

ETNOLOŠKI ARTEFAKTI IN TEORETSKA NALOGA EMPIRIČNIH DRUŽBENIH VED

Georg Elwert

239

V tej razpravi bom zagovarjal misel - ki je v nasprotju s splošnim mnenjem - da empiriki neposredno prispevajo k družboslovni teoriji. Empirične raziskave niso nekakšni kamnolomi, kjer teoretiki nabirajo gradivo za svoje katedrale, ampak so same del teoretskega razvoja. Iz tega po mojem sledi, da spoznanj ne moremo prikazovati v poljubni obliki. Pomembno je, kako oprijemljiva je oblika in kakšne so poenostavitve, ki so sestavni del vsakega modela prikazovanja. Najmanj ustreza, če obliko prilagodimo zgolj trenutno najbolj priljubljeni leposlovni zvrsti. A če sprejmemo ta argument, potem marsikaj, kar moja stroka - socialna antropologija - prispeva k splošnemu družboslovju, ne more biti trajnega pomena. Morali se bomo odreči marsikateremu udobnemu konstrukt - npr. o zaprti družbi, o enoznačnem mitu itd.

Lahko bi se vprašali, kaj nas pravzaprav v družbenih vedah pripelje do novih spoznanj.¹ Na splošno velja mnenje, ki se je razširilo skozi številne proseminarje, da nam odpirajo oči velike teorije, ki empirikom šele omogočajo drugačen pogledna stvarnost. Ko pa vzamem pod drobnogled posamezne *topoi* teorije (pisno kulturo, darovanje/ reciprocnost in moralno ekonomijo), se mi zdi, da to mnenje ne drži. Na kratko bi tu rad orisal antitezo in pri tem bom nekoliko pretiraval. Iz antiteze bom sklepal, kakšne zahteve bi morali postaviti lastnemu delu. Naiven odnos teorije do empirije ima tako močan povraten učinek na empirijo, da se zdi oblika prikazovanja presenetljivo poljubna. Konvencije, ki jih slepo sprejemamo, ne da bi kdaj podvomili vanje, namreč določajo, katere podatke iz množice razpoložljivih izberemo za prikaz in kako jih opredeljujemo s pojmi.² Prevlada oprijemljivega prikazovanja vse bolj pogosto vodi k javnemu

¹ Lahko se tudi sprašujemo, če spoznavni napredek v družbenih vedah sploh obstaja - mednje štejem tako zgodovinske vede kot etnologijo - ali morda zaznavamo kot napredek zgolj spreminjajoče se modne oblike. Ne moremo namreč zanikati, da modne oblike obstajajo in da vsak izmed nas teži k temu, da podatke izbira glede na to, kako se prilagajajo izbranemu stališču. Ali je potem upanje, da je spoznavni napredek vendarle mogoč, zgolj iluzija? Ta dvom je lahko povsem spodbudne narave, a ga v tem besedilu ne bom podrobneje obravnaval (gl. Granovetter 1979). Omejen odgovor na vprašanje po spoznavnem napredku lahko dobimo v Modelu znanstvenega napredka s ponarejanjem Karla Poppra. Manj omejen bi verjetno bil Wittgensteinovski model specializiranih jezikovnih iger. Svoje jezikovne igre razumemo natačno. Sisteme ravnanja, ki pojmom določajo pomen, razumemo skupaj z jezikom, ki se na ta način vzpostavlja. To kar imenujemo spoznavni napredek, bi potemtakem lahko označili kot razvoj posebnih jezikov. Značilno za posebne jezike pa je, da se na eni strani povečuje njihova sposobnost razločevanja, medtem ko se na drugi strani vedno bolj krči število temeljnih razporeditvenih pojmov.

² Glej Knorr 1981, in Clifford in Marcus 1986.

zagovarjanju, naj se prikaz naslanja na leposlovne žanre. Takim težnjam se moramo zoperstaviti z metodološkimi zahtevami.

TEORETSKO DELO EMPIRIKOV

Eni prisegajo na empirijo³, ki je čim bolj oddaljena od teorije, drugi jo sodijo z estetskimi merili. Zato nas mika, da bi se takim odnosom zoperstavili s tezo, da so prav empiriki tisti, ki opravljajo pravo teoretsko delo. Vendar z neoprijemljivim izrazom »pravo delo« ne bi ničesar pridobili. Oglejmo si bolj podrobno, kako poteka pridobivanje znanja:

240

Odločilna spoznanja naših disciplin izvirajo iz opisnih monografij v obliki predavanj, člankov in knjig, ki so teoretske na specifičen način. Pred naše oči namreč postavljajo model družbenih odnosov, tj. poljubno področje ravnanja in celo tako, ki so ga že sami udeleženci prikojili, nam tako prepričljivo naslikajo kot povezano celoto, da lahko podoživljamo smisel določenega ravnanja. Družb ne prikazujemo z natančnim, vernim posnetkom, ampak iz celote izberemo posamezne izjave in dejanja, proglasimo jih za tipe ali tipične in jih smiselno povežemo. Določeno družbo konstruiramo ali rekonstruiramo (kadar upoštevamo tipizacije in smiselne povezave posameznih udeležencev)⁴ kot nekakšen model. Ti modeli družb štrlijo kot babilonski zikurati iz ravnine anketnih podatkov, množičnih statistik, literarnih rekonstrukcij vsakodnevnega življenja in osebnih vsakdanjih izkušenj. In te tvorbe - npr. Thurnwaldovi Banaro, Malinovskega Trobriandci, Evans-Pritchardovi Azande, Polyanijevi Dahomejci - so nam izhodišča pri teoretskem delu.⁵

