

Ines Prica: Dobro mjesto za krizu etnologije. Neki aspekti razvoja hrvatske etnologije...

**DOBRO MJESTO ZA KRIZU ETNOLOGIJE
NEKI ASPEKTI RAZVOJA HRVATSKE ETNOLOGIJE
U OKRILJU ZAGREBAČKOG INSTITUTA
ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU**

INES PRICA

Institut za etnologiju i folkloristiku
10000 Zagreb, Zvonimirova 17
e-mail: ines@maief.ief.hr

UDK: 39.001(497.5)

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 25. 06. 1999.
Prihvaćeno: 01. 09. 1999.

Tekst se bavi razvojem etnološke misli unutar "institutske škole" od sedamdesetih godina, tj. mjestom nove paradigme u povijesti hrvatske etnologije: odnosom autora etnologije suvremene svakodnevice prema tradicionalnom etnološkom predmetu i metodi, posljedicama razvrgavanja istraživačkih mitova i samozatajnosti autorstva ali i posljedicama teorijskoga eklekticizma i proširivanja predmeta.

Ključne riječi: hrvatska etnologija / europska antropologija / Institut za etnologiju i folkloristiku

Ako je svaka znanstvena povijest nužno neki oblik iznevjeravanja - "progutanih autorskih duša" i mogućih drukčijih zapleta - onda je današnja zadaća sinteze polustoljetne *institutske etnologije*, njezine makar koliko sažete rekonstrukcije unutar konteksta hrvatske i europske etnologije, pred dodatnom otežavajućom okolnošću. Naime, istraživanje povijesti hrvatske etnologije tek je relativno nedavno uspostavljeno znanstveno područje kao što, uostalom, i znanstvena povijest kontinentalne *europske antropologije* (ili — tradicionalnije rečeno — etnologije) zapravo nastaje tek danas. Potaknuta istraživanjem povijesti antropologije koje se, uz sudjelovanje antropologa, povjesničara i povjesničara znanosti, već nekoliko desetljeća razvija s druge strane oceana, europska povijest discipline hvata se u koštac ne samo s disparatnim znanstvenim razvojem unutar pojedinih nacionalnih okvira nego i s općom tendencijom koja je od kraja devetnaestog stoljeća, rascjepkavanjem s jedne te internacionalizacijom etnoloških područja s druge strane, dovela do "krpeža disciplina, znanstvenih interesa, metoda istraživanja i teorijskih škola, zbog čega je vrlo teško govoriti o europskoj antropologiji kao jedinstvenoj cjelini" (usp. Schippers, 1995:234).

Dodatno moramo uzeti u obzir da je od sedamdesetih godina istraživački dio hrvatske etnologije vezan uz Institut¹ krčio svoj put izvan utabanih staza dotadašnje hrvatske etnologije, te da tek valja načiniti inventar pretpostavljenog znanstvenog kontinuiteta u kojem bi se taj njezin odvjetak reflektirao, u koji bi se umetnuo ili bi se — kao što je donekle i slučaj — iz njega "izmetnuo". Sukladno opisanomu europskom

¹ Institut za narodnu umjetnost (1948.-1977.), Zavod za istraživanje folkloru u sklopu Instituta za filologiju i folkloristiku (1977.-1990.), Institut za etnologiju i folkloristiku (1990.-?).

sindromu i povijest hrvatske etnološke znanosti odlikuje početna neizravnost u izricanju metodoloških okvira i kasnija proizvodnja teorijski programatskih tekstova te susljedni manjak praktičnih (opisno-interpretativnih) etnoloških tekstova na čiji su se račun ostvarivale obje tendencije, a koji danas, pod rubrikom znanstvenopovijesnih praznina i dugova, opsjeda cjelinu hrvatske etnologije.

Na posljertku stoji i to da institutska proizvodnja etnologije nije niti bila mišljena urednim obrascem neke navlastite škole mišljenja, dapače, do danas se činjenica da "etnološka misao u Institutu ne tendira školi niti se povodi za nekom školom teorijske misli" smatra osnovnim uvjetom za "diversifikaciju tema i teorijskih pristupa i, naravno, obilniju proizvodnju" (Rihtman-Auguštin, Muraj, 1998:114).

To sve znači da ste pred jednom znanstvenopovijesnom rekonstrukcijom s nužnim autorskim pečatom, dakle pred onim tipom posla koji se nerijetko završi *na opće nezadovoljstvo*.²

No ako je nategnut zaplet neupitna nadovezivanja i nadopunjavanja koji bi već pola stoljeća uključivao sve institutske autore, djela i koncepte, onda je svakako istinitija slika jednoga prezaposlenog znanstvenog pogona, ne u smislu velike recepcijske potražnje - pa niti isporuke - neke etnološki specifične intelektualne "robe", nego u smislu zahtjevnosti zadatka pred kojim je taj pogon, uz vlastiti pristanak, bio postavljen. Preuredbu tradicionalnog znanstvenog predmeta, koju nametnuše neumoljivo očiti procesi njegove preobrazbe, valjalo je, naime, postaviti unutar istodobne temeljite preuredbе vlastita znanstvenog jezika.

Njezin poslovično marginalni i neprestano kontroverzni društveni položaj u hrvatsku je etnologiju unosiо "odsutne sadržaje", tabu teme i autocenzuru. Neka od preskočenih pitanja su prepoznata i pobrojana: od tema poput kontinuiranog procesa

² Neki su me dobronamjerni kritičari uputili, između ostalog, i na činjenicu neravnomjerne raspoređenosti "pojedinih glasova" u ovome tekstu, odnosno njegovoj ranijoj verziji koja je doživjela manje preinake, ali ne one koje bi se bavile takvim tipom "ispravki". Glasovi kojih je "previše" su jednostavno teorijski artikuliraniji tekstovi u kojima je pojedini stav, što bi se reklo, *jasno izrečen* pa ne zahtijeva dodatnu interpretaciju ili rekonstrukciju, čime ti tekstovi postaju prikladni za dijaloško-dokumentarnu raspravu. To što se iza njih kriju pojedini autori sa svojim osobnim aurama, tu mi nije presudno, da ne kažem da mi je nevažno. Dakako da na njihovu veću frekvenciju u usporedbi s drugim "glasovima" ne mogu unatražno utjecati. No svjesna sam da tekstom prevladava diskusija etnologije sedamdesetih i osamdesetih godina, te da podrobnija analiza tzv. postmodernističkog razdoblja tek predstoji (jedva čekam da je napiše netko manje "involviran"). Još nešto: bit će u pravu, odnosno sukladni mojim intencijama oni čitatelji koji pod možda kontroverznim naslovom i inzistiranjem na pojmu "krize" neće otkrivati nikakvu skrivenu žaoku, nikakvo nepoštivanje tuđega rada, a pogotovo onoga "starosjedilačkoga" koji je zacrtao identitet etnologije zagrebačkog Instituta, nego će to, s obzirom na tumačenje stanja krize kojim se bavi tekst u svojoj cjelokupnosti, shvatiti kao "normalnu" osobinu, nerijetko i znatno priznanje. S obzirom da je ustanovljen žanr "osobnih povijesti" znanstvenih institucija, pridodajem ovu odeljbu i znanstveno nesadržajnu fusnotu kao nekakav svoj prilog koji mimoilazi griznja oko nepotrebna trošenja papira, a ovoga je, kao i svega ostaloga, sve manje. Ovdje ću i čestitati, s opravdanim zakašnjenjem, pedeseti rođendan tomu mjestu na petomu katu sa smogom iz Zvonimirove, plastičnim zavjesama i rashodovanim stolovima iz nekih "boljih instituta", ali s vrlo uvjerljivom kuhinjicom, gdje se dnevno konzumiraju svi proizvodi "međuljudskih odnosa", za čime Ankica, u neupitnoj higijenskoj proceduri starinskih domaćica, opere sve suđe.

