, da je njihov oddelek, ki domuje v celoti na inštitutu, izjema na frankfurtski univerzi. Tudi način dela se razlikuje od drugih. V tretjem letniku se vsak študent vključi v projektno skupino, v kateri v naslednjih dveh letih konča raziskavo. Skupina na koncu svoje rezultate objavi v skupni publikaciji. Pod okriljem inštituta pa nastajajo (in izhajajo) tudi številna druga dela.

Ina-Maria Greverus skupaj z Christianom Giordanom ureja *Anthropological Journal on European Cultures (AJEC)*, katere druga (zadnja) lanska in prva letošnja številka sta oziroma bosta posvečeni simpoziju, tako da se je (bo) tam mogoče podrobneje seznaniti z vsebino posameznih prispevkov.