

Telo med opazovanjem in udeležbo: prispevek k antropologiji, ki temelji na terenskem delu

POVZETEK: Tekst predstavlja vstop na prizorišče terena, kjer se antropologinja/antropolog udeležuje in opazuje ritual kot neponovljiv dogodek, ter z mesta neponovljivosti išče metodologijo in cilje antropologiji. Pozornost namenja telesu, ki ga poseduje in opazuje, ter se sprašuje, »kdo« oziroma »kaj« govori. Telo določi kot umrljivo; obstaja pred obličjem smrti, v položaju liminalnosti, kjer se odloča za politiko emancipacije hkrati s politiko razlage, ter za strateški pristop k obravnavi gradiva s terena. Vzpostavlja dialog z avtorji tekstov v okviru znanstvene skupnosti, ter opozarja na paradokse delovanja na daljavo v nasprotju z delovanjem na terenu, s tem pa tudi na paradoks metode »opazovanja z udeležbo«. Teren je določen kot mesto, kjer se telo uči odpiranja prostora za delovanje, ter artikulira razlikovanje brez poskusov transcendence na mesto neterena.

KLJUČNE BESEDE: antropologija, terensko delo, opazovanje z udeležbo, telo, politika razlage

1. Problemi antropološke metode terenskega dela

V okviru antropologije, ki priznava izsledke terenskega dela, se je mogoče učiti o drugačnem, ter naučeno premeščati drugim in drugam. Ob začetku razmisleka o možnostih terenske antropologije zato predstavljamo ritualno obliko, naučeno na drugačnem prizorišču, med pripadniki skupnosti Šangan v Južni Afriki¹. Vstop na prizorišče rituala služi dvojnemu namenu: omogoča premisliti antropološke metode kot sredstva za verodostojno obdelavo in razlago številnih spremenljivk, ter kot oporne palice, ki pomagajo izogniti se najbolj perečim vprašanjem in problemom v antropologiji.

Ritual je namenjen pozivanju duhov, spremlja ga drhtenje in tresenje človeškega telesa, ki se začne pri nogah in konča na vrhu glave. Sčasoma celotno telo drhti v tolikšni meri, da si tresljaji ne sledijo več v zaporedju, ki omogoča njihovo preštevanje. Takrat obsedeni (telo, tresljaj) začne govoriti, vrač pa ga vzpodbuja s petjem in udarci na boben. Glas je od duha, ki je v telesu. Obsedeni včasih tudi zajoče, saj joče duh, ali pa se smeje iz istega razloga. Drhtenje, tresenje, govorica, smeh in jok so znaki, ki jih lahko opazijo vsi prisotni. Drugače je z duhovi, ki bivajo v vseh telesih, a je njihovo prepoznavanje prepuščeno vsakemu posameznemu telesu, ki ima možnost, da je obsedeni in tresljaj, ki govori, se smeje ali joče. Na mestu, kjer smo se učili, prepoznavanje ni vprašljivo, zato je obsedeno stanje zaželeno kot nujen pogoj za intimno spoznavanje vseh duhov,

ki učinkujejo na ali obvladujejo človeška življenja. Pred ritualom ni mogoče predvideti, kakšen bo njegov potek ali zaključek: ne vemo niti kakšne reakcije lahko pričakujemo od teles niti kateri duhovi bodo blagovolili obvladovati prizorišče. Vemo torej, da je ritual mogoč zato, ker so duhovi v vseh telesih, obenem pa je vsakemu ritualu pozivanja duhov inherentna njemu lastna ne-ponovljivost in nepredvidljivost. Vemo, da govorica lahko nastopi kot zunanji znak rituala skupaj s smehom ali jokom, ne vemo pa, kdo govori, se smeje ali joče (je to obsedeni, telo, duh, tresljaj?).

Naučeno poskušamo premeščati² tako, da namenjamo osrednje mesto obsedenim stanjem v antropološki skupnosti. Predlagamo torej, da obstaja nekaj takega, kot je antropološka skupnost, ki pozna stanja obsedenosti z duhovi. Poskusili bomo artikulirati tisto, kar obsedena stanja lahko proizvedejo. Gre za poizkus, ki naučeni ritual ohranja tako, da prazni prostor za učenja o antropologiji. Obsedena stanja odpirajo vrata vsem duhovom, ki jih telesa (obsedeni, tresljaj) lahko prepoznajo, imenujejo in spoznajo. Zaradi pomanjkanja primerne glasbene spremljave in posluha ter nepreglednosti vseh teles se moramo zadovoljiti s pisavo, ki bo kar najbolj natančno popisala spremljavo, zunanje znake obsedenosti in duhove.

1.1. Vpeljava rituala

Za vpeljavo rituala potrebujemo naslednje:

- a) Izogniti se moramo pastem tistega razlikovanja, ki našo pisavo določa kot sekundarno govorici.³ Obe zunanje znake obsedenosti in duhove popisujeta, saj naš predlog zahteva artikulacijo, vendar obe nastopata tudi kot zunanji znak obsedenega stanja. V svoji zunanosti ali notranosti do ritualnega dogajanja sta si povsem enakovredni. Če bi pristali na pisavo, ki vedno nastopi po govorici, bi izgubili tisti konstitutivni del rituala, ki šele omogoči učenje - nepredvidljivost in neponovljivost, ujeli pa bi se v neskončno igro resničnega in izmišljenega. Poglejmo, v katero smer nas igra lahko pripelje: Pisava, ki po definiciji posnema resničnost ali predstavlja original, bi bila nujna, če bi mislili ritual kot dogodek, ki ga je mogoče posnemati, oziroma govorico, ki jo je mogoče ponoviti. To bi bilo najprej tisto prvo pozivanje duhov, ki smo ga opazovali na določenem prizorišču, ali tisti dogodek, ko smo kot udeleženci prvič pozivali duhove. Posnetek bi bil možen, če bi predstavljali tako imenovano izvorno izkušnjo z duhovi, ki je del empirične stvarnosti v določenem kulturnem okolju ali določeni skupnosti ljudi. V tem okolju in med temi ljudmi bi zato iskali dogodke-rituale, ki bi bili primerljivi z izvorno izkušnjo, da bi jih naši zapisi lahko objektivirali in ustrezno popisali. Nujno bi se pogovorili z velikim številom udeležencev rituala, jih povprašali o njihovem dožemanju rituala in zaznavi duhov⁴. Njihova poročila bi lahko primerjali s svojo subjektivno izkušnjo, neskladja v opisu zaznav pa pripisali svoji lastni vpetosti v kulturno okolje, ki nam ne dovoljuje prevzeti domačinskega zornega kota. Nagnjeni k iskanju nativnih zaznav bi šli lahko tako daleč, da bi lastno telo podvrgli čim večjemu številu ritualov, tako da bi bila subjektivna izkušnja čim bližje izkušnjam ostalih udeležencev. Opremljeni s tehničnimi pripomočki (diktafon in fotoaparati) bi posneli prav vse glasove in podobe, ki pridejo na površje med ritualom, ter jih spreminjali v zapis in fotografije. Pod pogojem, da duhovi med

številnimi rituali našega telesa ne bi uničili, bi si po številnih izkušnjah na terenu priborili položaj, ki bi nam omogočil predstavitev rituala in duhov v pisani obliki: v antropološki emski študiji. Naše raziskovalne terenske izkušnje bi lahko vzeli tako zares, da bi z velikim olajšanjem govorili o okolju, ki smo ga tako intimno spoznali, da o duhovih lahko pišemo kot o objektih, ki tam, v tem okolju, ne samo zares, ampak prav zares obstajajo. Seveda bi s tem tvegali, da nas akademsko okolje proglasi za notorične lažnive⁵, duhove pa za kulturni konstrukt, ki so ga »etični« antropologi že davno popisali in teoretsko umestili. A to nas ne bi motilo, saj bi nas naša pozicija tako rekoč nativnega vedeža varovala pred vsemi napadi tistih, ki niso bili tam, da bi se o obstoju duhov kot objektov prepričali z zastavljeno subjektivnostjo.

- b) Če se v začetno past ujamemo, se tovrstnim antagonističnim iztekom ne moremo izogniti, to pa pomeni, da naučenega ne moremo premestiti. Prva past nas je namreč samo opozorila na drugo, še bolj nevarno. Ker imamo v rokah zapise in fotografije, v naših telesih pa izkušnje z duhovi, smo samo korak stran od modela, ki bi našo govorico ali pisavo povzdignil v tisto sredstvo, ki lahko poveže telesa z duhovi. V modelu bi nastopali: naše telo, ki si je status subjekta priborilo v interakciji s sebi enakovrednimi subjekti-domačini, vsi duhovi, ki so kot objekti del domačinskega okolja, ter naša pisava ali govorica, ki ritualno vzpostavlja vez med vsemi predstavljenimi telesi (subjekti) in duhovi (objekti). Če se je naše pisanje izognilo neskončnemu iskanju izvirne govorice, se na tem mestu skupaj z govorico lahko ujame v poslanstvo, ki je podobno brezupno: v vzpostavljanje vezi med telesi in duhovi. To bi bilo lahko tisto poslanstvo, ki je v ritualih navadno pripisano vračem, njihovim glasovom, bobnanju ali petju. Prisotnost njihovih teles je za sam potek rituala obvezna, saj brez njih duhov sploh ni mogoče priklicati. Ker se vračem duhovi navadno razkrijejo že v otroštvu, saj izvolijo njihova telesa, v katera se naselijo, imajo z njimi dolgotrajne izkušnje, ki se množijo z vsakim ritualom. Njihova telesa so instrumenti, ki so za razliko od ostalih teles že rojena/naravno pogojena za prepoznavanje, imenovanje in obvladovanje učinkov duhov, zaradi prvotne izvolitve in dolgoletnih ritualnih izkušenj pa bi jim bila lahko pripisana tudi zmožnost, da lahko prepoznavajo in obvladujejo duhove za druga, manj privilegirana telesa. Njihovi glasovi bi tako predstavljali duhove obsedenim ali zastopali obsedene za duhove, naše pisanje pa bi se med vzpostavljanjem vezi ujelo v tisti model reprezentacije⁶, ki vzpostavlja (antropološko) skupnost zato, da ji lahko predstavlja objekte-duhove, ki vplivajo na in obvladujejo življenja njenih teles-subjektov, pa če se le-ti tega zavedajo ali pa ne.⁷

Predlagamo, da se mora vsaka reprezentacija srečati s povsem praktičnimi omejitvami, če je vezana na mogočna telesa vračev/antropologov, ki med ritualom pozivanja duhov zastopajo obsedene. Telesa so šibkejša, kot se vračem/antropologom morda dozdeva, vključno z njihovimi lastnimi, še posebej ko se srečajo s tako nepredvidljivimi objekti, kot so duhovi. Vsaka predstava, ki jo naravno močnejši uprizarjajo za druge, je zato prežeta z manj oblastnimi učinki, kot pa bi si pisci ali govorniki morda želeli. Telesa je kot subjekte mogoče disciplinirati in oblikovati le do določene mere, do stanja, ko postanejo tako rekoč umetnina: oblikovana in dovršena. Na nastop določene mere bi bilo

sicer potrebno počakati, a slej ko prej bi pesimistični pogled dovršeno telo prepoznal v balzamiranem truplu, optimistični pa v samo-discipliniranem telesu antropologa, ki s tehnikami samo-odpovedovanja na terenu kroti (svojo ali drugo) divjo naravo, zato lahko »oblikuje svoje življenje kot umetnino« (Foucault 1993: 85) oziroma izoblikuje umetnino iz življenj drugih.