potiranja tradicije, nacionalnih obilježja tradicijske kulture, kulturne i etničke razlike, teorije etnosa (etnogeneze), dekristijanizacije narodne kulture, socijalističke kulture (Rihtman-Auguštin, 1992:84-87), pa do političkih tabua hrvatske etnologije (Supek, 1987, 1988; Rihtman-Auguštin 1997). No trezvenim uvidima dugujemo i zaključak da je "u društvu u kojemu je praksa revolucije bila veoma dugo i jedina teorija kulturne mijene, u kojemu su masovne i često forsirane migracije sa sela u gradove bile dio nedodirljivog ideološkog projekta, etnologija svojom šutnjom i naizgled dobrovoljnim progonstvom u neku daleku, 'izvanvremensku tradiciju' (u 'arheo-etnologiju') sama pridonijela vlastitoj marginalizaciji" (Sklevicky, 1991: 52).

Ipak, oklijevanje u prihvaćanju izrade sintetičkih djela (bilo sinteza etnografskog znanja ili znanstvenopovijesnih sinteza), ustrajanje na rubnim i "sitnim" temama te fragmentarizam i esejizam kao odlike etnografskoga pisma, neprijeporno su posljedica i nekog posve svjesnoga istraživačkog stava odnosno individualnoga izbora, a takve nije uvijek razumno pripisivati isključivo duhu ili "duhovima" vremena. To što veliki dio istraživačke etnologije potekle sedamdesetih i osamdesetih godina iz Instituta upravo na osnovi tih karakteristika možemo još danas (ili pogotovo danas) podvesti pod oznaku znanstvenog antitradicionalizma pa i eksperimentalnosti, nije samo posljedica neke društvene mimikrije nego se dobrim dijelom duguje njezinom tvornom suočavanju sa *stanjem predmeta* te zrakastom širenju nadležnosti etnološkoga uvida u cjelinu kulturnoga konteksta koje se pokazuje neophodnim. Paradoksalno ili ne, ali stremljenje hipotetičkom totalitetu etnološkoga uvida prije je nego za proizvodnju nekih stabilnih monografskih cjelina, empirijski i interpretativno zaokruženih obrada znanstvenih problema, stvorilo uvjete za fragmentarni lom etnografskoga teksta i relativističku neutralizaciju ili pak miroljubivo supostojanje raznorodnih tipova opisa i tumačenja.

Uraštavanje znanstvenoga predmeta u društveni, odnosno životni kontekst znanstvenika (i obratno) možda je i više od teorijskih i metodoloških postavki u užem smislu pozvalo jasniju društvenu definiciju subjekta suvremene hrvatske etnologije. Dospijevanjem u okvir te definicije kriterija javnoga individualnoga progovora i društvene kritike, urušava se *credo* samozatajne i nadosobne objektivnosti kao osnovnih uvjeta etnološke spoznaje koji potihom podlaže, a povremeno i izravno probija u tekstovima dotadašnjeg razvoja discipline.³ Time se posredno uvodi i element rascijepa između užeg strukovnog (znanstvenog) i ciljanog intelektualnog progovora, između znanstvene i društvene zajednice; donekle ambivalentna istodobnost zahtjeva popularizacije i specijalizacije profesionalnoga žargona.⁴

³ O Bratanićevoj koncepciji etnologije koja uključuje ne samo stroge metodološke uvjetovanosti nego i stroge kriterije za prosudbu ljudskoga čimbenika u znanosti, po njemu vrlo važnoga za održanje ispravnosti etnološkoga spoznavanja vidi Prica 1996. O samozatajnosti "stare škole" hrvatske etnologije, Rihtman-Auguštin 1997.

⁴ "Profesionalni jezik i profesionalni žargon jedan su od veoma efikasnih načina obrane monopola. (...) Etnologija u ovom smislu ne dostiže razinu profesije, budući da nema jedinstvenog paradigmatškog okvira, odnosno određenja osnovnih pojmova. (...) No dok je namjerno držanje javnosti na distanci pomoću profesionalnog jezika karakteristično za mnoge etablirane profesije, etnologija, poput ostalih profesija s kraćom tradicijom, osigurati će monopol tek svojom većom popularizacijom" (Sklevicky, 1991:51).

Slično kao u slovenskoj etnologiji, gdje je ranije ustanovljen i teorijski artikuliran (Slavec, 1991), *eklektizam* se stoga i ovdje pojavljuje kao nužnost nastala metodološkom raspršenosti predmeta s jedne strane i etnologova društvenog mjesta i kontekstualne umiješanosti s druge⁵. Time je *domaća* i "fenomenu života", odnosno punini (vlastite) suvremenosti kulture okrenuta etnologija predodređena za stanje predmeta i metodologije koju se iz motrišta neke rigidne diferencijacije znanstvenih znanja može uzeti kao "prestupanje dopuštenih granica, odnosno strukovni eklektizam", ali isto stanje u suvremenom žargonu i širokom društvenohumanističkom okviru označuje izrazitu interdisciplinarnost (Slavec, 1991:33-36).

U svjetlu današnjih rekonstrukcija znanstvenih tradicija koje bi zacrtale nove ili preuspostavile one stare putove razvoja znanosti, pogotovo kao instrukcija onima koje su u potrazi za "čistoćom etnološke znanstvene biti", institutska etnološka tradicija interdisciplinarnosti stoji kao prvorazredna znanstvenopovijesna činjenica, reklo bi se, "znanstveni spomenik nulte kategorije".

NOVA ETNOLOŠKA PARADIGMA

"Ograničavati predmet etnologije na kulturu sela znači sada ne samo lišavati nas predmeta istraživanja, ili, u najbolju ruku, relegirati našu djelatnost u arheo-etnologiju, nego nas ujedno gurnuti na margine društva. Naša disciplina tako gubi svaki društveni značaj, što, vjerujem, nije svejedno nikom od nas. Da bismo bili istinska znanost, a ne "antikvarska moda", nužno je da zavirimo u istine kulturnih procesa koji se pred nama odvijaju i da se zauzimamo za ostvarenje vrijednosnih ciljeva društva u kojem živimo... Jedan od indikatora da se znanost "zamrzla", da je prestala biti radoznalo i kritičko promišljanje vlastite epohe, je pojava pozitivistički rascjepkanih, specijaliziranih istraživanja koja se sastoje u gomilanju činjeničkog materijala, a bez građenja teorijskih okvira i interpretacija, bez kritičkog odnosa prema vlastitoj prošlosti i društvenoj suvremenosti. To je znak da je znanost postala kanon" (Supek-Zupan, 1983:61).

