

INES PRICA

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

POVRATNIK S TERENA: KONCEPTUALNI IDEAL I IZVEDBENE MOGUĆNOSTI DIJALOGA U ETNOGRAFSKOM TEKSTU

— *Jesi se ti ponašao na isti način kad si prvi put pušio, don Juan?*
— *Ne, nije bilo isto. Mi smo drukčiji karakteri*¹.

(Castaneda: *Učenja don Juana*)

¹ — Kako si se ti ponašao? *Don Juan nije odgovorio. Preformulirao sam pitanje i pitao ga ponovno. Rekao mi je da se ne sjeća i da je moje pitanje slično pametno kao kad bismo pitali ribara "kako se osjećao prvi put kad je ribario".* Radikalna pitanja o svrsi antropoloških znanstvenih interpretacija nad konstruktom terenskog dijaloga postavlja još sedamdesetih godina David Silverman, razmatrajući ono što smatra redundantnim i gotovo prenemagajućim Castanedinim "misaonim prodiranjem" u don Juanova učenja. Silverman pokušava braniti Castanedu što je duže moguće: on je "izabrao govoriti ozbiljno", a ozbiljan Castanedin govor upućuje na pothvat "koji bira sva sredstva ne bi li uputio na karakter same potrage" (Silverman 1975:9). No ponešto je rezultat i Castanedin *natezanja mačka za rep*, naivne "lukavosti", koja izbija iz pitanja o *halucinogenoj stvarnosti* na način koji pretpostavlja da vječnik misli o tom iskustvu kao o *realnom*. Unatoč tomu što je "već znao... on stalno želi još više informacija" (npr. nakon iskustva letenja pod utjecajem droge Castaneda ustraje u ispitivanju don Juana je li on to *stvarno* letio, sve dok od njega ne dobije "zdravorazumski" odgovor da se nosi s takvim pitanjima). Razgovor antropologa s vječnikom u najboljem slučaju izgleda kao razgovor gluposti s arogancijom. Konačno, Silverman se pita koji je uopće smisao "drugog dijela knjige", dijela u kojem se, nakon promašeno naivnih pitanja iz *prvog dijela*, antropologu "prosvjetljava" interpretativno rješenje zagonetke koju je sam stvorio? Zašto trebamo tu dodatnu raspravu i koji joj je značaj (pogotovo stoga što za ciljeve finala "strukturalne analize" Castaneda neprestano mora prizivati prvi dio knjige u smislu "podataka", pa drugi dio služi za pravilno čitanje prvog dijela, poteškoće kojeg su se u to ime i stvorile). Ako je drugi dio zasnovan na "logičkom kanonu", koji je onda značaj prvog dijela. Drugi dio je "logički slijed" prvog samo u onom smislu koji podrazumijeva da "logika teksta uvijek ostaje da se objasni IZVAN teksta ili da značenje podatka uvijek ČEKA tumačenje. Ali što ako je analiza uvijek prisutna u samome tekstu, uvijek prisutna u prepoznavanju 'podataka'? Što ako tekst, kao čin proizvodnje smisla, uvijek izražava temelje svoje smisaonosti — svoju 'logiku'? Onda ne moramo više ići izvan teksta, ne trebamo više 'strukturalnu analizu' (61-64). Silverman otkriva da Castaneda rabi "ne-običnu stvarnost" halucinogenog iskustva kao "znanstvenu stvarnost", na neki način stvarnost strukturalne analize. Bez sigurnog znanja koje bi ga podržavalo, ne-obična realnost nadaje se kao niz individualnih senzacija; ono što mu se u

Ovdje se bavim pitanjem tvorbe odnosno ispisivosti (terenskog) dijaloga u etnografskom tekstu, ciljajući na problematiku bučne najave "povratka terenu" kao temeljnoj etnološkoj (antropološkoj) djelatnosti. Prešutnu instrukciju o potiskivanju većine "neterenskih" problema, kojima je inače ta znanost okupirana posljednjih desetljeća, ne vidim kao spasonosnu, pa odatle u ovome tekstu ponovno zagorjela pitanja po planu odnosa *terena* i *teorije* — i to ponajprije u zagonetnu obliku u kakvom se nameću *po povratku s terena*.

Ključne riječi: dijalog, teren, interdisciplinarnost

Stvoren iz antitotalizacijskih zahtjeva nad teorijom i praksom etnografskog pisanja u cilju razrješavanja, ili barem priznavanja i demistifikacije njegovih nagomilanih opterećenja, koncept dijaloga na posljetku natkriljuje druge snažne etičko-epistemološke ideale kojima se ravnalo znanstveno (etnografsko) pisanje posljednjih desetljeća. Time su uvedeni paradoksi *dijaloga* kao nove (kripto-totalizacijske) paradigme, pogotovo ozbiljne poteškoće samoga pisanja, odnosno tekstualne izvedivosti tzv. dijaloške etnografije. Na ovom (kao vjerojatno ni na *nekome drugom*) mjestu nemoguće mi je izvesti cjelokupnu problematiku *dijaloga* u etnografiji, a pogotovo se to odnosi na temeljno i relativno samostalno ozračje pojma kakvo zaposjeda izvan strožih disciplinarnih okvira (filozofije jezika te općenito tzv. *teorije*, usp. Biti 1997; Velčić 1991).² No koliko god mi je namjera znatno manja od načelnog propitivanja odnosa *teorije* i one veličanstvene gužve u koju se zgodimice trpaju i izvlače njezini mnogobrojni "drugi", pa i od specifičnije (mada ne baš i "lakše") rasprave problema *prijenosa* te uopće *prenosivosti* teorijskih i socijalnih načela u praksu etnografskog pisanja, ne mogu izbjeći neka manja pitanja-kovanice razmijenjene od iste milijunske novčanice mnogima (a pogotovo *autentičnim terencima*) nesnosno načelnih i opterećujućih

toj stvarnosti čini neobičnim jest ono što u običnoj stvarnosti uzima za gotovo, u nedostatku upoznatosti s obrascima koji se mogu očekivati: "kao rezultat, on je svjesniji vlastitih činova 'amalgamizacije' i 'kompozicije' (iskustva)" (64-65).

² Temeljni smisao dijaloga je onaj govora (logos) koji ide *unakrst* ili *naprijed-nazad* (dia), a u suvremenu jeziku njegova najčešća referenca je na razgovor između dvije ili više osoba. Na formalnoj razini pojam nosi smisao ekonomije verbalne razmjene, kao 'izmjene ideja'. No rabi se i u drugim značenjima: funkcionalnim, etičkim, političkim i ontologijskim (vidi Tedlock & Mannheim 1995:4). Biti razlikuje uži smisao dijaloga u teoriji književnosti, i to u okviru strukturalističke teorije pripovijedanja, gdje se promatrao uglavnom kao "mimetički dodatak", odnosno "postupak koji, zajedno sa segmentima opisa, polučuje 'učinak stvarnog'" te u okviru fenomenologijske teorije pripovijedanja, gdje je, kao "sastavni dio deikse", u funkciji "prebacivača" iz "tekstne (imaginativne) u osjetilnu (vizualnu) zbilju" (1997:53). Osim toga, pojam se rabi za oznaku tipa diskursa, iskaza svjesnog sugovornika, "koji anticipira različite oblike njihova eventualnog otpora formi i sadržaju očitovanja", ali je na ovoj razini djelatna poteškoća prepoznavanja "kakve tragove ostavlja tako tolerantna svijest u strukturi i teksturi dijaloškog diskursa odnosno (kako) odgovoriti na pitanje čime jedan diskurs prestaje biti monološkim" (ibid.:53).

metateorijskih pitanja. Kontekstulizaciju problema u "vremenu i prostoru" suvremenog stanja hrvatske discipline zasnovat ću na nekoliko elemenata.

