

# KULTURA V PRIMEŽU GLOBALIZACIJSKIH PROCESOV IN VSEPRISOTNE POPULARNE KULTURE: IZLOČITEV POJMA IZ STROKOVNEGA BESEDNJAKA?

*V času, ko so začeli zahodni ekonomisti in politiki na veliko vlagati v kulturo, ki jo prepoznajajo kot čarobno poindustrijsko ekonomsko kategorijo, so se nekateri antropologi lotili te zelo zapletene besede z vsemi topovi brezkompromisne znanstvene kritike in jo sklenili izločiti iz strokovnega besednjaka.*

*Neulovljiva sopotnica globalnih in transnacionalnih tokov postaja tabu v znanstvenem diskurzu, čeprav sodobna popularna kultura vnaša nepredvidljiv nemir v vsakdanje življenje na vseh koncih in krajih tega sveta.*

Zaradi množične distribucije proizvodov popularne kulture je ta postala pomemben dejavnik sodobnih zgodovinskih procesov. Splošno mnenje je, da so čari potrošniške zahodne Indije Koromandije in njenega novodobnega mleka in medu najizdatneje pripomogli k padcu vzhodnoevropskih real-socialističnih sistemov. Čeprav je popularna kultura res v marsičem vseprisotna v celotni sodobni globalni ekumeni (o tem pojmu glej Hannerz 1989), pa še zdaleč ne nastopa kot osrednji vzvod tistih družbenih dogajanj, ki ob vstopanju v 21. stoletje tu in tam že kažejo prav grozečo podobo. Postmoderno dekadenci konec stoletja se je namreč prevesil v vsesplošno mobilizacijo sil in pravovernih idej pod praporjem naddoločene spopada civilizacij. Nenadoma se zdi, da je kultura – ali njen dvojček, civilizacija, ki jo označuje neko doseženo stanje s pogoji organiziranega družbenega življenja (Williams 1988, 57) oziroma njen diskurzivni red (glej Foucault 2001) – postala pošast z lastno voljo, ki se ji moramo podrediti ali pa nas bo poteptala. Namesto splošnega vzajemnega priznanja enakovernosti vseh subjektov v liberalni politični in ekonomski igri ob »koncu zgodovine« (Fukuyama 1992) se v ringu svetovne zgodovine mikastita dve umišljeni pošasti (o umišljenih tradicijah glej Brumen 2001; o umišljenih, zamišljenih oziroma predstavniških skupnostih pa Anderson 1983), ki sta nadomestili »večni boj« do nedavnega enako močnih silakov komunizma in kapitalizma. Namesto smrtno resne in celo smrtno nevarne obrambe političnih idej, idealov in ideologij (da so tak-

šne tudi konstruirane identitete, ki niso zgolj preprosta igra in zabava, opozarja Johathan Friedman – glej 1996, 128) so zdaj na sceni vrednote »civilizacij«. Kultura se je (pod blagovno znamko civilizacije) vrnila na družbeno prizorišče prav v trenutku, ko je bilo videti, da bo pavperizirana globalna popularna kultura spodjedla še zadnje trdovratne ostanke elitizma ali najkonservativnejših fundamentalizmov proustovskega »izgubljenega časa«. Ob padcu socializma in gibanja neuvršenih (karkoli je to že bilo) je bilo videti, da postaja zahodno pojmovanje individualizma in človekovih pravic svetovni standard. In prav v obdobju, ko so v zahodnih državah z vlaganjem v kulturo iskali nove velike prilžnosti za dobičkonosno vlaganje kapitala in plodno usmerjanje javnih financ (o vlaganjih držav Evropske unije v lokalne in regionalne kulturne dejavnosti, muzeje in galerije, kulturne centre, festivale in popularno kulturo od zgodnjih osemdesetih let glej Frith 1991; Brown, O'Connor in Cohen 1998; Terho 1998; Blake in Jeffery 2001), se je obudila tudi sovražnost, ki spremlja pojem kulture že vsaj od 19. stoletja. Kultura plačuje davek neizbrisnemu pečatu izključujočih se (beri: elitnih) vrednostnih sopomenk, ki jo spremljajo. V ozadju nove aktualnosti kulture se skriva zgodovinski fantom »kultiviranosti« ali »rafiniranosti« kot radikalno nasprotje »divjastva« ali »nekulturnosti«. »Prava« kultura je še danes enako samovšečna, kot je bila v prejšnjih stoletjih. Kako je mogoče, da je transcendentalna danost zgodovine tako trdoživa? Jasno je, da je zgodovina zelo





kompleksen način fluktuacije ljudi, njihovih idej in materializiranih rezultatov njihovega delovanja, tako na vsakdanji ravni kot na ravni tistega, kar si predstavljamo pod »zgodovino«. Zvijračnost zgodovine je neuničljiva. Neopazne in z vidika zgodovine zanemarljive »vsakdanje« minljive življenjske poti posameznikov in posameznic so pravzaprav dejanski in nepogrešljivi temelj uresničitve »velikih« zgodovinskih dogodkov. Boj za vsakdanji ljubi kruhek, ki ga ves čas bojujejo preprosti anonimneži, omogoča uresničevanje projektov velikih oziroma »zgodovinskih« oseb in njihovih pritlehnih ali patoloških muh. Da bo mera polna, so celo nepredvidljive in nenapovedljive inovativne ideje gorivo zgodovine in prej ali slej postanejo hrana norega heglovskega uma, ki se spoznava in prepoznavna v krvi svojih podložnikov. Tudi če vemo, da prav zaradi inovativnosti človeškega duha ne moremo napovedovati družbenih gibanj (zato zgodovinopisje ne more biti prava znanost – glej Popper 1991), dobro čutimo, da se kolo zgodovine vedno znova vrača na isto mesto (Nietzschejev Zaratrastra govori o tem, a ga je tako težko poslušati). Zgodovina je tudi rezultanta nenačrtovane, ne(pre)mišljene, nediskurzivne in nenadejane fizične (telesne) udeležnosti ljudi v vsakdanjih performancah njihovega družbenega statusa – in onkraj njega. Če hočemo razumeti vseprisotno moč dispozicij, na katerih temeljijo posebnosti oblikovanja človeškega življenjskega sveta, moramo odgovoriti na vprašanja o tem, kako opredeliti in analizirati prelomne točke v zgodovini, ki se nam ponavadi kažejo kot dejanja »velikih« oziroma »zgodovinskih« oseb. V vseh posocialističnih državah – v državah, nastalih na območju nekdanje Jugoslavije morda še najbolj – so nas preplavili različna pričevanja in analize tistih, ki so tako ali drugače sodelovali v prelomnih obdobjih zadnjih dveh desetletij. Hkrati pa se zdi, da je individualna odgovornost za posamezna dejanja najmanj razvidna prav tam, kjer bi morala biti najbolj očitna: na haškem sodišču. »Domačini« kot subjekt in objekt zgodovinskih sprememb naj bi bili v privilegiranem položaju. Pri opisovanju tistega, kar se jim je zgodilo. Toda takšna ugotovitev se danes vse bolj kaže kot le še ena različica trivialnih in prepričljivih, toda zavajajočih trditev zdrave pameti. V resnici je v najboljšem primeru zgolj še ena izmed mnogoterih oblik paradoksa samonanašanja: »domačin«, ki sodeluje v zgodovinskem dogajanju, deluje prav tako, kot se od domačina pričakuje. Pozneje, ko opisuje svoje ravnanje, ga ka-