Ali bi potem lahko rekli, da je teorija o družbah pravzaprav teorija o tistih družbah, ki so si jih zamislili graditelji modelov? To bi vendar bilo preveč preprosto. V postopku izgrajevanja modela je namreč teoretsko delo že vgrajeno. Prenekateri kandidat za doktorski naslov se moti, ko misli, da je izčrpnost vrtilna naše stroke. Naša naloga je prej poenostavljanje zapletenega: iz množice podatkov izbiramo tiste, za katere se nam zdi, da kaos spremenijo v smisel⁶. To pomeni, da je selekcija tega, kar bi naj opisali, že samo po sebi teoretsko delo.

Empirika kot npr. Malinowski in Margaret Mead sta že s samim izborom tem usmerjala teoretske razprave. Na izbiranje in sprejemanje tem gotovo vplivajo tudi modni tokovi v znanstveni preobleki. A tu nas zanimajo prvine napredka, ki se uveljavljajo brez naklonjenosti modnih tokov ali celo proti njim.

K takemu napredku sodi prвина, ki jo pogosto spregledamo. Modele družbe, ki jih izdelamo, povezujejo strokovni pojmi raziskav kot nekakšne telegrafske žice ali brezžični semaforji. Terminologija neke raziskave je že sama po sebi del teorije; posamezni pojmi pa kažejo na enako uporabljane pojme v drugih družbenih kontekstih, v drugih modelih.

³ Za podobno kritiko gl. Kocks 1989.

⁴ Spreminjanje izvirne ureditve podatkov, ki je neločljivo povezana z neko kulturo, v pojme in smiselne povezave z rekonstrukcijo je naša metodološka naloga. Ustvarja pa nam tudi določeno težavo: podatki so že vnaprej tako (pre)oblikovani, da - kot mnogi pripadniki izvirne družbe - zelo radi razumemo neko povezavo ali nejasni izraz kot nekaj resničnega. Zato potrebujemo, če že pristanemo na izvirni urejevalni vzorec, fenomenološko distanco, da bi se izognili mistifikaciji in zameglitvi.

⁵ Gl. tudi Glaser in Strauss 1967, in Knorr 1981.

⁶ Vendar to ne sme izključiti naše "obrtne" dolžnosti, da podatke prikazujemo s takim presežkom, da jih je mogoče brati tudi kot argumente proti naši tezi ali tako, da nam ne ugajajo.

Naj nam je relativistični ali zgodovinski dvom še tako svet⁷, naše praktično delo vendarle teži k univerzalnemu. Zato da bi lahko podoživljali smisel nekega ravnanja in to omogočili tudi drugim, prenašamo pojme iz ene v drugo družbo, govorimo o oblasti, menjavi in darovanju, o »javnosti« in »zakonu«, kot da so ti pojmi univerzalni.

PROBLEMATIČNO PRENAŠANJE POJMOV - PRIMERI

In vendar vemo, da imajo pojmi naših pisnih ali ustnih virov lahko zelo različne pomene glede na posamezni družbeni kontekst (ki je lahko ožji ali širši kot jezikovna skupnost). Morda so celo dvoumni ali prikrivajo vsebinsko praznino. Pojmi se nikoli ne ujemajo tako popolno, da bi lahko na podlagi izjav naših virov⁸ to ali ono institucijo ali ravnanje brez najmanjšega dvoma uvrstili v sklop nekega višjega teoretskega pojma⁹. Navedel bom nekaj primerov.

Vsakdo misli, da nas razume, kadar govorimo o »sakralnem kraljestvu«. A kaj lahko še pomeni »sakralen«, ko izvemo, da ima večina podložnikov v Dahomeju kraljevo zvezo z onostranstvom za prazne marnje, njegovo domnevno poreklo v božanskem leopardu pa za nič drugega kot simboličen izraz očitne nagnjenosti h krvavim represijam in roparskim vojam? Seveda je očitno, da tako obredno inscenirajo politične dogodke. Vendar, ali bi mi takemu insceniranju oblasti v naši družbi rekli »sakralno«? (Morda bi to morali storiti). Kaj nam lahko pomeni »kraljestvo« v družbi, kjer govorijo o nasledstvu oblasti po očetovi liniji, najbolj pogosta oblika menjave oblasti pa je puč? In kako naj uskladimo s to etiketo o kraljevi oblasti vtis, da dvorni uradniki usmerjajo poglede vseh na »gospodarja« le zato, da dejansko izvajanje oblasti, ki so jo kralju že zdavnaj speljali, ostane prikrito? Ali ni potem prej puč tista simbolična predstava, ki zaključí boj za oblast med dvema klikama? Cele generacije popotnikov so bile soočene s tako rafiniranim sistemom političnih uradnikov, da so določene besede dosledno prevajale kot »kralj« ali »vera«. In prav na teh prevodih smo opazovalci utemeljili kategorije »gospodar« in »sakralen« (Pike jim pravi »etična« pojma).

Raziskovalec misijonov je nedavno odkril, da so verska tajna združenja moških neke etnije v Kamerunu imela le malo skupnega z vero (Balz 1984). Prava povezava je bila med politično organizacijo in pridobitniškimi interesi njenih članov. Da so ta združenja nekoč uvrstili med verska, je bila le strategija tistih, ki so jim hoteli vzeti oblast. Čim so jih opredelili kot »verske zveze«, so namreč pomenila nedovoljeno konkurenco krščanskemu misijonu.

