

1.

Uvod: primerjava in kontekst

Antropologija je filozofija, samo še ljudi dodate.

Tim Ingold

Ta knjiga je povabilo na potovanje. Njen avtor je prepričan, da je to potovanje eno najkoristnejših, na katere se lahko poda človeško bitje. Je pa tudi eno najdaljših. Bralca bo poneslo od vlažnih tropskih pragozdov ob Amazonki do hladne arktične polpuščave, od nebotičnikov na Manhattnu do koč iz blata v Sahelu, od vasi v višavju Nove Gvineje do afriških mest.

To potovanje je dolgo tudi v prenesenem smislu. Socialno in kulturno antropologijo zanima vsa človeška družba in skuša razumeti povezave med različnimi vidiki našega bivanja. Ko na primer preučujemo tradicionalni ekonomski sistem ljudstva Tiv v osrednji Nigeriji, predstavlja pomemben del raziskave razumevanje, kako je njihovo gospodarstvo povezano z ostalimi vidiki njihove družbe. Če pa tega razumevanja ni, antropologi ne bodo mogli dojeti ekonomskega življenja Tivov. Če ne vemo, da v tradiciji Tivov ni bilo kupovanja ali prodajanja zemlje in da za plačilno sredstvo ponavadi niso uporabljali denarja, bo nemogoče razumeti, kako to svojo situacijo interpretirajo Tivi sami in kako so se odzvali na gospodarske spremembe, ki jih je v njihovo družbo prinesel kolonializem.

Antropologija skuša pojasniti socialne in kulturne razlike po svetu, odločilen del antropološkega raziskovanja pa je tudi oblikovanje konceptov in pa razumevanje podobnosti med družbenimi sistemi in medčloveškimi odnosi. Claude Lévi-Strauss, eden najvidnejših antropologov 20. stoletja, je dejal: »Antropologija raziskuje človeštvo, vendar se od drugih disciplin, ki preučujejo isti predmet, razlikuje po tem, da skuša razumeti svoj predmet preučevanja skozi njegove najrazličnejše pojavne oblike.« (1983, str. 49). Antropologijo torej zanima, kako različni so lahko ljudje, obenem pa tudi skuša

ugotoviti, na kakšen način je mogoče sklepati, da imajo vsa človeška bitja nekaj skupnega.

V svojem prispevku, ki poenostavljeno povedano obravnava razlike med človekom in živaljo, je nek drug ugleden antropolog, Clifford Geertz, izrazil podobno mnenje: »Če hočemo ugotoviti, kaj pomeni biti človek, lahko odgovor najdemo le, če se vprašamo, kaj sploh ljudje so; in ljudje so prvenstveno raznoliki. Prav preko tega razumevanja mnogovrstnosti – njenega razpona, značaja, osnove in posledic – bomo lahko oblikovali koncept človeške narave, ki bo več kot zgolj statistični odsev in manj kot sanje kakega primitivista, ampak bo temeljil na stvarnosti in resnici« (Geertz 1973, str. 52).

Čeprav antropologe zanimajo različne in često močno specializirane stvari, jih vse povezuje želja, da bi razumeli tako povezave *znotraj* družb kot tudi povezave *med* temi družbami samimi. Obstaja množica načinov, kako se lotiti teh problemov. Ko se bomo podali na naše potovanje skozi predmet in teorije socialne in kulturne antropologije, bo to postalo razumljivejše. Naj koga zanima, zakaj in na kakšen način ljudstvo Azandi veruje v čarovništvo, zakaj je v Braziliji višja stopnja družbene neenakosti kot na Švedskem, kako se prebivalci Mavricija izogibajo nasilnih etničnih konfliktov ali kaj se je zgodilo s tradicionalnim načinom življenja Inuitov (Eskimov) v zadnjem času, se bo v večini primerov izkazalo, da je kakšen antropolog – ali pa jih je bilo več – že preučeval ta vprašanja in potem napisal prispevek o svojih izledkih. Če koga zanimajo raziskave o religiji, vzgoji otrok, politični moči, ekonomskem življenju ali odnosu med moškimi in ženskami, se zmeraj lahko obrne na strokovno antropološko literaturo in v njej poišče navdih in znanstvene ugotovitve.