kopak opisuje prav tako, kot naj bi ga kot opisal (kot) domačin. Habitus pač ne dopušča zlahka skoka iz kože. Kaj pa so revolucije drugega kot izid dispozitivne in adaptacijske perfekcije »strukturirajočih struktur«, ki so tudi same strukturirane strukture (Bourdieu 1977)?

Ozrmo se okoli sebe in opazujemo, kako naše lastne spomine na osemdeseta leta, in še posebej na leti 1989 in 1991, vztrajno nadomeščajo poznejše vsiljene predstave o tej skupno doživeti preteklosti. Kolektivna, družbena amnezija se ne kaže kot praznina v spominu, temveč kot njegovo nadomeščanje. Vladajoča hegemonija celotni družbi ne vsiljuje zgolj svojih kulturnih vrednot, temveč z novimi interpretacijami vztrajno širi obzorja vednosti anonimnih posameznikov in posameznic, ki nato svoje parcialne spomine doživetega izkustva umeščajo v skupno interpretacijsko polje. Zakaj?

Posocialistično obdobje prilagajanja vzhodnoevropskih političnih in gospodarskih sistemov zahodnim »standardom« je prav nesramno podobno obdobju »izgradnje socializma«, katerega cilj je bila utemeljitev večno pravičnega komunizma. Pri tem so si tisti, ki so služili režimu »diktature proletariata« (beri: partije), drznili pletenčiti o odmiranju države. Mar so posocialistični pravičniki res bistveno drugačni?

Pri opisovanju »tranzicije« kot nedokončane transformacije ne moremo uporabiti niti metafore prehoda niti – v celoti – Van Gennepovega koncepta obredov prehoda, ki spremljajo pripisovanje novih socialnih statusov. Lahko pa uporabimo model ključne faze teh obredov, liminalnosti, ki jo je tematiziral Victor Turner (glej na primer 1969). Spremembe v dotlej socialističnih državah so se zgodile tako rekoč hipno, nenadejano in nepričakovano. Režimi so padali kot domine, drug za drugim. Pri tem ni bilo izrazitih pojavov revolucionarne liminalnosti – razen, kajpada, pri izjemi, ki potrjuje pravilo: pri desetletnem boju Solidarnosti na Poljskem.

Na območju nekdanje Jugoslavije se je zgodil niz preobratov, ki so se v liminalnosti prehoda manifestirali kot preoblikovana občestva narodov. Liminalna resnica ideološke utemeljitve »bratstva in enotnosti« je bilo »etnično čiščenje«, liminalni obrat delavskega samoupravljanja je bil plaz delavskih stavk, sprejrnjena resnica že tako ali tako v izhodišču liminalne dogovorne oziroma socialistične tržne ekonomije (v delavskem svetu sta si bila direktor in snažilka načeloma enaka) pa se je razkrila v »divji« privatizaciji in denacionalizaciji.

V vseh posocialističnih državah se je zgodilo nekaj navidez presenetljivega, značilno presežnega. Začela se je »tranzicija«, nedoločeno in v bistvu nedoločljivo dolgo liminalno stanje prehoda (ne proces!), v katerem se, kot nam poje dobro znani refren, ohranja staro, »zares« novega pa še ni. Družba v tranziciji ni nikoli dovolj demokratična, trg nikoli »svoboden«, ljudje pa nikakor dovolj »zreli« za samostojno odločanje. Namesto »normalizacije« so se začeli prepletati navidez nezdržljivi procesi sprememb. Ob vračanju predprejšnjih »nesočasnih struktur« (emigracije) so se ohranjale tudi »stare« (socialistične) družbene strukture (ne le v liku in delu trdoživih socialističnih aparatčikov). Hkratna prisotnost »starega« in »novega« – pri čemer je bilo »novo« za nameček največkrat precej starejše od »starega« – je kar klicala k očiščevalnim tranzicijskim akcijam. Te dvojnosti ni mogoče razložiti drugače kot z analizo globalnih procesov (na makro- ali celo megamakroravni) in odzivov nanje na najnižjih, najelementarnejših lokalnih ravneh. Še več kot desetletje po prvih opojnih dneh svobode čakajo vzhodnoevropske države, brezčasno liminalno separirane, na vstop v nebesa Evropske unije. Transnacionalni tokovi zahodnega kapitala pa že rutinsko žanjejo svoje letine ...

Krog je sklenjen. Kultura v teh procesih nastopa dvojno: najprej kot habitus, ki ponuja strategije vsakdanjega ravnanja, potem pa še kot kapital, ki opredeljuje ravnanje družbenih razredov (o prvem glej Bourdieu 1977, o drugem 1984 in 1998). Bistvena, a obenem najbolj spregledana poanta »žametne revolucije« je v tem, da je v vsakdanjem življenju blišč zahodnih dobrin in popularne kulture preplaval sivino dotedanega socialističnega vsakdanjaka. Barve so se vrstile – ne le na pročelja dotlej pozabljenih domov, kot lahko še danes vidimo na primer na Poljskem. Ljudje so navidezno lojalnost socialističnemu režimu zamenjali s – pravzaprav enako navidezno – lojalnostjo potrošnji. Vključitev v svetovne tokove medijske in popularne kulture je učinkovito blažila sprotno bedo tranzicije in njihovega brezobzirnega razlaščanja.