Prema danas (ipak) prihvaćenoj konceptualizaciji hrvatske etnološke znanstvene povijesti onome razvoju znanosti, koje je gotovo bezostatno vezano za djelatnost zagrebačkoga Instituta za etnologiju i folkloristiku, pripada značaj *nove paradigme* hrvatske etnologije. Imajući na umu prvenstveno etnologiju "novoga predmeta" (suvremene svakidašnjice, grada, "sviju i svačijih" kultura), pojam *nove paradigme* uvodi Dunja Rihtman-Auguštin doduše tek 1988. godine, ali sumirajući tada već barem

⁵ Pripadni (*insider*) položaj zato pojačava dodirnost između dohvaćanja i mišljenja predmeta, nalaže da predmet (shvaćen kao široko područje *ljudskoga života*) neprestano upućuje na dane (*empiričke, realne*) elemente kulture, znači one koji ipak "nisu *spoznajni predmet* etnologije, nego samo površinski izraz i medij za razotkrivanje posebnoga *stanja*, odnosno *ljudskosti*", zbog čega etnološka praksa ovdje stalno kaska u konstituciji posebnosti svoje problematike. Ovaj argument slovenske etnologinje srodan je Bratanićevoj argumentaciji o "urođenoj grešci" etnološke prakse koja nije u stanju odvojiti razinu svoga predmeta od (njegove) predmetnosti (Bratanić, 1976, usp. i Prica, 1996).

desetogodišnje razdoblje u kojem se: "etnologiju više ne shvaća kao *Bauernkunde* i znanost koja se isključivo bavi kulturom nižih slojeva, dakle, u oba slučaja kao znanost o pojavama u društvenim segmentima, već kao znanost o kulturnim i civilizacijskim procesima koji se događaju u različitim etničkim skupinama, ali i u različitim ljudskim grupama i društvenim slojevima, te o njihovoj interakciji" (1988:74).

Taj pomak osnažuje teorijsko utemeljenje etnologije uglavnom u dva smjera. Jedan se odnosi na diferencijaciju znanstvenoga pojmovlja i njegova kulturnog i svakidašnjeg značenja, slijepljenost kojih je također tipičan problem "domaćih" znanosti (usp. Vodopija, 1976).

No kada je na radionici organiziranoj u Institutu 1987. godine učinjen pokušaj rasvjetljavanja ključnoga termina hrvatske etnologije, pojma običaja, tada se, osim problema preklapanja "svjetovnih" i znanstveno tehničkih termina, u svoj punini ocrtavaju i pitanja uklapanja različitih tradicija mišljenja i pripadnih koncepata unutar okvira novootvorenih problema suvremene etnološke znanosti, a čija se rješenja više ne vide u tradicionalnim domenama "faha" (usp. i Prica, 1991). Težeći se samo "dogovoriti oko definicije" pojma običaj koji se, pogotovo u kontekstu tadašnje jugoslavenske etnologije, pokazuje sve manje preciznim tehničkim i znanstvenim pojmom, a sve više razlikovnim znakom pojedinih znanstvenih razvoja, hrvatskim se etnolozima⁶ otvara temeljno pitanje znanstvenih ciljeva njihove znanosti postavljeno u mozaiku srodnih ili disjunktivnih utjecaja i "osobnih" preferencija pojedinih znanstvenih tradicija (njemačke, američke i sovjetske). Umjesto kao miroljubivo *preosvjetljavanje* i *nadopunjavanje* različitih tumačenja, eklectizam se tada jasno prikazuje kao ćudljivo "tržište interpretacija" pa razina problema narasta do, valjda najradikalnijega pitanja novoga smjera hrvatske etnologije, *postoji li uopće običaj* kao kulturni fenomen ili je on samo "etnološka fatamorgana, pa čitav već sanktificirani skup običajnih pojava treba pretočiti u termine socijalno-psiholoških funkcija, komunikacije i sl." (Vodopija, 1987:46).⁷

Ovaj važni znanstvenopovijesni trenutak možda se može označiti i kao kraj "nove paradigme" u njezinom temeljnom hermeneutičkom smislu. Otada, kad pred difuznom širinom globalnih interpretacijskih postupaka prevladava poziv etnološkom povratku "europskom naslijeđu kojem nas vuče naš povijesni interes" (Rihtman-Auguštin, 1987:126), pa naovamo, znatnije se profiliraju procesi znanstvene samoidentifikacije hrvatske etnologije "u vremenu i prostoru" i, s time u skladu, neka vrsta odlučnijeg izbora i svjesnijeg postavljanja *granica interpretacije*.

Probijanje teorija s francuskom i anglo-američkom "licencom" i dotad je bilo donekle otežano, pa postoji mišljenje da se novoparadigmatički pomak hrvatske etnologije odvijao uglavnom po uzoru na reformaciju tradicionalnoga etnološkog aparata u njemačkoj etnologiji. Jasna Čapo, naprimjer, zaključuje o općenito sličnom razvoju koji hrvatska etnologija dijeli s ostalim slavenskim etnologijama pod snažnim njemačkim utjecajem. Osnovni cilj rekonstrukcije genetičke slike hrvatske seljačke kulture, odnosno

⁶ Usp. Rajković, Lozica, Povrzanović, Rihtman-Auguštin, Perić-Polonijo, Supek, Vodopija, 1987.

⁷ Širu raspravu u ovome vidi u Prica, 1991.

rekonstrukcije kulturnopovijesnih slojeva i utvrđivanja kulturnogeografskog rasporeda, što "dominira hrvatskom etnologijom do kasnih pedesetih godina, a do danas i studijem etnologije", od šezdesetih se godina mijenja pod kritikom ključnih kategorija (narod) u nastojanju "za osuvremenjivanjem u smjeru znanosti što istražuje uz prošlost i sadašnjost, uz seljačku kulturu i kulturu drugih slojeva društva; ispituje značenje kulturnih tradicija u suvremenosti, njihov kontinuitet ili preobrazbu; pomiče istraživanje s izoliranih, pojedinačnih kulturnih elemenata i njihove provenijencije, na svakodnevne, obične aspekte ljudskoga života u njegovoj cjelokupnosti; u smjeru znanosti što se, barem na teorijskoj razini, zalaže za pomak od istraživanja predmeta, proizvoda kulture prema istraživanju ljudi i njihova načina života" (Čapo, 1993:21).

No veliki dio konceptualnih promjena i raspodjela ne da se u potpunosti tumačiti isključivo urednim slijedom uzora koji propisuje neka veća ili važnija enklava znanstvenoga mišljenja, obdarena optimalnim minimumom političke (ideološke) korektnosti, kakvu je za tadašnju hrvatsku etnologiju imala njemačka kritika nacionalnih koncepata. Znatan dio hrvatske etnološke *dekonstrukcije* (kako se danas pomalo kolokvijalno naziva ova kritička tradicija), posve je tvorno motivirana kulturološkom, pa i političkom "preuredbom" samoga njezina predmeta, pred kojom se moglo, ali nije i moralo u potpunosti zatvoriti oči. Jer prvobitni zadatak institutske, istraživačke etnologije usmjerio ju je u potpunosti, kao "pomoćnicu" tada prominentijih folklorističkih istraživanja, suvremenom društvenom kontekstu folklornih činjenica, a time i kontingentnoj i antimodelskoj *istini terena*.

Danas možemo samo nagađati o cjelini motivacije koja je vodila tadašnje demistifikatore terenskoga rada i "dragocjenosti prikupljene građe" prema preokretanju uobičajene istraživačke percepcije kao strogoga probiranja u pribiranjju neupitno relevantnih terenskih podataka. Etnološki terenac se, kao u doba nastanka hrvatske discipline koja se empirički utemeljuje u subjektivistički punokrvnoj i u odnosu na globalnu disciplinu anticipativnoj tehnici *promatranja sa sudjelovanjem*, ponovno otvara samorefleksivnom i (samo)kritičkom pogledu-sluhu-i-njuhu *narodnoga života*. U etnološke tekstove probijaju činjenice za koje je dugo vremena bilo rezervirano mjesto u "empty trash-u" istraživačke memorije, ali to je ujedno isti onaj etnografski materijal koji danas institutskoj etnologiji omogućuje privezivanje za radićevske korijene znanosti.