Antropološko vedo prav tako zanimajo medsebojni odnosi med različnimi vidiki človeškega bivanja. Pri tem raziskovalci navadno vzamejo za izhodišče podrobno raziskavo lokalnega življenja v določeni družbi ali pa opisanega družbenega okolja. Lahko bi rekli, da antropologija zastavlja obširna vprašanja, obenem pa dobiva najpomembnejše vpogleda iz veliko ožjega okolja.

V primerjavi z ostalimi raziskovalnimi vedami, ki se ukvarjajo s kulturo in družbo, je antropologija tradicionalno raziskovala manjše predindustrijske skupnosti. Vendar pa zaradi številnih sprememb v svetu in tudi v antropološki vedi sami to ni več čisto pravičen opis predmeta antropologije. Sodobne antropološke raziskave, ki so tako empirično kot tematsko raznolike, preučujejo veliko število raznovrstnih tem; v bistvu je čisto vsak družbeni sistem mogoče raziskovati z antropološkega vidika.

ORIS PREDMETA

Kaj je potemtakem antropologija? Pričnimo z njeno etimologijo. Pojem sam je sestavljen iz dveh grških besed, iz »*anthropos*« in iz »*logos*«; prvo lahko prevedemo kot »človeški« in drugo kot »razumevanje.« Antropologija torej pomeni »razumevanje ljudi« oziroma »vednost o ljudeh.« Socialna antropologija bi tako pomenila vednost o življenju ljudi v družbi. Seveda bi taka definicija veljala tudi za druge družbene vede, a je za začetek čisto dovolj uporabna.

Beseda »kultura,« ki je prav tako odločilnega pomena za antropologijo, izhaja iz latinskega »*colere*,« kar pomeni vzgajati (izraz »kolonija« ima isti koren). Kulturna antropologija tako pomeni »vednost o vzgojenih ljudeh,« se pravi o tistih človeških lastnostih, ki niso prirojene, ampak pridobljene.

Beseda »kultura« naj bi bila ena od dveh ali treh najbolj zapletenih besed v angleškem jeziku (Williams 1981, str. 87). V zgodnjih petdesetih letih 20. stoletja sta Clyde Kluckhohn in Alfred Kroeber (1952) predstavila 161 različnih definicij kulture. Večine na tem mestu ni moč predstaviti, poleg tega pa si jih je na srečo mnogo zelo podobnih. Naj zato kot uvodno konceptualizacijo kulture definiramo kulturo kot skupek tistih sposobnosti, predstav in oblik vedenja, ki so si jih ljudje pridobili kot člani družbe. Taka definicija, za katero sta zaslužna tako antropolog iz viktorijanskega obdobja Edward Tylor kot Geertz – čeprav zadnji poudarja bolj pomen kot pa vedenje – je med antropologi najbolj običajna.

Vendar pa koncept vsebuje neko osnovno nejasnost. Po eni strani je kultura lastna vsakemu človeku; v tem pomenu se termin nanaša na osnovno *podobnost* znotraj človeštva. Po drugi strani pa so si ljudje pridobili raznovrstne sposobnosti, si ustvarili množico pojmov in tako naprej, in so si zato *različni* prav zaradi kulture. Kultura se torej nanaša tako na osnovne podobnosti kot tudi na sistematične razlike med ljudmi.