Blebetanje elit, komentatorjev, novinarjev in intelektualcev o tranziciji je utemeljevalo ideološko prikrivanje in prekrivanje izkustvene resničnosti. Že Marx je vedel, da je ideologija sprejrnjena, napačna zavest, in je v tem seveda imel prav. Ljudi ni težko žejnih prepeljati čez vodo z milenarističnimi obljubami. V negotovem obdobju tukajšnje liminalnosti naj le potrpijo, saj jih ne-



koč, nekje, na koncu čaka gotov vstop v nebesa ... Zato je samoumevno, da se na začetku uvajanja novega sistema pač nadaljujejo nekatere nepravilnosti, ki se vlečejo še iz prejšnjega, potem pa gotovo sledi večno obdobje pravičnosti, sreče in zadovoljstva. Kako uspešno je takšno prepričevanje in samoprepričevanje, je bolj ali manj jasno, če se ozremo v družbeni konstrukt zgodovine, ki je rezultanta kakofonije ideologij.

Kako se kaže način delovanja postmodernih »globalnih« ideologij? Menim, da ni dovolj, če tako kot Althusser (1980) kovnico ideologij in njeno vcepljanje opazujemo zgolj po načinih funkcioniranja ideoloških aparatov države, ki učinkujejo v sozvočju z delovanjem njenih represivnih aparatov. Pri manj transparentnih procesih mehke preobrazbe sodobnih »regionalnih« in »lokalnih« kulturnih sistemov pod vplivi tehnološkega globaliziranja moramo opazovati tudi druge aparate, ki bi jih morebiti lahko imenovali kar »ideološki aparati kulture«. To je sicer pleonazem, saj kulturo tako ali tako dojemamo kot področje idej, zamisli in predstav, kot polje simbolnega (glej na primer Geertz 1973; Sahlins 1999), govora »za-misli«, toda občasno moramo opozoriti na trivialne samoumevnosti, da se nam pokažejo v manj »samorazumljivi« vlogi. Pojmovanja kulture ne moremo zožiti zgolj na umetniško produkcijo (glej Williams 1988). Klasično antropološko pojmovanje kulture kot načina življenja, ki ga je po Herderjevem vplivu formuliral Edward B. Tylor, se bistveno razločuje od pojmovanja kulture kot vrhuške človeške ustvarjalnosti. Toda kakorkoli obrnemo, se nam popularna kultura v vsakem primeru kaže kot najznačilnejši in najvitalnejši del sodobne kulture. Ker pa umetnost, odkar je mogoče umetniška dela neskončno reproducirati, namesto v ritualu korenini v sferi politike, na kar je prepričljivo opozoril Walter Benjamin (1998), so analize transnacionalnih in globalnih tokov sodobne popularne kulture ključ za razumevanje tektonskih premikov sodobne družbe (o transnacionalnih raziskavah glej na primer Marcus 1995; Glick Schiller 1997 in Hannerz 1998).

Morda je ena bistvenih značilnosti popularne kulture – ne le, če jo povezujemo s tehnologijo njene produkcije in distribucije – njeno neizogibno širjenje onkraj kakršnikoli meja in ločnic, bodisi upravnih bodisi kulturnih. Specifične lokalne, postmoderno večglasne pripovedi, ki namesto propadlih velikih pripovedi preteklega časa (o njih glej Lyotard 1988) govorijo o načinih

sprejemanja, adaptacije in apropiacije ter o poznejših načinih oblikovanja podomahčenih produkcij popularne kulture, skušajo slediti različnim potem dinamičnega in spreminjajočega se odnosa med domačim in tujim, starim in novim, pristnim in umetnim, posamičnim in množičnim, raznolikim in uniformnim. Tako kot je bil za marsikateroga domačega dušebrižnika vdor angloameriške popularne glasbe zlo, ki ga je treba ustaviti, pa naj je šlo za jazz ali rock (glej na primer Tomc 1989), je bilo enako nevarno tudi nebrzdano uživanje iste glasbe pri angloameriški beli mladeži, ki je zapopadla črnske glasbene in plesne vzorce. V istem času je imel strah enako velike oči tostran in onstran Atlantika (glej na primer Martin in Segrave 1993; Cloonan 1996).

S procesi globalizacije in transnacionalnimi izmenjavami se je po osemdesetih letih pojavila še pošast »multikulture«, kot so multikulturalnost praviloma napačno razumeli domači nacionalni čistuni. Kaj je nacionalistom bolj neznosnega od nepredvidljivega mešanja vedenjskih vzorcev, sistemov vrednot, zamisli, izkušenj, simbolov in vizij? Pri tem jih je vsaka oblika multikulturalnosti opominjala na bolečo izkušnjo mobilizacije nacionalno opredeljenih kulturnih razlik v nekdanji državi, ki so se z navdušenjem dale na posodo pritlehnim političnim akcijam »očiščenja«. Toda tudi zahodni modeli multikulturalnosti imajo svojo temno stran (glej na primer Segal in Handler 1995). Ameriški, britanski in francoski modeli multikulturalnosti so komajda prikrivali getoiziranje populacij, ki naj pač živijo v svojih kulturnih bantustanih, vse dokler ne bi pomenili nevarnosti prevladujoči večini. Potem pa ... Lop po njih, saj vemo. Ker je bilo zagovarjanje kulturne različnosti temelj politike apartheida v nekdanji Južnoafriški republiki, se je Adam Kuper (glej 1999) vehementno odpovedal konceptu kulture kot možnemu tehničnemu terminu antropološke vede.

Očitek je brez dvoma utemeljen, še posebno če ga podkrepimo s premiki strokovnega pojmovanja identitet od primordialističnih h konstruktivističnim razlagam (o tem glej Muršič 1997; sicer o kulturi na primer Jackson 1989; Brightman 1995; Wright 1998). Toda kaj nam (pre)ostane, če koncept zavrnamo? Simboli, s katerimi živimo. In naša dejanja. Kultura bo pač z nami, pa če jo bomo pojmovali tako ali drugače (glej Sahlins 1999).