A kada se izdanak novoparadigmatske hrvatske etnologije odnedavna našao pred donekle "staroparadigmatskim" zadatkom rekapitulacije stečenih etnografskih znanja, taj je radićevski program prizvao na sljedeći način:

"Za Radića opis nijednoga dijela kulture seljaštva nije bio sam sebi svrhom, pa ni opisivanje materijalne kulture — sve je bilo u službi razumijevanja čovjekaseljaka u kontekstu njegova ukupna načina života. Čini nam se da se u Radićevim teorijskim tekstovima može nazreti njegova želja da se etnografski opisi ne svedu na pozitivističko nabranjanje elemenata kulture koje brojni hrvatski etnolozi poslije njega nisu znali izbjeći. Barem u teoriji Radić se nije zalagao za pogled

izdaleka, za proučavanje kulture kao da su to samo predmeti koje treba izolirati, opisati i kategorizirati te usporediti s drugim sličnim predmetima u drugim kulturama, nego za pogled izbliza: važnijim od predmeta držao je cjelokupni kontekst i značenja koja ljudi pridaju svijetu u kojem žive (...) mislio je da etnolog mora (i može) svijet vidjeti onakvim kakvim ga vide drugi, tj. razumjeti ga pomoću referentnoga sustava pripadnika određene kulture” (Čapo Žmegač, 1999:15).

DRUGI IZLAZAK NA TEREN

“Ovi izrazi, koji upućuju na prošlo vrijeme, ali ga pobliže ne određuju, stvaraju predodžbu kao da postoji jedna “stara” kultura, neko razdoblje u prošlosti koje se može uzeti kao fiksno i jedinstveno, čijem otkrivanju su etnolozi dužni težiti” (Rajković, 1974:131).

Početak sedamdesetih godina, dakle, pred zadaćom istraživanja društvenog i običajnog *konteksta folklor*a, institutski etnolozi polaze na teren s ambivalentnim očekivanjima. Oni su, dakako, upoznati s iskustvom svojih prethodnika i oboružani njihovim upitnicama, no “polazeći na terensko istraživanje oni znaju što traže, ali ne znaju što će naći” (Rajković, 1974:130). To ih lišava unaprijednoga sentimenta prema terenu kao uvijek pomalo mitskomu mjestu s kojega se podaci pohranjuju u tajanstvenim i podrumski arhiviranim tekama. Preuređeni za publiciranje, zapisi podliježu posebnim kolažnim tehnikama, gdje se u etnografskom prezentu izjednačuju različiti vremenski slojevi i objedinjuju fragmenti dobiveni od različitih kazivača, te završna cjelina “nije organska nego umjetno konstruirana” i “donekle dezinformira” (Rajković, 1974:131).

No i vlastito suočavanje s traženom *istina terena*, vratit će tadašnjim etnografskim *realistima* pomalo razočaravajuću sliku *devolucionističkog ugovora* na dugotrajnome djelu, sve posljedice međusobnog odgajanja odnosa kazivača i istraživača u stvaranju zajedničkog konstrukta tradicije. Time je potkopana i empirijski neupitna institucija kazivača, jer i taj, u nekoj vrsti dogovornog i podrazumijevanog pripovijedanja, “neodređeno teži konstatiranju starog, prošlog, negdašnjeg” (Rajković, 1974:131), nadopunjavajući se s prevladavajućim istraživačkim doživljajem tradicije kao one koja pripada prošlosti.

“Žanr sjećanja o narodnom životu” jedinstven za pripadnike *dviju kultura* izgleda da je, dapače, karakterističan za cjelinu europske folklorističke i etnografske tradicije:

“Ovo ne podrazumijeva da su istraživači i kazivači zajedno izmislili seoske idile i tradicije sve do u pretkršćanska vremena. To je složenije. Temeljna pretpostavka skupljanja bilo je devolucionističko shvaćanje kulture: prava balada, običaj ili vjerovanje mogli su se naći u prošlosti. (...) Istraživači nisu morali objašnjavati koncept devolucionizma - on je već postojao u svijestima kazivača. Sjećanje obično tako djeluje: prošlost je stabilna, dok je sadašnjost neuhvatljiva. Kazivači

i znanstvenici nevinu su pomogli uzdizanju spomenika tradicijskom seljačkom društvu" (Frykman, 1990:86).

Teren ne samo da, kao u iskustvu skupljača usmenog folklora, "vraća pjesme kakve su stariji istraživači htjeli čuti" (Ritig-Beljak, 1981:201), nego terenca suočava i s "kazivačkim modelima" opisa, tumačenja i vrednovanja svakodnevnog iskustva.

"Uopćena su pitanja imala za posljedicu neku vrstu idealne slike tražene pojave, vrednovani model pojave. To znači da se, npr., na uopćeno pitanje o svadbi dobiva više ili manje detaljan opis svadbe kakva bi ona trebala biti, kakva je poželjna. Kad bih upitala o pojedinačnim slučajevima (kako je sam kazivač obavio svadbu, kako se ženio njegov brat, njegov najbolji prijatelj, njegov susjed), to je već bilo nešto drugo" (Rajković, 1975:75).

Valjalo je stoga naći novi empirijski prostor detekcije predmeta između, s jedne strane, idealnog modela tradicijske kulture koju "teren" vraća kao zrcalnu sliku etnološkog (pa i uopće kulturološkog) očekivanja i, s druge strane, jednog u suštini bezličnog dokumentarija svakodnevlja, one istinolike slike skrivene iza otrcanog pojma "društvenog i kulturnog konteksta" koja se teži izmaknuti ne samo pojedinim nego i svakom znanstveno pertinentnom značaju.

U težnji za ozakonjenjem suvremenoga stanja etnološkoga predmeta — koje prepoznaje, s jedne strane, kao formalno "trošenje", odnosno transformaciju tradicijskih izričaja unutar novih funkcija i značenja, a, s druge, kao probijanje antropološki univerzalnih ili povijesno rezistentnih elemenata unutar relativno novih, kolažnih ili katkad u potpunosti "nesmjestivih" pojavnosti, etnologija mora odustati od svake jednoznačnosti. Jer, nadrastanjem *primordijalnoga* konteksta tradicije kao jedinoga (iako u cijelosti nespoznatljivoga) jamstva autentičnog značenja njezinih kulturnih elemenata, prikazivačko-tumačiteljski zadatak etnologije stoji pred mnoštvenošću interesa kulturnih i znanstvenih diskurza. Između mogućnosti da se prikloni jednoj koncepciji (aplikacijom nekog "gotovog" diskurza iz ponude antropološke teorije) ili pak da punim plućima udahne mozaično hermeneutičko ozračje kakvim su — smještene na vjetrometini interpretativnih interesa — potencijalno okružene kulture na raskršću — pojavljuje se procjena da je praćenje "dinamičkog modela predmeta istraživanja", jednako neprikladno i u osnovnim pojmovima teorije historijske etnologije i kulturne antropologije (Rihtman-Auguštin, 1976:1). Stoga se oprezno uvođenje strukturalističkih i semiotičkih antropoloških koncepata,⁸ inzistiranje na nužnosti njihova međusobnog preosvjetljavanja, odnosno "popunjavanja" putem signala povijesnog i kontekstualnog smještaja predmeta, prije svega odvija kao dio procesa dorastanja etnološkog položaja do razine sveobuhvatnosti. Ponekad se taj totalitet prikazuje takvim da evocira Baudrillardovu bojazan da će, umjesto da kao objektivna znanost odredi granice svoga

⁸ Zbog "antipatije" prema onim "strukturalističkim pokušajima koji (...) grade konstrukciju strukturalnih opozicija do kojih se moglo doći i inteligentnim razmišljanjem", ali prije svega u ime cjelovitosti u kojoj se "historija kulturnih procesa" poima se kao nužan korektiv "gradnji kompliciranih strukturalističkih konstrukcija (koje se možda mogu izgraditi čak i bez istraživanja!)" (Rihtman-Auguštin, 1980:66).

djelovanja, etnologija, oslobođena svog predmeta, prerasti u opću znanost koja će se odnositi na sve žive stvari i postati nevidljiva, kao sveprisutna četvrta dimenzija, dimenzija simulakruma (usp. Baudrillard, 1987).

