
Clifford Geertz

Prevedel Božidar Kante

Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture

I.

V svoji knjigi *Philosophy in a New Key* Susanne Langer pripominja, da nekatere ideje cvetijo v intelektualni krajini s strahovito močjo. Razrešijo tako veliko temeljnih težav naenkrat, da se zanje zdi, da tudi obljublajo, da bodo rešile vse temeljne težave, razjasnile vsa nejasna vprašanja. Vsakdo jih hlastno pograbi kot sezam, odpri se! neke nove pozitivne znanosti, kot pojmovno osrednjo točko, okrog katere je mogoče zgraditi obsežen sistem analize. Nenadno modo take *grande idée*, ki za trenutek izrine domala vse drugo, je mogoče pripisati, pravi ona, »dejstvu, da se vsi občutljivi in dejavni duhovi naenkrat obrnejo k njenemu izkoriščanju«. Preizkušamo jo v vsaki povezavi, za vsak smoter, v eksperimentu z možnim širjenjem njenega natančnega pomena, s posplošitvami in izpeljavami«.

Potem ko smo se seznanili z novo idejo, potem ko je postala del naše splošne zaloge teoretičnih pojmov, se kajpada naša pričakovanja bolj spravijo v ravnovesje z njenimi aktualnimi rabami, njena pretirana popularnost pa se konča. Le nekaj gorečnejšev vztraja pri pogledu nanjo v starem ključu do univerzuma; toda manj gnani misleci se čez nekaj časa umirijo in posvetijo težavam, ki jih je ideja dejansko ustvarila. Poskušajo jo uporabiti in razširiti tja, kjer je uporabna in kjer je zmožna širitve; in se ji odrečejo tam, kjer ni uporabna ali je ni mogoče razširiti. Postane, če je bila v resnici, predvsem plodonosna ideja, stalen in trajen del naše intelektualne oborožitve. Vendar nima več veličastnega, vse obetajočega dosega, neskončne gibčnosti očitne uporabnosti, ki jo je imela nekoč. Drugi zakon termodinamike ali načelo naravnega izbora ali pojem nezavedne motivacije ali organizacija produkcijskih sredstev ne razloži vsega, niti celo vsega človeškega, vendar še vedno razloži nekaj in naša pozornost se premakne k temu, da bi prepoznali,

kaj je ta nekaj, da bi se osvobodili iz kupa psevdoznanosti, ki jo je v prvem vzki-pu svoje slave, tudi povzročil.

Tega, ali to je ali ni dejansko dejstvo, kako so se razvili vsi osrednje pomembni znanstveni pojmi, ne vem. Toda gotovo se ta vzorec prilega pojmu kulture, okrog katerega je vzniknila celotna disciplina antropologije in katerega prevlada v tej disciplini se je vedno bolj in bolj ukvarjala z omejevanjem, podrobnim določa-njem, osredinjanjem in brzdanjem. Ravno to obrezanje pojma kulture na določeno velikost in s tem dejansko zagotavljanjem njegove nadaljnje pomembnosti, ne pa z njegovim spodkopavanjem, sta tista, katerima so – na več svojih načinov in iz njihovih več smeri – posvečeni vsi eseji spodaj. Vsi dokazujejo, včasih eksplikit-no, pogosteje pa zgolj skozi posebno analizo, ki jo razvijajo, zožen, specializiran in – tako si domišljam – teoretsko močnejši pojem kulture, da bi nadomestil znamenito »najbolj kompleksno celoto« E. B. Tylorja, za katero se mi zdi, pri čemer ni zanikana njena izvirna moč, da je dosegla točko, v kateri veliko več pri-kriva kot razkriva.

Pojmovno močvirje, v katerega lahko pelje tylorska vrsta *pot-au-feu* teoretiziranja o kulturi, je očitno v tistem, kar je še vedno eden od boljših splošnih uvodov v an-tropologijo, to je *Mirror for Man* Clydea Kluckhohna. Na nekih sedemindvajsetih straneh njegovega poglavja o tem pojmu Kluckhohnu uspe po vrsti definirati kul-turo kot: (1) »celoten način življenja ljudi«; (2) »družbeno zapuščino, ki jo posa-meznik pridobi od skupine«; (3) »način mišljenja, občutenja in verjetja«; (4) »povzetek obnašanja«; (5) »teorijo na strani antropologa o načinu, kako se skupi-na ljudi dejansko obnaša«; (6) »zakladnico skupnega fonda učenja«; (7) »mnostvo standardiziranih usmeritev k ponavljajočim se težavam«; (8) »naučeno obnaša-nje«; (9) »mehanizem za normativno uravnavanje obnašanja«; (10) »mnostvo tehnik za prilagoditev tako zunanjemu okolju kot drugim ljudem«; (11) »usedlino zgodovine«; in ko se obrne, morda v obupu, k primeram, kot zemljevid, kot sito in kot matrico. V soočenju s tako vrsto teoretične razpršitve je celo nekako ome-jen in ne popolnoma standarden pojem kulture, ki je vsaj interno koherenten in, še pomembneje, tak, ki ima pokazati opredeljiv argument (kot – če naj bomo poštene – ostro ugotavlja sam Kluckhohn), napredek. Eklekticism ne ovrže samega sebe zato, ker obstaja zgolj ena smer, v katero je koristno iti, temveč zato, ker obstaja tako mnogo smeri: nujno je izbrati.

Pojem kulture, ki ga zagovarjam in katerega koristnost poskušajo eseji spodaj do-kazati, je v bistvu semiotičen. Prepričan – skupaj z Maxom Webrom –, da je člo-vek žival, viseča v mrežah pomenjanja, ki jih je sam spletel, menim, da so te mre-že kultura, in da njena analiza torej ni eksperimentalna znanost v iskanju zakona, temveč interpretacijska v iskanju pomena. Eksplikacija je tista, ki jo iščem, razu-mevajoč družbene izraze na njihovi površini kot enigmatične. Toda ta razglas, nauk v enem stavku, sam potrebuje eksplikacijo.

II.

Operacionalizem kot metodološka dogma nikoli ni imel veliko smisla, kolikor zadeva družbene znanosti, in je razen za nekaj preveč dobro pometenih kotov – skinnerjevski behaviorizem, preverjanja inteligence itn. – zdaj povečini mrtev. Vendar je za vse to imel povedati pomembno poanto, ki – karkoli že utegnemo čutiti o poskusu definicije karizme ali alienacije v okviru operacij – ohranja neko moč: če želite razumeti, kaj je znanost, ne bi smeli pogledati predvsem njenih teorij ali njenih odkritij in gotovo ne tistega, kar o njej pravijo njeni apologeti; morali bi pogledati tisto, kar počnejo njeni praktiki.

Tisto, kar počnejo praktiki v antropologiji ali nekako družbeni antropologiji, je etnografija. In ravno razumevanje tega, kaj je etnografija ali natančneje, *kaj je početje etnografije*, je tisto, kar lahko naredimo za izhodišče za dojetanje, do kod seže antropološka analiza kot oblika vednosti. To – to je treba takoj reči – ni zadeva metod. Z enega gledišča, z gledišča učbenika – je početje etnografije vzpostavitev zveze, izbire informantov, transkripcije besedil, zagrabitve genealogij, preslikovanje polj, pisanje dnevnika itn. Vendar niso te stvari, tehnike in sprejeti postopki tisti, ki definirajo to podjetje. Tisto, kar jo definira, je vrsta intelektualnega prizadevanja, kakršna je: izdelana pustolovščina – če si izposodimo pojem od Gilberta Rylea – »debelega opisa«.

Ryleova razprava o »debelem opisu« je objavljena v dveh njegovih nedavnih esejih (zdaj ponatisnjenih v drugem zvezku njegovih *Collected Papers*), naslovljenih na splošno vprašanje, kaj, kot pravi on, počne »*Le Penseur*«: »Thinking and Reflecting« in »The Thinking of Thoughts«. Poglejmo si, pravi on, dva dečka, ki naglo krčita veki svojih desnih oči. Pri enem je to neprostovoljno trzanje, pri drugem zarotniški signal prijatelju. Ti dve gibanji sta kot gibanji istovetni: z zgolj gledišča jaz-sem-fotografski-aparat, »fenomenološkega« opazovanja, ne bi mogli reči, katero je bilo trzlaj in katero mežikanje ali dejansko, ali sta bili obe ali nobeno trzlaj ali mežikanje. Vendar pa je razlika, kakorkoli že je ni mogoče fotografirati, med trzlajem in mežikanjem ogromna: kot vsakdo, ki ni imel dovolj sreče in je vzel prvo za drugo, ve. Mežikavec sporoča in dejansko sporoča na povsem natančen in poseben način: (1) prostovoljno, (2) nekemu posebej, (3) da bi dal posebno sporočilo, (4) v skladu z družbeno vzpostavljenim kodom in (5) brez poznavanja ostanka družbe. Kot kaže Ryle, mežikavec ni naredil dveh stvari, skrčil svoje veke in pomežiknil, medtem ko je tisti, ki je trznil, naredil zgolj eno, krčil svoje veke. Krčenje vaših vek namenoma, ko obstaja javni kod, v katerem tako početje šteje za zarotniški signal, je mežikanje. To je vse, kar je o njem: drobec obnašanja, delček kulture in – *voilà!* – gesta.