V obdobju bliskovitih kulturnih sprememb, ki jih narekujejo globalne razmere sodobnega sveta, v katerem ni več »čezgeneracij-

ske stabilnosti znanja« (Appadurai 1990, 17), se kaže vse več potreb po stabilnosti vsaj nekaterih izmed temeljnih (kulturnih) identifikacij. Med njimi so se pokazali kot zlasti učinkoviti (etno)nacionalni projekti. Toda kam naj se usidrajo ti projekti, ko pa je naše življenje vpeto v komajda obvladljivo in predvidljivo mrežno strukturo, ki sta jo Gilles Deleuze in Felix Guattari (glej 1990) imenovala »rizom« ali micelij?

V popularni glasbi lahko sledimo takšnim razpredenim strukturam, ki se na lokalnih ravneh oblikujejo na različne načine, pa naj se lokalni glasbeniki in glasbenice še tako trudijo posnemati prevladujoče svetovne popularnoglasbene smeri, sloge in modne muhe. Po nekaj desetletjih obravnavanja rocka in druge popularne glasbe kot kulturnoindustrijske produkcije (tipične so denimo vplivne zgodovine rocka, na primer Gillett 1996; z izjemo zadnjega poglavja tudi Barbarič 1996; enako velja za prve sociološke analize rocka, na primer Frith 1986) so poglobljene etnografske raziskave s preusmeritvijo pozornosti na krajevno dogajanje in lokalno glasbeno življenje, prežetost popularne glasbe z lokalnimi tradicijami in dediščino in tako naprej šele v zadnjem obdobju razkrile vso pestrost popularne glasbe (glej na primer Finnegan 1989; Campbell Robinson, Buck, Cuthbert et al. 1991; Slobin 1993; Cohen 1991, 1994; Shank 1994; Mitchell 1996; Berger 1999; Muršič 2000).

Etnografska metoda je sicer razkrivala svoje prednosti pri odstiranju življenja ustvarjalcev in uživalcev popularne glasbe ter dinamike urbanih kompleksnosti že prej (William Foote Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, 1943; Howard Becker, *Outsiders*, 1963; Willis 1978), toda osrednji tok analize popularnokulturnih pojavov je vendarle sledil nastavkom leve in desne kritike te trivialne kulture (glej na primer Rosenberg in White 1965; Adorno 1986). Preučevalci podkultur so brali in analizirali tekste »množične« kulture, predmete, ki jih je producirala kulturna industrija, sporočilnost medijev, predvsem pa simbole podkultur, ki so zaposlovali analitike »kulturnih raziskav« do konca sedemdesetih let (glej Hall in Jefferson 1975; Hebdige 1980; Hall, Hobson, Lowe in Willis 1980; povzetek metodoloških pristopov kulturnih raziskav v Hall 1997; du Gay 1997).

Ključne teme kulturnih raziskav so vsakdanje izkušnje in soočanja posameznikov, družbenih skupin, družin, vrstniških skupin in lokalnih skupnosti s sodobnimi kulturnimi pojavi. Občinstvo ni zgolj konzument



potrošnih dobrin, temveč jih sprejema po svoje in z njimi manipulira. V ospredju so moški in ženske, fantje in dekleta, ki popularno kulturo »konzumirajo« različno (McRobbie 1994; Freccero 1999). Toda dogajanje na lokalnih scenah, v mikrokulturah in širših mrežah ni mogoče razumeti brez upoštevanja različnih tokov »globalnih« ali vsaj transnacionalnih izmenjav. Pojmovanje »globalnega« je brezupno slepo, če ne uvidimo, da globalni in transnacionalni kulturni tokovi ključno sooblikujejo današnje življenje na njegovi najbanalnejši vsakdajni ravni (Glick Schiller 1997).

Sodobni globalni kulturni tokovi nikakor niso istosmerni. Globalno kulturno ekonomijo označuje vse večje razhajanje med njenimi temeljnimi tokovi (Appadurai 1990), ki opredeljujejo vesoljno naseljeno območje globalne ekumene, ki kar kliče po nekakšni »makroantropologiji kulture« (Hannerz 1989, 66).

Arjun Appadurai si je za analizo sodobnih tokov globalne kulturne ekonomije izposodil učinkovito ost Marxove kritike in analize blagovnega fetišizma. Ta nam razkriva preprosto dejstvo, da se vrednost, ki jo pripisujemo predmetom, ne skriva v predmetih samih, ampak v ljudeh, ki jih ustvarjajo in uporabljajo. V današnjem svetu ljudje verjamejo v moč naslednikov klasičnega blagovnega fetišizma. To sta produkcijski fetišizem in fetišizem porabnika (Appadurai 1990, 15–16). Produkcijski fetišizem prikriva pravo naravo mednarodnega kapitala, ki se kaže z »vlaganji« na lokalni ravni kot nekakšna odrešitev za lokalno prebivalstvo. Kapital, ki prinese delo in skromne mezde, odnaša presežno vrednost. V dvojni odtujitvi delovne sile od produktov dela se skriva njegova perfidna globalna moč. Fetišizem porabnika pomeni, da se s pretokom dobrin sam porabnik spremeni v znak (Appadurai 1990, 16).

Sodobni svet je svet posnetka, podobe, nadomestka – *simulakra* (glej Baudrillard 1999). Ne le izkušnja umetnosti, celo izkušnja življenja največjega dela ljudi okoli nas temelji na neskončno reproduktivni in sinhrono prenosljivi informaciji. Sodobni družbeni red je estetiziran, vendar ne tako, kot je bil fašistični totalitarizem (glej Benjamin 1998), temveč z vseprisotnim estetiziranjem vsakdanjosti (tudi v zabavlaškem pomenu – o tem glej Boon 2000). Estetska fascinacija, ki je bila nekoč omejena le na elitne kroge, je danes dostopna vsem. V hiperrealnosti današnjega časa se neprestano mešata realno in imaginarno (Featherstone 1992, 271), zato vsi bedaki tulijo v mesec litanije o krizi vrednot.

Arjun Appadurai opozarja na kompleksen, disjunktiven red. Kljub občasnemu prekrižanju se kažejo mimobežni, »disjunktivni globalni tokovi« kot podobe spreminjanja, negotovosti, kaosa, ne pa reda, stabilnosti in sistematičnosti (Appadurai 1990, 6, 20). Trajen je samo še proces. Sodobni svet se nam kaže kot liminalni suspenz bahtinovske večglasne karnevalske, vzdržuje pa se predvsem na posameznih prizoriščih »zaukazanega nereda«: na karnevalih, veseljah in plesiščih, v spektaklih, letoviščih, parkih, turizmu in tako naprej (Featherstone 1992, 287).