Prvo, da je nešto dvosmisleno, možda i u samome "projektu" etnografskog dijaloga, mogao nas je uvjeriti način na koji je problem uveden (te nadalje sustavno prešućivan) u domaćoj etnološkoj raspravi, kroz pionirske interdisciplinarnе radove Mirne Velčić. "Službena" introdukcija dijaloškog nacрта etnografije izvodi se ondje (Velčić 1991), među ostalim, rizičnim postupkom "osvještavanja" jedne zatečene prakse etnografskog pisanja kojoj primarno i nije na umu objava *radikalno dijaloških* ciljeva.³ Drugim riječima, uvlačenje fragmenata tekstova iz domaće reprezentativne (ali u dijaloškim terminima neobučene) etnološko-folklorističke produkcije obavlja se u cilju *davanja primjera* za temeljnu autoričinu tezu. Radi se o pokušaju da se prikaže koliko je epistemološki korektnoj i žuđenoj namjeri samoprikazivanja mjesta znanstvenog subjekta (kao jedne od instancija istraživačkog, opisivačkog, tumačiteljskog diskurzivnog procesa) blizak pad u retorička, da ne kažem *književna* "pojefinjenja" znanstvenog diskursa.⁴ Prepoznatljivim i (*mitski*)

³ Rasprava Mirne Velčić "Odnos prema drugom i suvremena etnografska praksa" (1991) ostvaruje se, naime, s interdisciplinarnog polazišta (*intertekstualnog proučavanja autobiografija*) iz kojeg komuniciranje s domaćom etnološkom i folklorističkom praksom više služi funkciji kritičkog *oprimjerivanja*. (Zgodno je da autorica uzima za istoznačni primjer fragmente iz djela dviju znanstvenica s proklamirano suprotnim odnosom prema antropološkom, odnosno folklorističkom *terenu*, M. Bošković-Stulli i D. Rihtman-Auguštin). Osnovna je teza rasprave da dijaloško svojstvo etnografskog diskursa, kao posljedica njegove izloženosti terenskoj komunikaciji, zatim nužnosti udvajanja na *deskripciju* i *interpretaciju*, i, na poslijetku, položenosti između kulturnih identiteta, svrstava ovo pismo u područje *autobiografija* kao "međutekstnih prostora" presjecišta različitih diskurzivnih "žanrova". Etnografija se procjenjuje iz svojih mogućnosti "radikalne autobiografičnosti", što je naziv za visoko osjetljivu svijest koja ne prestaje upozoravati na uvjete proizvodnje svojih tekstova i kao takva, budući da niti znanstveni tekst ne može pobjeći od "mitova" unutar kojih se ozakonjuje, predstavlja vrhunac mogućnosti njezina distanciranja.

⁴ Mirna Velčić, kao i mnogi drugi autori, razlikuje retoričku i epistemološku razinu dijaloga kao mjeru njegove vjerodostojnosti. Autoreferencijalnost kao unutarnji, disciplinarno-kulturni, intertekstni dijalog (ili dijalogični monolog) bio bi put prevladanja kontradikcija *na epistemološkim, a ne na retoričkim razinama* (ibid.:175), put da se izbjegne vulgarni, mimetički dijalog u znanstvenom tekstu kojim je etnografija lažno riješila svoj problem. No sada smo "na terenu" složenog problema vjerodostojnog iskazivanja samog *znanstvenog subjekta* u etnografskom tekstu. I ovdje vrijede u isti čas i pravilo antimimetičnosti i pravilo očitosti. Nepoželjnu "mehaničku" razinu iskazivanja epistemološke svijesti u etnografskom diskursu, stoga Mirna Velčić pomiče prema bahtinovskoj "neuhvatljivosti" dijaloga, teoriji "o unutarnjem dijalogu riječi koja (doduše, op. .I. P.) nije teorija koja se lako primjenjuje na materijalu" (op.cit.:187). Dijaloški odnosi podrazumijevaju "krhkost smisla naših riječi, stvaranje i umiranje značenja, konkretnost konteksta i njegovu ograničenost, unutarnje višeglasje naših monologa, raslojenost i raznovrsnost jezika naše upotrebe. Oni potiču na razmišljanje o društveno-ideološkim i povijesnim utjecajima, o obilježjima određenog vremena i prostora kojima odzvanjaju naši iskazi u svakom trenutku svoga postojanja. To je vizija o govoru i njegovoj raznolikosti, obrisi raskošne teorije jezika i oblika ljudskog postojanja..." (ibid.:188). Ovakva se ideja, prema autorici, "uvukla u etnografski diskurs

učinkovitim sredstvima uvlačenja, uvjeravanja i drugog tekstualnog zavođenja nesavršeni se, "nepročišćeni" individualni subjekt pisanja o kulturi, od čina objavljivanja nadalje, upisuju u legat jedne pretpostavljeno nadindividualne, institucionalno ovjerene prakse (etnografije) i unutar nje naknadno djeluje kao razmjerno zakonodavan a ne (kulturno) kontingentan.⁵

No visoko postavljeni, gotovo misteriozni čin *dijaloške samoreferencije* koji bi se ostvarivao negdje u prostoru između neimenovljivih subjekta i objekta pisanja — ali nigdje posebno, "zaustavivo", ukazivo i primjerodavno — ponovno je podlegao retoričkoj autorizaciji jednog individualnoga iskaza. U tom smislu su — s obzirom na neuhvatljivu prirodu hipotetičke radikalne autobiografije — "suspektni" postupci dekontekstualizacije ("de-diskurzivacije"), odnosno smještaja i (dis)kvalifikacije tuđih tekstualnih fragmenata u "diskurzivnoj cjelovitosti" vlastita teksta, a nadasve odluka da se pokuša prikazati vlastito *dijaloško iskustvo*, i to putem scenarija posve običnog, tjelesnog, "bilateralnog" razgovora u kojem se, dodatno, nije uspjelo dokraja umaći ni "klasičnoj" antropološkoj instituciji *kazivača*, odnosno *nultog* komuniciranja s individuom kojoj je anticipirana kulturna drugost.⁶ Rizik je plaćen, osim spomenutog "dijaloškog prešućivanja" unutar disciplinarne rasprave kojoj se htjelo izravno obratiti, instinktivnom kritičkom detekcijom one

u pojednostavljenom smislu, i upravo takva — iskrivljena — postala je spasonosna ideja" za prevladavanje muka društvenih disciplina (usp. *ibid.*:188).

⁵ I to, kako misli autorica, pogotovo onda kad otvoreno umeće vlastiti, subjektivni diskurs u cjelinu znanstvenoga teksta. Aspekte subjektivističkog pisanja etnografa Mirna Velčić procjenjuje u smislu težnje natjecanja s neosobnim govorima ostalih akademskih disciplina, pa je neizvjesno hoće li taj potencijal, "koji bi u diskursu drugih disciplina izgledao neprirodno ili neprimjereno, neukusno ili čak provokativno", uroditi "najtoplijim i najduhovitijim stranicama istraživačkih podviga" ili će "*znanstveni šarm* koji plijeni brojne čitaoce", mutirati unutar stranica "neprikrivene samouvjerenosti, trivijalnog zapažanja, u odlomcima lošeg ukusa i promašenih koraka u argumentaciji" (1991:163). *Osobne priče* etnografa na taj način ponekad jesu, a ponekad i nisu "tek 'ukrasni element' govora znanosti, začim teoriji", nego upravo dio legitimnog znanja "koje se hrani modelima pripovijedanja iz narodnih pripovijetki i iz svakodnevnog komunikacijskog života" (*ibid.*:166), sve ovisno o statusu "nesvjesnoga plana" etnografskog diskursa. Ispada da je doista teško znati radi li se tek o naivnim stilskim namjerama autora koji bi da izbjegne "bezlični, jednoobrazni, monološki govor znanosti", a čime "misli da je napustio odbojni historicizam i pozitivizam" (*ibid.*:167), ili o namjeri dalekosežnih posljedica koja cilja, "htjeli to priznati pojedini autori ili ne", na pokretanje "mehanizma koji proizvodi norme znanstvenog mišljenja, odnosno djelovanja" (*ibid.*:166).