To pa je kajpada zgolj začetek. Predpostavimo, nadaljuje on, da obstaja tretji deček, ki, »da bi zlobno zabaval svoje najboljše prijatelje«, parodira mežikanje prvega dečka kot amatersko, nerodno, očitno itn. On to počne kajpada na enak način, kot je mežikal drugi deček in trzal prvi: s krčenjem svoje desne veke. Vendar ta deček niti ne mežika niti trza: parodira nekoga drugega, ko poskuša zabavno parodirati mežikanje. Tudi tu obstaja družbeno vzpostavljen kod (on bo »mežikal« delavno, preveč očitno, morda bo dodal grimaso – običajno umetnijo klovna) in tako tudi nekaj sporoča. Toda zdaj v zraku ni zarota, temveč posmeh. Če drugi mislijo, da dejansko mežika, njegov projekt popolnoma odpove, čeprav z nekoliko drugačnimi rezultati, kot če mislijo, da mežika. Lahko gremo še dalje: negotov o svojih zmožnostih posnemanja, domnevni satirik lahko vadi na domu pred ogledalom; v tem primeru ne mežika, trza ali parodira, temveč vadi, čeprav je tisto, kar bi fotografski aparat, radikalni behaviorist ali vernik o protokolnih stavih zabeležili, to, da on zgolj hitro krči svojo desno veko kot vsi drugi. Možne so kompleksnosti, čeprav praktično ne brez konca, vsaj logično tako. Prvotni mežikavec bi lahko, na primer, dejansko prevarantsko mežikal, recimo, da bi zavajal nepoučene v domišljanje, da je bila v teku zarota, ko je dejansko ni bilo; v tem primeru se naši opisi tistega, kar parodist parodira in vaditelj vadi, kajpada ustrezno zamenjajo. Toda poanta je, da med tistim, kar Ryle imenuje »tanek opis« tistega, kar počne (hitro krči svojo desno veko) vaditelj (parodist, mežikavec, tisti, ki trza ...), in »debelim opisom« onega, kar počne (prakticira burlesko prijatelja, ki ponareja mežikanje, da bi nedolžnega zapeljal v razmišljanje, da je v teku zarota), leži predmet etnografije: slojevita hierarhija pomenljivih struktur, v okviru katerih so ustvarjeni, zaznani in interpretirani trzljaji, mežikanja, varljiva mežikanja, parodije, vadbe parodij in brez katerih (niti celo ničelne oblike trzljajev, ki so – *kot kulturna kategorija* – ravno toliko netrljaji, kot so mežikanja netrljaji) dejansko ne bi obstajali, ne glede na to, kaj bi kdo počel ali ne počel s svojimi vekami.

Kot mnoge majhne zgodbe, ki si jih oksfordski filozofi radi izmislijo sami zase, se vse to mežikanje, varljivo-mežikanje, burleska-varljivo-mežikanje, vadbena-burleska-varljivo-mežikanje utegne zdeti nekoliko umetelno. Da bi nekako dodal bolj empirično opazko, naj dam – ki pred njo premišljeno ni dodan sploh noben razlagalni komentar – ne neznačilen izvleček iz mojega terenskega dnevnika, da bi dokazal, da – kakorkoli izravnani za didaktične smotre – Ryleov primer predstavlja zgolj preveč natančno podobo nekakšnih nakopičenih struktur sklepanja in implikacije, skozi katere etnograf nenehno poskuša izbrati svojo pot:

»Francozi so [je povedal informant] prišli šele pravkar. Postavili so dvajset ali približno toliko majhnih trdnjav med tu, mestom, in ozemljem plemena Marmus-ha, gori v sredi gorovja, in jih umestili na štrline, da lahko nadzirajo podeželje. Toda kljub temu niso mogli zagotoviti varnosti, posebej ponoči, tako da čeprav se je za *mezrag*, trgovinski pakt, sistem predpostavljalo, da je legalno ukinjen, se je dejansko nadaljeval tako kot prej.

Neko noč, ko je bil tam, pri plemenu Marmusha Cohen (ki govori tekočo berbershino), sta prišla dva druga Juda, ki sta bila trgovca s sosednjim plemenom, da bi od njega kupila nekatere dobrine. Nekateri Berberi, iz še enega drugega sosednjega plemena, so poskušali vdreti v Cohenov tabor, vendar je s svojo puško ustrelil v zrak. (Tradicionalno Judom ni bila dovoljena nošnja orožja, vendar so bile v tem času stvari tako neurejene, da so ga mnogi vseeno nosili). To je privleklo pozornost Francozov in roparji so pobegnili.

Naslednjo noč so se kajpada vrnili, eden od njih se je preoblekel v žensko, ki je potrkala na vrata z nekakšno zgodbo. Cohen je bil sumničav in »je« ni hotel spustiti noter, toda drugi Judje so rekli: »Oh, vse je dobro, je zgolj ženska«. Tako so odprli vrata in noter se je zrinila cela skupina. Ubili so dva gostujoča Juda, Cohenu pa se je uspelo zabarikadirati v sosednjo sobo. Slišal je roparje, ki so načrtovali, da bi ga živega zažgali v trgovini, potem ko bi odstranili njegove dobrine, tako da je odprl vrata in – ko je divje mlatil okoli sebe s palico – uspel zbežati skozi okno.

Potem je odšel do trdnjave, da bi obvezal svoje rane, in se pritožil lokalnemu komandantu, nekemu kapetanu Dumariju, rekoč, da hoče svoj '*ar* – to je štirikratno ali petkratno vrednost trgovskega blaga, ki mu je bilo ukradeno. Roparji so bili iz plemena, ki se še ni podredilo francoski oblasti in je bilo do nje v odkritem upor, on pa je hotel pooblastilo, da gre s svojim *mezrag* imetnikom, Marmusha plemenskim *šejkom*, da bi pobral povračilo izgube, ki mu je pod tradicionalnimi pravili pripadalo. Kapetan Dumari mu uradno ni mogel dati dovoljenja za tako početje zaradi francoske prepovedi *mezrag* odnosa, vendar mu je dal besedno pooblastilo, rekoč: »Če te bodo ubili, je to tvoj problem«.

Tako so *šejk*, Jud in majhna spremljava oboroženih Marmushanov odšli deset ali petnajst kilometrov globoko na uporniško ozemlje, kjer seveda ni bilo nobenih Francozov, se plazili in zajeli pastirja plemena tatov in ukradli njegovo čredo. Drugo pleme jim je kmalu sledilo, jašeč na konjih, oboroženo s puškami in pripravljeno za napad. Toda ko so videli, kdo so bili »tatovi ovac«, so o zadevi bolje premislili in rekli: »Prav, se bomo pogovarjali«. Dejansko niso mogli zanikati, kaj se je zgodilo – da so nekateri od njihovih mož oropali Cohena in ubili dva obiskovalca – in niso bili pripravljeni začeti resen plemenski spor z Marmusha plemenom, ki bi ga prinesel ravs z vdirajočo stranko. Tako sta se dve skupini pogovarjali, pogovarjali in pogovarjali na ravnini med tisočimi ovac in se končno odločili za odškodnino petsto ovac. Dve oboroženi berberski skupini sta se potem postrojili na svojih konjih na nasprotnih koncih ravnine, z ovčjo čredo med njima in Cohen je, v svojem črnem plašču, cilindričnem klobuku in zmahedranih copatah sam odšel med ovce in eno za eno izbral s svojo lastno dobro hitrostjo najboljše za svoje plačilo.

Tako je Cohen dobil svoje ovce in jih odpeljal nazaj v pleme Marmusha. Francozi, zgoraj v svoji trdnjavi, so jih z določene oddaljenosti slišali prihajati (»Ba, ba, ba« je srečno rekel Cohen in priklical v spomin to podobo) in rekli: »Kaj za vraga je to?«. Cohen je rekel: »To je moj 'ar'«. Francozi niso mogli verjeti, da je dejansko storil, kar je rekel, da je storil in so ga obtožili, da je vohun za uporne Berbere, ga zaprli in vzeli njegove ovce. V mestu je njegova družina, ki o njem ni slišala tako dolgo časa, mislila, da je mrtev. Toda čez nekaj časa so ga Francozi spustili in se je vrnil domov, vendar brez svojih ovac. Potem je odšel k polkovniku v mestu, Francozu, odgovornemu za celo regijo, da bi se pritožil. Vendar je polkovnik rekel: »Glede te zadeve ne morem storiti ničesar. Ni moj problem«.

Če ga navedemo surovo, kot zapis v steklenici, ta odlomek sporoča, kot bi storil vsak podoben, podobno predstavljen, pošten smisel tega, kako veliko je vključeno v celo najbolj osnovne vrste etnografskega opisa – kako izjemno »debel« je. V končanih antropoloških spisih, vključno s tistimi, zbranimi tukaj, je to dejstvo – da je tisto, kar imenujemo naši podatki realno naša lastna konstrukcija konstrukcij drugih ljudi o tem, za kar njim in njihovim rojakom gre – zakrito zato, ker je večina tistega, kar potrebujemo, da bi dojeli neki posamezni dogodek, ritual, običaj, idejo ali česarkoli, namignjeno kot ozadnja informacija, preden je sama stvar neposredno preučena. (Celo razkritje, da se je ta majhna drama dogajala na visokih planotah osrednjega Maroka leta 1912 – in so jo tam ponovno pripovedovali leta 1968 – pomeni določitev velikega dela njenega našega razumevanja). S tem ni nič posebej narobe in to je vsakem primeru neizogibno. Vendar je vodilo k pojmovanju antropološkega raziskovanja kot precej bolj opazovalni in veliko manj interpretacijski dejavnosti, kot je v resnici. Natanko spodaj na dejstveni osnovi, trdi skali, kolikor kaj takega sploh obstaja, celotnega podjetja, že razlagamo in še slabše, razlagamo razlage. Mežikanje na mežikanje na mežikanje.

Analiza je torej razvrščanje struktur pomenjanja – tisto, kar je Ryle imenoval vzpostavljeni kodi, kar je nekoliko zavajajoč izraz, saj povzroči, da to podjetje zveni preveč podobno tistemu od uradnika za kodiranje, ko je veliko bolj podobno tistemu od literarnega kritika – in določanje njihovih družbenih podlag in tehtnosti. Tu, v našem besedilu, bi se tako razvrščanje začelo z razlikovanjem treh različnih okvirov interpretacijskih sestavin v tej situaciji, judovski, berberski in francoski in bi se potem nadaljevalo, da bi pokazalo, kako (in zakaj) je v tem času, na tem mestu, njihova soprisotnost ustvarila situacijo, v kateri je sistematično napačno razumevanje zreduciralo tradicionalno formo na družbeno farso. Kar je Cohenu in z njim celoti, starim vzorcem družbenih in ekonomskih odnosov, znotraj katerih je deloval, podstavilo nogo, je bila zmeda jezikov.