Pledoajei za etnološku kulturnu "sveprisutnost", koji dominiraju scenom suvremene hrvatske etnologije osamdesetih godina, ustraju na višesmjernim nadopunjavanjima koja bi ne samo "zakrpala" rascjepkanost tradicionalnoga predmeta i zapuštenost pojedinih istraživačkih područja nego i uspostavila dijalektičku neutralizaciju stanja znanstvenih pojmova, gdje je minimalna opasnost njihova postvarenja i "fah-idiotskog" prevladavanja jednog na račun drugoga u znanstvenoj mreži bačenoj na stalno "koprcajući" predmet. Sada bi valjalo istraživati i pisati ne samo o selu nego i o gradu, svaki bi nagovještaj kontinuiteta valjalo podrezivati ukazom promjene i diskontinuiteta, stvari i pojave valjalo bi omjeravati proučavanjem u odnosu na konkretne ljude, materijalnom se kulturom baviti povezujući je s duhovnom i socijalnom (i obratno), individualne pojave promatrati u sveukupnom procesu komunikacije, istraživati male skupine interakcijom s globalnim društvenim sustavom i među različitim društvenim slojevima i klasama, običajno u ljudskoj kulturi promatrati tako da se ne zanemari odstupanje od običnoga, ne zatvarati se u uži etnološki okvir nego ga nadopunjavati drugim disciplinama, itd.⁹

Neomeđenost predmeta i natjecateljski odnos interpretacija unosi stoga privremeni status etnološkog pojmovlja pa, prije nego li usustavljenju u strogom smislu, pridonosi "antiparadigmatском" ugođaju institutske hrvatske etnologije sedamdesetih i dijela osamdesetih godina.

Tekstualna konstrukcija kulturnih pojava bez presedana u etnografskom diskurzu pogotovo zahtijeva "inicijacijske", nesigurne i inovativne tekstualne strategije. Domaći etnograf ovdje je u poziciji donekle usporedivoj s onom etnografa egzotike: fenomenološki pristup znači ujedno i *kreiranje* kulturne pojave unutar odnosa ispitivane i ispitivačke kulture, unutar diktata percepcije i recepcije, pri čemu tekstualna konstrukcija pojave počinje od samog njezinog imenovanja koje lavira između znanstvenog i kulturnog određenja, a katkad je pred činjenicom nedostatka i ovog posljednjeg.¹⁰

U nemogućnosti da nadalje govori izravno *iz ustâ kazivača*, etnolog, izmetnut iz tradicionalne ustanovljivosti značenja na "građevnoj" razini, zakoračuje na sklisko tlo interpretativne znanosti. Ne odustajući od empirijske izvjesnosti kulturnih *fenomena* on ipak mora konstatirati nemoć da iza znakova postavi stvarne sadržaje i stvarne

⁹ Suma takva sveobuhvatnog cilja, s kakvim se jedino mimoilaze dotadašnje etnološke isključivosti dana je u pledoajeu za etnološko istraživanje grada D. Rihtman-Auguštin (1988:77).

¹⁰ Kao u pionirskoj monografiji o suvremenim etnološkim pojavama Zorice Rajković (1976, 1988). Već se samo imenovanje analizirane pojave, odnosno njezin smještaj u zakoniti etnografski diskurz, odvija u mnoštvu varijacija kulturno-znanstvenog određenja: *spomen-obilježja žrtvama prometnih nesreća, spomen-obilježja uz ceste, spomen-obilježja žrtvama prometa, spomen-znamenja uz putove, spomen-znamenja uz ceste, znamenje nesreće, posmrtna spomen-obilježja uz ceste, spomen-znamenje žrtvama prometa, vijenci, križevi i spomenici uz prometnice, znamenje nesreće, itd.* .

ljude. Položaj *etnologa na cesti*, koji u nekoj vrsti ubrzanog etnografskog putopisa brzim okom hvata pojave koje neumitno protječu i ostaju bez izvjesnih značenja, neka je vrsta oznake za cjelokupnu poziciju modernizirane discipline čija je i empirijska izvjesnost ostala "na stazi" koja, u pokušaju da stigne do negdašnjega terena, prolazi između različitih kulturnih svjetova.¹¹

Dok su na kritičkoj prosudbi sve temeljne oznake njegova znanstvenog identiteta, etnološki diskurz djeluje na razini provizorija, s pojmovima *između navodnih znakova*. On se održava na "pričuvnom" značenju svojih tradicionalnih pojmova čija stabilnost popušta pod hermeneutičkim opterećenjem, ali i pod obiljem znanstveno neozakonjenih ili pseudoznanstvenih pojmova putem kojih je jedino moguće predstaviti suvremeni empirijski status predmeta.

Već u časopisu *Narodna umjetnost* s temom "Pristup istraživanju folkloru danas" iz 1976. godine upućuje se poziv za teorijskim promišljanjem i interdisciplinarnošću, za konceptualnom i pismovnom opremljenošću koja bi se bila u stanju nositi sa suvremenim procesima *nestajanja, prožimanja i novih pojava* folkloru.¹² Najavljeno je vrijeme za konačno nestajanje podjele na teoretičare i terence kao i vrijednosti upute kako se uopćavajući zaključci donose tek po dugogodišnjim boravcima na terenu, a ta je instrukcija istraživače upućivala dugotrajnome "zrenju biti", odnosno tekstualnoj apstinenciji. Jer,

"mladi moraju još mnogo terena vidjeti i osjetiti prije nego što mogu početi donositi bilo kakve zaključke. Analogno tome kaže se da i čitava orijentacija etnološke znanosti u nas treba da bude sakupljanje materijala, a buduće generacije, koje valjda neće imati šta sakupljati, morat će silom prilika početi misliti i sintetizirati ono što smo im mi ostavili u amanet" (Supek-Zupan, 1976:32).¹³

¹¹ Nakon pomnog terenskog istraživanja spomenika žrtvama prometnih nesreća postavljenima uz ceste, nakon usporedbi s adekvatnim tradicijskim pojavama, te nakon kritičke analize fenomena, autorici se ipak "nameće pitanje: tko su ti ljudi koji dižu spomen-znamenje?", jer "da bismo razumjeli pojavu spomen-obilježja, trebali bismo poznavati ljude koji ih postavljaju" (1976:30).