⁶ Radi se o transkripciji intervjua autorice s kazivačicom koja izlaže svoju životnu priču, poglavlju koje bi, barem sudeći po smještenosti, imalo upućivati na kakav "teorijski finale", materijalizaciju u "konkretnom primjeru" dobroga, neretorički vođenog i predstavljenog (kulturnog) dijaloga. Priča koja proizlazi iz dijaloga nije doduše "kulturno druga" na osnovi tradicionalnih antropoloških parametara identifikacije i izmjerljivosti razlike, nego na osnovi *postkulture* *razlike*, bolnog iskustva *nepripadanja*, nemogućnosti da se zaokruži i umetne u sigurnosne okvire nekog od *cultural patterns*.

ugrađene greške procedure koja ukazuje na slabosti konceptualnog prijenosa teorije u tvornost tekstualne reprezentacije, ali ih istodobno i nevoljko prikazuje (usp. Jambrešić 1992; Čale-Knežević 1995).

No ono što se na gro-planu "psihografske" analize teorijskog diskursa prihvaća već kao "normalna začaranost" njegovih autorskih subjekata — nenamjerni, ali nužni promašaj kojim se, uostalom, i potiče daljnji dijalog te kojim "teorija ide dalje" — na strukovno omeđenu polju etnografske prakse može, ako se uzme u svim konzekvencama, proizvesti eutanatičke učinke. Zahtjev etnografije kao *radikalne autobiografije* postavka je koja, ne samo da po sebi uključuje teškoću donošenja dijaloga sredstvima etnografske deskripcije, ako je i do kraja ne dovodi u pitanje kao "izdaju teorije", nego u ropotarnicu smješta kompletan konvencionalni postupak "dokazivanja" antropološke interpretacije putem ekspozicije kulturalnog opisa, dakle nečeg što bi stajalo za *empirijski primjer* na pozadini (imaginarne) apstraktne cjelovitosti znanstvenog diskursa. Na tragu radikalne kalifornijske kritike etnografije kao socijalne (političke) i tekstualne prakse "Clifforda, Marcusa, Fishera i njihove kohorte" — kako se "simpatično" sada nazivaju od strane mnogobrojnih koji su usitnili novčanicu *Writing culture* (1986),⁷ autori te slavne i omrznute antropološke prekretnice — i knjigom Velčićeve uvodi se potreba *završnog tekstualnog eksperimenta* u etnografiji, intervencije koja bi razgolila sva njezina (retorička, institucionalna, ideološka) sredstva u nemogućnosti da u datome *mediju* ostvari svoje visoke (epistemološke, socijalne) ideale. Ne upuštam se rado u izlaganje kratke definicije ove krajnje zamisli *pisanja o kulturi*, ali, uvjetno — idealno bi se radilo o uradcima kojima bi se ujedno (samo)ispitivale granice konvencionalnog žanra etnografije, ali bi se, putem različitih postupaka njegove dijaloške (tekstualne) reorkestracije, ostavila mogućnost prodiranja "stvarnih glasova svijeta" u uvjetima ravnopravnosti znanstvenoga i kulturnog autoriteta, odnosno razsredištenosti i mnogopoložajnosti kulturne kompetencije.⁸ Neka vrsta "spontanoga" brikolaža kulture (nedovršenog projekta Lévi-

⁷ Usp. James, Hockey, Dawson 1997:1.

⁸ "To je etnografija namijenjena heterogenoj publici, onoj koja uključuje predstavnike mnogih kultura, a koji su u stanju davati komentare i reinterpretirati tekst s različitih očista" (Clifford 1983:142). "Dijaloško pisanje je tekstualna strategija koja iskušava projicirati sliku jedinstva participacije, i njezin je retorički cilj evocirati etiku sudjelovanja koja ne izvire iz ontologije i epistemologije nego iz komunikacije između ravnopravnih, komunikacije tipa licem-u-lice i davanja-i-uzimanja. (...) Ono je rastrgano kontradiktornim nagonima, žudeći jednim dijelom svojoj potvrdi kao bolje reprezentacije, a drugim želji da bude etičkim diskursom kojem ne treba nikakava potvrda kao sredstva predstavljanja u ontologiji ili epistemologiji" (Tyler 1987:340). "Ne radi se o tomu da se pisanje povratnika s terena sada mora sastojati isključivo od 'domorodačkih tekstova' i transkribiranih intervjua. Prije, glasovi tih tekstova moraju ostati u igri a ne gurnuti u tišinu prošlosti. Glas discipline još uvijek ima svoje mjesto unutar multivokalnog diskursa, ali taj glas sada postaje provizoran, bez pretenzija na konačnost. Čitatelj, umjesto da ostane sa sumnjom da mora postojati i neka druga interpretacija, sada može početi stvarati tu interpretaciju" (Tedlock & Meinheim 1995:3).

-Straussove strukturalističke antropologije), ali proizvedenoga tekstom, dakle sa svim opterećenjima pisanja kao prakse čijoj se *spontanosti* na putu ispriječila sva sila kulturnih, povijesnih, disciplinarnih i jezičkih zadataki. Drugim riječima, interdisciplinarni zahtjev *par excellence* nad ostacima jedne tradicionalne discipline, u ime enormnog, očišćujućeg kulturnog značenja koje bi izbilo njezinim labuđim pjevom, raskošnim raspadom u svakom determiniranom smislu opisivačke, interpretativne, institucionalne, društvene prakse.

Zašto baš etnografija? Ako je nekoj institucionalnoj praksi pisanja zamisliv brz i zaslužen kraj, onda je to možda doista eklatantno nesavršenom, rasklasnoetničkospolno "navučenom" te, uza sve terapije, neizlječivo europocentričnom *pisanju kulture*. No lustrativni semantički potencijal etnografske *institucije komadića* prije da je zasnovan na jednom specifikumu proizvodnje institucionaliziranoga etnološkog i antropološkog znanja, a taj je trajno, izravnije i kontroverznije nego je to slučaj s drugim društvenim i humanističkim znanostima, veže uz *terenski* kontakt sa svjetovnim korpusom oštećenog, okrhnutog ili malformiranog predajnog znanja koje (navodno) vabi za rekonstrukcijama u civilizacijskoj drugosti i povijesnoj naknadnosti akademskoga, urbanoga i umreženog konteksta. Stoga je i moguće da se, nakon stišanog razdoblja poražavajuće kritike toga diskursa, u kojem dominira posezanje u etnografiju kao u nekakav "drugorazredni izvor teorije", u nju gotovo neosjetno ponovno instalira — ali sada bravurozno zamaskirana — potraga za kakvim "točkastim" podatkom koji bi stajao za *kulturnu razliku*. I zato etnografija, vječita kandidatkinja, objekt teorijskih diskursa, do svoga eventualnog konca mora funkcionirati dvostruko i ambivalentno: dijaloški i u smislu (poststrukturalističke) evokacije bahtinovskog *dijaloga jezika u samoj riječi*, ali i u eksplicitnome "ozvučivanju" (postkolonijalnih) glasova *pojedinih kultura*.

A ta *pojedinačnost* kulture i nadalje se odnosi na sve oblike multikulturalnih i kulturnorelativističkih eufemizama one "najstarije" kulturne razlike, sve do sofisticirane postkolonijalne inačice (postetničkog) kulturnog identiteta kao povijesnog recidiva/kazne, naknadne emergencije civilizacijski potirane razlike koja sada metastazira u "hiperrealitetu" zaposlenih, simplicifiranih, *nomadskih* globalnih struktura.⁹ Zahvaljujući takvu razvoju, etnografija se načelno širi neispisivim poljem *kulture u vremenu i prostoru*, no u praksi se sve više svodi na deskriptivno-dokumentarnu nisku "tužnih tropa", jednokratnih ("paradigmatskih") događaja *loše zbilje* povijesnog trenutka.