1.2. Zagate neumrljivega telesa med ritualom

Prisilna izbira med življenjem in smrtjo telesa je med ritualom, ki ga poskušamo vpeljati, že odločanje za *neumrljivo* telo, ki je tukaj s svojim določujočim bistvom, neodvisnim od ritualnega učenja pozivanja duhov. Neumrljivo telo ima na razpolago svojo »trajno trdnost, ki ji je mogoče zaupati, se nanjo zanesti, s katero je svet še vedno obvladljiv« (Bauman 2002:8), četudi nadvse bizaren. Neumrljivo telo ni v opoziciji z mrtvim, razkrajajočim se telesom. Je telo, ki ne bo *nikoli* umrlo, kot nikoli ne umrejo duhovi kot objekti, katerih bistvo je neodvisno od njim lastnih učinkov na telesa. Telo in duhovi zato živijo v tisti izmed mnogoterih večnosti, ki zagotavlja neomejeno količino časa za iskanje nespremenljive esence trdnega telesa, za premočrten in neposreden pogled v telo, za odgovor na »kaj je telo *po* naravi?«. Po naravi je kultura, ki določi fizično telo⁸ za razliko od kulturnega telesa⁹. Teren za iskanje simetrije med njima, za pomiritev narave in kulture, telesa in duše, stvari objektov in stvari subjektov, je že pripravljen. Govorica neumrljivega telesa hrepeni po spravi vseh opozicij v simetrično celoto, v fenomen, ki je Človek¹⁰. Antropološki skupnosti je s tem zagotovljena večnost iskanja besed, ki »podarjajo, kot da so pozvane, moč razkritja (človeka pod zunanostjo) ali naznanitve (zunanosti, ki človeka prekrivajo)«, če parafriziramo Isabelle Stengers (2000: 17). Večnost je tudi tista, ki antropologom podarja čas za »podrejanje mobilizacijski moči besed in jih rekrutira v antagonistične tabore¹¹« (ibid: 17), da med hrepenečim iskanjem simetrije z vso resnostjo razkrivajo in naznanjajo...kaj že? »*Ne može i jare i pare*¹²«, se smeji obveščevalci iz drugačnega prizorišča.

V vpeljanem ritualu pozivanja duhov so telesa, ki govorijo, lahko tudi umrljiva, torej še vedno zelo prestrašena in nezanesljiva. *Nasprotje od imeti telo je biti mrtev, postati razkrajajoče se truplo med drugimi*, vstopiti v grozljivo serijo štetja kadavrov, v položaj med tesli, ki se domov vračajo v vrečah. Imeti telo pomeni prostovoljno vstopiti na ritualno prizorišče, kjer se telo »uči biti v afektu, občutljivo, v izvrševanju vpliva, ganjeno, sproženo s strani drugih entitet, ljudi ali ne-ljudi« (Latour 2002a: 1),¹³ saj mu je izbira večnosti in trdnosti odvezeta. Vstop je povsem neobvezujoč, vendar po vstopu ni povratka nazaj. Načelo '*ne može i jare i pare*' še vedno ponuja precej vabeči alternativni, ki se kažeta kot dva načina govorce telesa.

a) Če telo med ritualnim učenjem ne sodeluje, trmasto vztraja pri svoji trajnosti, postane sicer »neobčutljivo in nemo« (ibid: 1), vendar pridobi, kot smo poskušali nakazati v zgornjem odstavku, dokončno, večdimenzionalno in neumrljivo obliko subjekta, ki ima telo vedno že na razpolago v obliki svoje utelešenosti. Zato lahko prodira v njegove globine, se med ritualom sprašuje 'kdo govori', saj ga to iskreno zanima, secira odgovore, pa čeprav lahko zgolj nemo in vztrajno odgovarja: »govorim jaz, ki mislim in sem, moja zgodovina odnosov z drugimi, ki ji sledim in jo moram enkrat

za vselej razkrinkati, vednost, ki določa in zavaja tako mene kot vse tiste, s katerimi sem vzpostavil odnose. K sreči imam roke, oči in možgane, ki mi omogočajo pisanje in reflektivni uvid v vse dogodke in odnose, ki so me pripeljali do položaja, da lahko sledim učinkom lastnega pisanja, zasledujem svojo vednost, ki me je pripeljala do mesta, kjer duhove lahko poimenujem, ne da bi se slepil, da je dejanje poimenovanja zgolj dodajanje povsem poljubnega imena neki stvari, temveč vem, da je ta stvar že bila prepoznana v mojem telesu, nekoč davno, sam pa jo prenašam in premeščam zaradi že vgrajene vednosti. Moja strategija pisanja mora torej, če ne drugega, opozarjati vse naključne bralce, da so edini resnični duhovi ali zombiji¹⁴, ki obstajajo, moji lastni, kot je moje telo, ki jih poskuša popisati. Pisanje mora zato zadostiti metodi evokacije, da se izogne reprezentaciji¹⁵, in sicer tako, da (se) že od vsega začetka vzpostavlja (kot) diskurz, v katerega je moja lastna subjektivna pozicija že vgrajena. Tekst se mora preobrniti v diskurz z reflektivno evokacijo priznanja, da je moje telo nekaterim duhovom že podrejeno, saj slutiti, da njihovega uničujočega pritiska ne bi preneslo¹⁶. Predvsem beži pred osrednjim zombijem, ki našo skupnost povezuje, pred človekom, zato mu ne pusti zadihati. Človeka misel vztrajno vzpostavlja kot mrtvega oziroma še nerojenega; ko zaživi, začne takoj govoriti o človekovem življenju, da razprava o človeku ni več mogoča. Človek je, ko je mrtev in ko ga še ni; o njem se mi ne sanja, zato si ne drznem o njem izreči niti besede. Niti slučajno si ne domišljam, da v tem trenutku mislim zato, ker sem človek, ki misli, kaj šele, da bi človeka kot misleče bitje prepoznal v bitju, ki sedi poleg mene«.

Tudi takšen je lahko iztek govornice telesa, ki je med ritualom dospelo do zastrašujočih globin lastne subjektivacije, refleksiralo sebe kot subjekta, ki ima telo na razpolago. Izigibanje reprezentaciji (sveta duhov in teles) sproži proces suspenza samega avtorja teksta. Refleksija, ki noče več reprezentirati, mora vključiti prisotnost avtorjevega telesa v pisanje tako, da ga iz teksta neprestano odstranjuje. Odstranjuje ga tako, da več ne misli, da je, temveč misli, da ga ni več? Meta-reflektivna pozicija se na tej točki zave in razsvetli samo sebe, da bi bilo pač absurdno »zanikati obstoj individua, ki piše in ustvarja« (Foucault 1991: 10). Če ga ni več, kako lahko sploh še piše? Prvo vprašanje na tem mestu se glasi: ne kako, temveč zakaj? Piše zato, da ruši tradicionalno predstavo o avtorju, subjektu ali telesu, tako da bo »na podlagi nove pozicije avtorja izrezal v vsem, kar bi lahko rekel, v vsem, kar reče vsak dan, vsak trenutek, še trepetajoči profil svojega *oeuvre*« (ibid: 11). Končni rezultat tovrstnih dejavnosti prisili pisca, da med odstranjevanjem svojega telesa in duhov iz teksta, med graditvijo praznega prostora in diskurza ne-prezenčnosti, tudi dodaja – preko evokacije, pa vendar - specifična navodila, kako je tekst potrebno pisati, da postane zaželeni diskurz¹⁷. Vsaka meta-pozicija reže telo-subjekta zato, da ga lahko ponovno sestavi, saj so vsi deli telesa vedno že na razpolago za balzamiranje. Dejavnost bi lahko poimenovali tudi znanstvena metoda, za nas pa je važno predvsem to, da se na tej točki balzamirano truplo lahko preobrne v umetnino, saj je

b) naslednja alternativa, ki se ponuja telesu po vstopu v ritual, zrcalna slika prve. Govornica telesa, ki je že prispela do meta-refleksivne pozicije, je med de-konstrukcijo

razgradila telo, njegovi deli pa čakajo, da jih ponovno oživi. Namesto 'kdo govori' lahko prisluhne vprašanju 'kaj vse lahko govori'¹⁸. Za antropologa, ki se je dalj časa mudil na terenu, je položaj prava skušnjava, saj oživljanje zahteva interakcijo z vsemi razpoložljivimi telesi, ki so na voljo, vključno z duhovi. Pisanje, ki se je odmaknilo od predstavljanja sveta objektov, lahko začne predstavljati mikro-prizorišče kot svet subjektov, kjer avtorjevo telo šele pridobiva novo, izboljšano trdno obliko, s tem pa tudi identiteto antropologa. To je mesto/vas teles, na razpolago kot »kontaktna cona« (prim. Hastrup 1995: 26), ki se vzpostavi vedno, ko so v odnosu predstavniki različnih kultur. Vsaka izkušnja s terena je zato del inter-subjektivnega konteksta, ki in-korporira antropologa, skupaj z nativci, v specifičen časovno-prostorski model: v reflektivno sliko neposredne interakcije, ki ustvarja skupno vedenjsko ozadje in interpretativne metode. Govorica telesa ne podleže naivnemu empiricizmu, imuna pa je lahko tudi na oblastne učinke reprezentiranja: edina prepoznana disciplinarna praksa je kulturni šok, ki omogoči novo sestavljanje antropologovega telesa z neposrednim vključevanjem v nativne navade in rutine. Antropolog, ki povabljen vstopi v ritual pozivanja duhov, je v pričakovanju še enega od pretresov, zato čaka na neizogibni učinek ritualnega dogajanja: na prilagoditev, re-konstrukcijo ali celo re-socializacijo lastnega telesa, ki ga bo pripeljala do udomačitve nativnih praks in navad (v našem primeru do vpogleda v učinkovanje duhov na telesa). Po prilagoditvi bo antropolog končno lahko brez strahu spregovoril nekaj o nečem drugem. Proces je dolgotrajen in naporen, vendar končni cilj poplača vse napore in opraviči vsa sredstva: celotno mesto/vas se antropologu odpre¹⁹ do te mere, da ritual postane eno izmed kulturnih prizorišč oziroma tekst, ki ga je mogoče »brati preko ramen tistih, ki jim pripada« (Geertz 1973: 452). Udomačeno telo popisuje lastno izkušnjo s pisavo, ki je vedno že tam, tako rekoč *in medias res*, med telesi in duhovi, v polju vidnega, na razpolago vsem bralcem. Govorica antropologovega telesa zato lahko poroča o ritualu kot o domačinski obliki »čustvenega izobraževanja« (ibid: 449), ki nativcu šele omogoči učenje o tem, kako »njegov lastni kulturni običaj in njegova osebna občutljivost izgledata..., ko sta od zunaj črkovana v kolektivnem tekstu« (ibid: 449). Ritualno dogajanje tako ponudi možnost vsem telesom, obsedenim z duhovi, uvid v dimenzijo lastne subjektivnosti, ki je bila do prihoda antropologa na teren tako praktično kot teoretsko nemogoča. Ritual namreč ni »zgolj refleksija že poprej obstoječe občutljivosti (domačinov, op. J.U), ki je zgolj ustrezno reprezentirana, temveč aktivni povzročitelj in vzdrževalec taiste občutljivosti« (ibid: 451). Na tej točki ni več mogoče ločevati med občutljivostjo antropologa in občutljivostjo nativca: med ustvarjenim antropološko/domačinskim ritualom se je iz pepela že rodil feniks²⁰, združeno telo, duh inter-subjektivnega in inter-kulturnega, antropologova največja in najtežje dosegljiva umetnina. Med ustvarjanjem in učenjem novega je antropolog svoje telo ponovno sestavil tako, da je za seboj in vanj potegnil še vsa telesa domačinov.²¹ Zato jim je moral podeliti možnost, predvsem pa željo, po lastni reflektivni poziciji. Želja po reflektivnem uvidu v kulturno pogojeno vedenje je postala univerzalna, interpretativna metoda pa totalna²². Med ritualom antropologovo telo zato gleda čez rame domačinu, ki prav tako zvedavo gleda čez rame svojemu