¹² Paradigmatski karakter zbornika tekstova iz 1976. godine možemo promatrati u naznačenom svjetlu "ontološkog eklekticizma", odnosno stvaranja predmeta *na raskršću interpretacija*. Ovdje se objedinjuju silnice različitih znanstvenih tradicija: njemačka etnologija prikazuje se "srodnom" kontinuitetu hrvatske etnologije (Rihtman-Auguštin, 1976), ali se ukazuje i na prednosti američkog koncepta kulturne *prakse* (Supek, 1976), dok se spoznajnost anglo-američkog "triptiha" ritte de passage iskazuje "na djelu", analizom maturantskih ophoda, u jednom od rijetkih tekstova hrvatske etnologije u kojem se shematični vizualizam "tvrde" strukturalističke metode pretpostavlja razgovorno-opisnom jeziku (Vodopija, 1976). Programatska širina ogleđa se i u prizivanju objedinjavanja empirijskog i teorijskog zahtjeva znanstvenog diskurza (Supek, *ibid.*) i kao težnja povijesnom kontinuitetu predmeta unutar europske povijesti (Rihtman-Auguštin, *ibid.*).

¹³ U zanimljivom i tematski rijetkom tekstu koji se bavi analizom sadržaja paraznanstvenih tekstova (nekrologa etnologima) hrvatske etnologije, Jadran Kale zaključuje o velikom prevladavanju pohvalnih odrednica za istraživački rad koje se odnose na teren ("terenski rad, terenska istraživanja, poznavalac terena, vrstan terenski istraživač koji na izvorima proučava, itd.") dok usamljenu kvalifikaciju teoretskog rada (beskompromisni teoretičar!) nalazimo šest puta rjeđe zastupljenu" (1991:69).

Zaziranje od teorijske formulacije karakteristično je uostalom za veliki dio europske etnologije prve polovice stoljeća u čijem se antiteoretizmu (Theoriefeindlichkeit)¹⁴ prepoznaje i naznačena pozitivistička zamisao o tome kako teorija "spontano dolazi" nakon empirijskog istraživanja. Razlozi zašto se od svih veznih disciplina (političke ili književne povijesti, pa čak i folkloristike) etnografija zadnja otvorila teorijskom razvoju koji obilježuje društvene znanosti i humanistiku od početka stoljeća, tumače se različito. Češko-američki etnolog Andrew Lass smatra da je, kao idealizirajući diskurz kojemu je nužan "narod kao tradicija", etnografija u stalnoj kontroverznoj napetosti prema stvarnosti promjena u društvenom životu seljačke populacije, jer potpuno priznanje te stvarnosti nosi rizik priznanja kraja diskurza koji ovisi o onome čijem konstituiranju pomaže, narodu kao tradiciji (usp. Lass, 1989:10).

Dunja Rihtman-Auguštin otpor teoriji starije hrvatske etnologije vezuje i uz *asketski imperativ* distanciranja znanosti od politike šutnjom. Iako značajka opet nije iznimka, nego upućuje na znanstvenu etiku prve polovice stoljeća uopće, očita je njezina "endemska" motivacija i prilagodba lokalnim ideološkim opterećenjima. Domaći učinak je, prema autorici, dvojak: uz definitivnu marginalizaciju profesije, hrvatska etnologija je ipak "izbjegla pritiske da se prekrsi u etnografiju, poput onih u bivšim socijalističkim državama", pod pritiskom mišljenja sovjetskih ideologa kako je čitava etnološka teorija već sadržana u Engelsovoj *Povijesti porodice*, pa je zadaća etnologa "skupljati tek novu građu koja će potvrditi tu povijest, a za to je etnografija, bez neke svoje, zapadnjačke, možda čak američke teorije bila sasvim dovoljna" (1997:6).

No svijest o ideološnosti teorije kontinuirana je, ona je ugrađena i u novoparadigmatski projekt eklekticizma kao zamućivanja ustaljenih granica tumačenja tradicijskih i inih pojava te otvaranja puta prema (novom) etnografskom realizmu u kojem je moguće vidjeti otpor koji stvarnost pruža kulturnom inženjeringu socijalističkoga društva. Etnografski tekstovi koji nastaju usporedbom modelskoga i iskusivoga stanja predmeta, ono potiskivano istraživačko znanje stvari koje se dugo vremena neizrečeno taložilo u prostoru *između terena i pisanja*, u tom procesu sve više samo po sebi počinje stjecati status "dragocjene građe".

BRISANJE NAVODNIH ZNAKOVA

"Radi li se doista o istoj supstanci? Možemo li pretpostaviti da je došlo samo do promjena funkcije, ili je cijela stvar nešto složenija jer se radi o promjeni cijeloga društva unutar kojega se te pojave događaju i unutar kojega ih promatramo" (Rihtman-Auguštin, 1974:122).

Postavljena načelna dilema o takvom etnološkom istraživanju sadašnjosti kojem bi prijeto iscrpljivanje u dekorativnu dokazivanju "da su se bitne strukture *narodnog* života i *narodne* kulture održale i u industrijaliziranom odnosno birokratiziranom

¹⁴ Sveopće uklanjanje teoriji karakteristično je za ovu znanost sve do sredine stoljeća (Bausinger, Bausinger, Hermann, 1968-1969. Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde, *Ethnologia Europea* 2-3, 1968/1969, nav. prema Rihtman-Auguštin, 1977).

svijetu”,¹⁵ kreće prema svom ujedno radikalnom i jednostavnom rješenju: ozakonjenju, odnosno pripuštanju u etnografski diskurz pojava tzv. *druge egzistencije folklor*a, folklorne “mutacije” u potrošačkim, zatim hibridnim, kolažnim, značenjski nedorečenim, masmedijski iskrivljenim, riječju, kulturnim izričajima koji su izgubili nevinost tradicijske autentičnosti, ali još uvijek ulaze u minimalnu znanstvenu definiciju folklora.

Možda su etnologija i folkloristika u cjelini postojećih uvida društvenih znanosti tada i najdalje odmakle od tautoloških zaključaka, fraza o “promjenama uslijed modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije”, uspijevajući mimoići i lament nad izgubljenim kulturnim identitetom i pogrdi društvenih slojeva koji im se ne uspijevaju dostojno prilagoditi. “Nelijepi” sadržaji kulture koji tako postaju jednom od novih inspiracija etnologije Instituta sedamdesetih i osamdesetih godina,¹⁶ usmjeruju ustrajanju u poštivanju *terenskoga realizma*, te propitivanju koje bi išlo dalje od ustanovljavanja “terenske laži”, kazivačke mimikrije i nutkanja idealnih pripovjednih modela, prema otkrivanju, a onda i potkopavanju stereotipiziranih znanstvenih očekivanja i vrednovanja tradicionalnog predmeta koji su u podlozi takve vrste detekcije. Uslijed proširenja domena etnologije kulturnim procesima i entitetima koji više ne nastupaju u analitički olakšavajućim podjelama uobičajenih povijesnih, regionalnih i društvenih granica, terensko istraživanje ima sve manje oblik “odlaska tamo”, a sve više poprima oblik upisivanja dnevnog (etnologovog) iskustva u diskurz koji počinje balansirati na rubovima svoga znanstvenog identiteta.

Znanstvenička *nelagoda u kulturi* objavljuje se upadom subjektivističkih refleksija koje narušavaju postojeći okvir nadosobnog, objektivističkog izlaganja tradicijskih “pojava kao takvih” u kojem se izbjegava svaki progovor o iskustvu istraživača u svakodnevnu kontekstu, budući da taj kontekst, misli se, ionako već odavna ne stoji za autentično okruženje traženih elemenata i veza.