Mnogi prebivalci nekega drugega zahodnoafriškega območja (Manigri, Benin) so bili zelo razočarani, ko krščanski misijon njihovemu tradicionalnemu političnemu obredu (čiščenju kraja, povezanemu z nagrajevanjem najboljših pridelovalcev in določevanjem novih cen in pravnih norm) ni priznal statusa verskega običaja. Tako katoliški kot evangelistični misijonarji so bili namreč šolani v duhu relativnosti različnih kultur in so spoštovali običaje prednikov. Šele muslimani so mladim ugodili in običaj (ki je zahteval

⁷ To nam zagotavlja vse do sedaj upravičen občutek večvrednosti nasproti nezgodovinski enodimenzionalni sociologiji, ki je vsa ujeta v eno samo kulturo.

⁸ Pri teh razpravah o problematiki in nujnosti splošnih teoretskih pojmov ne smemo pozabiti tega, da mora izvirno besedilo, tj. izjave v jeziku našega sogovornika, ostati dostopno za preverjanje. Navedki v izvirnem jeziku so obrtna vršina naše stroke.

⁹ Glej tudi Koselleck 1989.

prisilno prerazdelitev in pomenil moralno varuštvo nad mladimi) proglasili za verskega. S prestopom v islam so se potem mladi lahko znebili neprijetnih dolžnosti.

Kadar skušamo raziskovati pojem »oblast« v akefalnih skupnostih - torej v družbah, v katerih ni osrednje oblasti - ostanemo praznih rok. Osupljiv primer za to so Tankambe (v Beninu, gl. Franke 1989). Ko so raziskovalci že verjeli, da nek izraz (skupaj z drugimi) lahko istovetijo z našim pojmom »oblast«, so slišali tako izjavo: »Če mi pomagaš, npr. če mi prineseš vodo iz vodnjaka, potem imaš oblast nad mano«. Dolžnost, ki nastane iz odložene recipročnosti, velja torej sama po sebi kot nekaj prisilnega in ne - kot mi to pojmuje - kot nekaj, kar bi bilo treba šele uveljaviti s silo.

Pri podrobnem raziskovanju naletimo potem samo še na vzajemne možnosti za oblikovanje norm, sankcioniranje, opredeljevanje tega, kaj naj bi bila sankcija in ne nazadnje na možnosti ustvarjati vtis (pa naj je še tako varljiv), da se nekaj lahko sankcionira. Spoznamo pa tudi, kako velik je dosežek tistih kultur, ki so iz oblasti naredile nekaj samoumevnega. Dosegle so, da se oblast istoveti z njenim izvajanjem in tako celo verigo dejanj, ki sledijo enemu samemu ukazu, spremenile v nekaj povsem normalnega (glej Luhmann 1975). Hkrati pa nas vedno znova jezi samozavest, s katero v etnografskih, sociografskih in zgodovinskih raziskavah postulirajo »oblastne strukture«.

PRENAŠANJE POJMOV JE VENDAR NUJNO

Čeprav sem navedel nekaj problematičnih primerov, kako prenašamo pojme, tudi sam predpostavljam prenosljivost nekaterih drugih pojmov. Nujna predpostavka komuniciranja je, da so poslušalcem in bralcem določeni pojmi razumljivi. Naša kultura lahko nenasilno vpliva na druge in druge na našo le, če predpostavljamo enako razumevanje pojmov. Nihanje med skeptičističnim relativizmom in nominalističnim pojmovnim realizmom, ki je za mojo stroko značilno, bi si lahko prihranili, če bi spoznali, da obstaja v vsakem jeziku povezava med dvema sestavnima prvinama: prva je predprogramirana podmena, da govorniki in poslušalci enako razumejo izraze; druga prvina je popravljalni mehanizem, ki sproti zaznava nerazumevanje in ga odpravi z metakomunikacijo.¹⁰ Iz tega bi morali sklepati, da ostane vsak splošni pojem vedno »problematičen« v svoji splošnosti. Možnost splošne uporabe nekega pojma ostaja (nujna) hipoteza, ki jo lahko vsaka nova študija postavi pod vprašaj.

Da bi lahko prepoznali različne poglede na fond znanja, zahteva spoznavni proces komuniciranje. Komuniciranje pa nas sili k prenašanju pojmov. V primerih, ki sem jih raziskoval, je pozitivno, da na eni strani drzno in brezskrbno prenašamo pojme kot »oblast«, »recipročnost« in »frustracijo«, vendar na drugi strani vedno puščamo odprto, ali je prenos zares veljaven. Tako se npr. sprašujemo, če pojem, ki pomeni nekaj določenega v družbenem modelu koralnih otokov Trobriandov, pomeni nekaj podobnega v modelu zahodnoafriških Talensov. Ob vsakem prenosu vendarle nekaj izločimo. Vedno znova zastavljamo temeljna vprašanja o človeških družbah na splošno - ali bolj natančno : o možnih oblikah človekovega bivanja. Sklepi iz takega razmišljanja se potem ne nanašajo samo na tisti dve študiji, ki smo ju povezali preko implicitne pojmovne reference; zadevajo tudi celotno mrežo vedenja o človeku, ki je povezana z navzkrižnimi pojmovnimi referencami.