lastnemu telesu, ki se obsedeno muči z učinki razlagalne moči svoje lastne kulturne reprezentacije duhov, kot da bi šlo za operacije, namenjene interpretaciji. Tudi takšen je lahko iztek govornice telesa, ki še vedno poskuša odgovarjati na vprašanje, »kaj vse lahko govori«. Odgovor je na dlani (rami): govorijo lahko telesa, ki so zmožna razložiti in razumeti vpetost v lastne kulturne običaje bolj ali enako, kot to lahko stori sam antropolog. Govornica pristane v redu tiste razumljivosti, ki jo je Saussure (1997) dolgo nazaj določil kot *la langue*.

1.3. Vpeljava "opazovanja z udeležbo"

Poskusimo artikulirati namero, ki pogojuje obe zgoraj orisani *govornici telesa*. Obe si prisvajamo kot sebi lastne, zato moramo pregledati vse njune trike in prevare. Predlagamo, da namesto na učenje o telesih in duhovih, ki ga še ni in je vedno neponovljivo, še vedno stavita na *neko* vednost, ki je tu, na dosegu roke. Hočeta nas prepričati, da je mogoče uporabiti izmuzljivi koncept refleksivnosti²³ kot metodološko oprijemalo pri graditvi drugačne antropološke vednosti o drugem, in sicer na podlagi razreševanja starih zadreg. Refleksija nam kot izpovedna samo-referenca²⁴ obljublja nov pristop k razreševanju uganke za antropološko skupnost: kako med ritualom pozivanja duhov telo obenem opazuje in se udeležuje²⁵. Prva govornica z uporabo refleksije ukinja možnost za udeležbo. Beži pred prisotnostjo referenta v govornici tako, da »daje vtis kot da ne predstavlja ničesar več« (Latour 1986: 9). Druga govornica stavi na udeležbo, saj beži pred usodo odsotnosti. »Ustvarja vtis, da je še vedno tam, v živem svetu subjektov« (ibid: 9), ki jih predstavlja. A udeležuje se še vedno »ne-kdo« s subjektivno izkušnjo, ki opazuje »ne-kaj« z objektivno distanco. Telo je še vedno trdno, nemo in neobčutljivo, čeprav prekaljeno v strategijah odmikanja od teles in popolnih potopitev vanje. Trik ni uspel, Bourdieu (2002) pa lahko začne opozarjati, da »neprimerna udeležba subjekta v objektu ni nikoli očitnejša kot v primeru primitivistične udeležbe uročenega etnologa ali mistika, ki kot populistična zatopljenost še zmeraj igra na objektivistično distanco do predmeta, zato ker hoče igrati igro kot igro, medtem ko čaka, da bo iz nje izstopil, zato da jo bo lahko opisal« (ibid: 57).

Bourdieu-jevemu opozorilu lahko dodamo predpostavko, da je problem uročenih antropoloških teles tudi obsedenost z zdaj že starodavno antropološko *zadrego* reprezentacije drugih s terena²⁶. Refleksivna misel zadrego izpostavi kot glavni problem antropološkega pisanja in govornice, tako da se rodi »kriza reprezentacije« in vpelje perspektiva, ki – za razliko od zgodovinsko in politično manj primernih izbir - kritično opazuje pogoje lastne vednosti, ki sicer od vekomaj pogojujejo vsako govornico o drugem, vendar so bile do »refleksivnega obrata« neizgovorjene. Telo prisega, da zdaj pa res, in prav zares, verjame v to, kar igra, saj se je političnih pravil med igro zgodovine naučilo do potankosti. A prisega v našem ritualu ne velja prav nič: to, kar se telo nauči, ni nekaj, kar ima nekdo kot vednost, ki jo je mogoče postaviti na ogled drugim (prim. ibid: 125). Prisega je zgolj eden od vrste trikov, s katero nas telo prepričuje, da ima v svoji glavi manj fašizma in manj oblasti (prim. Foucault 1991a: 33) kot vsi drugi.

Čemu torej služijo tovrstni triki? Čemu bi govornica zgolj ustvarjala vtis nečesa? Ali drugače: *zakaj telo, pri zdravi pameti, med ritualom pozivanja duhov mora spraševati*

»kdo govori« ali »kaj vse lahko govori«? Kaj telo lahko izgubi in česa se boji? Odgovore ponuja Latour (1986: 8) v obliki paradoksov, s katerimi antropološka skupnost lahko opraviči svoje delovanje in vedenje. Ukvarjanje z njimi telesu zagotavlja trdnost in neumrljivost, vsakemu antropologu možnost za raziskovanje, antropološki skupnosti pa mesto med ostalimi znanstvenimi skupnostmi.

Prvi paradoks je izziv antropologovi govorici in pisavi, ki misli telo hkrati na mestu A (na terenu, tu, v udeležbi) in mestu B (na ne-terenu, tam, v opazovanju). Antinomija teren/ne-teren določi ritualno dogajanje kot dogodek *na terenu* za razliko od dogodka na ne-terenu; opazovanje ni nič drugega kot vnos mesta B v udeležbo na mesto A.

Drugi paradoks je značilen za antropologijo, ki hoče pretendirati na mesto znanosti: telo mora biti hkrati na mestu A, na mestu B in v vmesnem prostoru, ki vzpostavi mrežo povezav med A in B. Opazovanje z udeležbo se tu magično pretvori v znanstveno metodo, ki vmesni prostor izkoristi za nabiranje primernih elementov, ki omogočijo povezavo. Telo zato potrebuje tiste elemente²⁷, ki so prenosljivi na mesto B.

Tretji paradoks je lastnost vsakega antropološkega teksta za specifične poslušalce ali bralce na mestu B: kako doseči, da bralec tekstu ne verjame preveč ali premalo (prim. *ibid.*). Antropološka teorija ni nič drugega kot prilagoditev izbiri elementov na mestu A, ki jih je mogoče prenesti bralcem na mesto B tako, da v njihov obstoj podvomijo ali verjamejo.

Latour (1986) obljublja, da bi rešitev prvega paradoksa opravičila pisanje domišljjskih zgodb s terena; rešitev drugega bi omogočila antropologu, da pridobi status znanstvenika; rešitev tretjega pa bi opravičila trditev, da mora vsako antropološko delo vsebovati refleksivno poročilo o svojem nastanku, ki zmore preprečiti lastno uničujoče učinkovanje na dvomljivega ali verujočega bralca (prim. *ibid.*: 8-9). Razrešitev vseh treh paradoksov bi omogočila antropološki skupnosti, da proizvaja dela, ki so *hkrati* »premeteno spisana, plašljivo resnična, ne bi prepričala bralca o točnosti poročila, kljub temu pa bi ohranila zanimivost« (*ibid.*).

Izvor in učinek proizvodnje del so trdna in neumrljiva telesa, saj je vsem trem oblikam razreševanja paradoksov skupno *telo, ki bo s prizorišča terena prispelo do prizorišča ne-terena*. Z njim se sistematično okorišča in ga vedno znova vzpostavlja antropologova govorica, metoda, teorija ali tekst, da deluje kot »odlagališče odgodenih misli, ki jih je mogoče sprožiti od daleč in z zamudo, in to s preprostim učinkom premestitve telesa v občo držo, primerno, da prikliče v spomin z njimi povezana čustva in misli v enem od indukcijskih stanj telesa« (Bourdieu 2002: 118). Vrnimo se še enkrat v ritual pozivanja duhov, obogateni s »paradoksalno«, če ne banalno, ugotovitvijo. Videli bomo, na kaj vse stavi govorica telesa, ki ne verjame, da bo umrlo:

Antropolog med ritualnim dogajanjem (na mestu A, na terenu, tu, prvo prizorišče) poseduje telo, ki ga bo mogoče premestiti na mesto B (v času oddaljeno od terena, mesto ne-terena, tam, drugo prizorišče). Prav nič na mestu A ali mestu B mu ne more zagotoviti, da bo prenos telesa kadarkoli mogoč (da bo njegovo telo živelo v naslednjem trenutku in preživelo premestitev), pa vendar je njegovo delovanje na terenu že pogojeno z imaginarno premestitvijo na mesto tam v nedoločeni prihodnosti. Vsako delovanje telesa že vključuje delovanje na daljavo (med mestom

A in B), in to na terenu, v »ognju dejanja, se pravi v okoliščinah, ki izključujejo distanco, umik, perspektivo, odlog, odtujitev« (Bourdieu 2002: 149). Zapleteno je v neposredno pri-hodnost, prisotno v prihodnosti, v predpostavko o nepretirganosti časa, ki je na razpolago. Telo nujno potrebuje tiste elemente, ki jih lahko prenese na mesto B, ter metodo, ki bo prenos elementov omogočila. *Imeti telo pomeni imeti neumrljivo telo, ki bo prispelo do mesta tam*. Telo na mestu B določa vprašanja, ki jih mora zastaviti na mestu A. Vprašanja po »kdo« in »kaj« so nujno potrebna zaradi imaginarne premestitve, saj so odgovori prenosljivi, omogočijo prenos in zagotovijo telesu prihodnost. Metoda je med tu in tam že strategija delovanja na daljavo, ki pripisuje telesu potujočega akterja, delujočega storilca, identiteto ali subjekta, ki mora in lahko sprašuje po »kdo« ali »kaj«²⁸, saj je že v premestitveni prihodnosti. Strategija ne dopušča možnosti, da telo ne bo prispelo do mesta tam, kaj šele, da bi pod vprašaj postavila obstoj mesta. Govorica telesa je zato osredotočena na *nujnost* premestitve med različnimi prizorišči: delovanje telesa (samo)referira na prisotnost/odsotnost elementov na terenu/ne-terenu.