V tem cirkusu lahko sledimo mimobežnim oziroma (raz)ločujočim se sferam ekonomije, kulture in politike. Appadurai jih je poimenoval etnokrajine ali območja ljudstev (*ethnoscapes*); medijske krajine ali območja občil (*mediascapes*); tehnokrajine ali območja tehnike (*technoscapes*); finančne krajine ali območja denarja (*finanscapes*) in idejne krajine ali območja prepričanj (*ideoscapes*) (1990, 6–7). Ta območja so seveda konstruktivi, ki se nam kažejo v odvisnosti od perspektive. Nanje vplivajo zgodovinski, jezikovni in politični položaj nacionalnih držav, multinacionalk, skupnosti v diaspori, pa tudi subnacionalnih grupacij in gibanj ter celo intimnih lokaliziranih skupin »iz oči v oči« – vasi, soseske ali družine. Pravzaprav ti konstruktivi v zadnji instanci temeljijo na individualnih nosilcih (1990, 7). Še več. Appadurai si te krajine zamišlja kot »mnogotere svetove, katerih oblikovanje utemljujejo zgodovinsko umeščene predstave oseb in skupin, raztresenih po svetu« (1990, 7). Ljudje, ki naseljujejo in oblikujejo spreminjajoči se svet, v katerem živimo danes, predstavljajo etnokrajine. V sodobnem vrvežu neposrednih in posrednih interakcij pa igrajo vse pomembnejšo vlogo različni turisti, migranti, begunci, pregnanci, gostujoči delavci in druge osebe in skupine, ki se gibljejo po svetu in bistveno zaznamujejo vsakdanje življenje na vseh koncih in krajih zemeljske oble. Seveda še vedno o(b)stajajo pomembne tudi razmeroma nespremenljive in trajne skupnosti ter bolj ali manj čvrsto povezane mreže, ki se oblikujejo na podlagi danih in pridobljenih sorodstvenih in prijateljskih vezi ter interakcij, v katere vstopajo posamezniki in posameznice ter skupine pri zaposlitvi ali v prostem času. Njihovo novo pomembnost spodbujajo sami globalizacijski procesi (glej Robins 1997, 28–32).

Sodobna družba je notranje zapletena in prepletana. Ko imamo pred očmi nastajanje takšnih nadnacionalnih skupnosti, kot je Evropska unija, se nacionalno lahko ka-

že kot preživeto. Toda resnica teh procesov je prav nasprotna. Globalizacija v političnem pomenu je mnogovrsten in kompleksen ter s tem nepredvidljiv proces (Robins 1997, 20, 44–45). Transnacionalne politične procese spremljajo nujni, a povsem nezaželeni in nenadejani stranski učinki: ljudje se vse bolj zatekajo k »izhodiščnim« identifikacijam, ki jim jih ponujajo dom(ovina), jezik, tradicije in nacional(izira)ne kulture. Separatizmi na vseh ravneh so nujni sopotniki globalizacijskih procesov. Enako velja tudi za idejne krajine. Ni naključje, da se ljudje v zadnjem času vse bolj naslanjajo na »transcendentalna« izhodišča, ki jih ponujajo religije, mitologije in duhovne alternative. Projekti duhovne odrešitve spremljajo vsako zgodovinsko dekadenco. Postmodernizem je pač tipično obdobje »aleksandrizma«, ki je zmožen zgolj obnavljanja starih, že obstoječih vzorcev in modelov (Greenberg 1965, 98). Ti seveda izhajajo iz modernizma.

Čeprav obdobje moderne še najbolj označuje neustavljiv vzpon potrošniške kulture oziroma kulture potrošnje, jo spremlja tudi nacionalizacija proizvodnje in kulture, ki temelji na splošnem opismenjevanju (Gellner 1983). Stari imperiji so razpadli na centralizirane nacionalne države, ki so se pospešeno industrializirale in urbanizirale. Tradicionalne oblike družbene organizacije, ki so temeljile na oblikovanju rodovnih korporativnih skupin, so nadomestile ekonomsko racionalne organizacije, »ki temeljijo na funkcionalnosti in učinkovitosti ter zagotavljajo univerzalno izobraževanje svojih državljanov« (Fukuyama 1992, xv). Tudi če je glavni dejavnik teh tektonskih premikov neustavljiva želja družbenih subjektov po vzajemnem priznanju (Fukuyama 1992, 206), se moderna kultura kaže predvsem kot prizorišče nasprotovanja in tekmovalnosti, prostor, v katerem poteka spopad za hegemonijo (Traube 1996, 127). Ekspozitivna rast moderne industrijske proizvodnje je temeljila na podjarmljenosti periferije. Kapital je koval dobičke tako na račun notranje periferije družbe, delovne sile, kot na račun njene zunanje periferije, kolonij. Sociologija je večinoma pridigala o dinamiki prve, antropologija pa se je slepila o brezčasnosti druge. Šele dekolonizacijski procesi so izsilili nov razmislek. »Divjaki« in »primitivci« so se vse bolj kazali kot »kompleksne kolektivnosti«, obdarjene z lastno zgodovino (Comaroff in Comaroff 1992, 33). Odgovor kapitala na spremenjene razmere poznamo kot sodobno globalizacijo. In prav ta je narekovala repatriacijo antropoloških raziskav v zahod-



ne družbe, če lahko uporabim posrečeno Marcusovo sintagmo (Marcus 1997, 165; o antropologiji doma glej na primer Bru-men 2001a).

Hegemonski instrumenti neustavljive globalne (potrošniške) kulture so spodbudili najrazličnejše lokalne odgovore. Včasih lahko kot orodje boja proti takšni hegemoniji nastopi domača tradicija, drugič morebiti sama uvožena kulturna praksa. Naše etnografsko oko se mora naučiti ločevanja med konteksti teh bojev, to pa je mogoče le ob dosledni kritični držji (glej Marcus 1999). Zelo politiziran diskurz antropologije (Jackson 1989, 129) praviloma pomaga razbijati moč vladajočega diskurza z afirmacijo glasov marginaliziranih ali prezrtih skupnosti. Znanost – ne le tista, ki rabi samolegitimacijskim potrebam nacionalnih držav – je vedno politična. Znanje je moč. Družbeno moč še najbolj perfidno – a učinkovito – legitimira prav navidez »vrednostno« nevtiralno, »neideološko«, čisto, objektivno znanje.