¹⁰ Razločevanje med razumevanjem in nerazumevanjem je temeljno za sistem pravil nekega jezika. To da lahko izmerimo stopnjo razumevanja ali nerazumevanja, ničesar ne spremeni, ker je samo posledica istega mehanizma. Univerzalna temeljna prvina je razumevanje / nerazumevanje.

Primer napredka pri razvijanju pojmov (ki je žal omejen samo na mojo stroko) bi lahko bilo opuščanje izraza mentaliteta (v smislu nespremenljivega enotirnega razmišljanja) v sodobni socialni antropologiji. Namesto tega izraza se je uveljavila domneva o racionalnem ravnanju, ki je značilna za naše delo od časov Boasa, Thurnwalda in Malinowskega dalje.

Empirično se je izkazalo kot bolj zanesljivo domnevati, da je neko ravnanje lahko smiselno tudi izven našega časa in naše kulture, kot a priori misliti, da gre za nepremostljivo tujo mentaliteto. Vsekakor pa se vse bolj jasno zavedamo, da bi sicer zanemarili neko povsem banalno možnost: človekovo ravnanje je lahko tudi naključno in nehoteno (gl. Perow 1981). Ta pomanjkljivost nam je prvič postala jasna pri raziskovanju velikih tehničnih sistemov in oblik prilagajanja okolja, pri katerih je plansko usmerjena znanost spregledala najpomembnejši sprožilec katastrof - nenačrtno delujočega človeka. Zgrešeno je, če skušamo s strukturnim opisom opredeliti tako ravnanje kot »mentaliteto«; prej bi morali upoštevati njegovo naključno naravo.

Kakšen je prispevek tistih empiričnih študij ali bolj natančno, izdelanih modelov družbenih odnosov, ki si resno prizadevajo, da bi prispevali k razvoju teoretičnega znanja? Po mojem predvsem v naslednjem: 1) številne posamezne fenomene premišljeno povzamejo v pojme. 2) potrjujejo povezave med posameznimi načini ravnanja (če je potrebno, tudi z zanikanjem povezav v nasprotju s pogledi informantov), 3) izpostavljajo posamezne povezave kot relevantne (tj. trdijo, da bi brez njih določena družba funkcionirala drugačno oz. bila »neka druga« družba) in 4) postavljajo domneve o »zakovitostih«, ki jih v določenih mejnih pogojih lahko vedno ugotovimo v različnih družbah.

PRISPEVEK TEORETIKOV

V tej zvezi ne smemo zamolčati, kako pomembni propagandisti pri komuniciranju so »teoretiki«: osvetlijo ideje, katerih pomen niti avtorjem ni bil povsem jasen. Kakšen pa je sicer pripevek »teoretikov« k oblikovanju teorije? Za teoretike nasploh veljajo (in jih kot take spoštujemo) tisti znanstveniki, ki poročajo o skupnem pregledu posameznih modelov in preizkušajo doslednost pojmovnega aparata in eksplicitnih ter implicitnih domnev o motivih in smislu človekovega ravnanja. Pregledajo celotne nove in stare gradnje implicitnega teoretiziranja (*implicit theorizing*), naredijo eksplicitno, kar je v modelih družbenih odnosov implicitno (v to vključujemo tudi produktivno nerazumevanje), očistijo in pojasnijo tisto, kar nujno sodi v interkulturno teorijo človekovega ravnanja. Prav zato, ker mora taka teorija pokazati na raznovrstnost kulturnih izraznih oblik, mora biti teoretik sposoben pokazati tudi na to, da so vse te različice lahko prisotne v vsakem človeku. V nasprotnem primeru bi sicer tako kot teorija o rasah zožil kulturo na to, kar je genetsko določeno. Pregledovanje in preverjanje konsistence sta neobhodna delovna postopka teorije. Da bi bilo to delo sploh opravljeno, pa čeprav gre za pusto sekundarno garanje v knjižnicah, ob kartotekah in za pisalno mizo in čeprav vedno »lovi« delo pri izoblikovanju modelov družb, mora znanstvena skupnost postaviti teoretike na častno mesto. Verjetno pa je potem neizogibno, da je teoretsko delo tako imenovanih empirikov cenjeno zgolj kot garaško delo (in mnogi celo mislijo, da bi to »potiskanje voza« danes marsikdaj lahko prepustili avtomatiziranim buldožerjem).

NALOGE POSAMEZNIH ZNANSTVENIH DISCIPLIN

O tem, kako nepogrešljiv je teoretski prispevek znanstvenikov, ki družbe raziskujejo zgodovinsko ali interkulturno, nisem pisal zato, da bi hvalil svojo malho. Hotel sem le, da bi se spomnili neke skupne naloge. Na vozu, ki ga vsi skupaj vlečemo ali potiskamo, leži težak tovor in spraševati se moramo, če bomo nalogi kos. Naslednji seznam grehov je najprej usmerjen v lastno stroko, ki jo pač bolje poznam - velja pa najbrž tudi za druge zgodovinske znanosti.

244

Ali sploh kdaj razpravljamo o pomenu pojmov, ki jih uporabljamo? Ali se morda zadovoljujemo zgolj z izjavo, da so nekateri pojmi specifični samo za določeno kulturo ali za to ali ono zgodovinsko obdobje - in prikrivamo lastno odvisnost od šol in modelov? Če pa vendar razpravljamo o njih, ali imamo takrat pred očmi širino tako preteklih kot sedanjih kultur človeštva? Od kod pa vsi evropocentrično pišoči kolegi tako natančno vedo, kako razumeti pojem »religija« ali pojem »umetnost«? Člani nekega moškega klana izdelujejo plesne maske, ki naj bi učinkovale čimbolj odvratno in strašilno. Ali temu lahko rečemo umetnost? Pastirska ljudstva Vzhodne Afrike, ki »ne poznajo umetnosti«, rezljajo in loščijo svoje vzglavnike, da bi bili čim bolj »dopadljivi«. Ali to morda ni umetnost?