1.4. Politika razlage

V trenutku, ko telo antropologa v dogajanje med ritualom na terenu prepusti mesto ne-terena, začne izvajati politiko razlage²⁹ neumrljivih teles, ki bi jo lahko imenovali tudi antropološka teorija. Določajo jo vsa telesa ali duhovi, ki govorijo in pišejo na mestu A, ter vsa telesa in duhovi na mestu B, ki govorjeno in zapisano že poslušajo in prebirajo. Antropologovo telo politiko razlage lahko izvaja tako, da razstavi svoje lastne dele ter jih med telesi in duhovi poljubno oživlja tako, da v svoje telo vključi vsa telesa in duhove kot elemente, ki jih je mogoče premestiti. Spregledati mora telo med ritualnim dogajanjem, ki je »popolnoma potopljeno v tok časa, neločljivo od časovnosti« (Bourdieu 2002: 139), saj stavi na detemporalizirano telo, ki se ne uči biti v nepredvidljivem afektu na mestu A, temveč se prilagaja temu, kar »predvideva, vidi vnaprej, v neposredno zaznani sedanosti« (ibid: 139) mesta B. V tej sedanosti teoretik, tako kot igralec, predvideva položaje vseh teles na mestu B, ki že dvomljivo ali verujoče opazujejo vsak njegov korak. Imeti telo pomeni odzivati se na celotno oceno vseh teles ali nasprotnikov, dojetih v njihovi potencialni in predvidljivi prihodnosti, na položaje, ki jih telesa bodo zavzela. V antropološki skupnosti je vedno dovolj dvomljivcev ali verujočih, ki so na razpolago za igro predvidljivosti. Antropološka teorija jim z imaginarnimi premestitvami zagotavlja večni obstoj in trdne položaje s prepričevanjem, da ni mogoče predstavljati drugačnega brez refleksije, ali pa z ustvarjanjem vtisa, da se je mogoče naseliti v živem svetu drugačnih. Namero obeh govoric obvladuje prepričanje, da je mogoče z vpeljavo primerne metode predvideti položaje teles tako na mestu A kot na mestu B: ob bok resnicoljubnim ali lažnivim domačinom so tokrat postavljeni vsi bralci ali poslušalci antropoloških del, ki jih govorici določata kot dvomljivce ali verujoče, da jih lahko varujeta pred uničujočimi učinki lastnega dvoma ali verjetja v dogajanje med ritualom pozivanja duhov. Pri tem spregledata, da so telesa na mestu B med branjem in poslušanjem popolnoma potopljena v tok časa, ki določa njihove dvome in verjetja povsem neodvisno od refleksivnih teoretskih gest. Politika razlage

predvideva položaje drugih kot pri blefiranju, pri tem pa pozablja, da znajo in zmorejo blefirati tudi drugi³⁰, da je predkupna pravica do prihodnosti dodeljena prav vsem.

Blefiranje ima praktične učinke: v antropološki skupnosti je to možnost kultiviranja trdnih teles, duhov ter znanstvenih konceptov kot »zombijskih kategorij« (Bauman, 2002: 11).

Politiko razlage je mogoče meriti po razlagalni moči, ki je pripisana antropologovemu telesu kot učinku delovanja na daljavo³¹. Razlaga se pojavi, ko je več elementov z terena mogoče povezati z enim elementom na mestu ne-terena. V našem primeru je element antropologovo telo, ki premešča telesa in duhove, s katerimi je prišel ali bo prišel v stik. Telesu je obljubljena moč, če uspe na mesto tam premestiti kar največ elementov iz mesta tu. Antropolog, ki med dolgotrajnim terenskim delom uspe nakopičiti kar največ etnografskega materiala od kar največjega števila obveščevalcev, lahko računa na visoko oceno razlagalne moči. To namreč pomeni, da mu je uspela premestitev telesa, ki kot element *drži in potentia* vse ostale elemente s seznama etnografskega gradiva, vključno s tistimi, ki na seznamu sploh niso prisotni. Telo gradi moč na načelu dedukcije; kot element zastopa, nadomešča, govori za vse ostale. Visoka ocena razlagalne moči se pojavi tudi v primeru, če antropologovo telo uspe premestiti na mesto B elemente v njihovih medsebojnih razmerjih, ki tvorijo strukturo. Njegovo telo ne more nadomestiti elementov s terena, lahko pa jih *obvladuje* z odkrivanjem najverjetnejših povezav med njimi. Telo gradi moč na načelu povezovanj, na celovitosti razmerij, ki so pogoj za ustrezno dešifriranje. Na lestvico razlagalne moči je mogoče umestiti tudi telo, ki ne gradi na dedukciji ali povezavah, temveč na opisu (prim. Latour 1986: 3). Telo še vedno stavi na premestitev, vendar zgolj *prenaša* elemente na mesto B po načelu ponavljanja. Pripoveduje, kot da brezskrbno in dobesedno, zгодbe s terena.

Razlaga, ki je utemeljena na meritvi razdalje med različnimi prizorišči, proizvaja antropološke antinomije, ki jih je mogoče prenesti na mesto B in zaradi njih govoriti. Poleg *subjekta in objekta* je tu razlikovanje med *prakso in vednostjo*: praksa je tisto, kar počnejo opazovalci in opazovani tu, vednost je tisto, kar je mogoče mobilizirati tam, da deluje tu. Govorica razlikuje med *modelom stvari* ter med *stvarjo samo*. Model s stvarmi je mogoče premestiti, nemogoče pa je premeščati stvari same. Razlikuje med zunanjim »*svetom na terenu*« in »*interpretacijo sveta na terenu*«, ki je mogoča na mestu tu ali tam. Antinomije so stranski proizvod reševanja praktičnih problemov, ki nastopijo vedno, ko neumrljivo *telo poskuša delovati na daljavo* (prim. ibid: 5). Razlagalna moč je pripisana telesu, ki verjame v obstoj dveh prizorišč, a ne more biti hkrati na obeh; verjame v razlikovanje med prakso in vednostjo, a ne more pisati praktične vednosti; ne more živeti, ne da bi mislil življenje tam zunaj, ter deluje, kot da je mesto tam zunaj tisto, ki določa njegovo delovanje.

Telesu, ki deluje na daljavo, ne moremo pripisati želje po osebni, politični ali metafizični moči, lahko pa razkrijemo antropološko politiko razlage kot imaginacijo, ki ustvarja trdna telesa ob podpori elementov in antinomij zato, ker gradi na verjetju v neumrljiva telesa. Ko telo uspe premestiti elemente s terena, si ob podpori verujočih in dvomljivcev zagotovi mesto ob tako imenovanih avtorjih znanstvenih tekstov³² ali *founding fathers*³³ antropoloških teorij in šol. Njihove identitete so reprezentacije taistega imaginarija, ki

omogoči prenos elementov in jih razvršča. V našem ritualu so tudi to duhovi, ki smo jih priklicali, vendar njihovi govorci ne moremo verjeti ali vanjo dvomiti, saj zgolj ustvarjajo vtis, da živijo v antropološki skupnosti, *in medias res*, v polju vidnega, na razpolago vsem dvomečim in verujočim poslušalcem ali bralcem. Njihovim telesom ne moremo pripisati razlagalne moči, ne da bi prej pregledali antropološko delovanje kot odlog smrti telesa, antinomije pa kot utvare mišljenja, če gradijo kompleksne zgradbe, modele in zgodbe na predpostavki o večnosti časa in elementov, ki so na razpolago za njihovo produkcijo.

2. Predlogi za izhod iz problemov metode terenskega dela

Antropološke politike razlage je mogoče misliti kot govorice teles, ki so umrljiva. *Nasprotje od imeti telo je biti mrtev*, postati razkrajajoče se truplo med drugimi, vstopiti v grozljivo serijo štetja kadavrov, v položaj med telesi, ki se domov vračajo v vrečah. Vse stave na premeščanje telesa v prihodnost so domišljajske igre. Telo ima na razpolago ta teren in ta trenutek zato, da se uči preživetja, in ne zato, da bi obogateno prispelo do identitetnih presečišč in zapikov. Prizorišče je eno samo. Edini resni sogovornik, ki poseduje nesprenljivo identiteto, je smrt. Edina igra, ki je mogoča, je igra z lastno smrtjo, zato odpadejo vse stave na bodočnost. Časovno zaporedje je diskontinuiteta, svet je vedno tu, v absurdni sedanosti, oropane prihodnosti. Tam ne obstaja drugače kot v igri imaginacije. Znanstveni učinki so del iluzije, ki zmore v istem trenutku videti dejstva, ki obstajajo samo v zaporedju (prim. Bourdieu 2002: 140-141). Antropolog se ne more nasloniti na ugodje ali logiko delovanja, ki se odvija v času. Njegovo telo je dez-artikulirano in ne-oblikovano, dokler se ne nauči artikulirati lastne oblike.

2.1. Liminalno stanje

Za oris položaja telesa pred obličjem smrti si sposojamo izraz *liminalno stanje*. Van Gennep (1960) je položaj *liminalnosti* umestil med položaja *ločenosti* in *ponovne vključitve* v skupnost ali družbeno strukturo, v drugega od treh ritualov prehoda. Telo se v položaju ločenosti poslovi od starih identitet, statusov in oblik mišljenja, da se lahko prelevi v vmesno, liminalno, tranzicijsko obliko, ki obstaja zgolj v prehodu med strukturno preteklostjo in prihodnostjo (prim. tudi Rapport in Overing 2000: 230-234). Območje tranzicijskega rituala je nikogaršnja zemlja, kjer telo ni »niti eno niti drugo³⁴«, da lahko vstopi v tretjo fazo ritualnega prehoda, v ponovno vključitev, kjer pridobi novo identiteto, status ali mišljenje. Za nas je pomembno, da funkcija rituala prehoda v primeru smrti ni v obnavljanju starega stanja, pač pa v priznanju dejstva smrti (prim. Rutar 1995: 183). Telo ni v linearnem prehajanju iz enega stanja v drugega, prehod je enkratni in neponovljiv dogodek, na katerega se ni mogoče pripraviti vnaprej: z njim se je mogoče zgolj soočiti.