Složeni epistemološko-društveni ideal o kojem je riječ dodatno djeluje u sjeni aporetične *materijalne izvedbenosti diskursa u tekstu*, uspješnost koje je, bez obzira što se radi o krajnje problematičnim mehanizmima prosudbe, ponuđena i prepuštena mnoštvu procjenitelja,

⁹ O tomu je najbolje, mada ne i najekonomičnije, konzultirati H. Bhabhu 1994.

kako teorijske tako i *kulturne* kompetencije.¹⁰ Pod tako enormnim principijelnim zahtjevima bilo je posve očekivano da će svako *privođenje tekstu*, odnosno svaki pokušaj prikazivanja, oprisućnjivanja ili oprimjeravanja dijaloga završiti kao vjerojatni *faux pas* ljepotnoga teorijskog (interdisciplinarnog) ideala, no, s druge strane, biti bliži, "sličniji" ili na tragu upravo svakodnevnog kulturnog dijaloga, kao uvijek neuspješnog, nedovršenog ili lažnog traga neke podrazumijevane *više, apstraktnije, dublje, strukturalnije, konačne, inherentne* namjere, ili pak *neprikazivog, diferencijalnog, intersubjektivnog* (vele i *transhumanog*) značenja ljudske egzistencije.¹¹

Drugi element za privođenje ideala etnografskog dijaloga kontekstualizaciji u okolnostima domaćega stanja discipline jest neki oblik novog *terenskog imperativa* koji doduše nije posve endemski, nego se, dapače, može promotriti i u svjetlu opće tendencije oporavka antropološke misli od "terora teorije". Dijelom se misli jednostavno na odlaganje nekih, možda i doista posve odloživih pitanja, a dijelom se radi o istinskoj nadi da se "teorijska kriza u antropologiji može prevladati konkretnim iskustvom" (Hastrup 1995), putem pojačanja važnosti "*first-hand*" iskustva na terenu koji oblikuje i preosvjetljava cjelokupni proces finalizacije antropološkog projekta.¹²

Možda bi, doduše, u nekoj drugoj, prostorno izdašnjoj prilici, valjalo pomno elaborirati razliku koju ću zasada samo nagovijestiti. U cjelinu antropologijskog *povratka iskustvu* valjalo bi, naime, umetnuti podjelu koja će s jedne strane rasvijetliti "trofejni karakter" terenskog

¹⁰ Po svoj prilici pod *procjeniteljem kulturne kompetencije* ponovno se krije dekonstruirana, ali ne i potpuno destruirana kategorija "starinskoga" čitatelja.

¹¹ U zamisao dijaloga je, i "izvan" poteškoća prikazivanja, ugraviran element *promašaja* ili *neuspjeha*, ako se uspjehom smatra "apsolutno ispravno razumijevanje" (a istodobno se želi izbjeći paradoksalni nusprodukt "da se dijaloški iskaz očituje u krajnjoj instanci - monološkim", na što isto upozorava Biti (1997:53, usp. i nap. 1)). To je Bahtinov *treći u dijalogu* koji "uzrokuje nesporazum", "frustrira bilo kakvo konkretno-neposredno razumijevanje od strane 'običnog' adresata", uronjenog u "običajne norme" i 'socijalne forme' komunikacije koje partikulariziraju hermeneutički vidokrug" (ibid.:55). Na taj je način konkretnost, događajnost, jedinstvenost (partikularnog, nesavršenog) dijaloškog čina "konstitutivno izvanjska" ideji dijaloga (ibid.:55). No "dobra vijest" jest da se upravo u tome procijepu odvija proces "aktiviranog razumijevanja", "kakve-takve *samospoznanje*", proces nedovršivog dijaloga kao odlike (prema Bahtinu i obveze) čovjeka (ibid.:55). Ideja transhumanizma počiva na mogućnosti da je premostiva ova reproducirajuća slabost vrste homo sapiens (i to u različitim oblicima umjetne inteligencije), ali je (zasad) onemogućena sličnim nedostatkom "prebacivača" u sljedeću (ovdje evolucijsku) kariku (vidi transhumanism, www.yahoo.com).

¹² Izravni oproštaj s "post-izmima" uvodi i T. Kohn, obrazlažući koliko je bitno "pred-jezično" iskustvo, odnosno "friško insajderstvo" jezičnog i ostalog neznanja kulture u koju se banulo, "fragilan, impresionističan i iznimno 'senzualni' period između novopridošništva i kompetencije" (1994:24). P. Hervik također smatra da su "refleksivni" antropolozi uz pomoć sredstava literarne kritike nepravedno stigmatizirali opise prvog susreta s terenom, jer je "*first-hand experience*" nenadomjestiv trenutak samo-alijenacije i relativizma (1994).

iskustva u uvjetima (svjesnog) *odlaganja teorijske rasprave* (između ostalog i postkolonijalne rasprave te rasprave etnografskog dijaloga), dakle *požurivanja* koje ima teško oborivi alibi neumoljivoga, antiteoretičnoga "rasta zbilje" u konfliktnim, modernosti neprilagođenim zonama *globalne kulture*. A to su područja koja, budući da im se koordinate (nimalo slučajno) poklapaju s onima u koje je tradicionalna antropologija locirala svoj predmet, i danas prizivaju slične, kriptokolonijalne istraživačke autoritete u potrazi za "građom" za vlastite interpretacije. (Moram to reći unatoč sve većoj nepopularnosti malo "promuklijih" lokalnih glasova u međunarodnoj idili novih zajedničkih ciljeva znanosti.) S druge pak strane morala bi se (još jednom) ustanoviti trajna prednost *primarnih etnoloških djelatnosti*, poput *odlaska na teren* i *skupljanja relevantne građe* u tradicionalnim nacionalnim etnologijama, mjesto koje kao da je samo pojačano onim što se vidi kao neuspjeh teorijskih diskursa, pogotovo na "postkolonijalnim" europskim odsjecima, koji su se na brzinu zasitili i zapadne teorije i vlastite *tranzicijologije*. Ovdje se *boravak na terenu* smatra nanovo otkrivenim načinom da disciplina odoli bjesomučnom recikliranju kanonskih citata; umjesto prepričavanja teorije "svojim riječima" — — njezino radikalno *tereniziranje*, ozdravljujući gubitak teorijske svijesti *in situ* autentičnih kulturnih situacija. Disciplina se na taj način vraća korijenima na čudno *kvantni* način: delokalizirana antropološka teorija "sjeća se" tjelesnih uvjeta i odnosa u kojima je nastala, pa ih podražava težeći prvobitnoj netekstualnoj egzistenciji...

U prilog tvrdnji da je "terenski rad" bio i ostao najcjenjenija etno-djelatnost u domaćim uvjetima, možda i ne treba trošiti puno riječi. Ono što je ipak, i to analitički, zanimljivo istaknuti jest njegov ponovno gotovo netaknuti status u institucionalnim ozračjima koja su svoj znanstvenoprofesionalni identitet barem ravnopravno ostvarila na "teoretizaciji struke", "profesionalizaciji znanstvenog žargona" i "praćenju recentne literature", napose izborivši se za kritički društveni iskaz, uvođenje novih (tradicionalnom diskursu upravo nepodnosivih) tema i problema u prošireni obzor discipline, zatim iskoracima u područja interdisciplinarne teorije i globalne kulturološke problematike, riječju, znanstvenom i intelektualnom praksom koju je gotovo nemoguće iskazati kvantifikativno-kumulativnim pokazateljima (brojem terenskih dana, količinom građe, regionalnom ili kronološkom iscrpljenošću tema, i sl., pa čak ni brojem stranica dovršenih ili kategorizacijom objavljenih radova). Razlog zašto se i ondje još uvijek može govoriti o "terenu" bez nekog *prije* i nekog *poslije* koji bi ga učinili manje samodovoljnim konceptom etnološke djelatnosti (u smislu znanstvene discipline), očito je dakle dijelom i u razvikanoj *globalizaciji* znanstvenih ozračja, a ta nalaže "povratak stvarima (na terenu)" usprkos proboju i globalnom interdisciplinarnom statusu antropološke teorije te — što je možda još zagonetnije — unatoč općem padu sponzorstva za ono što je postalo najskupljim oblikom *narodoznanstva* (*biti tamo*, prema Geertzovu određenju dvosmislene podjele antropološke djelatnosti na egzotično