Tako se upravo u “istinolikom”, individualiziranom, gotovo ispovjednom etnografskom tekstu zbio povratak predmeta koji je bio u cjelini pripao nespoznatljivom kontekstu prošlosti u njegov egzistencijalno “punokrvni” status. Skidanjem *žanrovskog sloja* koji je upravljao prethodnim razumijevanjem folklora otvoren je novi prostor dohvata etnološkoga predmeta: pred istraživačem su stajale pojave iza kojih se nisu nazirala postojana i dohvatljiva značenja ili “vjerovanja”, te koje su ovisile o znanstvenoj rekonstrukciji, metodološki očuđavajućim postupcima “ugradnje” kulturno pertinentnoga smisla u naizgled obične i banalne svakodnevne sadržaje.

Antropološka razina dešifriranja neosviještene dimenzije njezinih nositelja postaje neophodnom za ozakonjenje te *loše* i marginalne kulture kao kulture otpora *maloga čovjeka* prema dinamičnim promjenama svoga ozračja koje ga ujedno premašuju i promašuju.

¹⁵ “Strukturne promjene u takvom se istraživačkom postupku svode na u biti uvijek jednaku supstancu. Dokazuje se samo promjena funkcije, odnosno ekvivalentnost nekadašnjih i sadašnjih funkcija pojedinih kulturnih pojava. Utvrđuje se, na primjer, kako nekadašnje narodne pripovijetke bivaju nadomještene novinskim pričama, bajke filmovima, a narodne popijevke šlagerom odnosno zabavnom glazbom” (Rihtman-Auguštin, 1974:122).

¹⁶ Uspješnu sintezu konceptualnoga i ilustrativnoga u proučavanju folklorizma daje studija Maje Povrzanović, 1988.

“Etnološki pristup za koji sam se zalagala upućuje na zapažanje skrivenih fazeta svakodnevna života, onoga što se događa ispod razine i u oporbi spram globalnoga sustava moći pa tako i onoga socijalističkoga. U doba kad se historijska etnologija bavila izdvojenim pojavama više ili manje daleke prošlosti, ne želeći dirnuti sadašnjost, i kad su se više ili manje službena sociologija i filozofija bavile velikim ciljevima socijalizma i samoupravljanja - istraživanja svakodnevice otkrivala su skriveni svijet, tu pokraj nas, svijet isti a toliko drugačiji, svijet koji je veliki i ideologizirani sustav ignorirao i negirao. Dok je u javnosti i u znanosti dominirao birokratski optimizam i tabu smrti, oglasne novinske stranice i neugledna spomen-obilježja govorila su o smrti bez zazora, usuđujući se usto upozoriti na zajamčene a ipak silom potisnute vjerske osjećaje i obrede, i na ljude koji prikrivaju pripadnost nekadašnjem građanskomu socijalnomu sloju i još koješta drugo. (...) Pa čak i zadubljena u prošlost kulturno-historijska istraživanja upozoravala su sa svoje strane na potisnutu baštinu tradicijskoga svijeta i njegov uzmak” (Rihtman-Auguštin, 1992:81-82).

Skretanje s proučavanja predmeta kao blaga prema neutralnom promatranju manje blistavih kulturnih procesa, hrvatsku etnologiju uvodi u okvir kulturnoga relativizma, prema, kako se danas voli reći, pregovaranju kulturnih vrijednosti u u kojem “društvena, nacionalna, povijesna ili kulturna isključivost ne mogu biti pretpostavkom” (Rihtman-Auguštin, 1988:77). Umjesto putem kulturnih značajki visokoga ranga, privlačne različitim prisvajanjima, kontinuitet predmeta je prokrijumčaren kao materijal krivotvorenoga i banalnog “folklornog anti-blaga”, ali kroz koji probija duh tradicije kao *strukture mišljenja*.

Ovime otpada i scenarij rascijepa na arheo-etnologiju i etnologiju suvremenog života. Prva bi operirala “istim pojmovima i metodama kao i sadašnja, ali će sva istraživanja postati arhivska (jer će predmet istraživanja - tradicijska kultura - posve izumrijeti). Druga će se baviti proučavanjem suvremenih kulturnih zbivanja” (Supek-Zupan, 1983:56).

No ovim je “strukturnim duhom” ujedno završeno razdoblje empiricističkoga optimizma, vjere u neposrednost iskustvenoga dohvaćanja i sviješću stečenu nevinost antimodelskoga, kritičkog pristupa u kojem bi oživjela i društveno obuhvatna i mnogoznačna kategorija nositelja kulture, riječju, nada da će u etnografskom tekstu progovoriti “sâm čovjek” u punom povijesnom i društvenom utemeljenju. Uvedeni crv sumnje o nužnosti kreiranja i fikcionalizacije znanstvenoga predmeta donosi i svijest da se do “društveno obuhvatne i mnogoznačne kategorije” može (izvan uvjerljivih okvira definicija) doći, odnosno prikazivati je i interpretirati, jedino iz vlastite odredljive pozicije i u vlastitu diskurzu, pa “za iskaze koji pretendiraju na znanstvenu razinu, nema druge alternative do mišljenja u obliku modela” (Rihtman-Auguštin, 1984:182). To je bio pokušaj da se uspostavi novi, dezideologizirani etnološki pojam naroda, da se rekonstruira i kritizira uporna dvojnost koja etnologa, usprkos iskustvenom sudioništvu, dijeli od pripadnosti vlastitomu predmetu, bilo da se ta dvojnost uspostavlja kroz prosvjetiteljske ili romantičarske prizme koje dominiraju čak i devetnaestostoljetnim

pučkim monografijama ili putem obrasca odvojitih, radićevskih *dviju kultura*, distancu za čije održanje se mislilo da više nema povijesnih pretpostavki.

No i nadalje model, zvao se on i *paradigmom*, omogućuje instituciju etnologa: naravno da kao kulturno i društvenoslojna kategorija *narod* jest sada i ovdje, u etnologovu iskustvu povijesnog vremena, no ono što stvara uvjete za njegovo postojanje kao znanstvenog predmeta čini ga "bahtinovsko/gramscijevskim" nositeljem pučke (sub)kulture kao kvalitativne i atemporalne odrednice, *narod* je ovdje univerzalni obrazac, etnografski "žanr" civilizacijske kulture. Folklorni narod (*narod karnevala*) je metaforički odnos dominacija, odnosno suprotstavljenih koncepcija svijeta između kojih je položen kao nešto što je "dinamičnije, nepredvidljivije, zabavnije i prepedenije od bilo kojeg sistema znanja, tj. od bilo koje vlasti" (usp. Caroll, 1992:179) i kao takav ne čini u najstrožem smislu društveno-povijesnu stvarnost. Ako ga stalno iznova ne obuhvaća *realnim* elementom svoga diskurza — kad poprima "antifolklorni" značaj povijesnog subjekta odnosno aktera neke povijesne metanaracije - znanost pretvara *narod* u vlastitu fikciju poliperspektivnosti, mnoštvenosti žargona društvenog života.¹⁷

Idealno prizivana *mnogoznačnost* i *nehomogenost* predmeta koji "odolijeva svim formama metanaracije", stoga je u smislu reprezentacijskoga zahtjeva nad etnološkim diskurzom nešto što je, kako se na poslijetku otvoreno i istinoljubivo zaključuje, "lakše izreći kritizirajući staru etnologiju, negoli realizirati na starom ili novom materijalu. Riječ je o operacionalizaciji tog zahtjeva u znanstvenom istraživanju" (Rihtman-Auguštin, 1988:54).