Liminalno stanje je konstitutivno antropološkemu delovanju kot obliki prakse, ki se ne poslavlja od starega in ne pričakuje novega, temveč v prehodu vztraja. Mesto telesa, ki govori, je na terenu prehoda, kjer pridobiva svoje organe³⁵, se uči biti v afektu, v izvrševanju vpliva, sproženo s strani drugih entitet. Antropološki teren ni omejen na

določen kraj kot omejeno celoto, mesto ali vas, kjer je mogoče telesa kot raziskovalne entitete prešteti, popisati in identificirati, temveč je prepoznan kot »ne-kraj«, prizorišče, ki je po Augé (2000, 1999) brez fiksiranih izrazov identitete, dokončnih razmerij ali totalne zgodovine, kjer ni pogodbenega razmerja z družbo, vendar je to natanko *določen empirični prostor ali predstava, ki jo imajo o tem prostoru tisti, ki so v njem*. To, kar je za nekatere kraj, ki prinaša občutek skupne identitete in razmerij, je lahko za druge ne-kraj in narobe (Augé 1999:71). Ne-kraji so lahko letališča, ceste, anonimne hotelske sobe, javni prevoz (prim. tudi Bauman 2002: 130), za nas pa so vsa prizorišča na terenu, ki jih je mogoče popisati kot *etnografske površine*,³⁶ ter se jih naučiti artikulirati. Po Foucaultu (1991a: 33, 1984: 30-33) gre za proizvajanje antropologije mikro-prostorov, kamor so telesa začasno premeščena, da delujejo. Ne-krajev ne moremo naseliti ali udomačiti, da bi postali kraji, ne moremo pa jih tudi zgolj prečkati in kolikor mogoče hitro zapustiti. To niso prepovedani prostori, katerih glavna funkcija je, da onemogočajo dostop, saj dopuščajo podaljšano bivanje tujcev. Začasni prebivalci ne-krajev se spreminjajo, popotniki prihajajo in gredo, vsaka različica ima svoje navade in pričakovanja, a ne glede na razlike se morajo vsi ravnati po določenih napotkih, ki so berljivi za vse (Bauman 2002:131). Delovanja v ne-krajih zato ne zahtevajo obvladovanja težko priučljive umetnosti *heterologije* kot empatije, niti sofisticirane umetnosti olike. Ne-kraji *soočanje z razlikami* zvajajo na nekaj enostavnih in lahko razumljivih pravil, ki *upoštevajo začasno prisotnost in pluralnost umrljivih teles kot skupno in neizogibno usodo*.

2.2. Antropološka strategija

Pravila so antropološke strategije, ki poskušajo urejati mikro-prostore, kjer se učenci pridobivanja teles srečujejo s telesi drugih, pa če si tega želijo ali pa ne. V prostoru se telesa formirajo, pridobivajo organe, jih izgubljajo in ponovno vzpostavljajo, medtem ko so sprožena s strani drugih. Strategije urejajo prostor zato, da lahko artikulirajo razlikovanja, ki so vedno proizvod in vzgib učenja pridobivanja teles: razlik ni mogoče odstraniti ali odpraviti. *Uničenje razlik* pomeni konec vsake artikulacije (prim. Latour 2002a: 4) in dokončno ukinitvev prostora za delovanje.

Claude Levi Strauss (1992) je v *Žalostnih tropih (Tristes tropiques)* prepoznal dva načina uničevanja razlik v človeški zgodovini (prim. tudi Bauman 2002: 129). Prva strategija je bljuvanje vsega tistega, kar velja za neozdravljivo čudno in tuje. V praksi je bljuvanje izogibanje telesnemu stiku, dialogu, družbenemu občevanju. Skrajne različice strategije so zapor, deportacija ali umor, pa tudi prostorsko ločevanje, selektivni dostop do prostorov in selektivno onemogočanje njihove uporabe. Po Latouru (2002a) je učečim telesom na ta način omogočena artikulacija smrdljivega, po Foucaultu (1991: 35) vsaj norega. Druga strategija je udomačenje tujih snovi, jedenje in žrtje neznanih teles in duhov, tako da se med presnavljanjem poenotijo s telesom, ki jih uživa, in se nič več ne razlikujejo od njega. Tudi ta strategija ima širok spekter oblik: od kanibalizma, prisilne asimilacije, vojne proti drugim skupinam, navadam, narečjem in drugim predsodkom. Artikulirati je mogoče vse tisto, kar je dišeče, brez vmešavanja drugih elementov (prim. Latour 2002a: 4).

Poslanstvo antropologije lahko stavi na proizvodnjo in soočanje z razlikami, in ne na njihovo uničevanje, ki se neizogibno ustavi pri stvaritvah dišečega in smrdljivega kot primarnih kvalitetetah. Antropologovo telo zato silimo, da se iz inertnega in nemega zrenja v neuničljivo in pogojeno telo subjekta preusmeri v aktivno delovanje, kjer se uči biti in izvrševanju vpliva s strani drugih, in ne sebe. *Imeti telo pomeni učiti se artikulacije vseh razlikovanj*, ki jih je mogoče zaznati. Na najrazličnejših prizoriščih (ne-krajih) telo zaznava razlike in deluje, a brez možnosti, da bi prizorišča in telesa v njih obvladovalo; le-ta se v prehodu neprestano in spontano spreminjajo. Vsak poskus obvladovanja ne-krajev z izrinjanjem ali goltanjem razlik proizvede *non-sense*³⁷. Antropologinje ali antropologa tako ne zanima, kdo ali kaj vse lahko govori v imenu koga, saj so vprašanja zgolj *poskusi nadomestitve delovanja in zoževanja prostorov za delovanje*. Gre za vzgibe, ki vodijo v ne-artikulirano govorico, ki proizvaja tautologije.³⁸ Ustvarjanje in pridobivanje teles so prakse, ki odpirajo ali preprečujejo možnost za delovanje in artikulacijo razlik.

2.3. Politika emancipacije

Antropološke prakse so lahko politične prakse, prizorišča za delovanje pa prostor političnega. Hanna Arendt (1996, 1994) je avtorica, ki poziva k rehabilitaciji delovanja kot dejavnosti, ki zahteva premislek političnega in politike same, da lahko opozarja na *aporije*, ki so delovanju inherentne. Aporije delovanja je mogoče opazovati kot nepredvidljivost posledic, ireverzibilnost začetnih procesov in nemožnost, da bi za nastalo bil odgovoren katerikoli posameznik. Ne samo misleci, temveč tudi »delujoči sami so vedno znova poskušali najti nadomestilo za delovanje, in sicer v upanju, da se bo mogoče na področju človeških zadev rešiti negotovosti in moralne neodgovornosti, ki nastaja zaradi preprostega dejstva, da gre pri tistih, ki so vpleteni v delovanje, za pluralnost,« pravi Hanna Arendt v *Vita activa* (1996: 232), ter nadaljuje, da so predlagane rešitve v osnovi vedno iste, saj »se skupno delovanje mnogih nadomesti z eno dejavnostjo, za katero je potreben en sam mož, ki ostane ne glede na motnje drugih od začetka do konca gospodar svojih dejanj« (ibid: 232).

Antropologe lahko zanimajo aporije, ki so inherentne antropološkemu delovanju na prizoriščih terena, in ki izhajajo iz dejstva, da je na terenu *prisočnost in pluralnost umrljivih teles neizogibna*. Proizvajanje antropologije kot dejavnosti, za katero stoji en sam mož (sic.), je proizvodjanje *politike razlage*, ki razlagalno moč črpa iz delovanja na daljavo. Pri tem prenaša elemente s terena na kraje ne-terena, da ustvarja antropološka dela in telesa. Antropološko delovanje v ne-krajih pa ponuja možnost tudi za izvajanje *politike emancipacije*, ki ne poskuša nadomeščati delovanja na terenu z ustvarjanjem del za prihodnost, torej ne stavi na delovanje na daljavo. Politika emancipacije je mogoča v prehodu, kjer telo artikulira prav vsa razlikovanja, a brez transcedence ali katapultacija na mesto ne-terena. Obstaja teren, kjer je prostor za delovanje in pridobivanje teles odprt. *Smrtnost teles je na terenu univerzalni zakon* in izhodišče, ki šele omogoči učenje o partikularni govorici. Antropologija je poleg izvajanja politike razlage tako zavezana politiki emancipacije. To je lahko tista antropologija, ki je v znanstvenem registru označena kot politična antropologija.

Izvor politike emancipacije, ki odpira prostor za delovanje, je odločitev. Vprašanje je, ali je *odločitev*³⁹ politična, in kaj bi jo kot tako določalo. Je mogoče utemeljiti odločitev v okviru znanosti? V katerem registru jo lahko verodostojno utemeljimo, v znanstvenem ali v političnem? Utemeljevanje politične odločitve je tvegano, če zahteva umestitev antropologije kot znanosti v politični register. Naša razprava bi se iztekla v zaključek, da je *antropologija samo politika* kot dejavnost, kjer imamo opravka z razmerji moči, prekritimi z ideološkimi iluzijami o objektivni vednosti, ki uspevajo vsiljevati partikularna prepričanja kot univerzalne resnice, na katerih je zgrajena oblast in znanstvena verodostojnost. Vsak antropološki tekst oziroma govornico obveščevalcev bi lahko poslušali in brali kot politični pamflet, ki poziva k uporabi ali konstruiranju druge kot upornike proti logiki univerzalizacije. Antropologi bi lahko postali, kot je že bilo omenjeno, politični subjekti *par excellence*.

Če bi – nasprotno – odločitev utemeljevali kot znanstveno, bi predpostavili, da *antropologija kot znanost lahko presega politična razlikovanja*, ter da je to njena največja odlika. Morali bi identificirati politični register kot diskurzivno polje, kjer so vse diskusije prepredene z arbitrarnimi ali celo iracionalnimi verovanji ali mito-logikami, ki se nezavedno prilizujejo znanosti, ali pa nedolžne znanstvene koncepte uporabljajo v izjemno škodljive namene. Politična govornica bi vedno razočarala, saj ni nikoli transparentna, natančna, zvesta prezentaciji; ne sledi »poštenemu mišljenju« (prim. Latour 2002: 3), zato bi ji v imenu znanosti lahko sodili. Odločitev bi bilo mogoče v obeh primerih utemeljiti samo s trditvami, ki reducirajo ali preprečujejo možnost redukcije v imenu preseganja razlikovanj: za trditvami bi že stala govornica teles, ki refleksirano ve o svoji vednosti, ve, kaj je »politika« in kaj je »antropologija«, zato lahko sodi in podeljuje moč politiki, da meri znanstveno učinkovitost in uporabnost, ali pa antropologiji, da motri politiko kot področje raziskovanja. V obeh primerih telo že ve, o čem govori.