iskustvo i kućno pisanje).¹³ Oni manje općeniti i paradigmatički uvjeti su, naime, prilično jasni, iako katkad proturječni, pri čemu im je, vjerujem, u najdubljoj pozadini banalni iako gotovo nerješivi problem iskazivosti, pa onda i mogućnosti vrednovanja financiranog hoda kolektivne znanstvenoistraživačke prakse. Dakako da je, povrh toga, sve teže prepoznati instanciju za ocjenu nekakvih "tercijarnih" razina i dometa znanstvenog mišljenja i pisanja, tim više što je detekcija eventualnih *paradigmatičkih ili interpretativnih pomaka, inovativnih strategija pisanja* i sličnih označnica rada i probitaka na etnološkome "meta-terenu" sada stvar arbitara različitih kompetencija, odvojenih pa i proturječnih trans-, inter- i unutar-disciplinarnih prioriteta. Ako ništa, zbog toga je razumljivo zašto na teren "noga već sama beži", zašto terensko ostaje vjerno i temeljno mjesto akumulacije *simboličkog kapitala* etnoloških (antropoloških) disciplina, glavni administrativni mjerni mehanizam profesionalnoga ostvaraja. *Količina građe donesene s jednoga mjesta na drugo* rijetka je tvarna, izmjerljiva dimenzija mutne intelektualne igre u kakvu se izrodilo znanstveno pisanje, pogotovo posmodernistične "provenijencije" na zalasku. Od toga, čini mi se da vlada mišljenje — sretno završenog razdoblja, ipak, ostao je neizbrisiv trag jednog nezamjenjivog pojma bez kojega se više ne da formulirati ni najordinarniji poziv povratku na teren. Radi se, dakako, o kurziviranom *drugom*, koji unutar korektivnog imperativa tekstualno zabludjele antropološke (etnološke, folklorističke) djelatnosti zaposjeda samo mjesto *terena* kao sasvim posebne vrste dijaloškog partnera. To je teren koji stoji kao "drugi teorije" u smislu njezina obnavljanja, odakle nalog da se teorijska rasprava "i nadalje upotpunjava terenskim istraživanjem", i to ne zbog "teorijske rezignacije, nego iskustva da se kako-tako upotrebljiva folkloristička teorija može izgraditi (ili dograditi) samo dijaloški, u složenom odnosu s *drugim*". Jer, inače, "siva je teorija, zeleni se stablo života" (Marks & Lozica 1998:91).

Iz ovoga bi se moglo zaključiti da je rasprava o tekstualnoj izvodivosti dijaloga posve na strani "terenaca", ali onih koji se *po povratku s njega* sučeljavaju s posve vjerojatnim posljedicama *odgođene rasprave* o načelnim pitanjima samog znanstvenog diskursa. A radi se o dvama trajnim uporištima koja se, u smislu svoje zdravo-za-gotovosti, možda i ne mogu eliminirati, ali bi možda valjalo pokušati postaviti njihove granice: prvo, utopiji (terenskog) *drugoga* kao, ponovno i uza sve, posve neinstrumentaliziranog, spontanog aspekta, *zelenoga stabla* istraživačkog iskustva predmeta, drugo, alibiju prema kojem sva obojenost i svježina iz *te domene života* navodno nužno mora *posivjeti* u institucionalnoj praksi znanstvenoga pisanja i objavljivanja.

Ono što ovdje ipak ostavljam s onu stranu pitanja obnavljanja *terenskog imperativa*, makar se radi o iznimno zanimljivim, pa i zabavnim

¹³ Primjerice, krasan, bogato opremljen teorijski tekst sa svježim bibliografskim referencama u "kunskim terminima" vrijedi manje od dnevnica za tri dana terenskog istraživanja po bilo kojem pitanju.

stvarima, razni su oblici *administriranja* disciplinarne aktivnosti s obzirom na terenske sposobnosti antropologa, odnosno etnologa. Nešto što izlazi već na prvi pogled jest da iz profesionalnoga folklora, usmene predaje o terenu kao mjestu uglavnom izvanznanstvenih odnosno *životnih* događaja izbija znakovito ambivalentan stav prema tom terenskom iskustvu predmeta, te da, barem ako se radi o primarnoj, često i prešućenoj (neobjavljenoj i neautoriziranoj) *terenskoj autorefleksiji*, onda u takvoj ravnopravno (s iskustvom *drugog*) djeluje, ako i ne dominira, iskustvo znanstvenika kao dislociranog, *drukčijeg sebe*. Nabacimo samo neke općepoznate zaplotnjačke elemente "terena": mjesto empirijskog iskušenja za teoretičare, mjesto iskušavanja razmaženosti i fizičke spreme usjeđenih (foteljnih) intelektualaca, mjesto gdje nastaju anegdote koje će vas pratiti cio život, mjesto gdje će vas vjerojatno "zafrkavati" narodski duh za koji predstavljate karikaturu administrativno-školničkog pristupa,¹⁴ mjesto gdje se dogodi i "kakva epizoda" s kolegom, mjesto na kojem ste načelno u škripcu, ali na kojem se ujedno "pale žaruljice spoznaje", gdje se, kada se prođe kroz sve poteškoće, iznalaze prave, ali tekstno neukrotive spoznaje. Očito je, naime, da je u području nacionalnih, domaćih predmeta odnosno disciplina s "arhivarsko-foteljnom" tradicijom te figurom istraživača kao autohtone, ali socijalno distancirane akademske osobe koja tek povremeno dijeli "empirijske sadržaje" sa svojim predmetom, koncept antropologa kao "total occupation"¹⁵ još uvijek naknadan i neprerađen, zbog čega se *terenom*, u cilju uspostavljanja disciplinarnog balansa, povremeno jednako uspješno prijeti kao i *teorijom*.

Vraćam se na poteškoće kritičkog, naddisciplinarnog diskursa koji je na svojoj koži iskušavao kako je Dijalog nešto jako veliko što se, ako se želi, jednako kao i (disciplinarna) Kultura mora prikazivati nečim jako malim (pa je i ideal dijaloga kao radikalne autobiografije Mirne Velčić za potrebe "događajnog" oprimjeravanja teorije opet upadao u nečije druge, potpisane tekstove, a u materijalnom fakturu *knjige* završio jednim posve običnim i sličivim, ali i posve dobrim dijalogom dvaju individualnih, tj. tjelesnih, imenovljivih, kulturno identificiranih subjekata). U međuvremenu se u egzistencijalno uzdrmanoj disciplini tkao čitav hibridni žanr

¹⁴ "Nakon stanovita vremena izađe župnik još sav neuredan i pospan. 'Ja sam doktor Žganec' — rekao je doktor. 'A tak, ak' ste vi žganec, ja sam prežgana juha' — bio je ljutit odgovor" (Bošković-Stulli 1998). Rijetko tko si je, kada govorimo o domaćim *terenskim radovima* mogao priuštiti inverzan, ironičan pristup "narodnome elementu" ("*from the snobbish point of view*") poput posve netipičnoga Olinka Delorka u njegovim ishitreno administrativnim izvješćima: "Dok mi je kazivala ovu pjesmu, koju nikako nisam mogao zapisati, njoj se neprekidno tresla donja vilica, uslijed čega su joj se stihovi s naporom odvijali." "Nevolja je bila u Primoštenu u tome što tri najistaknutija kazivača, mahom žene, bijahu nepodesne za rad; jedna zbog gluhoće, druga zbog pijanstva, a treća zbog svoje odbojne ćudi". "Bečarske pjesme Josipa C. iz Švice pokazuju, kako su škrti rezultati, kad se radi s pijanim pjevačem u seoskoj krčmi.", itd. (Endstrasser. ur. 1998).