Z vidika mrežnega internetnega komuniciranja metafora globalne vasi ni povsem napačna. Toda globalizacija kulture ne prinaša homogenizacije življenja v takšni »vasi«. Lokalne politične in kulturne ekonomije absorbirajo globalne tokove na različne načine (Appadurai 1990, 16). David Harvey je v prikazu postmoderne sveta opozoril na to, da sta kraj in brezkrainost ter partikularno in univerzalno dela istega procesa (o Harveyju in njegovem vplivu na antropološko pojmovanje postmoderne glej Tsing 2000). Globalizacijo kulturnih form spremlja lokalizacija kulturnih identitet, skupaj s pravim pravcatim zaklinjanjem avtentičnosti (Cohen 1994, 133). Globalizacija je po Rolandu Robertsonu dvosmeren proces, v katerem potekata tako univerzalizacija partikularnosti kot partikularizacija univerzalnosti (Friedman 1994, 198; o njegovih analizah glej še Waters 1995, 38–46), zato je skoval termin »globalno«.

Prav ta dvosmernost omogoča posameznikom in skupinam jemanje nekaterih zamisli in predstav iz njim zunanjega, globalnega diskurza, ki jih – skupaj z artefakti – »nekako« prevajajo v svoj lokalni kontekst (primerjaj Rottenburg 1996, 203). Polje napetosti med kulturno homogenizacijo in heterogenizacijo je osrednje prizorišče današnjih globalnih interakcij (Appadurai 1990, 5).

Procesi amerikanizacije oziroma vesternizacije in preporodnih gibanj v tretjem in »četrtm« svetu (pri manjših staroselskih skupnostih), brstenje takšnih in drugačnih

lokalnih šovinizmov in nacionalizmov so različne plati istega procesa, ki ga zaznamujejo najprej industrializacija, potem pa še medijske kulture in vse bolj globalno potrošništvo. Pri tem skupnosti, ki se upirajo, povsem legitimno uporabljajo orodja in orožja tistih, ki so jih spravili v podrejeni položaj – skupaj s konstruiranimi identitetami, ki na koncu niso zgolj nepristni izmisleki, temveč pomembne vrednote (Friedman 1996).

Sodobne lokalne prilagoditve so plod transkulturalizacijskih procesov. Starejša pojmovanja akulturalizacijskih procesov niso več uporabna. Vse vrste kultur so se znašle v vrtincu sprememb. Spreminjajo se načini življenja in ideologije. S predstavami o večnosti idej sta opravili tako znanost kot sodobna umetnost. Kaj pa je še lahko večnega v glasbi po Johnu Cagu, v likovni umetnosti po Marcelu Duchampu ali v literaturi po Jamesu Joyceu?

Naš planet – oziroma naša vrsta na njem – je očitno obsojen na babilonsko raznolikost. »Pozahodnjenje« kultur tretjega in četrtega sveta ne pomeni nujno njihovega konca in utopitve v vsesplošnem uniformiranem potrošništvu, temveč prinaša tudi spodbude za revitalizacijo njihovih lokalnih habitusov. »Na terenu« prihaja do posvojitve, prilagoditev in ustvarjalnih samokreacij »globalnih« vzorcev: »Centralnoafričani v sukunjcih, indonezijske solzavke (soap opere) in južnoazijsko blago niso več nepristne kopije, izdelane pri ljudstvih, ki so izgubila lastno kulturo, potem ko so jih preplavile stvari, ki bi jih 'morali' posedovati samo Severnoameričani in Evropejci« (Miller 1995, 144).

Človeštvo je kompleksen sistem, ki se prav skozi avtopoetično diverzifikacijo in procese shizmogeneze (o njih glej Bateson 1987) ohranja na robovih svojih lastnih avtopoetik kot spačena heglovska enota narave in duha. Enotnost je različnost. Univerzalno shizmogenetično razcepljanje vsakega kulturnega podsistema pogojuje »fraktalno globalizacijo«. Zato je mogoče govoriti kvečjemu o »diverzifikacijski globalizaciji«. V obdobju neznansko povečane medsebojne izmenjave informacij prihaja tako do globalizacijskih učinkov kot do kulturnega sinkretizma, hibridnosti in kreolizacije (Mlinar in Postrak 1991; Hannerz 1992, 1996, 1998; Bhabha 1996; Rottenburg 1996).

V obdobju, ko se nacionalna kultura na Slovenskem prvič vzpostavlja tudi kot državna, so čedalje glasnejši dušebrižniki, ki jih skrbi, da bomo Slovenci potonili v oceanu globalne komercialne popularne kulture.

Končno so nas res preplavili McDonald'si, računalniške mrežne komunikacije, satelitski programi in neskončne količine materialnih dobrin v obilju velikih trgovskih središč. Razmere ob prelomu stoletja so (bile) – še posebno po desetletju liminalnega prepletanja nesočasnih struktur – naravnost zrele za milenaristične kulte. Med njimi so značilni taki imenovani kargo kulti. Ob koncu druge svetovne vojne so pri marsikaterem pacifiškem ljudstvu menili, da jim po naravni pravici pripadajo dobrine, s katerimi so Američani in zavezniki do takrat oskrbovali svoje vojaštvo. Vse, kar bi morali narediti, da bi tovari (= *cargo*) prihajali k njim, je bilo izvajanje določenih obredov. Potem bo božja *mana* gotovo pad(a)la z nebes. Kaj so simptomi »tranzicije« drugega kot tovrstno obredje?

Vsaka identiteta je krhek rezultat nasprotujočih si procesov prilasčanja in razlaščanja, inovativnosti ali prevzemanja novosti in ohranjanja tradicij. V vsakem primeru je konstrukt, lahko pa tudi izmislek (o razločevanju med konstruiranimi in izmišljenimi identitetami glej Mato 1996). Je rezultat vzajemnega vsakdanjega prilagajanja in pogajanja vseh udeleženi subjektov. Takšna je tudi ljudska kultura, ki pa jo mistificiramo in s katero se identificiramo šele takrat, ko je v resničnosti ni več (glej Gellner 1991, 243). Enako velja tudi za elitno kulturo. Mistificiramo jo takrat, ko v našem vsakdanjem življenju ne igra nobene pomembne vloge (več). Izločitev besede »kultura« iz našega strokovnega besednjaka bi bila bržkone v sozvočju s tabuji in čarobnimi besedami, ki spremljajo kargo kulte. Šele boljša teoretska alternativa, boljši razlagalni kompleks, univerzalnejši in bolj formalen koncept bi lahko nadomestil preseženi tehnični izraz. Do takrat bomo pač morali vztrajati pri njegovem nenehnem kritičnem pretresanju.