Na antropološkem terenu, ki poteka na prizoriščih kot ne-krajih, je vsaka konstrukcija razlikovanja med »antropologijo« in »politiko« začasna, ne more pa se izteči v odnos nepovratne opozicije med njima. Trditve zato lahko nadomeščajo predlogi, ki so artikulirani ali neartikulirani (prim. Latour 2002a: 1). Telesa, s katerimi imamo opravka, med artikulacijo spreminjajo obliko, s tem pa tudi prostor, kjer se razmerje antropologije do politike (ali obratno) šele vzpostavlja. Telesa in govornice teles na terenu so v prehodu, kjer je vsem odgovorom na »kdo« ali »kaj« mogoče podeliti enako mero zaupanja in dvoma. Odločitev za delovanje torej ni niti politična niti znanstvena, saj nam ni bila nikoli dana, da jo kot tako branimo: omogoča pa nam, da o proizvajanju politične antropologije razmišljamo v okviru politične epistemologije⁴⁰, ki raziskovalnih predlogov ne utemeljuje na demarkacijski liniji med politiko in antropologijo, temveč išče neponovljive dogodke, med prisotnostjo in pluralnostjo umrljivih teles, ki artikulacijo razlikovanja šele omogočijo.

Politična antropologija ima za *ustvarjanje politike emancipacije* na voljo koncept *dogodka* kot mesta za artikulacijo razlikovanj. Razišče lahko prizorišča kot ne-kraje, kjer dogodki omogočijo vzpostavitev teles kot političnih subjektov: med delovanjem so to akterji, ki delujejo v okviru političnih praks, ki jih antropologija kot znanost raz-

iskuje. Dogodki na terenu šele omogočijo osmisлити negotovo relacijo med političnim *mnenjem* in znanstvenimi *resnicami*, na katero v okviru rehabilitacije delovanja opozarja Hanna Arendt (1994). Antropološka analiza je tako prepustna za vsa mnenja, ki delajo politiko na terenu s proizvodnjo resnic, ter jih zoperstavi podedovanim antropološkim resnicam kot mnenjem.

Tovrstna antropološka raziskava nam lahko omogoči sprejeti odločitev za delovanje s sprejemanjem odgovornosti za proizvedeno vednost, ki nam je pridobitev odločitve omogočila. V okviru politične antropologije lahko govorimo o politiki emancipacije kot o specifični *politiki vednosti*⁴¹.

2.4. Status etnografskega gradiva na terenu

V izvajanju antropologije kot politike emancipacije so vse oblike etnografskega gradiva primarni viri raziskave; sekundarni viri ne obstajajo. Nad njimi nimamo pregleda, kot zapise jih ne moremo brati na-enkrat, lahko pa jih predstavljamo kot enakopravne govorce teles, ki obstajajo v neodvisnosti od *iz-vira* svojega nastanka v trenutku, ko se pojavijo na terenu pred nami.

V svoji zunanosti ali notranosti do terena so govorce in pisave enakovredne. Kot zapisi se seveda vedno nanašajo na ne-kaj v svetu, prenašajo glas ne-koga, akterja, ki deluje zato, ker reagira na ne-kaj ali ne-koga: a naša analiza, pa naj se še tako trudi s »kontekstualizacijo terena«, »subjektivacijo« ali »tekstualno analizo«, tistega koga ali kaj ne more ujeti, še manj spoznati, celo razgaliti ali transportirati nekam drugam. Tako *subjekt-a* kot *objekt-a* je mogoče na terenu, v praksi, zgolj bolje ali slabše artikulirati. Analiza vendar lahko uporabi, pa čeprav politično izrabi, enake (ne)možnosti teles pri preganjanju objektov kot *centralno silo* za vzpostavitev prizorišč na terenu, kjer se govorce teles srečujejo, artikulirajo razlikovanja v objekte kot učinke soočenj, pridobivajo organe in telesa, ter jih – neizogibno - izgubljajo. Teren je mesto, kjer artikulacija ne sledi zakonom znanstvene primernosti v okviru disciplinarnih (ali vljudnostnih) meja: telesa se med učenjem o objektih lahko mirno pogajajo, lahko pa se tudi prepirajo, si nasprotujejo, kažejo jezike.

Na terenu, kot ga poskušamo definirati, ni *bolj ali manj* refleksivnih govorice ali pisav. Kar obveščevalci povedo ni nič bolj ali manj refleksivno od tega, kar so antropologi, etnologi ali politični teoretiki zapisali. V merilu refleksivnih prikazov vsi zapisi, ki tvorijo etnografski material, »živijo v demokraciji, vsaj kar se tiče semiotike« (Latour, 2002a: 10). Analiza je refleksivna toliko, kolikor jim v izhodišču dodeli enako količino verjetja ali dvoma na lestvici razlagalne moči.

Na terenu so tako reprezentativne prav vse govorce, saj se v prostoru za delovanje odnos med zastopanimi drugimi in zastopniki šele vzpostavlja. Vsi predlogi so trditve, ki jih je mogoče artikulirati šele z ozirom na razlikovanje od množice ostalih predlogov. Artikulacija ne prinaša možnosti za znanstveno ali politično avtoritativen govor, pač pa možnost za učenje z učinkovanjem razlikovanj.

Opombe

1. Učenje in ritualni postopki so podrobneje popisani v magistrski nalogi, *Power after the break of modern reality: Creation of South African Community* (prim. Urh 2000: 91-100), ki prinaša avtoričine izsledke šestmesečnega terenskega dela v vasi Makuleke, severna provinca države Južna Afrika.
2. Ker je premostitev naučenega vedno aposteriorna in zapisana, jo lahko umestimo na osi govornice, v sintagmo (metonimijo) in paradigmo (metaforo). Naučeno-preneseno bi se, kot dovoljuje Jakobson (1989: 110-116, glej tudi Barthes 1990: 178) nagibalo k prevladi metonimičnega modela oziroma sintagmatskih asociacij, in manj k metaforičnemu modelu. Opomba sama je v metaforičnem modelu, opis obsedenega stanja poziva metonimično. Naša premostitev poteka ritualnega pozivanja duhov je torej na strani metonimije. Če bi sledili Jakobsonu (1989: 89-116) še v dve vrsti afazičnih motenj, bi bili pri umestitvi naučenega v motnjo na osi bližine, ki potegne za seboj nezmožnost oblikovanja stavkov, tako da ostane na koncu zgolj slovar, stil pa je telegrafski: drhtenje, tresenje, telo, obsedeni, duh, govornica, smeh, jok. Seveda bi šli s tem odločno predaleč.
3. Na pasti opozarja Derrida (1998). Razlikovanje se začne z znakom in glasom, in sicer na točki, ko glas ponudi iluzijo neposrednega dostopa do neskaljene prezence, iluzijo izvora, ki ga še ni načela zunanost, s tem pa trdno oporo za izmakljivo igro napotovanja znakov, ki so že po svoji naravi nadomestki, surogati za 'stvar samo'. Saussure (1997: 35-43) razlikuje med pisavo in govornico in takoj zatem začuti potrebo po reševanju izvornosti druge pred predstavitvenimi napadi prve. Ko piše, že misli pisavo kot sekundarno govornico: obstoji zato, da reprezentira govorjeno besedo, vendar pa kmalu lahko prevzame osrednjo vlogo v govornici, kar naj bi bilo nekaj takega, »kakor če bi bili prepričani, da bomo človeka bolje spoznali, če si bomo ogledovali njegovo fotografijo, ne pa obraza« (ibid: 36). V naučenem ritualu, ki ga predstavljamo, ni obrazov, ki bi jih bilo mogoče posneti: med tresljuje telesa razlikovanja enostavno ne moremo vrniti. »Kar vidimo, nikoli ne prebiva v tistem, kar izrečemo«, iz ozadja opominja Foucault (1971: 36).
4. Med pogovorom bi lahko samo upali, da nam naši sogovorniki ne lažejo, oziroma bi morali vedno predpostaviti, da govorijo resnico o ritualu in zaznavi duhov. V nasprotnem primeru bi bila njihova poročila subjektivistična, doživljajska, naključna in povsem arbitrarna, z njimi pa bi lahko »pisali literaturo, ali nemara esejistiko«, ne bi pa mogli proizvajati antropologije (prim. Močnik 1996: 291). Domačinom bi morali najprej odvzeti možnost, da si duhove izmišljujejo, da bi njihovim poročilom šele lahko dodelili status subjektivnosti, ki bi ga lahko primerjali z našimi subjektivnimi poročili o izkušnjah z duhovi med ritualom in jih s tem objektivirali. Duhovi kot objekt bi z operacijo postali stvar minus domačinska laž. Raziskava bi bila še bolj zapletena, ker bi težili k čim večjemu številu poročil o ritualih in duhovih, ter s tem k čim večjemu številu obveščevalcev, laži in resnic. V najboljšem primeru bi bili soočeni s situacijo, ki jo – prirejeno - povzema naslednja uganka: Na razpotju do dveh vasi stoji domačin ene od njih. V eni od vasi živijo sami lažnivci, v drugi vasi vsi govorijo resnico. Ko antropolog sreča domačina, želi vedeti, kam ga bo izbira za eno ali drugo pot vodila: v vas lažnivcev ali v vas govorcev resnice. Ker ne ve, v kateri vasi domačin stanuje, tudi ne more vedeti, ali govori resnico ali laže. Uganka sprašuje 'Katero vprašanje mora antropolog zastaviti domačinu, da bo vedel, v kateri smeri leži vas resnice in v kateri vas laži?', ki ji dodajamo 'In kako izbor za eno od poti vpliva na raziskavo?'.
5. Isto mišljenje, ki vzpostavlja resnico tako, da podeljuje odpustke lažnivim kljukcem - domačinom, lahko obsodi antropologe, da lažejo, ter jim laži ne odpušča. V modelu resnic in laži se vsak antropolog, ki gradi na resničnosti lastnih terenskih izkušenj in resnicah svojih obveščevalcev, lahko znajde v položaju lažnivca (laže o lastnih izkušnjah) ali bedaka (lažejo mu

domačini), v najboljšem primeru pa pisca fiktivnih, subjektivističnih zgodb. Med antropologi je najbolj znan lažnivec in bedak Carlos Castaneda (1986), ki si je leta 1973 pridobil naziv doktorja antropoloških znanosti z emsko študijo v obliki dialogov s svojim obveščevalcem, Yaqui Indijancem don Juanom, s tem pa tudi priložnost, da kot antropolog sicer »laže zato, da bi govoril resnico« (Mille 1976: 47), ostaja pa bedak, ki »se ni nikoli naučil besede jezika Yaqui, zato mu nihče ni mogel dopovedati, da se don Juan zgolj šali z njim, ko mu govori o fantastičnih stvareh« (ibid: 74). Obstaja seveda tudi možnost, da si je Castaneda svojega obveščevalca izmislil, kar ga je kot antropologa diskvalificiralo za vse nadaljne vstopne v model laži in resnic (prim. ibid: 42-48).