K temu preveč kompaktnemu aforizmu kot tudi k podrobnostim samega besedila se bom kasneje vrnil. Poanta je zdaj zgolj ta, da je etnografija debel opis. Tisto, s čimer je etnograf dejansko soočen – razen ko (kot mora kajpada početi) zasleduje bolj avtomatizirane rutine zbiranja podatkov – je mnogoterost kompleksnih pojmovnih struktur, od katerih so mnoge naložene ene na drugo ali prepletene druga z drugo, ki so hkrati nenavadne, neregularne in neeksplicitne in ki jih mora najprej nekako urediti in jim potem dati zadoščenje. In to velja za najbolj prizemljene ravni, ravni džungelskega terenskega dela njegove dejavnosti: za intervjuje informantov, opazovanje ritualov, izvajljanju sorodnih terminov, sledenju linijam lastništva, popisovanju gospodinjstev ..., pisanju njegovih dnevnikov. Početje etnologije je podobno poskušanju branja (v smislu »izgradnje branja«) rokopisa – tujega, obledelega, polnega izpustov, nekoherentnosti, sumljivih popravkov in tendencioznih komentarjev, vendar takega, ki ni napisan v konvencionaliziranem grafu zvokov, temveč v minljivih primerih oblikovanega obnašanja.

III.

Kultura, ta dokument dejanja, je torej javna kot burleskno mežikanje ali hlinjen razbojniški napad na ovce. Čeprav je ideacijska, ne obstaja v glavi nekoga; čeprav je nefizična, ni okultna bitnost. Brezmejna, ker je neskončna, razprava znotraj antropologije o tem, ali je kultura »subjektivna« ali »objektivna«, skupaj z vzajemnimi izmenjavami intelektualnih psov (»idealist!« - »materialist!«; »mentalist!« - »behaviorist!«; »impresionist!« - »pozitivist!«), ki jo spremljajo, je popolnoma zmotno razumljena. Ko se enkrat na človeško obnašanje gleda kot na (večino časa; *obstajajo* resnični trzljaji) simbolno dejanje – dejanje, ki, podobno tvorbi glasov v govoru, pigmentu na sliki, vrstici v pisanju ali tvorbi zvokov v glasbi, ima pomen – vprašanje o tem, ali je kultura vzorčno obnašanje ali okvir duha ali celo, ali je to dvoje nekako pomešano, izgubi smisel. Stvar, ki jo je treba vprašati o burlesknem trzljaju ali hlinjenem roparskem napadu na ovce, ni, kakšen je njun ontološki status. Je enak, kakršen je status skal na eni strani in sanj na drugi strani – to so stvari tega sveta. Stvar, ki jo je treba vprašati, je, kakšen je njihov pomen: kaj je tisto, posmeh ali izziv, ironija ali jeza, snobstvo ali ponos, kar je v njihovem pojavljanju in skozi njihovo delovanje rečeno.

To se utegne zdeti kot očitna resnica, vendar obstajajo številni načini, kako to skriti. En je domišljati si, da je kultura samozadostna »superorganska« realnost s svojimi lastnimi silami in cilji; to je, da jo postvarimo. Drug način je trditi, da sestoji iz grobega vzorca dogodkov obnašanja, za katere opazimo, da se dejansko zgodijo v tej ali drugi prepoznatni skupnosti; to je, da jo zreduciramo. Toda čeprav obe ti zmedi še vedno obstajajo in bosta nedvomno vselej z nami, je glavni vir teoretske zmede v sodobni antropologiji gledišče, ki se je razvilo kot odziv nanju in je trenutno zelo široko v veljavi – namreč da – če navedemo Warda Go-

odenougha, morda njegovega vodilnega zagovornika, »da je kultura [umeščena] v duh in srce ljudi«.

Različno imenovana kot etnoznanost, komponentna analiza ali kognitivna antropologija (terminološko opotekanje, ki zrcali globljo negotovost), ta šola mišljenja trdi, da je kultura sestavljena iz psiholoških struktur, s pomočjo katerih posamezniki ali skupine posameznikov vodijo svoje obnašanje. »Kultura družbe«, če spet navedemo Goodenougha, tokrat v odlomku, ki je postal *locus classicus* celotnega gibanja, »sestoji iz česar koli, kar moramo vedeti ali verjeti, da bi delovali na način, ki je sprejemljiv za njene članke«. In iz tega gledišča, kaj je kultura, izvira gledišče, enako zatrzevano, kaj je njeno opisovanje – v celoti napisati sistematična pravila, etnografski algoritem, ki bo, če se mu sledi, omogočil tako delovanje, ki se bo izdajalo za domorodno. Tako je skrajni subjektivizem poročen z skrajnim formalizmom, s pričakovanim rezultatom: z izbruhom razprave glede tega, ali posamezna analiza (ki prihaja v obliki taksonomij, paradigem, tabel, dreves in drugih bistrournosti) zrcali tisto, kar domorodci »realno« mislijo ali je zgolj pametna simulacija, logično enakovredna, toda bistveno drugačna od tistega, kar mislijo.

Ker je lahko ta pristop na prvi pogled videti dovolj blizu pristopu, ki je razvit tu, da se z njim zamenjuje, je koristno biti ekspliciten glede tega, kaj ju ločuje. Če vzamemo, recimo – in za trenutek pustimo za seboj naše mežikanje in ovce – Beethovnov kvartet za domnevno precej poseben, vendar v te namene lepo ilustrativen primerek kulture, ga nihče ne bo – tako mislim – poistovetil z njegovo partituro, z večino in vednostjo, ki sta potrebni za njegovo igranje, z njegovim razumevanjem, ki ga imajo njegovi izvajalci ali poslušalci, niti, če poskrbimo, *en passant*, za redukcioniste in postvarjevalce, z njegovo posamezno izvedbo ali z neko skrivnostno bitnostjo, ki presega materialno eksistenco. »Nihče« je mogoče tu premočan izraz, saj vselej obstajajo zakrknjenci. Toda to, da je Beethovnov kvartet začasno razvita tonalna struktura, koherentno zaporedje modeliranega zvoka – z eno besedo, glasba – ne pa vednost ali verjetje nekoga o čemer koli, vključno s tem, kako ga igrati, je predlog, v katerega bo po premisleku verjetno privolila večina ljudi.

Za igranje violine je nujno imeti nekatere navade, veščine, vednost in talente, biti v razpoloženju za igranje in (kot gre stara šala) imeti violino. Toda igranje violine ni niti navada, veščina, vednost itn. niti razpoloženje niti (pojem, ki se ga verniki v »materialno kulturo« oklepajo) violina. Za sklenitev trgovskega sporazuma v Maroku morate narediti nekatere stvari na določene načine (med drugim, prerezati, medtem ko pojete koransko arabščino, grlo jagnjetu pred zbranimi, neskaženimi odraslimi moškimi člani svojega plemena) in imeti nekatere psihološke značilnosti (med drugim, željo po oddaljenih stvareh). Toda trgovski sporazum ni niti rezanje grla niti želja, čeprav je dovolj realen, kot je odkrilo sedem krvnih soro-

dnikov našega Marmusha šejka, ko jih je ob neki prejšnji priložnosti usmrtil on sam, ko so Cohenu ukradli neki oguljen, v bistvi brezvreden ovčji kožuh.

Kultura je javna zato, ker je javen pomen. Ne morete mežikati (ali mežikanje parodirati), ne da bi vedeli, kaj šteje za mežikanje ali kako fizično krčiti svoje veke, in ne morete opraviti roparskega napada na ovce (ali ga hliniti), ne da bi vedeli, kaj pomeni ukrasti ovco in kako to praktično izvesti. Toda izpeljati iz takih resnic sklep, da je vedeti, kako mežikati, mežikanje in vedeti, kako krasti ovce, roparski napad na ovce, pomeni izdati tako globoko zmedo kot vzeti tanke opise za debele, poistovetiti mežikanja s krčenjem vek ali roparski napad na ovce z preganjanjem volnenih živali s pašnikov. Kognitivistična napaka – da kultura sestoji iz (če navedemo drugega predstavnika gibanja, Stephenja Tylerja) »mentalnih pojavov, ki jih je mogoče [on misli »bi jih morali«] analizirati s formalnimi metodami, podobnimi metodam matematike in logike« – je ravno tako uničujoča za učinkovito rabo tega pojma, kot so behavioristične in idealistične napake, ki naj bi jih zmotno načrtovala popraviti. Morda je, ker so njene napake bolj sofisticirane in njena izkrivljanja bolj prefinjena, celo bolj uničujoča.

Splošen napad na teorije zasebnosti pomena je že od zgodnjega Husserla in poznega Wittgensteina tako močno del sodobne misli, da ga tu ni treba še enkrat razviti. Kar je nujno, je glede njega uvid, da so novice o njem dosegle antropologijo in še posebej, da se je razjasnilo, da reči, da kultura sestoji iz družbeno vzpostavljenih struktur pomena, v okviru katerih ljudje počnejo take stvari kot signaliziranje zarot in pridruževanje le-tem in odzivanje nanje, ne pomeni reči nič več, da je to psihološki fenomen, značilnost duha nekoga, osebnosti, kognitivne strukture ali česarkoli že, kot reči, da je to tantrizem, genetika, progresivna oblika glagola, klasifikacija vin, zakon primerov ali pojem »pogojnega prekletstva« (kot je Westermarck definiral pojem '*ar*', v okviru katerega je Cohen vztrajal pri svojem zahtevku za škodo). Tisto, kar nam v prostoru, kot je Maroko, tistim, ki smo rasli mežikajoč druga mežikanja ali spremljali druge ovce, preprečuje dojeti, za kaj ljudem gre, ni nevednost glede tega, kako deluje kognicija (čeprav, še posebej, ker se domneva, da deluje med njimi tako, kot deluje med nami, bi to veliko pomagalo, da bi imeli manj tudi tega), kot pomanjkanje seznanjenosti z domišljijским univerzumom, znotraj katerega so njihova dejanja znaki. Ker smo se sklicevali na Wittgensteina, ga je mogoče ravno tako navesti:

»Za nekatere ljudi pravimo ..., da so nam transparentni. Kajpada je pomembno, kar zadeva to opazko, da je lahko eno človeško bitje popolna enigma za drugo. Tega se naučimo, ko pridemo v tujo deželo s popolnoma tujimi tradicijami; in, kar je še več, celo glede na to, da obvladujejo jezik te dežele. Mi teh ljudi ne *razumemo*. (In to ne zato, ker ne vemo, kaj si povedo sami sebi). Ne moremo biti na isti nogi z njimi«.

IV.