## Literatura

**ADORNO, Theodor W.** 1986 [1962]: Uvod v sociologijo glasbe. Ljubljana, DZS.

**ALTHUSSER, Louis** 1980 [1970]: Ideologija in ideološki aparati države. (Opombe k raziskavi.) V: Zoja Skušek Močnik (ur.), Ideologija in estetski učinek. Ljubljana, Cankarjeva založba, 35-99.

**ANDERSON, Benedict** 1983: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London in New York, Verso.

**APPADURAI, Arjun** 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. V: Public Culture let. 2, št. 2, 1-24.

**BARBARIČ, Peter** 1996: Okopi slave: Štiri desetletja rocka & popa. Ljubljana, Vitrum.

**BAŠ, Angelos** 1978: O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji. V: Pogledi na etnologijo. Ljubljana, Partizanska knjiga, 67-115.

**BATESON, Gregory** 1987 [1972]: Steps To an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale, New Jersey in London, Jason Aronson Inc.

**BAUDRILLARD, Jean** 1999: Simulaker in simulacija. Popoln zločin. Ljubljana, ŠOU - Študentska založba.

**BENJAMIN, Walter** 1998 [1935-1939]: Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati. V: isti, Izbrani spisi. Ljubljana, Studia humanitatis, 145-176.

**BERGER, Harris M.** 1999: Metal, Rock and Jazz: Perception and the Phenomenology of Musical Experience. Hanover, NH, Wesleyan University Press.

**BHABHA, Homi K.** 1996: Culture's In-Between. V: Stuart Hall in Paul du Gay (ur.), Questions of Cultural Identity. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage Publications, 53-60.

**BLAKE, Andrew** in **Graham Jeffrey** 2001: »Community Music«: Whose Community, Which Music? Referat, predstavljen na 11. konferenci IASPM (International Association for the Study of Popular Music). Turku, Finska, 6.-10. julija 2001.

**BOON, James A.** 2000: Showbiz as a Cross-Cultural System: Circus and Song, Garland and Geertz, Rushdie, Mordden,... and More. V: Cultural Anthropology let. 15, št. 3, 424-456.

**BOURDIEU, Pierre** 1977 [1972]: Outline of a Theory of Practice. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne in Sydney, Cambridge University Press.

- - 1984 [1979]: Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London, Routledge.

- - 1998: Practical Reason: On the Theory of Action. Cambridge, Polity.

**BREDNICH, Rolf Wilhelm** 1973: Pesem kot trgovsko blago. V: Traditiones 2, 243-251.

**BRIGHTMAN, Robert** 1995: Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. V: Cultural Anthropology let. 10, št. 4, 509-546.

**BROWN, Adam, Justin O'Connor** in **Sara Cohen** 1998: Local Music Policies Within a Global Music Industry: Cultural Quarters in Manchester and Sheffield. V: Tōru Mitui (ur.), Popular Music: Intercultural Interpretations. Kanazawa, Kanazawa University, 246-260.

**BRUMEN, Borut** 2001: Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Zmago Šmitek in Borut Brumen (ur.), Zemljevidi časa/Maps of Time: Zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 193-207.

- - 2001a: »Refolucija« slovenske etnologije in kulturne antropologije. V: Glasnik SED let. 41, št. 1-2, 8-16.

**CAMPBELL ROBINSON, Deanna, Elizabeth B. Buck** in **Marlene Cuthbert** et al. 1991: Music at the Margins: Popular Music and Global Cultural Diversity. Newbury Park, London in New Delhi, Sage.

**CLOONAN, Martin** 1996: Banned! Censorship of Popular Music in Britain: 1976-92. Hants, Ashgate Publishing Ltd. (Arena).

**COHEN, Sara** 1991: Rock Culture in Liverpool: Popular Music in the Making. Oxford, Clarendon Press.

- - 1994: Identity, Place and the »Liverpool Sound«. V: Martin Stokes (ur.), Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place. Oxford in Providence, Berg, 117-134.

**COMAROFF, John** in **Jean Comaroff** 1992: Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, San Francisco in Oxford, Westview Press.

**DELEUZE, Gilles** in **Felix Guatari** 1990: Rizom. V: Književna kritika: Časopis za književna i estetička pitanja let. 21, št. 1, 7-26.

**DU GAY, Paul** (ur.) 1997: Production of Culture/Cultures of Production. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University.

**EADE, John** (ur.) 1997: Living the Global City: Globalization as Local Process. London in New York, Routledge.

**FEATHERSTONE, Mike** 1992: Postmodernism and Aestheticization of Everyday Life. V: Scott Lash in Jonathan Friedman (ur.), Modernity and Identity. Oxford (UK) in Cambridge (USA), Blackwell, 265-290.

**FINNEGAN, Ruth** 1989: The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne in Sydney, Cambridge University Press.

**FOUCAULT, Michel** 2001 [1969]: Arheologija vednosti. Ljubljana, Studia humanitatis.

**FRANKLIN, Sarah** 1995: Science as Culture, Cultures of Science. Annual Review of Anthropology 24, 163-184.

**FRECCERO, Carla** 1999: Popular Culture: An Introduction. New York in London, New York University Press.

**FRIEDMAN, Jonathan** 1994 [reprint 1996]: Cultural Identity and Global Process. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage Publications.

- - 1996: The Politics of De-Authentification: Escaping from Identity, A Response to »Beyond Authenticity« by Mark Rogers. V: Identities let. 3, št. 1-2, 127-136.

**FRITH, Simon** 1986 (1978): Zvočni učinki: Mladina, brezdelje in politika rock'n'rolla. Ljubljana, UK ZSMS, RK ZSMS.

- - 1991: Knowing One's Place: The Culture of Cultural Industries. V: Cultural Studies (Birmingham) št. 1, 134-155.

**FUKUYAMA, Francis** 1992: The End of History and the Last Man. London, Penguin Books.

**GEERTZ, Clifford** 1973: The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books.

**GELLNER, Ernest** 1983: Nations and Nationalism. Oxford, Basil Blackwell.

- - 1991 [1981]: Nacionalizem. V: Rudi Zizman (ur.), Študije o etnonacionalizmu. Ljubljana, Krt, 239-265.