6. V model, kjer je reprezentacija vezana na vzpostavitev oblastnega razmerja, antropolog je skupaj z vračem prepoznan kot nosilec oblasti in politični subjekt *par excellence*, njegovo pisanje pa skupno z vračevimi ritualnimi pozivanji politični tekst za druge, ki iz množice neobvladljivih teles zgradi eno samo zato, da lahko sploh začne predstavljati učinke obsedenosti z duhovi zanje. Interes vrača/antropologa je lahko utemeljen s pravico do enakopravne predstavitve teles, ki so okužena s hegemonsko močjo predhodnih vračev ali kolonialistično naravnanih antropologov doslej lahko samo čakala, podrejena, da ponovno pridejo do besede/se vzpostavijo/so prezentirana.
7. Operacija zahteva uvid v telo, ki vedno že mora biti podvrženo Foucaultovim (1984) mehanizmom discipliniranja ali Hobbesovemu (1968) prvotnemu strahu, da je lahko vzpostavljeno. Pri tem je Hobbesovo telo v zavidljivo boljšem položaju, saj prostovoljno podpiše pogodbo s prepoznanim osrednjim duhom-suverenom in se mu v strahu preda enkrat za vselej (prim. Hobbes 1968: 252), Foucaultovo pa se mora skupaj z gestami, diskurzi in željami najprej konstituirati kot individuom ali subjekt, torej prepoznati kot primarni učinek oblasti (prim. Foucault 1994: 202), da dospe do predaje in podpisa pogodbe v neskončnem diagramu Panoptikona, ki se je zgodil že davno, ne da bi se on sam tega sploh zavedal. Ko ali če se zaveda, pa še vedno lahko začivka: »Zakaj je boj boljši kot podreditev?« (prim. Dolar 1991: xxvii). V filmski industriji sta podpis pogodbe za nazaj uprizorila brata Wachovski z Matricio (1999), kjer gigantski mega-računalnik določa koordinate za vsa telesa, le izbrani pa imajo možnost izbire za rdečo ali modro tabletko.
8. Kot tisti *physis*, s katerim se po naravi antropologije kot discipline ukvarja njena pod-disciplina, fizična antropologija. Fizični antropologi bi v primeru ritualnega pozivanja duhov lahko določili bio-kemične receptorje telesa, ki šele omogočajo zaznavo okolice in duhov. Ker bi eksperiment pokazal, da obstajajo občutne razlike pri telesnih zaznavah, ter da so nekatera telesa za duhove povsem neobčutljiva, bi se v obdelavo podatkov vključili kulturni antropologi, ki bi razlike primerno kulturno umestili. Antropologom bi se lahko pridružili kolegi z naravoslovnih disciplin, ki bi s specifičnimi instrumenti (podaljški omejenega telesa kot aparata za zaznavo) merili elektromagnetna valovanja v prostoru, kjer ritual poteka.
9. Morda bi bilo bolje zapisati fenomenološko telo, s tem pa predlagati, da je kulturna antropologija kot znanost fenomenologija, ki po zemeljski obli išče vse pojavne oblike »kulturnih utelešenj« telesa, da potem misli njihovo razliko in si zagotavlja možnost za nadaljnjo raziskovanje. Več razlik, več (kulturne) antropologije torej!
10. Ki se ji precej nesramno, a kot da nemo, reži Foucault (1971: 381-382): »Vsem tistim, ki še vedno želijo govoriti o človeku, o njegovi vladavini ali njegovem osvobojanju, vsem tistim, ki še postavljajo vprašanje o tem, kaj je človek v svojem bistvu, vsem tistim, ki hočejo od njega prispeti do resnice in tistim, ki ne želijo formalizirati brez antropologiziranja, ki ne marajo mitologizirati brez demistificiranja, ki nočejo misliti, ne da takoj pomislijo, da to misli sam človek, vsem tem napačnim in izkrivljenim oblikam misli lahko zoperstavimo le filozofski smehljaj - ki je v dobršni meri molčeč«.

11. Na tem mestu mislimo manj na antagonizem med fizičnimi in kulturnimi antropologi, saj kot veliki nepoznavalci in pristranski opazovalci vidimo objekt raziskovanja prvih preveč v Kuhnovi (1970) paradigmi, da bi lahko spore izzval. Prej se ustavljamo v spopadih, ki so konstitutivna mišljenja ali izmišljanja antropologije kot discipline *brez* paradigme in določujočega predmeta raziskovanja (je to kulturna? socialna? politična? antropologija, ali pač samo postmoderna?), ki v stanju paradigmskega vakuuma vztraja ali pa ne. Gellner v zaključku svoje *Antropologije in politike* (1999: 249-273) nazorno prikaže podreditev mobilizacijski moči besed, ko najostreje obsodi »postmodernistični izbruh subjektivizma« (ibid: 259) v antropologiji kot splošno »kalifornizacijo Zahoda« (ibid: 259), kasneje pa zatrdi, da »imamo imena, kot je postmodernizem, toda prav nič lahko ni ugotoviti, kaj hudiča pomenijo« (ibid: 263) in poskuša šele »identificirati elemente, ki sodijo v to čarovniško kuhinjo« (ibid: 263). Po identifikaciji zaključí, da »naključni začetniki znanstvene revolucije nimajo monopola nad to revolucijo in niso nujno njeni najboljši izvajalci« (ibid: 272), še posebej ne »neki zelo vplivni ameriški antropolog...z nekoliko samozavestno brezskrbnostjo in poudarjenim fantovskim šarmom« (ibid: 271).
12. Izrek bi lahko prosto prevedli kot »če želiš prodati kozlička, ne moreš obdržati kozlička in denarja«.
13. 'To have a body is to learn to be affected, meaning effectuated, moved, put into motion by other entities, humans or nonhumans,' pravi že prevedeni Latour (2002a:1).
14. Bauman (2002:11) poleg zombijev objektov omenja tudi zombijske kategorije in zombijske institucije.
15. Tyler (1986) se v *Writing Culture* bori s pisavo, ki vedno reprezentira z ustvarjanjem »iluzije totalnega, ki ima oblast nad stvarmi in drugimi, kot da so stvari« (ibid: 131), saj misli »vso ideologijo reprezentacije pomena kot ideologijo oblasti« (ibid: 131). Post-moderni etnografski tekst je tisti, ki lahko evocira, namesto da bi reprezentiral, saj je po definiciji nereprezentativen. »Evokacija je dogodek ali proces« (ibid: 130), ki etnografijo osvobaja posnemanja stvarnega sveta in neprimernih oblik znanstvene retorike (kot so objekti, dejstva, generalizacije, eksperimenti, resnice), ki nimajo prav nobene nobene zveze z izkušnjo terenskega dela ali s pisanjem etnografskega teksta. Etnografija lahko zgolj išče sredstva za obuditev tiste resničnosti, ki nima reference, zato ne more imeti v njej »nihče ekskluzivne pravice do sinoptične transcendence« (ibid: 129).
16. S tem pa sledi terapevtskemu cilju, ki je v osrčju post-moderne etnografije po Tylerju (prim. 1986: 128).
17. Navodila predpostavljajo tudi načine, kako je tekst potrebno *brati*, da postane zaželeni diskurz. Bralec je v tekst že vključen s svojim zdravo-razumskim razumevanjem, ki zapisanemu dodaja vtise svojega vsakdana (prim. Tyler 1986: 138).
18. Ter gladko presliši opozorilo Hanne Arendt (1996: 13-14), da obe vprašanji vodita v neko konstrukcijo božjega, saj je le bog najbrž sposoben dajati izjave o »kdo« v istem smislu, kot da gre za »kaj«.
19. Geertz (1973: 416) v znanem prispevku o petelinjih dvobojih na Baliju opiše odpiranje vasi retrospektivno kot rezultat naključnega dogodka (skupinskega bežanja pred oboroženimi predstavniki oblasti), po katerem ni bilo nič več tako kot poprej. Dogodek je namreč vodil v »nenavadno popoln sprejem v družbo, ki je tujcem drugače izredno težko dostopna« (ibid: 416), njemu samemu pa je omogočil neposreden, notranji uvid v mentaliteto bežečega se kmeta, ki je antropologi v normalnih okoliščinah niso deležni.
20. Domačini in bralci teksta so antropologu lahko samo hvaležni, da je njegovo pisanje med reflektivnim učenjem in gledanjem čez ramo spregledalo nasilnejše ritualne oblike, v katere

- so domačini skupaj z antropologom še lahko zagledani do te mere, da se kot udeleženci med ritualom učijo o lastnih, nasilnejših oblikah subjektivnosti.
21. Grozljivo obliko ponovnega sestavljanja telesa, ki – po pomoti – potegne za seboj drugo telo, je leta 1986 filmsko upodobil David Cronenberg v Muhi (*The Fly*) po prirejeni literarni predlogi Geoga Langelaana.
 22. Po prirejenem Baumanu (1987) bi lahko zaključili, da je na tej točki »interpret« postal »zakonodajalec« brez izvajalcev zakonov. Zavzel je stališče nepristranskega gledalca, kot ga imenuje Bourdieu (2002), ki navezan na razumevanje zaradi razumevanja samega stremi k temu, da bi pripisal to hermenevtično namero praksi domačinov in bi ravnal, kakor da si oni postavljajo o sebi ista vprašanja, kot si jih sam postavlja o njih (prim. ibid: 53).
 23. Naša naloga ne more odgovarjati na vprašanja o značilnostih in oblikah refleksivnega mišljenja, saj bi to zahtevalo – kot se dobro zavedamo – sistematičen pregled zgodovine filozofskih šol in tradicij, ki bi nas pripeljal do temeljev moderne filozofije. Ali je osnovna značilnost filozofske misli njena refleksivnost? Je filozofiji konstitutivno dejstvo, da je s svojim predmetom vedno v refleksivnem razmerju? V čem je jedro t.i. kopernikanskega obrata v filozofiji? Kaj je refleksija? Ali obstaja nekaj takega kot je ne-refleksivno mišljenje? Refleksija je način razmišljanja v toliko, da je namen naše govorice na tem mestu opozoriti na oblike refleksivnosti, ki kot antropološka drža (*attitude*) vodijo v specifično obliko epistemologije in reprezentacije drugih s terena, ter osvetliti perspektive, ki izpostavijo refleksijo kot osrednji del antropološke metode. Torej: refleksija kot miselni refleks na določene dražljaje iz okolice.
 24. V antropološki skupnosti je kot refleksivna lahko prepoznana etnografija, ki vključuje samo-referenčnost v obliki avto-biografskih detajlov, ki so v ostrem nasprotju s »formalnim etnografskim poročilom« (prim. Barnard 2000: 165-166).
 25. Malinowskemu (1961) je pripisana vpeljava neposrednega opazovanja z udeležbo kot *metode in tradicije* (prim. Barnard 2000, Kuper 2000) v »britanski« antropologiji. Clifford (1986) ugotavlja, da opazovanje z udeležbo kot metoda predpisuje »ravnovesje med subjektivnostjo in objektivnostjo« (ibid: 13). Etnografove osebne izkušnje so sicer prepoznane kot osrednji del raziskovalnega procesa, ki pa jih neprestano zadržujejo in strogo omejujejo neosebni standardi ter objektivna distanca opazovanja (prim. ibid: 13).
 26. Reprezentacija v antropologiji je lahko postala zadrega vsaj leta 1967, ko je izšel *Diary in the Strict Sense of the Term* /Dnevnik v pravem pomenu besede/ Bronislawa Malinowskega (prim. 1967), ki ga je izdala njegova vdova. V njem se je ustanovitelj antropološke discipline razkril kot rasist, ki pravzaprav ne mara svojih divjakov, je seksualno nepotešen, ima problem z drogami, se dolgočasi, za nameček pa mu celo nekateri aspekti Trobriandske kulture sploh niso všeč (prim. Barnard 2000: 165; Geertz 1993: 55, Kuper: 2000: 25-27). Geertz (1993) ugotavlja, da je Malinowski s tem »povedal resnico na javnem mestu« (ibid: 55), ter nadaljuje, da je antropološki ideal »empatije, posluha, potrpežljivosti in kozmopolitizma uničil človek, ki je ta ideal v največji meri sam ustvaril« (ibid: 56). Za nas je pomembno predvsem vprašanje, kakšne vrste duh pravzaprav obseda antropološko skupnost, ki resnično verjame, da je uničeni ideal kadarkoli obstajal?
 27. Z elementi na tem mestu razumemo vse materialno, simbolno ali narativno, ki funkcionira kot stvar, zato jo je mogoče nabrati, nakopičiti in prenesti na drugo mesto. Antropologija je disciplina, ki dopušča skorajda neomejeno izbiro elementov za prenos na mesto ne-terena: element je lahko okostje, oblačilo, kultura, skupnost ali zgodba.
 28. Nietzsche (1988) govori, da je ena najbolj temeljnih in okamenelih zmot uma tista, ki razume in narobe razume vsako delovanje kot pogojeno z delujočim, z nekim »subjektom«. »Toda takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni »biti«; »dejavnik (*Taeter*) je dejanju samo primišljen, -dejanje je vse« (ibid: 234).