Ne mislim zagovarjati neke interdisciplinarnosti ne glede na čas in prostor ter onstran strokovnih kriterijev posameznih disciplin. Delo na skupni znanosti o človeku je lahko uspešno le, če se lahko zanašamo na to, da obstajajo obvezne strokovne norme. Vsaka znanost mora kot Kerber stražiti pred svojimi vrati stavbe, ki ima številna vrata in ki se imenuje »Znanost o človeku«. Napačnim podatkom mora preprečiti vstop v skupno hišo. Ekonomist bi moral bolj skeptično kot drugi oceniti sporočilnost količinskih ciklov, prej kot drugi zaslutiti statistične artefakte. Zgodovinar ne bi smel avtomatično interpretirati belih lis v arhivskih fondih, kot da določnega tipa dogodkov ni bilo; hkrati mora s preizkušanjem doslednosti razkrinkati ponaredke in ugotoviti, da so nekateri podatki zamolčani. Socialni antropolog mora biti pri odpiranju dostopa do podatkov v jezikovni obliki bolj skeptičen kot drugi. Vsakokrat, ko se nekaj povzdiguje, mora pomisliti na prepletenost interesov in posumiti v verodostojnost podatkov. Cilj je po mojem mnenju, da si posamezne discipline postavijo višje zahteve, da bolj sistematično povezujemo razprave o človeških družbah in upoštevamo tudi najbolj različne.

Ko soočam stvarno stanje v svoji stroki - in v lastnih delih - s temi sicer nujnimi, pravzaprav banalnimi zahtevami, je podoba žalostna. Predsodki pretvarjajo takorekoč vso empirično stvarnost. Nekaj teh predsodkov bi tu rad orisal in tudi pokazal na to, da jih ustvarja nek sistem. To pomeni, da jim vendar nismo nemočno izpostavljeni.

MIT O KOHERENTNI SKUPNOSTI ¹¹

Čeprav včasih dopuščamo možnost, da družbe niso brez konfliktov, jih vendarle večinoma prikazujemo kot v bistvu harmonične skupnosti. Njihovo kulturo opisujemo kot koherentno celoto. Pri tem nam »pomaga« dejstvo, da so v etnologiji informanti pogosto zainteresirani za to, da prikazujejo svoj pogled in norme kot splošno veljavne. (V nasprotju z arheologi, ki le stežka pripravijo svoje podatke do tega, da spregovorijo, etnologi podležejo zgovornosti naših sogovornikov). Informanti pogosto upajo - danes celo dokaj upravičeno - da bodo etnografi z zapisovanjem in objavo njihovih projekcij in

¹¹ K temu razmišljanju me je spodbudil predvsem Marcel Aymard.

postulatov le-te povzdignili v splošne norme.¹² Zgodovinske knjige o osvobodilnih gibanjih, kodifikacija »tradicionalnega« prava in ne nazadnje pisno oblikovanje in dogmatizacija tradicionalnih verstev temeljijo na močno iskanih etnografskih tekstih. Tako etnologi postanejo teologi.

A povsod tam, kjer so raziskovali brez vnaprejšnjega postulata o koherentnem družbenem ustroju, je nastala podoba kulture, ki se deli na številne podkulture - npr. žensk, sužnjev, svobodnih mož ali islamskih verskih podjetnikov. Vseh teh podkultur pa si ni moč v celoti razlagati z enovito, koherentno temeljno kulturo.¹³ Res je, da družbe kljub vsem spremembam same nase skozi zgodovino gledajo kot istovetne. Ta (domnevna) istovetnost je sama po sebi dejstvo, ki ga ne smemo tajiti. Opozarja nas na to, da je vsaka stabilnost prožna in nam kaže sistematičen vzorec prilagajanja in spreminjanja. To, kar kljub vsem spremembam zagotavlja istovetnost, pa ni ena sama temeljna struktura. Stabilnost je prejkone rezultat številnih mrež solidarnosti, ki medsebojno usmerjajo reševanje konfliktov; konflikti so prepleteni. Norbert Elias je predlagal - pragmatično je to sicer komaj izvedljivo, a hevristično se je izkazalo kot ploden imperativ - da bi pri raziskovanju neke afriške vasi začeli z vprašanjem po konfliktih in potem ugotavljali, katere prvine prepletenosti jih uravnavajo. Le malo verjetno pa je, da bi se katerakoli družba hotela prikazovati kot sestavljena iz množice konfliktov. Nasprotno, v skorajda vseh opisih lastne družbe, ki smo jih zbrali v preindustrijskih družbah, prevladujeta homogenost in koherenca.

NESPREMENLJIVE DRUŽBE?

Skorajda univerzalna se mi zdi težnja, da družbe navzven kažejo čim bolj harmonično in enotno fasado. Pogosto tudi nasedamo še bolj radikalni težnji, da status quo povzdigujemo v naravni fenomen, tj. neko družbo prikazujemo kot naravno, nespremenljivo danost.