Biti na isti nogi, posel, ki nas napravi živčne in ki nikoli ne uspe več kot oddaljeno, je tisto, iz česar sestoji etnografska raziskava kot osebno izkustvo; poskušajoč oblikovati temelje, na podlagi katerih si kdo vselej pretirano domišlja, da jih je tudi našel, to je tudi tisto, iz česar sestoji antropološko pisanje kot znanstveno prizadevanje. Ne prizadevamo si ali vsaj jaz si ne prizadevam bodisi postati domorodec (ki je v vsakem primeru kompromisna beseda) bodisi jih posnemati. Zdi se, da bi v tem našli neko poanto zgolj romantiki ali vohuni. Prizadevamo si, v širšem pomenu tega termina, v katerega je zajeto veliko več od govora, z njimi pogovarjati, to pa je zadeva, ki je veliko bolj težavna, in ne zgolj s tujci, kot se običajno priznava. »Če se zdi, da je govorjenje za nekoga drugega skrivnosten proces«, je pripomnil Stanley Cavell, »to utegne biti zato, ker se govorjenje *nekomu* ne zdi dovolj skrivnostno«.

Gledano na tak način je cilj antropologije povečanje univerzuma človeškega diskurza. To kajpada ni njen edini cilj – inštrukcija, zabava, praktični svet, moralni napredek in odkritje naravnega reda v človeškem obnašanju so drugi cilji; niti ni antropologija edina disciplina, ki ga zasleduje. Vendar je to cilj, kateremu je semiotični pojem kulture posebej dobro prilagojen. Kot prepleteni sistemi razložljivih znakov (kar bom, zanemarljivo provincialne rabe, imenoval simbole) kultura ni moč, nekaj, čemur je mogoče priložnostno pripisati družbene dogodke, obnašanja, institucije ali procese; je kontekst, nekaj, znotraj katerega jih je mogoče razumno – to je, debelo – opisati.

Znamenita antropološka prevzetost z (za nas) eksotiko – berberskimi konjeniki, judovskimi krošnarji, francoskimi legionarji – je torej v bistvu sredstvo za premeščanje dolgočasnega smisla seznanjenosti, s katerim se skrivnostnost naše lastne zmožnosti zaznavnega povezovanja drugega z drugim skriva pred nami. Ogledovanje običajnega na mestih, kjer prevzema nevajene oblike, ne pokaže, kot se je tako pogosto trdilo, svojevoljnosti človeškega obnašanja (ni nič posebej svojevoljnega, če se krajo ovac vzame v Maroku za predrznost), temveč stopnjo, v kateri se spreminja njen pomen v skladu z vzorcem življenja, v katerem se izoblikuje. Razumevanje kulture ljudi izpostavlja njihovo normalnost, ne da bi reduciralo njihovo posebnost. (Bolj kot mi uspe slediti tistemu, za kar gre Maročanom, bolj logični in bolj posamezni se mi zdijo). To jih naredi dostopne: ko jih postavimo v okvir njihove lastne banalnosti, to razrešuje njihovo nerazumljivost.

Ravno ta maneuver, na katerega se preveč priložnostno nanašamo kot »videti stvari z gledišča igralca«, preveč pikolovsko kot na »*verstehen* pristop« ali preveč tehnično kot na »znotrajkulturno analizo«, je tisti, ki tako pogosto vodi k pojmu, da je antropologija nekakšna vrsta bodisi branja duha z velike oddaljenosti bodisi fantaziranje na otoku ljudožercev, in tak, ki ga mora nekdo, ki mu je tesnobno pluti mimo razbitin ducata potopljenih filozofij, opravičiti z veliko mero skrbi. Nič ni bolj nujnega za razumevanje tega, kaj je antropološka interpretacija in za stop-

njo, v kateri *je* interpretacija, kot natančno razumevanje tega, kaj pomeni – in česar ne pomeni – reči, da morajo biti naše formulacije simbolnih sistemov drugih ljudi usmerjene na igralca.¹

Kar pomeni, je, da je treba opise berberske, judovske ali francoske kulture narediti v okvirih konstrukcij, za katere si domišljamo, da jih Berberi, Judje ali Francozi položijo na tisto, kar preživijo, formul, ki jih uporabljajo za definicijo tistega, kar se jim dogaja. Kar ne pomeni, je, da so sami taki opisi berberski, judovski ali francoski – to je, del realnosti, ki jo opazno opisujejo; so antropološki – to je, del razvijajočega se sistema znanstvene analize. Morajo biti oblikovani v okvirih interpretacij, katerim osebe posamezne kategorije podredijo svoje izkustvo, ker je to tisto, za kar izjavljajo, česa opisi so. Normalno ni nujno pokazati tako povsem izdelano, da je predmet preučevanja ena stvar in preučevanje le-tega druga. Dovolj jasno je, da fizični svet ni fizika in *Skeleton Key* k *Finnegan's Wake* ni *Finnegan's Wake*. Toda kot v preučevanju kulture analiza vdira v samo telo predmeta – to je, *začnemo z našimi lastnimi interpretacijami tistega, za kar gre našim informantom ali mislijo, da jim gre in jih potem sistematiziramo* – črta med (maroško) kulturo kot naravnim dejstvom in (maroško) kulturo kot teoretsko bitnostjo si prizadeva biti zabrisana. Še bolj zato, ker je slednja predstavljena v obliki opisa (maroških) pojmovanj vsega, od nasilja, časti, božanstva in pravičnosti do plemena, lastnine, pokroviteljstva in vodenja s stališča igralčevega očesa.

Skratka, antropološki spisi so sami interpretacije in za nameček interpretacije drugega in tretjega reda. (Po definiciji zgolj »domorodci« ustvarijo interpretacije prvega reda: to je *njihova* kultura).² So torej fikcije, fikcije v pomenu, da so »nekaj narejenega«, »nekaj ukrojenega« – izvirni pomen *fictio* – ne da so neresnične, nedejstvene ali zgolj »kot da« miselni eksperimenti. Da bi konstruirali na igralca usmerjene opise vpletenosti berberskega vodje, judovskega trgovca in francoskega vojaka drugega z drugim leta 1912 v Maroku, je to jasno domišljjsko dejanje, ki sploh ni tako drugačno od konstrukcije podobnih opisov, recimo, vpletenosti drugega z drugim francoskega zdravnika, njegove nespametne prešušne žene in njenega medlega ljubimca v Franciji 19. stoletja. V zadnjem primeru so igralci predstavljeni, kot da niso obstajali, in dogodki, kot da se niso zgodili, medtem ko so v prvem primeru predstavljeni kot dejanski ali kot da so bili taki. To je razlika, ki nikakor nima nizke pomembnosti; res je, natanko ta neka gospa Bovary ima

¹ Na kulturi, katere del je ona sama, in to vedno bolj, ni *moogoče* vaditi zgolj antropologijo drugih ljudi; to je dejstvo nedoumljive pomembnosti, vendar tako, ki ga bom, ker ustvarja nekaj zamotanih in precej posebnih težav drugega reda, za trenutek postavil ob stran.

² Težava z redom je spet kompleksna. Antropološka dela, utemeljena na drugih antropoloških delih (Levi-Straussova, na primer) so lahko kajpada dela četrtega ali višjega reda, informanti pa pogosto, celo običajno, ustvarijo interpretacije drugega reda – kar je postalo znano kot »domorodni modeli«. V pisnih kulturah, kjer se »domorodna« interpretacija lahko nadaljuje na višje ravni – v povezavi z Magrebom, moramo zgolj pomisliti na Ibn Khalduna; v povezavi z Združenimi državami na Margaret Mead – postanejo te zadeve res zapletene.

težavo pri njenem dojetanju. Toda pomembnost ni v dejstvu, da je bila njena zgodba ustvarjena, medtem ko je bila Cohenova zgolj zapisana. Okoliščine njune tvorbe in njune poante (če ne rečemo nič o načinu in kvaliteti) se razlikujejo. Toda ena je ravno toliko *fictio* – »izdelek« – kot druga.

Antropologi se niso vselej tako zavedali, kot bi se lahko, tega dejstva: da čeprav kultura obstaja na trgovskih postajah, gorskih trdnjavah ali lovu na ovce, antropologija obstaja v knjigi, članku, predavanju, muzejskemu prikazu ali včasih, dan-današnji, na filmu. Zavedati se je, pomeni ugotoviti, da je ločnico med načini predstavljanja in bistveno vsebino nemogoče potegniti v kulturni analizi kot v slikarstvu in da se zdi, da to dejstvo, narobe, ogroža objektivni status antropološke vednosti s predlogom, da njen vir ni družbena realnost, temveč šolska umetelnost.

Dejansko je ne ogroža, temveč je grožnja prazna. Zahteva po pozornosti do etnografske razlage dejansko ne temelji na zmožnosti njenega avtorja, da zajame primitivna dejstva na oddaljenih mestih in jih prinese domov tako kot masko ali kip, temveč na stopnji, v kateri je zmožen razjasniti, kaj se dogaja na takih mestih, da bi zmanjšal zagonetnost – kakšne so manire ljudi na teh mestih? – katera neobičajna dejanja, ki vzniknejo iz neznanih ozadij, naravno povzročajo. To povzroča nekatere resne težave preverjanja, dobro – ali če je »preverjanje« premočna beseda za tako mehko znanost (jaz sam bi dal prednost »oceni«), kako lahko razločite boljšo razlago od slabše. Toda to je natanko njena odlika. Če je etnografija debel opis in etnografi tisti, ki opravljajo opisovanje, potem je odločujoče vprašanje za vsakršen njen dani primer, pa naj bo to duhovit terenski dnevnik ali monografija v obsegu Malinowskega, ali oddeli mežikanja od trzlajev in realna mežikanja od posnemovalnih. Ni nasprotovanje korpusu neinterpretiranih podatkov, korenito tankim opisom tisto, s katerim moramo meriti tehtnost naših razlag, temveč nasprotovanje moči znanstvene domišljije, da nas pripelje v stik z življenji tujcev. Ni vredno, kot je rekel Thoreau, hoditi po svetu, da bi šteli mačke v Zanzibaru.

V.