¹⁵ Susan Sontag vezuje koncept profesije antropolog kao "totalne preokupacije" i duhovne odanosti tek od, a možda i isključivo, za Lévi-Straussa (1970:184).

zainteresiran za pripitomljavanja ovog ideala u "normalitetu" etnografskog teksta, u pokušaju iznalaženja recepture teksta koji bi *stajao za* međukulturalni dijalog, što god to zapravo značilo. A značilo je, u najmanju ruku, (da se sada ne zapetljavam u pitanja poput "ima li te kulturne zbilje uopće ili nema"),¹⁶ odlučiti se između prioriteta disciplinarnog, odnosno kulturnog dijaloga, ili — prema programatskim naputcima "staze iz Santa Fea" — mogućnost efikasnog mega-dijaloga obiju razina, promiskuitetno objedinjeni teorijskoempirijski (etnografski) tekst.¹⁷

Procijepu poststrukturalističkih i postkolonijalnih zahtjeva u kojem se našla antropološka rasprava, duguje se i rast jednog drugog no neugodno bliskog koncepta koji se, sudeći po "lakoći" prikazivanja, ukazivanja i dokazivanja, iskazao sličnom utvarom poput *dijaloga*, sposobnim da (retoričkoj) *zbilji teksta* — njegovoj mjerljivoj, iako znanstveno potisnutoj dimenziji uspješnosti, odnosno uvjerljivosti, performativnosti, itd. — privede svaku (deskriptivnu, interpretativnu), a posebno slasno svaku teorijsku i epistemološku namjeru. Pojma *autorefleksivnosti* znanstvenog teksta (ili u znanstvenom tekstu) dotičem se tek u mjeri u kojoj interferira, preklapa se, odnosno graniči s poteškoćama *dijaloga* te "metodologijom" njegove izvedbe. Jer radi se o zajedničkoj upitanosti oko toga odvija li se traženo svojstvo etnografskog teksta doista između *dviju kultura* ili pak između različitih *intertekstualnih* i *intersubjektivnih* instancija. U tom drugom slučaju dijalogu je primjerenije unutarnje višeglasje, ne samo u smislu unutarkulturalnog dijaloga (dakle identiteta koji se ostvaruju unutar "jedne" ili "pojedine" kulture) nego i "višeglasje" samoga, individualnog etnografskog autorstva. Pitanje ove dvojnosti legitimni je dio rasprave unutar prevratničke semiotičko-dekonstrukcionističke struje antropologije¹⁸ pa dok, primjerice, Geertz teži oživljavanju znanosti uz pomoć tekstualnog posredništva, u antropologiji još uvijek središnjeg (gustog) opisa *druge* kulture, za

¹⁶ Ovo pitanje posvećujem kolegi Ivanu Lozici za kojeg pouzdano znam da je u posjedu nekih odgovora.

¹⁷ Dok Marcus i Cushman (1982) etnografijom i nadalje smatraju prvenstveno "uvid nastao kao posljedica terenskog rada", Clifford (1986) smatra rascijep teksta na "empirijski" i "teorijski", opisni i interpretacijski, odnosno rascjep diskursa na kulturni i znanstveni, upravo glavnim retoričkim uporištem tekstualnog autoriteta sa svim društvenim posljedicama scifikacije drugog, postvarenja živućih subjekata i odnosa na terenu u objekte znanstvene analize.

¹⁸ Već i rana kritika konvencionalnih etnografija (Tedlock 1979; Marcus i Cushman 1982; Clifford 1983) uviđa da ondje pojedinci (kazivači), ako se uopće i glasaju, govore kao depersonalizirani, monološki (kompetentni) predstavnici svojih kultura. Argumentacija ovdje ide za pokazivanjem kako se realističnost postiže tekstualnom konstrukcijom koja je vođena implicitnom konceptualnom ili teorijskom sviješću, pa se zapravo preokreću i redosljed i kognitivno-ekspresivna vrijednost empirijske i teorijskointerpretativne razine (Tedlock 1979:389).

Clifforda i kohortu, drugi je isključivo pounutarnjena antropološka predodžba drugog (Clifford & Marcus 1986).¹⁹

Odavde, generalno, i "netekstualni konstrukt", odnosno poimanje etnografskog objekta temeljeno na *jasno odvojenim kulturama* (ili eufemizmom koji je čest i u teorijskoj kritici antropologije: *pojedininim kulturama*), umjesto na neprestanom utvrđivanju i pregovaranju između različitih očišta koja stvaraju *svijet između* kao svijet dijaloga. No disciplinarna granica rasprave načelnog pitanja (shvaćanja predmeta) u antropologiji od početka je osamdesetih uglavnom svedena na različite probleme samoga pisanja etnografije, odnosno iskušavanje njezinih različitih modela, ciljeva i sredstava. Mada je razlika između doslovnog i stvarnog značaja dijaloga ("prikazivog" razgovora i imanentne polifonične prirode svih iskaza) autorizirana u području filozofije jezika i književne teorije, etnografska je kritika relativno samostalno razvijala jaku etičku i društvenu dimenziju koncepta. Zbog toga se, zajedno s usvajanjem toga lijepoga i neuhvatljivoga modusa i ovdje odmah usvaja navika *prepoznavanja* etnografskog dijaloga uz pomoć onoga što *ono nije* ili *ne bi trebalo da bude*, kako bi se odoljelo njegovu svođenju na bilo koji odbačeni oblik predstavljanja. Već je u prvih odvjetnika etnografskog dijaloga jasna težnja da ga umaknu izravnosti (i vulgarizaciji) *oponašanja* dijaloga, bilo da se ono ostvaruje u formi autorske "ispovijesti" na rubovima "pravog" znanstvenog teksta ili dramaturgijom "uvođenja glasova drugih" (pogotovo subjekta istraživanja) kao mimezisom višeglasja kulture.²⁰

No u svakom slučaju dijaloška tendencija u etnografiji pokazuje naznake zasebnih smjerova i ciljeva "razgovaranja", jednog kojemu je bitniji dijalog sa svijetom kulture, koji naglašuje parcijalnost, pa i

¹⁹ Kritika interpretativne antropologije otkriva i njezinu težnju da autobiografski subjekt "pretapa" u znanstveni autoritet, odnosno da diskurs terena i diskurs discipline ponovno (nakon povratka s terena) organizira na hijerarhijski način (Tedlock & Mannheim 1995:2).

²⁰ I Marcusu i Cushmanu naročito je stalo naglasiti da "ono o čemu je riječ kada se govori o autoreferencijalnosti suvremene etnografije nije metodološki orijentirano prepričavanje terenskih uvjeta i iskustava, kakve možemo naći u ispovjednoj terenskoj literaturi karakterističnoj za posljednjih petnaestak godina. Iako su ovakva djela zasigurno pomogla proizvesti onu vrstu upitanosti o prešutnim postavkama istraživačke prakse, koja danas vode u oštriju kritičku perspektivu samoga etnografskog pisanja, njihov je osnovni cilj bio demistificirati proces antropološkog terenskog istraživanja čija je tajnovitost sve više smetala 'znanstvenosti' discipline". Ovakvi uvidi, budući da su zamišljeni i publicirani kao zasebni ciljevi — posebne knjige ili članci — najčešće su vrlo blijedo povezani s etnografskim pothvatima njihovih autora. Nasuprot tome pisci eksperimentalne etnografije najčešće predstavljaju terensko iskustvo kao vitalnu tehniku za strukturiranje svojih pripovijesti (*narratives*) opisa i analize". U potonjima su terenska izvješća samo jedan među oblicima obuhvatnih osobnih refleksija, koje idu od eksplicitnih rasprava unutar samoga teksta o vezi između oblika teksta i prirode interpretacije do povremenih referenci na probleme interpretacije, ili difuznijih epistemoloških uvida, široko impliciranih u inovativnim načinima predstavljanja građe i interpretacije (op.cit.:26).

nepravda teksta u kojem se "antropolozi jedino citiraju međusobno" (usp. Tedlock 1987:325), i drugog, metaantropološkog, u kojem dijalog potpuno gubi doslovni značaj višepersonalnog razgovora i oblikuje se u prostorima *emergencije*, a ne *konstrukcije* dijaloga. Ako *podrazumijevamo* dijaloški značaj kulture, onda i nije neophodno da ga "oponašamo" u govoru znanosti no ostaje pitanje kako izbjeći da ga, kao što je (bio) i slučaj, krivotvorimo u znanstvenim monolozima u dekorativnim autorefleksijama. Drugim riječima, ako u autentičnu prostor dijaloza ne bi uopće bilo mjesta za naknadnu proliferaciju "dijaloške robe" prema prethodno prepoznatom modelu, onda je na sekundarnim diskursima, kakav je i znanstveni, da, uzimajući kao (imanentno) dijaloški karakter svoga predmeta, ustanovi isključivo svoju nemoć da ga *reproducira* te svoju odgovornost u znatnoj mjeri reducira na "eksplicitnu epistemologijsku svijest o konstrukciji vlastitih interpretacija (znanja o drugom) i načina na koji se ove tekstualno predstavljaju kao objektivni diskurs o subjektima istraživanja" (Marcus & Cushman 1982:25).²¹

I mimo neugodnih propitivanja neupitno dijaloške kvalitete kulture (što ako se ona u svojoj pojedinačnosti iskazuje kroz, primjerice, etnocentričnu naraciju, usp. Handler 1985), ostaju problemi etnografa-domaćega majstora: kakva je šansa za prepoznavanje autorefleksivnih namjera u praktičnom znanstvenom tekstu ako refleksivnost nije "nešto što se obavlja" (Watson 1987:37),²² te, poput istinskog dijaloga, čini se da niti "ne ostavlja tragova" (Smith Doody 1991:296).