Nič ni bolj značilno za etnografske študije kot kaprica »etnografskega prezensa«¹⁴. Družbe prikazujemo kot brezčasne strukture, ki so same v sebi tako zaprte, da si sploh ne moremo zamisliti sprememb, ki bi izvirale iz njih samih. Njihov obstoj časovno pomaknejo v leta »pred spremembami«, denimo tik pred kolonialno dobo, in ga tako izmaknejo možnosti, da bi empirično preverjali parametre zaprtosti. Za sodobne spremembe, če jih sploh kdo opazi, pa melanholično pravijo, da gre za dekadenco. Toda le redki uvidijo, da imamo tu gibanje družb takorekoč pred nosom in da bi prav v teh primerih lahko preučevali ustvarjalnost družb. Za šablono o brezčasnih družbah ni kriva samo zgoraj omenjena preselekcija podatkov s strani naših informantov. Znanstvenik, ki služi hitro spreminjajoči se družbi, zlahka pride v skušnjava, da jo sooča z nasprotnimi podobami nespremenljivosti. A morda je samo žrtev vnaprej oblikovane metaforike.

POLRESNICE O »KOLONIZACIJI«

Obstaja predstava, da si tuja sila podvrže neko družbo, ki je bila sicer pred posegom v sebi enotna. Vendar je tak potek dogodkov prejkone izjema, ne samo v zgodovini

¹² Glej Papstein 1978 in Kohl 1988.

¹³ Glej Jean-Pierre Olivier de Sardan 1984.

¹⁴ Glej Fabian 1984.

srednjeveške Italije¹⁵, ampak tudi med kolonizacijo Afrike. Mnogo bolj pogosto je notranja sila poklicala na pomoč zunanjo kot razsodnika oz. zaveznika v sporu. Če se zunanja sila potem sama naslika kot osvajalec, to še ne pomeni, da se njen ugled razsodnika nujno zmanjša. Le pri manjšem delu vojaških posegov evropskih kolonialnih sil v Afriki proti koncu prejšnjega stoletja je šlo za neposredno vojaško osvajanje. Večinoma so tujci pomagali določeni strani v (državlanski) vojni in v deželi ostali kot zaščitniki te strani.

Tisti, ki so na pomoč poklicali kolonialno silo, so pogosto upravičeno nase gledali kot na zmagovalce, od kolonialne dobe, ko so se vzpostavili kot državotvorni razred, pa prav do danes. Problematičen je tudi konstrukt o misijonih, njihovi prisili in zapeljevanju. Tako je bilo le v nekaj primerih.

246

Tisti, ki so bili podvrženi novi oblasti, so prej iskali znanje, ki bi ga lahko uporabili, ali »skrivnost« uspeha nove oblasti. Izogibali se niso nobenim stroškom in potovanjem, da bi osvojili novo vero močnih in uspešnih. Prestop v novo vero je bil večinoma motiviran z iskanjem enakih možnosti dostopa do tega »orožja« (in s poskusi tekmovati z enakim orožjem) in s povečanjem lastne obrambne sposobnosti. Ideološka podreditev je bila bolj izjema. Marsikdaj se nam sinkretizem zdi zgolj mehansko združevanje starih in novih prvin. A tudi navidezno najbolj popoln prevzem uvoženih verskih sistemov se naknadno izkaže kot načrten strateški izbor različnih možnosti razlage in ravnanja.

DRUŽBENA PROIZVODJA ARTEFAKTOV

Za trdoživost teh projekcij je po mojem več razlogov. Eden izmed njih izvira iz zelo specifičnega povpraševanja po naši stroki. Naše »stranke« pogosto želijo tako reduciranje kompleksnega, da začnemo iskati neko temeljno strukturo (*structure fondamentale*), arhetip. Tak arhetip krasita jasnost in čistost paranoičnega konstrukta in hkrati prikazuje nasprotno podobo sveta, ki ga v resnici doživljamo. Empirično usmerjena socialna antropologija ne bo nikoli mogla postreči s tako preprostimi in bleščeče jasnimi projekcijami rajskih družb. Projekcije neke skupnosti so pogosto povezane s sanjarjenjem o nujnosti, da posegamo vanj. Po teh projekcijah so ljudje v družbah Tretjega sveta nedolžni in potrebni pomoči (v času kolonializma pa potrebni pomoči, ki so jo žal zavračali)¹⁶. Ljudje so tam menda bolj človeški, topli, svobodni in bolj varujejo okolje in skrbijo za človekovo telo, a so vendar hkrati nemočne žrtve kolonialističnega in neokolonialističnega gospodstva in izkoriščanja. Svarijo nas pred tem, da bi spregledali, kako pomembno vlogo sta kolonialno gospodstvo in izkoriščanje igrala pri strukturiranju današnjih družb Tretjega sveta. Ob tako orisani podobi pa zamolčijo, da je tudi »predindustrijski človek« zmožen uničevanja okolja, da je migracija delavcev, za katero smo mislili, da bo ukinila preživele družbe, bila tudi beg pred nesvobodo in marginalizacijo. Bolj ko poudarjamo človeške vrednote žrtev, manj se zavedamo, da ne gre samo za nemočne žrtve¹⁷, in hkrati seveda postajajo toliko bolj pomembni tisti, ki jim »pomagajo«.

Vendar bi bilo napačno in tudi prepoceni, če bi odgovornost za trdoživost teh projekcij pripisali zgolj romantičnim motivom. Nezgodovinski pogledi npr. izvirajo tako

¹⁵ Quaderni storici št. 63 (Dec. 1986).