Ta predlog, da torej ni v našem interesu v človeškem obnašanju jemati barvo tistim lastnostim, ki nas zanimajo, preden ga začnemo preučevati, se je včasih stopnjeval v večjo zahtevo: namreč, da ker so to zgolj tiste lastnosti, ki nas zanimajo, se nam sploh ni treba posvečati, razen bežno, obnašanju. Kultura se najbolj učinkovito obravnava, tako gre argument, zgolj kot simbolni sistem (ključna besedna zveza je »v svoji lastnih okvirih«), z izločitvijo njenih prvin, s podrobno določitvijo notranjih odnosov med temi prvinami in potem z označitvijo celotnega sistema na nek splošen način – v skladu z jedrnimi simboli, okrog katerih je organizirana, podstatnimi strukturami, katerih površinski izraz je, ali ideološkimi načeli, na katerih temelji. Čeprav je to izrazita izboljšava »naucenega obnašanja« in pojmovanja, kaj je kultura, v smislu »mentalnih pojavov« in kaj je vir najbolj

močnih teoretičnih idej v sodobni antropologiji, se mi zdi, da ta hermetični pristop do stvari zaide v nevarnost (in da ga ta nevarnost vedno bolj in bolj prevzema) zaklepanja kulturne analize pred svojim lastnim predmetom, neformalno logiko aktualnega življenja. Malo je koristi, če pojem izmotamo iz pomanjkljivosti psihologizma, da bi ga zgolj takoj pahnili v pomanjkljivosti shematicizma.

Obnašanju je treba nameniti pozornost, in to z določeno mero natančnosti, saj ravno skozi tok obnašanja – ali, natančneje, družbeno dejanje kulturne oblike najdejo svojo artikulacijo. Najdejo jo kajpada tudi skozi razne vrste artefaktov in razna stanja zavesti, toda ta izpeljejo svoj pomen iz vloge, ki jo igrajo (Wittgenstein bi rekel njihove »rabe«) v potekajočih vzorcih življenja, ne iz kakršnegakoli intrinzičnega odnosa, v katerem so drug z drugim. To je tisto, kar so počeli Cohen, šejk in kapetan Dumari, ko so se spotikali ob ciljih drug drugega – zasledovanju trgovine, branjenju časti, vzpostavljanju prevlade – kar je ustvarilo našo pastoralno dramo, in to je tisto, »o« čemer je torej drama. Karkoli že ali kjerkoli že utegnejo biti simbolni sistemi »v svojih lastnih okvirih«, mi dobimo empirični dostop do njih s preiskovanjem dogodkov, ne z urejevanjem abstraktnih bitnosti v enotne vzorce.

Nadaljnja posledica tega je, da koherenca ne more biti glavni test za veljavnost kulturnega opisa. Kulturni sistemi morajo imeti minimalno stopnjo koherence, sicer jih ne bi imenovali sistemi; in, z opazovanjem, imajo normalno še veliko več. Vendar ni nič tako koherentno kot paranoidna zabloda ali zgodba sleparja. Moč naših interpretacij ne more temeljiti, kar zdaj tako pogosto počnejo, na tesnosti, s katero so povezane skupaj, ali z zatrjevanjem, s katerim se dokazujejo. Nič ni naredilo več – tako mislim – za diskreditacijo kulturnih analiz kot konstrukcija nezgrešljivih opisov formalnega reda, v katerih obstoj nihče ne more povsem verjeti.

Če je antropološka interpretacija konstrukcija branja tistega, kar se dogaja, potem ločiti jo od tistega, kar se dogaja – od tistega, kar v tem času ali na tem mestu posebni ljudje povedo, kaj počnejo, kaj njim počne celotno opravilo sveta – pomeni ločiti jo od njenih uporab in jo izprazniti. Dobra interpretacija česar koli – pesmi, osebe, zgodovine, rituala, institucije, družbe – nas odpelje v srce tistega, česar interpretacija je. Ko tega ne počne, temveč nas namesto tega vodi nekam drugam – v občudovanje njene lastne elegance, bistroumnosti njenega avtorja ali lepote evklidovskega reda – utegne imeti svoje intrinzične očarljivosti, vendar je nekaj drugega, kar zahteva naloga pri roki – ugotoviti, o čem je vsa ta kolobocija z ovci.

Kolobocija z ovci – hlinjena kraja le-teh, reparacijski prenos le-teh, njihova politična zaplemba – je (ali je bila) v bistvu družbeni diskurz, čeprav – kot sem predlagal prej – diskurz v večjem številu jezikov in ravno toliko v dejanjih kot v besedah.

Ko je Cohen zahteval svoj *'ar*, se je zaklinjal na trgovski sporazum; šejk je, priznavajoč to zahtevo, izzval pleme krivcev; ko je sprejelo odgovornost, je pleme krivcev plačalo odškodnino; Francozi, ker jih je bilo strah to razjasniti šejkom in enako tudi krošnjarjem, ki so tu upravljali z zadevami, so pokazali imperialno roko. Kot v vsakem diskurzu, kod ne določa obnašanja in za tisto, kar je bilo dejansko rečeno, ni nujno, da je bilo. Cohen se lahko ne bi – glede na njegovo nelegitimnost v očeh protektorata – odločil vztrajati pri svoji zahtevi. Šejk bi jo lahko zaradi podobnih razlogov zavrnil. Pleme krivcev, ki se še vedno upira francoski oblasti, bi se lahko odločilo, da bi štel roparski napad za »realen« in bi se bojevalo, ne pa pogajalo. Francozi, če bi bili bolj *habile* in manj *dur* (kakršni so pod gosposkim vodenjem maršala Lyauteyja kasneje dejansko postali), bi Cohenu lahko dovolili, da obdrži svoje ovce, mežikajoč – kot rečemo – za nadaljevanje trgovskega vzorca in njegove omejitve na njihovo oblast. Obstajajo pa tudi druge možnosti: Marmushani bi lahko šteli francosko dejanje za preveliko žalitev, da bi jo prenesli in bi se sami razklali; Francozi bi lahko poskusili ne le trdno prijeti Cohena, temveč tudi samega šejka bolj ukloniti; Cohen pa bi lahko sklenil, da med odpadnimi Berberi in vojaki *beau geste* vodenje trgovine v visokogorju Atlas ni več vredno truda in stroškov in bi se umaknil k boljše upravljanim mejam mesta. To se je res bolj ali manj zgodilo nekoliko kasneje, ko se je protektorat pomaknil k pravi suverenosti. Toda poanta tu ni opisati, kaj se je ali se ni zgodilo v Maroku. (Ta preprosti dogodek lahko razširimo na neznanske kompleksnosti družbenega izkustva). To pomeni dokazovati, iz česa sestoji del antropološke interpretacije: slediti krivulji družbenega diskurza; fiksirati jo v obliko, ki jo je mogoče preiskovati.

Etnograf »vpisuje« družbeni diskurz; *ga zapisuje*. S takim početjem ga spremeni iz minljivega dogodka, ki obstaja zgolj v svojem lastnem trenutku pojavljanja, v razlago, ki obstaja v svojih zapisih in jo je mogoče znova konzultirati. Šejk je dolgo mrtev, ubit v procesu, kot so ga imenovali Francozi, »pacifikacije«; kapetan Dumari, tisti, ki ga je pacificiral, živi, umaknjen k svojim suvenirjem, na jugu Francije, Cohen pa je zadnje leto, delno kot begunec, delno kot romar, delno kot umirajoči patriarh, odšel »domov« v Izrael. Toda tisto, kar so si – v mojem razširjenem pomenu – »povedali« drug drugemu na visokoravni Atlas pred šestdesetimi leti, je – daleč od popolnosti – ohranjeno za preučevanje. »Kaj«, se sprašuje Paul Ricoeur, od katerega je ta celotna ideja zapisa dejanja sposojena in nekako zasukana, »fiksira pisanje?«

»Ne dogodek govorjenja, temveč 'rečeno' govorjenja, kjer pod 'rečenim' govorjenja razumemo tisto intencionalno povnanjenje, ki je konstitutivno za cilj diskurza, zahvaljujoč kateremu *sagen* – govorjenje – želi postati *Aus-sage* – izjava, izjavljeno. Skratka, tisto, kar napišemo, je *noema* [»misel«, »vsebina«] govorjenja. Je pomen govornega dogodka, ne dogodek kot dogodek«.

To ni samo na sebi v polnem pomenu »rečeno« – če se oksfordski filozofi zatekajo k majhnim zgodbam, se fenomenološki filozofi zatekajo k dolgim stavkom, vendar nas vseeno privede do natančnejšega odgovora na naše tvorno vprašanje: »Kaj dejansko dela etnograf« – piše on.³ Tudi to se utegne zdeti manj kot prese-netljivo odkritje in nekomu, ki mu je znana trenutna »literatura«, nesprejemljivo odkritje. Toda standarden odgovor na naše vprašanje je: »On opazuje, zapisuje, analizira« – nekakšna vrsta *veni, vidi, vici* pojmovanje te zadeve – to utegne imeti bolj poglobljene posledice, ki so na prvi pogled vidne, od katerih ni najmanj pomembna, da razlikovanje teh treh faz iskanja vednosti normalno ne utegne biti dejansko možno; in res, kot avtonomne »operacije« dejansko lahko ne obstajajo.

Položaj je celo bolj kočljiv, ker – kot je bilo že opaženo – tisto, kar zapisujemo (ali ne poskušamo zapisati), ni grob družbeni diskurz, katerega – razen zelo obrobno ali zelo posebno, nismo igralci, nimamo do njega neposrednega dostopa, temveč zgolj do tistega njegovega malega dela, k razumevanju katerega nas lahko privedejo naši informanti.⁴ To ni tako usodno, kot zveni, ker dejansko niso vsi Krečani lažnivci in ni nujno vedeti vsega, da bi razumeli nekaj. Vendar stori, da se zdi pogled na antropološko analizo kot na pojmovno manipulacijo odkritih dejstev, kot na logično rekonstrukcijo zgolj realnosti, precej šepav. Razložiti simetrične kristale pomena, očiščene materialne kompleksnosti, v katere so bili umeščeni in potem pripisati njihovo eksistenco avtogenim načelom reda, univerzalnim lastnostim človekovega duha ali obsežnim, apriornim *Weltanschauungen*, je hliniti znanost, ki ne eksistira in domišljati si realnost, ki je ni mogoče najti. Kulturna analiza je (ali bi morala biti) ugibanje pomenov, ocenjevanje ugibanj in izpeljava pojasnjevalnih sklepov iz boljših ugibanj, ne pa odkrivanje Kontinenta Pomena in planiranje njegove breztelesne krajine.

VI.