Devedesete razotkrivaju jedan poseban povijesni oblik ove ambivalencije: najavljeno *pledoajeom* "za istraživanje (nacionalnog) identiteta u hrvatskoj etnologiji, pitanje je zaokruženo vrlo zvučno - je li se hrvatska etnologija tijekom cjelokupne svoje znanstvene tradicije "bavila istraživanjem *naroda* ili pak *kulture*", umiče li se naime neprestano te iz kojih razloga etničkom određenju vlastitoga predmeta (Čapo Žmegač, 1991, 1994). Dodatno potaknuta vlastitom zatečnošću pred učestalim zahtjevima medija za etnološkim komentarima katoličkih blagdana, tumačenjima specifičnosti hrvatske kulture i izjašnjavanjem o etnogenezi Hrvata (usp. Čapo Žmegač, 1997), etnologija suvremenog usmjerenja definirat će prešućena mjesta svoga razvoja, drugu stranu identiteta jedne *etnologije socijalizma*, koja je dug profesionalnoj neovisnosti platila vlastitom neostvarenošću.

¹⁷ Gramscijev pojam "pučke filozofije" kao sustava znanja koji se formira kao "nesažvakani konglomerati koji su pretežno nastajali u suprotnosti prema tim velikim, odnosno globalnim sustavima" (Gramsci, 1987:193, usp. Rihtman-Auguštin, 1988:49) korespondira s Bahtinovim pojmom karnevaleskosti koji kritizira Carrol (1992). Oba postavljaju "nepotpuno konstituiran prvobitni subjekt - a ne junaka koji može sam opstati i govoriti svojim vlastitim glasom (...) kao univerzalan subjekt i povlašten pripovijedač i akter u povijesti i pripovijesti. Bahtinov 'narod' je narod karnevala i trga, ne subjekt koji se ostvaruje tijekom povijesti, već raspršivanje jastva u mnogostruke mogućnosti maski, glasova, dijalekata i žargona društvenog prostora oslobođenog nadzora autoriteta i klasne strukture. Ta 'sloboda' nikada ne omogućuje samo jednu stvar već uvijek mnogostrukost proturječnih stvari; ona je znak da je nešto drugo uvijek moguće. Karnevalesknost je zapravo nerealan, fiktivan, teatralan element unutar povijesti i društva (unutar diskurza) koji služi da bi dao kritičke perspektive spram društvenoj realnosti, spram 'stvarima takvima kakve jesu' "(Caroll, 1992:178).

No nakon što će se uskoro naći zatečenom i pred tumačenjem tadašnjeg ratnog sukoba koje bi se, u skladu s prosječnim očekivanjima, moralo glatko izvesti iz neke specifične "etnološke supstancije",¹⁸ ne samo da je okvir tih očekivanja potvrdio sumnje o neprepoznatosti etnološke djelatnosti kao *ekspertize suvremene kulture svakidašnjice* u široj društvenoj zajednici (usp. Čapo Žmegač, 1997) nego je posredno objelodanjen paradoks koji zadire znatno dublje u paradigmatško uzemljenje nacionalnih etnologija. Shvaćanje kulture koje računa na *narod*, bilo kao povijesni subjekt ili kao "žargon društvenog života", čini to da se, jednako u smislu prikazivanja specifičnosti kulturnih elemenata i prikazivanja kontekstualnoga prisustva znanstvenog subjekta, etnološka naracija nikad (dovoljno) ne može ostvariti ni prikazati kao *nacionalna naracija*. Bilo da se razlog traži u metodi i cilju kulturnohistorijske etnologije (Čiča, 1993), njezinu inzistiranju na istraživanju "slavenskih nauštrb hrvatskih sastavnica hrvatske kulture" (Čapo, 1991), romantičarskim korijenima etnologije ili pak "vrućini" same teme u nedavnosti političkih činjenica (Rihtman-Auguštin, 1992), kao i neospornoj svijesti o neprotežitosti suvremenoga poimanja nacije u istraživački tamnu, kulturnu povijest,¹⁹ ono što izranja kao ponovno otkriće jest, jednom već otkrivena (usp. Velčić, 1991), svijest o etnografskom diskurzu kao povijesno oblikovanom i promjenjivom modelu (između modela) *čitanja* predmeta, zbog čega dotični predmet nikada "iz čista mira", sam po sebi, iznutra i spontano, ne daje iskaze o vlastitostoj identitetnoj razlici.

Znanstvena povijest etnologije integralni je dio povijesti svoga predmeta, povijesti pomaka, razvoja i preuredbi u etnografskoj zbilji koje je taj diskurz aktivnim čimbenikom (usp. Lass, 1989:12). Promjenjiva, živa, pragmatična "institutska škola" hrvatske etnologije odavna se, uostalom, odlučila za osvještavanje svoje veze sa društvenim smislom koji je okružuje i određuje. Ali kulturni modeli između kojih se postavljala i na osnovi kojih se (negativno) definirala nisu više na svojim mjestima.

Pomoću nekih drugih "između", između "teorije i iskustva" (dekonstrukcije i destrukcije), vanjskog i unutarnjeg čitanja, analize i nacionalne naracije, kontekstualnosti i intertekstualnosti, itd. ostvaren je od devedesetih tematski povezljiv niz tekstova, koji i dalje narasta pod, sad već ustaljenim nazivom ratne etnografije.²⁰ Ta nastaje upravo

¹⁸ "Ipak, etnologija je posve nespretna dočekala nacionalne/etničke sukobe; naša se znanost naprosto time nije bavila" (iz razgovora s Dunjom Rihtman-Auguštin, Muraj 1997:225).

¹⁹ Čapo navodi Belajevu izlaganje "Hrvatska etnologija i etnogeneza" održano na skupu o etnogenezi u Muzeju Mimara (1992), gdje se upućuje u teškoće etnologije da daje odgovore o etnogenezi Hrvata jer "što dublje zalazi u povijest, može identificirati samo kulturne a ne etničke skupine" (Čapo, 1997:194).

²⁰ Prvi cjelovitiji rezultat etnološke reakcije na rat u Hrvatskoj jest tematski broj časopisa *Narodna umjetnost* (br. 29, 1992), koji donosi dio građe iz istraživanja prognaničkih pripovijedanja o ratnom iskustvu ("Deveta kuća", "Iskaz prognanika iz Vukovara"), tekst o ritualnom i simboličkom preoblikovanju ratne zbilje (Rihtman-Auguštin, 1992), "triptih" *Poetika otpora* o teatralnom, ikonografskom i svakodnevnim doživljaju rata iz "podrumske perspektive" (Čale Feldman, Senjković, Prica, 1992), tekst o preživljavanju u Vukovaru, načinu i kulturnoj dimenziji ishrane za vrijeme opsade (Rittig-Beljak, 1992), analizu etnonima na hrvatskim teritorijima mješovitoga hrvatsko-srpskog stanovništva (Jambrešić, 1992), zatim blok posvećen etnografskim sintezama ratom zahvaćenih područja, te analizu vjerskih ("istočno-zapadnih") polemika u pučkoj nabožnoj književnosti iz 18. stoljeća (Zečević, 1992). Slijede zbornici "Fear, Death and Resistance" (Čale Feldman, Prica, Senjković 1993) i "War, Egzile and Everyday Life" (Povržanović i Jambrešić Kirin) kao i niz tematskih radova objavljenih u koautorstvu i pod uredništvom američkoga antropologa Briana Benneta (1995, 1995a) u časopisu *Collegium Antropologicum* (Petan 1998).