¹⁶ K temu razmišljanju me je spodbudila Carola Lenz.

¹⁷ V zvezi s »toposom« o nemočnih žrtvah glej tudi novejša feministična dela (npr. B. Beck in Dorlöchter 1988), ki v nasprotju z viktimizacijo afriških žensk v sociologiji opozarjajo na njihove uspešne ukane in strategije proti moški prevladi.

iz poti našega razmišljanja kot iz oblik, s katerimi se sami kot družba prikazujemo. Zdi se, da si strukture lahko zamišljamo samo, če se poslužujemo prostorskih metafor. »*Disipativne strukture*« ki se sčasoma spreminjajo, in »*autopoiesis*«¹⁸, o katerih govorijo sistemske teorije, si lahko ponazarjamo samo s pomožnimi konstrukcijami. O časovnosti razmišljamo kot o strukturi v niti pripovedi. Očitno si ne znamo hkrati, vendar ločeno zamisliti tako časovnosti kot strukture.

Podobe o koherenci in nespremenljivosti niso ustvarili samo raziskovalci, ampak je bila njim in nam posredovana. Ta podoba se mi zdi povezana z oblikami družbene izgradnje oblasti in se izraža tem bolj jasno, kolikor bolj organizirana je oblast v neki družbi. (V akefalnih družbah, v katerih kontrola »iz zavisti« učinkovito omejuje oblast in bogastvo, ljudje očitno precej manj dajejo na take fasade).¹⁹ Oblast je prikrita prisila, njena javna uporaba mejni primer. Oblast si lahko zamišljamo kot miselno tvorbo o verjetnosti in značaju raznih sankcij, ki jih ljudje pričakujejo. Bolj kot stvarna izkušnja s sankcijo je misel nanjo tisto, zaradi česar se ljudje odločajo za le redke izmed mnogih možnosti ravnanja. Strah pred verjetno sankcijo, torej pretirano rečeno domišljija, nič manj učinkovito kot odkrito nasilje podpira hkratno vzpostavljanje naslednjih dveh fasad: za oblast trdijo, da je samoumevna, od vekomaj in hkrati zanikajo alternativne možnosti ravnanja (ki bi lahko privedle do preizkusa moči). Poudarjeni sta uniformnost in koherenca. Način, kako se neka družba in predvsem tisti v njej, ki izkoriščajo status quo, prikazujejo, napeljuje etnografa na artefakte v njegovih poročilih.

NAPAČNO TOLMAČENJE KOMUNICIRANJA V GOVORNIH KULTURAH

Eden izmed grehov, ki je najbrž skupen etnologiji in zgodovinskim vedam, je hipostaziranje pisnih oblik komuniciranja in izključno upoštevanje jezikovnega razmišljanja. Tak »logoholizem« nam, tako se vsaj zdi, vsiljujejo gradiva, dokumenti in pogovori. Razmišljanje istovetimo z jezikovno oblikovanjem in dojemljivim razmišljanjem.²⁰ Pri pisnih kulturah to morda ni problematično²¹, vendar tako spregledamo pomembno razliko med pisnimi kulturami in kulturami brez pisanega jezika. Razlika je v knjižnem jeziku. V izključno govornih kulturah ljudje posredujejo vedenje o prostoru, podobah, vonjih itd. s kazanjem in ponazarjanjem. V njih se mnogo manj kot v razvitih pisnih kulturah sporoča v jezikovnih kategorijah. Pri pisnem sporočanju se mora kultura pač odreči konkretnemu kazanju in zato razvija jezik na zelo specifičen način. Kadar mora jezik posredovati tehnično znanje, so npr. prislovi zelo diferencirani in pomensko strogo določeni. Vendar to, da v govornih kulturah ni mogoče ali komaj mogoče izražati specifično vedenje o gibanjih in podobah, ne pomeni, da o teh stvareh ni moč razmišljati.

Podobno je pri logičnem razmišljanju: če v diskurzivnem izražanju ali mitskem prikazovanju ni formalne logike, nikakor ne smemo domnevati, da je tudi v razmišljanju

¹⁸ Morda bi bilo smiselno, če bi družbe zavestno prikazali kot izseke iz zgodovinskega toka. V ospredje bi prišle tri povezave v naslednjem vrstnem redu: 1) menjava družb z njihovim (naravnim in človeškim) okoljem; 2) v posamezno družbo vgrajeni specifični mehanizmi za spreminjanje in prilagajanje okolju kakor tudi spreminjajočim notranjim potrebam; 3) samoopazovanje družbe, ki vključuje vedenje o lastni identiteti in o oblikah razpravljanja o družbenem dogajanju.

¹⁹ K temu razmisleku me je spodbudila Doris Herdin.

²⁰ Izjema so dela Augusta Nitscheja.

²¹ Na to sem opozoril v Elwert 1987.

ni. Značilno povezovanje stavkov v izključno govornih jezikih je »in potem...in potem«. Logično razmišljanje se posreduje preko dialoga, tj. vprašanja ali ugovora in odgovora. Zvitki in knjige tega ne zmorejo. Zato je treba jezik zvitkov in knjig razvijati, da lahko z enoznačnimi vzročnimi in pogojnimi stavki posnema in nadomešča dialog. V pisnih kulturah se nejezikovno razmišljanje ubesedi. Različne registre razmišljanja izražamo v enakem kodu in lahko pride do novih rekombinacij. Zgled tega je lahko kombinacija prostorskega in logičnega razmišljanja v jeziku matematike.