Torej obstajajo tri značilnosti etnografskega opisa: je interpretacijski; tisto, kar je interpretacijsko, je tok družbenega diskurza; in vpletena interpretacija sestoji iz poskusa reševanja »rečenega« takega diskurza iz minljivih okoliščin in njegovo fiksiranje v skrbno pregledljivih terminih. *Kula* je odšla ali je spremenjena, toda v vsakem primeru *The Argonauts of the Western Pacific* ostajajo. Vendar obstaja

³ Ali, spet, natančneje, »vpiše«. Večino etnografije gre dejansko najti v knjigah in člankih, ne pa v filmih, posnetkih, muzejskih prikazih ali v čemerkoli že; toda celo v njih so kajpada fotografije, risbe, diagrami, tabele itn. Samozavedanje o načinih predstavljanja (da ne govorimo o eksperimentih znotraj njih) je zelo odsotno iz antropologije.

⁴ Kolikor je okrepil impulz antropologa, da se sam vplete v svoje informante kot osebe, ne pa kot predmete, je pojem »opazovanja udeleženca« dragocen pojem. Toda do stopnje, v kateri je antropologa vodil k temu, da zapre pred svojim glediščem zelo posebno, kulturno, v oklepaj postavljeno naravo svoje lastne vloge in da si sebe domišlja kot nekaj več kot zainteresiranega (v obeh smislih te besede) gosta, je naš najmočnejši vir slabe vere.

poleg tega četrta značilnost takega opisa, vsaj kolikor ga prakticiram jaz sam: je mikroskopski.

To ne pomeni reči, da ne obstajajo zelo obsežne antropološke interpretacije celotnih družb, civilizacij, svetovnih dogodkov itn. Res je, ravno taka razširitev naših analiz na širše kontekste je tista, ki jih – poleg njihovih teoretskih implikacij – priporoča splošni pozornosti in upravičuje njihovo našo konstrukcijo. Nikogar dejansko nič več ne skrbi, niti celo Cohena (dobro ... morda Cohena) o tistih ovcah kot takih. Zgodovina utegne imeti svoje nevsiljive točke obrata, »velik hrup v majhni sobi«, toda ta majhen niz ponavljajočih se dogodkov ali dejanj gotovo ni bil ena od njih.

To pomeni zgolj reči, da antropolog značilno pristopa k takim širšim interpretacijam in bolj abstraktnim analizam iz smeri pretirano razširjenih seznanjenosti s skrajno malimi zadevami. Sooča se z istimi velikimi realnostmi, s katerimi se drugi – zgodovinarji, ekonomisti, politični znanstveniki, sociologi – soočajo v bolj usodnih okvirih: Močjo, Spremembo, Vero, Zatiranjem, Delom, Strastjo, Oblastjo, Lepoto, Nasiljem, Ljubeznijo, Prestižem; vendar se on z njimi sooča v dovolj nejasnih kontekstih – mestih kot so Marmusha in življenji, kakršno je Cohenovo – da od njih vzame veliko črko. Vse te preveč človeške stalnosti, »one velike besede, ki nas vse prestrašijo«, v takih domačih kontekstih privzamejo domačo obliko. Vendar je to natanko prednost. V svetu obstaja že dovolj globlin.

Vendar preko težave, kako priti od zbirke etnografskih miniaturn v redu naše zgodbe o ovcah – sortimenta pripomb in anekdot – k kulturnim krajinam nacije, epohe, kontinenta ali civilizacije v redu trdnjavskega obzidja, ni zlahka preiti z nejasnimi namigi na vrline konkretnosti in prizemljenega duha. Za znanost, rojeno v indijanskih plemenih, na pacifiških otokih in afriških družinskih starodavnih prednikih, in ki se so je torej polastile velike ambicije, je to postala metodološka težava in to taka težava, ki so jo povečini slabo obvladovali. Modeli, ki so jih sami antropologi izdelali, da bi upravičili svoj premik od lokalnih resnic k splošnim vizijam, so bili dejansko ravno tako odgovorni za spodkopavanje tega prizadevanja, kot tisto, kar so si bili njihovi kritiki – sociologi, obsedeni z velikostjo vzorcev, psihologi z merami ali ekonomisti z agregati – zmožni izmisliti proti njim.

Od teh modelov, sta bila glavna dva: »mikrokozmični« model Jonesville-je-ZDA in model »naravnega eksperimenta« Velikonočni-otoki-so-testni primer. Bodisi nebesa v zrnu peska ali oddaljenejša možnost.

Jonesville-je-Amerika je zapisal majhno (ali Amerika-je-Jonesville je zapisal veliko) zmoto, je tako očitno tak model, da je edina stvar, ki terjaja pojasnilo, to, kako se je ljudem posrečilo vanj verjeti in da so od drugih pričakovali, da bodo vanj verjeli. Pojmovanje, da lahko najdemo bistvo nacionalnih družb, civilizacij, velikih religij ali česarkoli že povzeto in poenostavljeno v tako imenovanih »značilnih« malih mestih in vaseh, je otipljiv nesmisel. Tisto, kar najdemo v malih mestih in vaseh, je (žal) življenje malih mest ali vasi. Če bi lokalizirane, mikroskop-

ske študije bile dejansko odvisne za svojo večjo pomembnost od take premise – da so zajele veliki svet v malem – potem ne bi imele nobene relevance.

Vendar kajpada niso odvisne. Mesto študije ni predmet študije. Antropologi ne preučujejo vasi (plemen, mest, sosesčin ...), preučujejo v vaseh. Lahko preučujete različne stvari na različnih mestih in nekatere stvari – na primer, kaj kolonialna prevlada naredi vzpostavljenim okvirom moralnega pričakovanja – lahko najboljše preučujete v omejenih lokalnostih. Vendar to ne naredi mesta za tisto, kar preučujete. V oddaljenih provincah Maroka in Indonezije sem se spoprijemal z istimi vprašanji, s katerimi so se spoprijemali drugi znanstveniki družbe v bolj osrednjih lokacijah – na primer, kako pride do tega, da so najbolj vztrajne zahteve moških po humanosti postavljene v poudarjanje skupinske časti? – in s približno enako prepričevalnostjo. Lahko dodamo neko razsežnost – tako, ki je zelo potrebna v zdajšnji klimi ujemi-in-razreši družbene znanosti, vendar je to vse. Obstaja neka vrednost, če boste nenehno govorili o izkoriščanju množic, ko ste videli javanskega zakupnika, ki je zemljo spremenil v tropski naliv ali maroškega krojača, ki olepšuje kaftane ob luči dvajsetvatne žarnice. Toda pojmovanje, da vam to da stvar v celoti (in vas dvigne na neko raven moralne prednosti, s katere lahko gledate navzdol na etično manj privilegirane), je ideja, ki bi jo lahko verjetno gojil zgolj nekdo, ki predolgo živi v divji puščavi.

Pojmovanje »naravnega laboratorija« je bilo enako škodljivo, ne zgolj zato, ker je analogija zmotna – kakšna vrsta laboratorija je to, kjer ni mogoče manipulirati z *nobenim* parametrom? – temveč zato, ker vodi k pojmovanju, da so podatki, izpeljani iz etnografskih študij, čistejši ali najbolj osnovni ali bolj trdni ali manj pogojeni (najbolj favorizirana beseda je »elementarni«) od tistih, izpeljanih iz drugih vrst družbenega raziskovanja. Velika naravna variacija kulturnih form ni kajpada zgolj velik (in uničujoč) vir antropologije, temveč tudi podlaga za njeno najglobljo dilemo: kako tako variacijo uskladiti z biološko enotnostjo človeške vrste? Vendar to ni, niti metaforično, eksperimentalna variacija, ker se kontekst, znotraj katerega se pojavlja, spreminja skupaj z njo in ni mogoče (četudi obstajajo tisti, ki to poskušajo) osamiti y-psilone od x-ov, da bi napisali pravo funkcijo.

Znamenite študije, ki domnevno kažejo, da je bil Ojdipov kompleks prisoten že davno pri Trobriandih, spolne vloge so bile obrnjene pri plemenu Tchambuli, Pueblo Indijanci pa niso bili agresivni (to so značilnosti, ki so bile vse negativne – »vendar ne na Jugu«), niso – kakršnakoli že utegne ali ne utegne biti njihova empirična veljavnost, »znanstveno preverjene in potrjene« hipoteze. To so interpretacije ali zmotne interpretacije, kot vse druge, in poskus, da bi jih oblekli v avtoriteto fizičnih eksperimentov, ni nič drugega kot metodološko rokohitrstvo. Etnografska odkritja niso privilegirana, so zgolj posamezna: druga dežela, o kateri smo slišali. Imeti jih za karkoli več (*ali karkoli manj*) od tega, izkrivlja tako ta odkritja kot njihove implikacije, ki so veliko globlje od zgolj primitivnosti za družbeno teorijo.

Druga dežela, o kateri smo slišali: razlog, da imajo razvlečeni opisi oddaljenih roparskih napadov na ovce (in res dober etnograf bo šel v to, kakšne vrste ovac so to bile) splošno pomembnost, je, da sociološkemu duhu predstavljajo utelešeno snov, s katero se je treba hraniti. Pomembna stvar o teh odkritjih antropologa je njihova kompleksna specifičnost, njihova nadrobnost. Ravno ta vrsta gradiva, ki ga ustvarjajo dolgoročne, v glavnem (čeprav ne zgolj) kvalitativne, zelo participativne in domala obsedeno fino prečesane študije polja v omejenih kontekstih, je tista, ki mega pojmom, s katerimi je okužena sodobna družbena znanost – legitimnost, modernizacija, integracija, spopad, karizma, struktura, ... pomen – lahko da nekakšno vrsto občutljive aktualnosti, ki omogoča, da razmišljamo ne le realistično in konkretno o njih, temveč, kar je bolj pomembno, ustvarjalno in domišljjsko z njimi.

Metodološka težava, ki ga predstavlja mikroskopska narava etnografije, je tako realna kot kritična. Vendar se ne razreši, če obravnavamo oddaljeno lokalnost kot svet v čajni skodelici ali kot sociološki ekvivalent parne komore. Treba jo je razrešiti – ali vsekakor primerno držati v pristanu – z ugotovitvijo, da so družbena dejanja komentarji o več kot le o samih sebi; da tisto, od koder prihaja interpretacija, ne določa, kam jo je mogoče spodbuditi, da gre. Mala dejstva govorijo velikim vprašanjem, mežikanja epistemologiji ali roparski napadi na ovce revoluciji, ker so za to narejeni.