Radi se o nečemu što se, ruku na srce, možda moglo i brže proglasiti inherentnom nemogućnošću ostvaraja i "uvjeraja" ovih koncepata. Kao interdisciplinarno, eklektično pismo etnografija je danas istodobno pritegnuta i teorijskim i deskriptivnim, ali i "objedinjenim" (omni-dokumentarističkim) zahtjevima prikazivanja, a napose je razumljivo oklijevanje oko prosudbe njezinih osnovnih, sekundarnih ili tercijarnih ciljeva u uvjetima pokazivanja iskustva terena naizmjenično *drvom života* i *poljem smrti* vlastite djelatnosti.²³

²¹ Izravnim "davanjem na znanje" da je etnograf pod hermeneutičkim ugovorom ujedno otpada i "zdravo" pozitivističko pitanje "zašto eksperimentalni etnografi ne riješe svoje epistemološke refleksije sami sa sobom pa onda jednostavno objave rješenja u obliku izvjesnih, objektivnih znanja" (...). Interpretativna se djelatnost temelji na procesu prijevoda u trajnom dijalogu između interpretatora i interpretiranog i zasniva na eksplicitnom preispitivanju ograničenja i predrasuda kao temeljnog, pozitivnog koraka analize koja se kreće u dijalektičkom smislu" (Marcus, Cushman, op.cit.:38).

²² Watson dodatno rezonira da sudbina etnografskog pisanja ne ovisi samo od autorskih odluka da se odreknu autoriteta — i čitatelji moraju prestati zahtijevati autoritativne uvide (ibid.:37).

²³ "Što znači *razumjeti* kad antropolog tvrdi da razumije bosanskog izbjeglicu, ratnika iz Liberije ili dijete s ulice Mexico Cityja. Kakva je priroda dijaloga kad se upustimo u razgovor s preživjelim iz alžirskog masakra?" (van den Port 1999:21). Vodilja iskustvene antropologije koja teži dodiru socijalnog iskustva izvan obzora riječi/jezika, usput se želeći riješiti paraliziranosti etnografije pod režimom "jezičkog momenta", jest da "svaki egzistencijalni ljudski problem pronalazi različita rješenja,

Nije stvar u tomu da je "doslovna" dijaloška etnografija (neka vrst pokušaja *dokumentiranja* kulture kao dijaloga) faza koja bi, kronološki ili stanjem svijesti, prethodila intertekstualnoj projekciji etnografije (kao *kreacije* kulturnog dijaloga u tekstu).²⁴ Jer radikalna dijaloška kritika etnografije, koja je dakle u cijelosti odbila privilegiranje diskursa discipline smjestivši ga na isto dijaloško tlo na koje i druge vrste diskursa, morala je, s druge strane, proglasiti "konzervativnom" upravo kritiku (tabu) reprezentativnosti, inzistiranje na nemogućnosti kasnijega prikazivanja onoga što je *stvarno* iskusivo na terenu. Niti etnografski ideal dijaloga, zbog problema prikazivanja, mora ostati nedostignutom "utopijom višeautorstva" niti se, kao imperativ političke ispravnosti, mora trsiti da dijaloškim licem prikazuje monološko naličje stvari.

U smislu iznalaska "trećega puta" djeluje i proces legitimizacije dosadašnjih etnografskih tekstualnih strategija, nešto poput preokretanja etnografske retorike u nužnu i zakonitu etnografsku poetiku. Između ostalog, rehabilitacija etnografije uspostavlja se i ustanovljavanjem etnografskog "dijaloga prije dijaloga", odnosno analizom onih vrsta etnografske deskripcije koje su upravo anticipirale buduće složene zahtjeve tog pisma. Prije svega je ponovno na cijeni tzv. dokumentarni tip deskripcije, onaj gdje je "etnografski tekst paralelan oblicima života o kojima izvješćuje" (Atkinson 1990:91). Dokumentarna metoda je preslikavanje načina zaključivanja karakterističnog za svakodnevno, svjetovno iskustvo, odnosno aktivne konstrukcije kojima "običan čovjek" osmišljava i društveno proizvodi svoj vlastiti društveni svijet. Jedan od odavde "rehabilitiranih" konstrukata je i zloglasna *terenska autorefleksija*, inače poslovični primjer dokazivanja *retorike nazočnosti*, odnosno uvjeravajuće, pripovjedne tehnike kojom se empirijsko *bio sam tamo* neosjetno premješta u jamstvo argumentacijskog i interpretativnog (znanstvenog, institucionalnog, "plaćenog") autoriteta.²⁵

koja moraju biti vrijedna upoznavanja, promišljanja i komparacije" (usp. Hastrup & Hervik 1994).

²⁴ Slično razlučivanje navodi, naime, neke autore da "doslovnu" dijalošku etnografiju propituju kao "ne-postmodernističko" (ili modernističko) mjesto, ali se u većini dijalog kao posljedica "nepovjerenja prema metanaracijama" uzima kao tipično postmodernističko mjesto etnografije (usp. Tedlock 1987:327).

²⁵ Ako se iskustveno osamostaljenje istraživačeva doživljava na mjestu istraživanja priskrbljuje lažnom neprisutnošću, "neutralnošću ili čak nevidljivošću na terenu" (Hoskins 1985:147), na djelu je monologiziranje i "scientificacija" svakodnevne komunikacijske situacije koja sada nedobrovoljno "glumi" egzemplarnu. No s druge strane, retorički aranžman etnografova autoriteta moguće je shvatiti upravo mjestom stvaranja mogućnosti složene interpretativne sheme dijalogične deskripcije (usp. Atkinson 1990:94). Ono što je jednom distanca unutar autora "rascijepljenog" na terenskog radnika i kabinetskog pisca na osnovi koje antropolog uspostavlja svoj monološki autoritet (Rabinow 1986:4), drugome je "normalna" dijalektika interpretacije, "poznatosti i nepoznatosti, pripadanja i marginalnosti, sudjelovanja i promatranja, djelovanja i refleksije. "Razlika označiteljskih praksi (*histoire* i *discours*) kodirana je u takvom uređenju teksta, jedno je priča bez naratora, drugo naratorova interpolacija interpretativne perspektive" (Atkinson, op.cit.:95).

Zato spremnost da se propitaju konvencije etnografskog pisanja nije sama po sebi prijetnja ozbiljnosti znanstvenog istraživanja, niti etnografiju prepoznavanje tekstualnih konvencija lišava njezine referencijalne vrijednosti jer upućivanje na "prisilne" ili ideologijske mehanizme tekstualne prezentacije autentičnog iskustva još uvijek ne dokida samu činjenicu iskustva. Dapače, razlikovanje razine zainteresiranosti za "ono što se dogodilo" i samog načina na koji je priča ispričana, mjesto je empirijske vjerodostojnosti znanstvenog diskursa.²⁶

Ako je *konstrukt*, onda je etnografsko pisanje ujedno i konstruktivno "spašavanje značenja od kontekstualnog tereta situacije na terenu — njime je poruka izbavljena od svoje pojedinačnosti i samoznačnosti, otvorena svijetu i pristupačna svakom čitatelju" (Slavec 1988:123).²⁷ Težeći ispravci interpretativnog egzoticizma i približavanju autohtonim značenjima kulture, antropologija iskustva (terena) uvijek se nanovo suočava s činjenicom da se "individualno iskustvo transcendiraju participacijom u kulturnim izražajima" (Bruner 1986:21), odnosno da se okviri smisla i značenja etnografije stvaraju putem konvencija pričanja, pisanja i čitanja.