Za govorne kulture je značilna specifična miselna varčnost, ki pa jo etnologi kdaj pa kdaj napačno tolmačijo. Pomen številnih izrazov, predvsem abstraktnih, določa kontekst. Tako kot v hologramu lahko nek izraz v različnih kontekstih pomeni npr. hišo, veledružino, strica v drugem kolenu po očetu, sorodstvo ali sorodstveno linijo. Iskati za tem globokoumne filozofske argumente ali zapletene sorodstvene strukture je za etnologa bolj vabljivo kot morda domneva neetnolog.

Hologramsko strukturo srečamo pri obredno povzdignjeni pripovedi, pri mitu. Mit povezuje tisti dve obliki pomnjenja, ki najbolj ustrezata našim možganom, tj. nit pripovedi in strukturo prostorske ureditve. Mit lahko hkrati združi zgodovinsko, versko in psihološko vedenje - in tako shranjuje večstransko informacijo v celoti, ki si jo je mogoče zapomniti. Katera raven sporočanja je relevantna, je odvisno od konteksta.

Mit o izvoru denarja pri Kaurih in o suženjstvu pri Ayizih v Beninu lahko razumemo, odvisno od konteksta pripovedi, kot zgodbo o različnih oblikah denarja ali kot nauk o amorarnosti državnega gospostva. Miti se stalno spreminjajo (a napihnjeni postulati o vernosti izvirniku prav do danes prikrivajo to dejstvo). Nanašajo se na sedanje (sproti dopolnjeno) pregledovanje starih simbolov in vedenja. Značilni za mit sta gostota podatkov, ki izvira iz hologramske strukture, in prožnost, ki izvira iz ustnega urejevanja. Oboje bo nujno izginilo, če mit izrabljamo kot dokazilo za »edino« temeljno strukturo neke družbe.

Lahko slutimo, kako zlahka se metaforično razmišljanje (napačno) tolmači kot mitično razmišljanje, ponavljajoče se podobe kot ciklične predstave o času in logično argumentiranje, ki je konkretno zgolj v vsakdanjem okviru, kot predlogično razmišljanje.

POGLED NAPREJ

Če je naš cilj teoretska empirija, ne smemo pri oblikovanju modelov družbenih odnosov projicirati artefaktov specifične ankete v monografije. Prvi koraki k temu cilju bi bili, da nenehno preverjamo razumljivosti naših pojmov, opazujemo z zgodovinske distance naše projekcije, podiramo fasade, ki nam jih postavljajo sogovorniki in raziskujemo načine sporočanja v govornih kulturah.

Če ima vsaka empirična raziskava v smislu, ki smo ga tu predstavili, pred sabo teoretsko nalogo, ne smemo ločevati zgodovinskih ved in etnologije od teoretske povezave družbenih ved. In če je teoretska povezava splošna, tj. če se nanaša na človekove potenciale, ne smemo delati razlik med zgodovino, etnologijo in sociologijo v Evropi in na drugih kontinentih.

NB. Poleg v tekstu omenjenih kolegic se zahvaljujem Thomasu Zitelmannu, Thomasu Bierschanku in Petru Geschieru za kritiko in napotke, Elki Metzen pa dodatno za podporo s pozorno, kritično lekturo besedila.

Iz nemščine prevedel Franc Smrke

LITERATURA

- Balz, Heinrich, 1984
Where the Faith has to Live, Studies in Bakossi Society and Religion I (Basel in Stuttgart).
- Beck, Josephine in Dorlöchter Sabine, 1988
Frauen als »Opfer der Entwicklung«, diplomska naloga, Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin (objavljena 1990 v Saarbrückenu)
- Clifford, James in Marcus, G.E. (ur.), 1986
Writing Culture (Berkeley).
- Elwert, Georg, 1987
Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch, v: Dirk Baecker et al. (ur.): Theorie als Passion (Frankfurt a.M.).
- Fabian, Johannes, 1983
...und alles, weil wir arm sind.« Produktions- und Lebensverhältnisse in westafrikanischen Dörfern (Saarbrücken).
- Glaser, Barney in Strauss, Anselm, 1967
The Discovery of Grounded Theory (Chicago).
- Granovetter, Mark, 1979
The Idea of Advancement in Theories of Social Evolution and Development, v: American Journal of Sociology, 85,3 (1979) 489-515.
- Knorr, Karin, 1981
Anthropologie und Ethnomethodologie: Eine theoretische und methodische Herausforderung, v: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik in Justin Stagl: Grundfragen zur Ethnologie (Berlin).
- Kocka, Jürgen, 1989
Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaften. Predavanje (Berlin) (WZB)
- Kohl, Karl-Heinz, 1988
Ein verlorener Gegenstand, v: Harmut Zinser (ur.); Religionswissenschaft (Berlin).
- Koselleck, Reinhart, 1989
Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, v knjigi istega avtorja: Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (Frankfurt a.M.).
- Kuper, Adam, 1975
The invention of the primitive society (London).
- Luhmann, Niklas, 1975
Macht (Stuttgart).
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1984
Les sociétés Songhay-Zarma (Paris)
- Papstein, Robert, 1978
The upper Zambezi: A history of the Luvale-peoples, University of California, Los Angeles.
- Perrow, Charles, 1981
Disintegrating social sciences, v: New York University Education Quarterly 12,2 (1981) 2-9.
- Pike, Kenneth, 1967
Language in relation to a unified theory of human behaviour (Den Haag in Paris).