VII.

Kar nas končno pripelje k teoriji. Greh iz navade interpretacijskih pristopov k čemerkoli – literaturi, sanjam, simptomom, kulturi – je, da si prizadevajo upirati ali da so prežeti z upiranjem pojmovni artikulaciji in da bi se tako izognili sistematičnim načinom ocenjevanja. Vi bodisi dojemate interpretacijo ali pa je ne dojemate, vidite njeno poanto ali ne, je sprejemate ali pa ne sprejemate. Ujeta v neposrednost svoje lastne podrobnosti je predstavljena kot samopotrjujoča se ali, še slabše, kot tista, ki jo potrjujejo domnevno razvite občutljivosti osebe, ki jo predstavlja; vsak poskus, uliti tisto, kar pravi, v okvir, ki je drugačen od njenega lastnega, se šteje za travestijo – kot – kar je najbolj resen antropologov termin za moralno zlorabo – etnocentrična.

Za polje študija, ki vendar boječe (čeprav jaz sam sploh ne omahujem glede te zadeve) za samega sebe zatrjuje, da je znanost, to preprosto ne bo šlo. Ni nobenega razloga, zakaj naj bi bilo pojmovno strukturo kulturne interpretacije kakorkoli manj mogoče izraziti in da je tako manj podvržena eksplicitnim kanonom ocenitve kot, recimo, interpretacija biološkega opazovanja ali fizikalnega eksperimenta – nobenega razloga, razen da so okviri, v katere je mogoče uliti take formulacije, če že ne popolnoma neobstoječi, pa zelo blizu tega. Omejeni smo na dobrikanje teorijam, ker nimamo moči, da bi jih izrekli.

Hkrati je treba dopustiti, da so številne značilnosti kulturne interpretacije, ki naredijo, da je njen teoretični razvoj več kot običajno težaven. Prva je potreba, da teorija ostaja precej blizu tlom, kot si prizadeva biti primer v znanostih, ki so se bolj zmožne odreči domišljjski abstraktnosti. V antropologiji si prizadevajo biti učinkoviti zgolj kratki poleti logičnega sklepanja; daljši si prizadevajo zaspati v logičnih sanjah, akademskih zagonetkah s formalno simetrijo. Celotna poanta semiotičnega pristopa do kulture je, kot sem rekel, da nam pomaga pridobiti dostop do pojmovnega sveta, v katerem naši subjekti živijo tako, da se mi lahko, v nekem razširjenem pomenu te besede, z njimi pogovarjamo. Napetost med vlečno silo te potrebe po vdoru v neznan univerzum simbolnega dejanja in zahtevami tehničnega napredka v teoriji kulture, med potrebo dojetja in potrebo analize, je – kot rezultat – tako nujno velika kot v bistvu neodstranljiva. Res je, dalje gre teoretični razvoj, globlja postaja napetost. To je prvi pogoj za kulturno teorijo: ni svoj lastni gospodar. Ker je neločljiva od neposrednosti, ki jih predstavlja debel opis, je njena svoboda, da se oblikuje v okvirih svoje notranje logike, precej omejena. To, kakšna je splošnost, ki jo načrtuje doseči, raste iz občutljivosti njenih razlikovanj, ne iz zamaha njenih abstrakcij.

Iz tega pa izhaja posebnost načina – kot preprosta zadeva empiričnega dejstva – kako naša vednost kulture, ... kultur, ... neke kulture, ... raste: v skrajnih kratkih naporih. Raje kot da bi sledila dvigajoči se krivulji kumulativnih odkritij, kulturna analiza razpade v nepovezano vendar koherentno zaporedje drznejših in drznejših jurišev. Študije gradijo na drugih študijah, ne v pomenu, da poprimejo, kjer druge študije nehajo, temveč v pomenu, da se – boljše informirane in boljše konceptualizirane – globlje potopijo v iste stvari. Vsaka resna kulturna analiza se začne s čistim začetkom in se konča tam, kamor ji uspe priti, preden izčrpa svojo intelektualno gonilno silo. Prej odkrita dejstva so mobilizirana, prej razviti pojmi uporabljeni, prej izoblikovane hipoteze preizkušane, toda gibanje ne gre od že dokazanih teoremov k novo dokazanim; gre od nerodnega tavanja glede najbolj elementarnega razumevanja k podprti trditvi, da smo to dosegli in presegli. Študija je napredek, če je bolj ostra – karkoli že to utegne pomeniti – od tistih pred njo, vendar manj stoji na njihovih ramenih, kot – izzvana in izzivajoča – poteka ob njihovi strani.

Zaradi tega razloga, med drugimi, se je esej, bodisi na tridesetih bodisi na tristotih straneh, zdel naravni žanr, v katerem gre predstaviti kulturne interpretacije in teorije, ki jih podpirajo, in zakaj, če iščemo sistematične razprave na tem polju, smo tako hitro razočarani, še bolj, če jih najdemo. Tu so redki celo inventarni članki in so nekako stežka kaj več kot bibliografsko zanimivi. Glavni teoretični prispevki ne ležijo zgolj v posebnih študijah – to velja domala za vsako polje – temveč jih je zelo težko odmisli od takih študij in povezati v karkoli, kar bi lahko imenovali »kulturna teorija« kot taka. Teoretične formulacije lebdiyo tako nizko nad interpretacijami, ki jih vodijo, da nimajo veliko smisla ali zadržijo veliko zanimanja ločeno od njih. To je tako ne zato, ker niso splošne (če niso splošne, niso teoretič-

ne), temveč zato, ker se – izrečene neodvisno od njihovih uporab – zdijo bodisi splošna mesta ali prazne. Mi lahko – in to je dejstvo, kako polje pojmovno napreduje – zavzamemo črto teoretičnega napada, razvitega v povezavi z eno vajo v etnografski intepretaciji in njeno uporabo v drugi ter jo porinemo k večji natančnosti in širši relevanci, vendar ne moremo napisati »Splošna Teorija Kulturne Interpretacije«. Ali pa to vsekakor lahko naredimo, vendar se zdi, da je v tem le malo koristi, ker bistvena naloga izgradnje teorije tu ni kodifikacija abstraktnih regularnosti, temveč omogočiti debel opis, ne posplošiti čez primere, temveč posplošiti znotraj njih.

Posplošitev znotraj primerov se običajno imenuje, vsaj v medicini in globinski psihologiji, klinično sklepanje. Rajše kot da bi začelo z množstvom opazovanj in jih poskušalo subsumirati pod vodilno pravilo, se tako sklepanje začne z množstvom (domnevnih) označevalcev in jih poskuša umestiti znotraj intelegibilnega okvira. Mere ustrezajo teoretičnim napovedim, toda simptomi (celo tedaj, ko so merjeni) so skrbno pregledani glede na teoretične posebnosti – to je, so diagnosticirani. V preučevanju kulture označevalci niso zgolj simptomi ali svežnji simptomov, temveč simbolna dejanja ali svežnji simbolnih dejanj, cilj pa ni terapija, temveč analiza družbenega diskurza. Toda način, kako je teorija uporabljena – da bi iz jazbi-ne izgnali neočitno pomembnost stvari – je enak.

Tako smo privedeni k drugemu pogoju kulturne teorije: ni – vsaj ne v strogem pomenu te besede – napovedovalna. Diagnostik ne napoveduje ošpic; odloča se, da jih nekdo ima, ali v najboljšem primeru *anticipira*, da jih bo kdo precej hitro dobil. Toda ta omejitev, ki je dovolj realna, je bila običajno tako zmotno razumljena kot pretirana, ker so jo vzeli, kot da pomeni, da je kulturna interpretacija zgolj *post facto*: da – tako kot kmet v stari zgodbi, najprej napravimo luknje v ograji in potem okrog njih naslikamo bikova očesa. Težko je zanikati, da je okrog nas velik del tovrstnih stvari, nekatere celo na vidnih mestih. Treba pa je kajpada zanikati, da je to neizogiben izid kliničnega pristopa do uporabe teorije.

Res je, da je v kliničnem slogu teoretične formulacije konceptualizacija usmerjena k nalogi tvorjenja interpretacij zadev, ki so že pri roki, ne k projekciji izidov eksperimentalnih manipulacij ali k izpeljavi prihodnjih stanj determiniranega sistema. Vendar to ne pomeni, da mora teorija zgolj ustrezati (ali, bolj previdno, ustvarjati tehtne interpretacije) preteklih realnosti; mora tudi preživeti – intelektualno preživeti – prihajajoče realnosti. Čeprav izoblikujemo našo interpretacijo izbruha mežikanja ali primerek roparskega napada na ovce po njunem pojavljanju, včasih zelo kasneje, morajo biti teoretični okviri, v katerih je taka interpretacija narejena, zmožni še naprej prinašati branljive interpretacije, ko v pogled priplavajo novi družbeni pojavi. Čeprav nekdo začne sleherno prizadevanje za debele opise onstran očitnega in površinskega, iz stanja splošne osuplosti glede tega, kaj za hudiča se dogaja – in poskuša najti svojo oporo – ne začne (ali ne bi smel) začeti intelektualno praznih rok. Teoretične ideje niso v vsaki študiji ustvarjene popol-

noma na novo; kot sem rekel, so privzete iz drugih, z njo povezanih študij in v tem procesu prečiščene, nanešene na nove interpretacijske težave. Če nehalo biti koristne glede na take težave, merijo na to, da se nehalo uporabljati in so bolj ali manj opuščene. Če so še naprej koristne, zaženejo kvišku nova razumevanja, so še dalje dodelane in se še naprej uporabljajo.⁵

Tako gledišče, kako teorija deluje v interpretacijski znanosti, predlaga, da se razlika, vsekakor relativna, ki se pojavlja v eksperimentalnih ali opazovalnih znanostih med »opisom« in »razlago«, zdi tu kot razlika, še bolj relativna, med »vpisom« (»debelim opisom«) in »specifikacijo« (»diagnozo«) – med zapisom, kakšen pomen imajo posamezna družbena dejanja za igralce, katerih dejanja so, in pojasnitvijo, tako eksplicitno, kolikor je le mogoče, kaj tako pridobljena vednost kaže o družbi, v kateri je odkrita in – onstran tega – o družbenem življenju kot takem. Naša dvojna naloga je razkriti pojmovne strukture, ki oblikujejo dejanja naših subjektov, »rečeno« družbenega diskurza, in zgraditi sistem analize, v okviru katerega se bo tisto, kar je generično tem strukturam, tisto, kar sodi vanje zato, ker so to, kar so, izstopalo iz drugih določil človeškega obnašanja. V etnografiji je dolžnost teorije preskrbeti slovar, v katerem je mogoče izraziti tisto, kar ima povedati simbolno dejanje o samem sebi – to je, o vlogi kulture v človekovem življenju.