**GILLETT, Charlie** 1996 [1970]: The Sound of the City: The Rise of Rock and Roll. London, Press.

**GLICK SCHILLER, Nina** 1997: The Situation of Transnational Studies. V: Identities let. 4, št. 2, 155-166.

**GREENBERG, Clement** 1965 [1957]: Avant-Garde and Kitsch. V: Bernard Rosenberg in David Manning White (ur.), Mass Culture: The Popular Arts in America. New York in London, The Free Press, Collier-Macmillan Limited, 98-111.

**HALL, Stuart** (ur.) 1997: Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University.

**HALL, Stuart** in **Tony Jefferson** (ur.) 1975 [reprint 1996]: Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain. London, Routledge.

**HALL, Stuart, Dorothy Hobson, Andrew Lowe** in **Paul Willis** (ur.) 1980 [reprint 1996]: Culture, Media, Language: Working



Papers in Cultural Studies, 1972-79. London in New York, Routledge.

**HANNERZ, Ulf** 1989: Notes on the Global Ecumene. V: Public Culture let. 1, št. 2, 66-75.

- - 1992: Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York, Columbia University Press.

- - 1996: Transnational Connections: Culture, People, Places. London in New York, Routledge.

- - 1998: Transnational Research. V: H. Russell Bernard (ur.), Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek, Lanham, New York in Oxford, Altamira Press, 235-256.

**HEBDIGE, Dick** 1980 [1979]: Potkultura: značenje stila. Beograd, Rad.

**JACKSON, Jean** 1989: Is There a Way to Talk About Making Culture Without Making Enemies? V: Dialectical Anthropology št. 14, 127-143.

**KUPER, Adam** 1999: Culture: The Anthropologists' Account. Cambridge, Massachusetts in London, Harvard University Press.

**LYOTARD, Jean-François** 1988 [1979]: Postmoderno stanje. Novi Sad, Bratstvo-Jedinstvo.

**MARCUS, George E.** 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. V: Annual Review of Anthropology let. 24, 95-117.

- - 1997: Art and Technology. (Recenzija knjige Georgine Born, Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde.) V: Journal of the Royal Anthropological Institute (inc. Man) let. 3, št. 1, 165-166.

- - 1999: Critical Anthropology Now: An Introduction. V: isti (ur.), Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas. Santa Fe in New Mexico, School of American Research Press, 3-28.

**MARTIN, Linda** in **Kerry Segrave** 1993 [1988]: Anti-Rock: The Opposition to Rock'n'Roll. New York, Da Capo Press.

**MATO, Daniel** 1996: On the Theory, epistemology, and Politics of the Social Construction of »Cultural Identities« in the Age of Globalization: Introductory Remarks to Ongoing Debates. V: Identities let. 3, št. 1-2, 61-72.

**MCRORBIE, Angela** 1994: Postmodernism and Popular Culture. London in New York, Routledge.

**MILLER, Daniel** 1995: Consumption and Commodities. V: Annual Review of Anthropology let. 24, 141-161.

**MITCHELL, Tony** 1996: Popular Music and Local Identity: Rock, Pop and Rap in

Europe and Oceania. London in New York, Leicester University Press.

**MLINAR, Zdravko** in **Milko Postrak** 1991: Svetovna homogenizacija in/ali kulturni pluralizem: Rock glasba in narodno kulturno izročilo. V: Teorija in praksa let. 28, št. 12, 1363-1375.

**MURŠIČ, Rajko** 1997: »Razkritje krinke«: O lokalno-globalnih identifikacijah. V: Traditiones let. 26 (Marija Stanonik (ur.), Res slovenica - quo vadis?), 223-236.

- - 2000: Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu. Ceršak, Subkulturni azil.

**POPPER, Karl** 1991 [1957]: The Poverty of Historicism. London in New York, Routledge.

**ROBINS, Kevin** 1997: What in the World's Going On? V: Stuart Hall (ur.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University, 11-47.

**ROSENBERG, Bernard** in **David Manning White** (ur.), 1965 [1957]: Mass Culture: The Popular Arts in America. New York in London, The Free Press, Collier-Macmillan Limited.

**ROTTENBURG, Richard** 1996: When Organization Travels: On Intercultural Translation. V: Barbara Czarniawska in Guje Sevón (ur.), Translating Organizational Change. Berlin in New York, Walter de Gruyter, 191-240.

**SAHLINS, Marshall** 1999: Two or Three Things that I Know about Culture. V: Journal of the Royal Anthropological Institute (inc. Man) let. 5, št. 3, 399-421.

**SEGAL, Daniel A.** in **Richard Handler** 1995: U. S. Multiculturalism and the Concept of Culture. V: Identities let. 1, št. 4, 391-407.

**SHANK, Barry** 1994: Dissonant Identities: The Rock'n'Roll Scene in Austin, Texas. Hanover in London, Wesleyan University Press.

**SLOBIN, Mark** 1993: Subcultural Sounds: Micromusics of the West. Hannover in London, Wesleyan University Press.

**TERHO, Henri** 1998: A Tale of Two Festivals: Music and Festivals in Manchester, England, and Turku, Finland. V: Tõru Mitsui (ur.), Popular Music: Intercultural Interpretations. Kanazawa, Kanazawa University, 240-245.

**TOMC, Gregor** 1989: Druga Slovenija: Zgodovina mladinskih gibanj na Slovenskem v 20. stoletju. Ljubljana, UK ZSMS.

**TRAUBE, Elizabeth G.** 1996: »The Popular« in American Culture. V: Annual Review of Anthropology let. 25, 127-151.

**TSING, Anna** 2000: The Global Situation. V: Cultural Anthropology let. 15, št. 3, 327-360.

**TURNER, Victor W.** 1969: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondsworth, Penguin (ponatis 1974).

**WATERS, Malcolm** 1995: Globalization. London in New York, Routledge.

**WILLIAMS, Raymond** 1988 [1976]: A Vocabulary of Culture and Society. London, Fontana Press.

**WILLIS, Paul E.** 1978: Profane Culture. London, Henley in Boston, Routledge & Kegan Paul.

**WRIGHT, Susan** 1998: The Politicization of »Culture«. V: Anthropology Today let. 14, št. 1, 7-15.