No to je problem koji etnografija ipak dijeli sa svim sudionicima jezičke sudbine.

NAVEDENA LITERATURA

- Atkinson, Paul. 1990. *The Ethnographic Imagination, Textual Constructions of reality*. London - New York: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1994. *Location of Culture: Collected Essays*. London - New York: Routledge.
- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli. 1998. "Institutska davna mitska prošlost. U institutu, nikome na putu: institutski život svagdašnji". *Narodna umjetnost* 35/2:269-277.

²⁶ Jedna od procedura je, na primjer, "detaljan opis događaja ili aktivnosti, koji predstavlja zagonetku za čitatelja, proslijediti nizu tema koje općenitije govore o toj kulturi, zatim se vratiti na izvornu zagonetku i konačno preispitati događaj čiji je problem riješen ili protumačen tako što je kontekstualiziran u posebnim poglavljima o društvenoj ili kulturnoj organizaciji" (Atkinson, op.cit.:41). Pod preraspodjelom predstavljanja činjenica misli se na pokazivanje mjesta koje pripovjedača (etnografa) odvaja od predmeta pripovijedanja tako da govori kako se oblikuju činjenice. Na primjer, "predstavljanje sebe kao kulturnog prevoditelja koji je stavljen u situaciju kojoj je nužno tumačenje ili razlaganje", čime se postiže opis interakcije kao simboličkog čina. Ovime bi se izbjegao tekstualni učinak, sličan onome tradicionalne domaće etnografije, da priče (scenariji, društvene drame, ključni koncepti, ritualni događaji) služe kao okvir izbora detalja za tekstualnu prezentaciju, dok su u isto vrijeme zapravo okviri za interpretaciju.

²⁷ "To je potpuno nova kakvoća: živući svijet živi kao tekst", jer "mi i ne možemo spoznavati osim na ljudski, povijesni način" (ibid.:123).

- Bruner, Edward. 1986. "Experience and Its Expressions". U *The Anthropology of Experience*. Victor Turner i Edward Bruner, ur. Urbana - Chicago: University of Illinois Press, 3-33.
- Clifford, James. 1983. "On Ethographic Authority". *Representations* 1:118-146.

- Clifford, James. 1986. "On Ethnographic Allegory". U *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 98-122.
- Clifford, James & George Marcus, ur. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Čale-Knežević Morana. 1995. "Intertekstualnost i autoreferencijalnost u radovima mlađih teoretičara". U *Trag i razlika. Čitanja suvremene hrvatske književne teorije*. V. Biti, N. Ivić, J. Užarević, ur. Zagreb: Naklada MD/HUDHZ, 57-87.
- Endstrasser, Vilko (priredio). 1998. "S onu stranu ogledala — Delorkovi putni zapisi. U institutu, nikome na putu: institutski život svagdašnji". *Narodna umjetnost* 35/2:259-269.
- Gulin, Valentina & Vilko Endstrasser, ur. 1998. "U institutu, nikome na putu: institutski život svagdašnji". *Narodna umjetnost* 35/2:257-302.
- Handler, Richard. 1985. "On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity". *Journal of Anthropological Research* 41/2:171-183.
- Hastrup, Kirsten & Peter Hervik. 1994. "Introduction". U *Social Experience and Anthropological Knowledge*. Hervik Hastrup, ur. London - New York: Routledge, 1-13.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology*. London: Routledge.
- Hervik, Peter. 1994. "Shared reasoning in the field. Reflexivity beyond the author". U *Social Experience and Anthropological Knowledge*. Hervik Hastrup, ur. London - New York: Routledge, 78-101.
- Hoskins, Janet Alison. 1985. "A Life History From Both Sides: The Changing Poetics of Personal Experience". *Journal of Anthropological Research* 41/2:147-171.
- Jambrešić, Renata. 1994. "Pravo na priče i radikalne autobiografije". *Quorum* 2:140-146.
- James, Allison, Jenny Hockey i Andrew Dawson. 1997. "Introduction. The road from Santa Fe". U *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Allison James, Jenny Hockey i Andrew Dawson, ur. London - New York: Routledge, 1-16.
- Kohn, Tamara. 1994. "Incomers and fieldworkers: a comparative study of social experience". U *Social Experience and Anthropological Knowledge*. Hervik Hastrup, ur. London - New York: Routledge, 13-28.
- Marcus, George i Dick Cushman. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Anthropological Review* 11:25-69.
- Marks, Ljiljana & Ivan Lozica. 1998. "*Finitis decem lustris*. Pola stoljeća folklorističkih (filoloških, etnoteatroloških i njima srodnih) istraživanja u Institutu". *Narodna umjetnost* 35/2:67-102.
- Port, Mattijs van de. 1999. "It takes a Serb to know a Serb. Uncovering the roots of obstinate otherness in Serbia". *Critique of anthropology* 19/1:7-31.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". U *Writing Culture — The Poetics and Politics*

of *Ethnography*. James Clifford i George Marcus, ur. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 234-262.

Silverman, David. 1975. *Reading Castaneda*. London: Routledge & Kegan Paul.

Slavec, Ingrid. 1988. "Marginalia to Ethnological Writing and Description". U *Etnološka stičišča*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete, 119-129.

Smith Doody, Rachelle. 1991. "Aphasia as Postmodern (Anthropological) Discourse". *Journal of Anthropological Research* 47/3:285-305.

Sontag, Susan. 1970. "The Anthropologist as Hero". U *Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero*. N. Hayes, & T. Hayes, ur. Cambridge - London: The M. I. T. Press (izvornik u Sontag: 1966. *Against Interpretation*. New York).

Tedlock, Dennis. 1979. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology". *Journal of Anthropological Research* 35:387-400.

Tedlock, Dennis. 1987. "Questions Concerning Dialogical Anthropology". *Journal of Anthropological Research* 43/4:325-338.

Tedlock, Dennis & Bruce Mannheim. 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana - Chicago: University of Illinois Press.

Tyler, Stephen. 1987. "On 'Writing-up/off' as 'Speaking-for' (odgovor na D. Tedlock, 1987)". *Journal of Anthropological Research* 43/4:325-338.

Velčić, Mirna. 1991. *Otisak priče. Intertekstualno proučavanje autobiografije*. Zagreb: August Cesarec.

Watson, Graham. 1984. "Make Me Reflexive — But Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse". *Journal of Anthropological Research* 43/4:351-367.

RETURNEE FROM THE FIELD: THE CONCEPTUAL IDEAL AND THE OPERATIVE POSSIBILITIES OF *DIALOGUE* IN AN ETHNOGRAPHIC PAPER

SUMMARY

The paper deals with the question of creation, i.e., *writability* of the (field) dialogue in an ethnographic text, aiming at the problem of the loud announcement of "the return to the field" as the basic ethnological (anthropological) activity. The silent instruction on the repressing of the majority of the "non-field" problems that, by the way, occupy this discipline in the course of last decades, is not perceived as rescuing. This paper therefore discusses somewhat overused issues of the relationship between the *field* and the *theory*, and in the first instance in their curious form, in which they occur *after the return from the field*. The issue here is the cleft stick between the paradox of the *dialogue* as the new (writing-totalitarian) paradigm, i.e., serious problems of writing, the textual manageability of the so-called dialogue ethnography on the one hand and what we can call the recent revival of almost untouched imperative of the fieldwork research on the other. This paper does not aim at presenting the audience with any stable solutions. Instead it suggests the repeated discussions not only of the concepts of the dialogue and the field, but

also the untouchable ideal of the interdisciplinarity (theoretical competence over the "lower" scholarly strata) that can blur and even falsify the already enough problematic nature of their mutual relations.

Keywords: dialogue, field, interdisciplinarity