Ne glede na dvojico usmerjajočih delov, ki se ukvarjajo z bolj temeljnimi zadevami, je ravno tak način tisti, kako teorija deluje v tukaj zbranih esejih. Repertoar zelo splošnih, v – akademiji-narejenih pojmov – »integracija«, »racionalizacija«, »simbol«, »ideologija«, »etos«, »revolucija«, »identiteta«, »metafora«, »struktura«, »ritual«, »svetovni nazor«, »delovalec«, »funkcija«, »sveto« in kajpada sama »kultura« – je vpleten v telo etnografije debelega opisa v upanju, da bi naredil zgolj pojave znanstveno zgovorne.⁶ Cilj je izpeljati velike zaključke iz malih, vendar zelo gosto teksturnih dejstev: podpreti široke trditve o vlogi kulture v konstrukciji kolektivnega življenja z njihovim vpletanjem natanko v kompleksne specifikke.

⁵ Domnevno je to nekakšna idealizacija. Ker so teorije redko, če že kdaj dokončno, ovržene v klinični rabi, temveč zgolj postajajo bolj in bolj okorne, neproduktivne, nenaravne ali prazne, pogosto vztrajajo dolgo po tem, ko je domala peščica ljudi (čeprav so *ti* pogosto najbolj strastni) ohranila veliko zanimanja zanje. Res, kar zadeva antropologijo, je domala večja težava, kako dobiti izčrpne ideje iz literature, kot težava, kako vanjo vnesti ustvarjalne ideje, in tako je veliko večji del teoretične razprave, ki bi ji kdo dajal prednost, kritične kot pa konstruktivne, celotne kariere pa so bile posvečene pospeševanju smrti izumirajočih pojmovanj. Ker polje napreduje, bi upali, da bo te vrsta intelektualnega nadzora plevla postala manj vidni del naših dejavnosti. Toda trenutno ostaja res, da so stare teorije manj nagnjene k umiranju od tega, da gredo v druge izdaje.

⁶ Ogromna večina naslednjih poglavij zadeva Indonezijo, ne pa Maroka, ker sem se začel pravkar soočati z zahtevami mojega severnoafriškega gradiva, ki je bilo povečini zbrano bolj nedavno. Terensko delo v Indoneziji je bilo opravljeno v letih 1952-1954, 1957-1958 in leta 1971; v Maroku v letih 1964, 1965-1966, 1968-1969 in leta 1972.

Torej ni samo interpretacija tista, ki gre vse do najbolj neposredne opazovalne ravni: tako počne tudi teorija, od katere je pojmovno odvisna taka interpretacija. Moje zanimanje za Cohenovo zgodbo kot Ryleovo za mežikanje je dejansko zrastle iz nekaterih zelo splošnih pojmovanj. Model »zmešnjave jezikov« – očisti, da družbeni spopad ni nekaj, kar se zgodi tedaj, ko kulturne oblike zaradi šibkosti, nedoločenosti, zastarelosti ali zanemarjanja nehajo delovati, temveč prej nekaj, kar se zgodi tedaj, ko nanje – kot pri burlesknem mežikanju – pritiskajo neobičajne situacije ali neobičajne intence delovati na neobičajne načine – to ni ideja, ki sem jo dobil iz Cohenove zgodbe. To je ideja, ki sem jo, poučen od kolegov, študentov in predhodnikov, prinesel vanjo.

Naše »sporočilo v steklenici« nedolžnega videza je več kot portret okvirov pomena judovskih krošnjarjev, berberskih bojnikov in francoskih prokonzulov ali celo njihovih medsebojnih navzkrižij. To je argument, da je predelava vzorcev družbenih odnosov preureditev koordinat izkušenega sveta. Oblike družbe so substanca kulture.

VIII.

Obstaja indijska zgodba – vsaj slišal sem, da je indijska zgodba – o Angležu, ki je – potem ko so mu povedali, da svet stoji na platformi, ki stoji na hrbtu slona, ki spet sloni na hrbtu želve – vprašal (morda je bil etnograf; to je način, kako se obnašajo), na čem pa stoji želva? Drugi želvi. In ta želva? »Ah, sahib, po tem je želva vse do dna«.

Take so dejansko okoliščine stvari. Ne vem, kako dolgo bo koristno razmišljati o srečanju Cohena, šejka in Dumarija (obdobje je bilo morda že prekoračeno), vendar vem, da kakorkoli dolgo sem počel tako, nisem mogel priti kamorkoli blizu dna tega. Niti nisem kdajkoli prišel kamorkoli blizu dna česar koli, kar sem kdajkoli o tem napisal bodisi v esejih spodaj bodisi kje drugje. Kulturna analiza je intrinzično nepopolna. In še slabše od tega, globlje kot gre, manj je popolna. Je ne navadna znanost, katere najbolj povedne trditve, so najbolj trepetajoče utemeljene, v katerih priti nekam z gradivom v rokah pomeni intenzivirati dvom, tako svoj kot dvom drugih, da je ne povsem pravilno razumete. Toda to je tisto, skupaj s trpinčenjem ljudi z zabitimi vprašanji, čemur je podobno biti etnograf.

Obstajajo številni načini, kako se temu izogniti – spreminjanje kulture v folkloro in njeno zbiranje, njeno spreminjanje v značilnosti in njihove štetje, spreminjanje v institucije in njihovo klasifikacijo, njeno spreminjanje v strukture in igračkanje z njimi. Vendar *so* to pobegi. Dejstvo, da zaupati se semiotičnemu pojmu kulture in interpretacijskemu pristopu do preučevanje kulture pomeni zaupati se temu, da gledamo na etnografsko trditev kot, če si sposodimo zdaj še znamenito besedno zvezo W. B. Gallieja, »v bistvu sporno«. Antropologija ali vsaj interpretacijska antropologija je znanost, katere napredek označuje manj popolnost konsenza kot

izčiščenje razprave. Kar se izboljšuje, je natančnost, s katero nadlegujemo drug drugega.

To je zelo težko videti, ko pozornost nekoga monopolizira ena sama stranka v argumentiranju. Monologi so tu malo vredni zato, ker ni nobenih sklepov, ki jih gre sporočiti; obstaja zgolj razprava, ki jo gre podpreti. Kolikor imajo tu zbrani eseji kako pomembnost, je ta manj v tem, kaj pravijo, kot v onem, čemur so priča: neznanskemu povečanju zanimanja, ne zgolj v antropologiji, temveč v družbenih študijah na sploh, za vlogo simbolnih form v človekovem življenju. Pomen, ta zmuzljiva in nejasna psevdoobitnost, s katero smo bili nekoč več kot zadovoljni, da smo jo prepustili filozofom in literarnim kritikom, da so z njo šušmarili, se je zdaj vrnila v srce naše discipline. Celo marksisti navajajo Cassirerja; celo pozitivisti Kennetha Burka.

Moje lasten položaj sredi vsega tega, je bil poskus upirati se subjektivizmu na eni strani in kabalizmu na drugi, poskusiti držati analizo simbolnih form kot je le mogoče tesno povezano s konkretnimi družbenimi dogodki in priložnostmi, z javnim svetom skupnega življenja in ga organizirati na tak način, da so povezave med teoretičnimi formulacijami in opisnimi interpretacijami nezakrite s sklicevanjem na temne znanosti. Nikoli ni name naredil kakega vtisa argument, da – ker popolna objektivnost v teh zadevah ni mogoča (kot kajpada je mogoča), lahko tudi pustimo svoje sentimente, da so razpuščeni. Kot je pripomnil Robert Solow, to je kot reči, da popolnoma aseptično okolje ni mogoče, operacijo lahko ravno tako dobro opravi šivilja. Niti niso na drugi strani name naredile vtisa trditve, da nam bodo strukturalno jezikoslovje, računalniški inženiring ali katera druga napredna oblika mišljenja omogočili razumeti ljudi, ne da bi jih poznali. Nič ne bo spravilo semiotični pristop do kulture na slab glas hitreje kot to, da mu dopustimo, da se požene v kombinacijo intuicionizma in alkemije, ne glede na to, kako elegantno so izražene intuicije ali kako sodobno je videti alkemija.

Nevarnost, da bo kulturna analiza v iskanju vse preveč globoko ležeče želve izgubila stik s težkimi površinami življenja – s političnimi, ekonomskimi, stratifikacijskimi realitetami, v katere so ljudje povsod vključeni – in z biološkimi in fizičnimi nujnostmi, na katerih te površine temeljijo, je prisotna vsepovsod. Edina obramba pred njo in torej proti temu, da se kulturna analiza spremeni v nekakšno vrsto sociološkega esteticizma je, da se take analize izučimo predvsem na takih realnostih in takih nujnostih. Na ta način sem pisal o nacionalizmu, o nasilju, identiteti, človekovi naravi, o legitimnosti revolucije, etničnosti, o urbanizaciji, statusu, o smrti, času in najbolj od vsega o posameznih poskusih posameznih ljudi, da bi postavili te stvari v nekakšne vrste dojemljiv pomenljiv okvir.

Gledati na simbolno razsežnost družbenega dejanja – umetnost, religijo, ideologijo, znanost, zakon, moralnost, zdrav razum – ne pomeni odvrniti se od eksistencialnih dilem življenja zaradi nekega nebeškega kraljestva razčustvenih oblik; pomeni vreči se v njihovo sredo. Bistvena zaposlitev interpretacijske antropologije ni odgovoriti našim najglobljim vprašanjem, temveč to, da nam ponudi na voljo odgovore, ki so nam jih dali drugi, čuvaji drugih ovac v drugih dolinah, in torej vključitev le-teh v poizvedovalni zapis tega, kaj je povedal človek.