29. Skovanko »politika razlage« povzemamo od Bruna Latourja (1986), ki je prevod že prevedene »*politics od explanation*«.
30. Mar etnografija, ki vpeljuje samo-referenčnost kot nasprotje zgolj formalnega etnografskega poročila, ne stavi prav na dvom ali verjetje poslušalcev in bralcev na mestu tam, ki jim je potrebno utrditi dvom ali prepričanje? Latour (1986: 10-11) opominja, da stava na dvom ali verjetje drugih vedno vključuje določeno mero arogance s strani govorca ali pisca znanstvenega dela.
31. »Namreč, prav tako kot ljudstvo ločuje strelo od njenega bliskanja in slednje jemlje za dejanje (*Tun*), za učinek nekega subjekta, ki se imenuje strela, tako ljudska morala tudi ločuje moč od izkazovanj moči, kakor da bi za močnim obstajal indiferentni substrat, ki bi *po izbiri* izrazil moč ali pa tudi ne« (Nietzsche, 1988: 234).
32. Avtorji so vsa imena, navedena pod seznamom literature.
33. Zato tudi govorimo o antropologiji Malinowskega, etnologiji Levi-Straussa ali Geertza z vso resnostjo, medtem ko bi »Heisenbergova kvantna mehanika« ali pa »Crickova biologija« lahko vzbudila zgolj začudene poglede.
34. Turner (1974, 1986) si je za opis liminalnega stanja izmislil skovanko »*betwixt and between*«, ki jo prevajamo kot »niti eno niti drugo«.
35. Latour (2002a) nazorno pokaže pridobivanje organov telesa z eksperimentom »urjenja« nosov za industrijo parfumov. Učenci imajo na voljo »škatlice vonjav«, ki so serije ločljivih vonjev, razvrščenih tako, da prehajajo od najostrejših do najmanj zaznavnih kontrastov. Učenec potrebuje urjenje, da lahko izrazi kontraste: med procesom iz »nemega nosu«, ki ločuje zgolj med sladkimi in smrdljivimi vonjavami, učenec pridobi »nos«, ki razločuje subtilnejše oblike vonjav, čeprav so premešane z drugimi. »Ni naključje, da je oseba imenovana nos, saj je med prakso pridobila organ, ki opredeli njeno možnost zaznavanja kemičnih in drugih razlik: z urjenjem se je naučila imeti nos, ki ji omogoča poselitev (z vonjavami prepletene) sveta» (ibid: 1-2). Telesni deli so pridobljeni v trenutku, ko so »dvojniki v svetu« izraženi na drugačen način. »Pridobivanje telesa je delovanje, ki proizvaja hkrati čutilni medij in občutljivi svet« (ibid: 2).
36. Allen Feldman (1991) svoje delo o formacijah nasilja (*Formations of Violence*) predstavi kot etnografijo površin, kjer je moč mogoče otipati kot materialno silo (prim. ibid: 2).
37. Ne-kraji, ki so obvladljivi, so lahko samo popolnoma prazni prostori, kjer ni pomena, oziroma se kraji po definiciji upirajo pomenu. Vprašanje usklajevanja razlik se nikdar ne postavi, saj ni nikogar, s komer bi karkoli usklajevali (prim. Bauman 2002: 132). Obratna slika ne-krajev, ki so obvladljivi, bi bila lahko tovarna človeških teles –klonov. Najstrašljivejši poskus usklajevanja razlik z uničevanjem so koncentracijska taborišča.
38. Za Latour-ja (2002a) je dokaz ne-artikuliranosti govornica, ki ponavlja enako za enakim, ne glede na to, kaj govorijo drugi. »Na primer, ponavljanje *ego cogito* na vsako stvar, ki bi lahko vplivala na subjekta, je jasen dokaz ne-artikulirane nemosti« (ibid: 5).
39. Laclau (1990) nam pomaga razumeti, da gre pri izboru pozicije, ki prisega na delovanje, dejansko za *odločitev*, in ne za neko podeljeno in vsem prepuščeno nalogo, ki samo čaka, da jo zgodovinsko uresničimo (prim. Jeretič 1990: 476).
40. Da je epistemologija lahko politična, smo se naučili od Bruna Latourja (1993, 2002a).
41. Politika vednosti kot naloga, o kateri v *Arheologiji vednosti* (2001) govori Foucault.

Reference in literatura

- Arendt, Hannah (1994): *Istina i laž u politici*. Beograd: Filip Višnjić.
- Arendt, Hannah (1996): *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Augé, Marc (1999): *Novi svetovi*. V Igor Zabel (ur.): *Mestomorfoze*: Zbornik: 69-91. Ljubljana: *cf.
- Augé, Marc (2000): *Non-Places: Introduction to Anthropology of Supermodernity*. New York in London: Verso.
- Barnard, Alan (2000): *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthes, Roland (1990): *Retorika Starih: Elementi semiologije*. Ljubljana: ŠKUC.
- Bauman, Zygmunt (1987): *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. New York: Cornell University Press.
- Bauman, Zygmunt (2002): *Tekoča moderna*. Ljubljana: *cf.
- Bourdieu, Pierre (2002): *Praktični čut I*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Castaneda, Carlos (1986): *Bitka za neznano*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Clifford, James in George E. Marcus, ur. (1986): *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press.
- Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Dolar, Mladen ur. (1991): *Michel Foucault: Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Feldman, Allen (1991): *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago in London: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1971): *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Foucault, Michel (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Foucault, Michel (1991): *Red diskurza: Nastopno predavanje na Collège de France 2. decembra 1970*. V Mladen Dolar ur.: *Michel Foucault: Vednost-oblast-subjekt*: 3-27. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Foucault, Michel (1991a): *Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976*. V Mladen Dolar ur.: *Michel Foucault: Vednost-oblast-subjekt*: 29-40. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Foucault, Michel (1993): *Zgodovina seksualnosti 3: Skrb zase*. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (1994): *Two Lectures*. V Nicholas B. Dirks, Eley Geoff in Sherry B. Ortner (ur.): *Culture/Power/History*: 200-221. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (2001): *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1993): *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gellner, Ernest (1999/1995): *Antropologija in politika: Revolucije v Svetem gaju*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Hastrup, Kirsten (1995): *A passage to anthropology: Between experience and theory*. London in New York, Routledge.
- Hobbes, Thomas (1968): *Leviathan*. London: Penguin.

- Jakobson, Roman (1989): *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jeretič, Sebastjan (2000): Feminizem in politika emancipacije. *Teorija in Praksa*, 3, 475-493.
- Kuhn, Thomas S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, Adam (2000): *Antropologija in antropologi: Moderna britanska šola*. Ljubljana: Aristej.
- Laclau, Ernesto (1990): Nova razmišljanja o revoluciji našega časa. V *Problemi-Razprave*: 93-174.
- Latour, Bruno (1986): *The politics of explanation*. URL <http://www.ensmp.fr/~latour/> (10.2002)
- Latour, Bruno (1993): *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2002): *What if we talked politics a little*. URL <http://www.ensmp.fr/~latour/> , (12.10.2002)
- Latour, Bruno (2002a): *How to talk about the body? The normative dimension of science studies*. URL <http://www.ensmp.fr/~latour/> (10.2002)
- Levi-Strauss, Claude (1992/1955): *Tristes Tropiques*. New York: Penguin Books.
- Malinowski, Bronislaw (1961): *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton.
- Malinowski, Bronislaw (1967): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge.
- Mille, Richard de (1976): *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*. London: Abacus.
- Močnik, Rastko (1996): Marcel Mauss-klasik humanistike. V *Marcel Mauss: Esej o daru in drugi spisi* : 267-303. Ljubljana: Studia Humanitatis, Škuc-Filozofska fakulteta.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega: H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rapport, Nigel in Joanna Overing (2000): *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London in New York: Routledge.
- Rutar, Dušan (1995): *Telo in oblast: Sociologija in filozofija telesa v XIX. In XX. Stoletju*. Ljubljana: Dan.
- Saussure, Ferdinand de (1997/1915): *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Stengers, Isabelle (2000): *The Invention of Modern Science*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Turner, Victor W. (1974): *Dramas, Fields, Metaphors*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. in Edward M. Bruner, ur. (1986): *The Anthropology of Experience*. Urbana in Chicago: University of Illinois Press.
- Tyler, Stephen A. (1986): *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. V Clifford, James in George E. Marcus (ur.): *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*: 122-149. Los Angeles: University of California Press.
- Urh, Jana (2000): *Power after the break of modern reality: Creation of South African Community*. Ljubljana: Magistrska naloga.
- Van Gennep, Arnold (1960): *The Rites of Passage*. London: Routledge.

Naslov avtorice:

Jana Urh, dr. znanosti - antropologija

Ministrstvo za zunanje zadeve Republike Slovenije, Center za raziskave

tel.: 031 806 225

e-pošta: jana.urh@gov.si

Rokopis prejet maja 2004, revidirana verzija, sprejeta za objavo, pa avgusta 2004.

*Članek je po mnenju uredništva uvrščen v kategorijo izvirni znanstveni članek
s kvalitativno argumentacijo.*