Če vse to zveni malce zapleteno, pa je že na tem mestu potrebno zadevo še dodatno zaplesti. Če naj povemo po resnici, so v zadnjih desetletjih 20. stoletja koncept kulture skušali spodbijati antropologi z obeh strani Atlantika. Prevladujoči Geertzov koncept kulture, ki ga je avtor razložil v vrsti učenih in elegantnih razprav v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja (Geertz 1973, 1983), je opisoval kulturo kot povezano celoto oziroma sestavljenko, katere delci so bili vsi pri roki, in tudi kot sistem pomenov, ki so bili skupni kaki populaciji. Kultura se je tako zdela enotna, skupna vsem članom določene skupine, in ostro omejena. Kaj pa variacije znotraj take sku-

pine ali pa podobnosti oziroma medsebojni kontakti s sosednjimi skupinami? In kako bi razložili na primer proces globalizacije, ki ga poganjata tehnologija in ekonomija (gl. 19. poglavje)? Globalizacija omogoča, da skoraj vsak kotiček na Zemlji, čeprav ne povsod do enake mere, dosežejo novice o svetovnem nogometnem prvenstvu, delavskih plačah ali konceptu človekovih pravic? V mnogih primerih bi prav lahko rekli, da nacionalna ali lokalna kultura nikakor nista lastni prav vsem prebivalcem ali pa večini njih, niti ni kultura ostro omejena. Sam sem raziskoval ta mit v navezavi s svojo rodno Norveško, ki jo imajo navadno za »kulturno homogeno« deželo (Eriksen 1993 b). Mnogi strokovnjaki so pričeli kritizirati vse preveč urejeno in natančno podobo, ki jo je prikazoval prevladujoči koncept kulture, z različnih zornih kotov; nekaj jih bo predstavljenih v sledečih poglavjih. Predlagani so bili alternativni načini konceptualizacije kulture (npr. kot prosti »kulturni tokovi«, »polja diskurza«, ali pa »izročila znanja«); nekateri so celo hoteli povsem odpraviti koncept kulture (za nekatere polemike gl. Clifford in Marcus 1986 in Ortner 1999). Kot bomo videli pozneje, je bil koncept družbe podvržen podobnim kritikam. Ne glede na to, kako problematična sta oba koncepta, vendarle tvorita konceptualno hrbtenico antropologije. Adam Kuper je v svoji avtoritativni in globoko protislovni oceni koncepta kulture (1999, str. 226) omenil, da »v današnjem času antropologi postanejo neverjetno nervozni, ko razpravljajo o kulturi, kar je na videz presenetljivo, saj je antropologija kulture precej uspešno področje.« Razlog za to »nervozo« niso samo kritike pomena termina kultura, ampak tudi dejstvo, da se kulturne koncepte, ki so sorodni klasičnim antropološkim konceptom, pri vprašanju identitetne politike izkorišča v politične namene (gl. poglavja 17–19).

Odnos med kulturo in družbo bi lahko opisali na sledeč način: kultura se nanaša na pridobljene, kognitivne in simbolne vidike bivanja, družba pa na družbeno organizacijo človeškega življenja, načine komuniciranja in odnose moči. Posledice tega analitičnega razločevanja, ki bi utegnili koga zbegati, pa bodo sčasoma postale očitne.

Kratka definicija antropologije bi se morda lahko glasila takole: »Antropologija je primerjalno preučevanje kulturnega in družbenega življenja. Njena najpomembnejša raziskovalna metoda je opazovanje z udeležbo, ki v nekem določenem družbenem okolju in v daljšem razdobju poteka na terenu.« Antropološka veda tako primerja različne družbe in nenehno išče elemente, ki bi bili zanimivi za primerjavo. Na primer: če želi nekdo napisati monografijo o kakem ljudstvu, ki živi na novogvinejskem višavju, ga bo zme-

raj opisal z vidika vsaj nekaterih konceptov (na primer sorodstva, spola in moči), s pomočjo katerih ga bo lahko primerjal z drugimi družbami.

Antropologija nadalje poudarja pomen etnografskega terenskega dela, se pravi temeljite in natančne raziskave v nekem določenem družbenem in kulturnem okolju, v katerem mora raziskovalec navadno živeti vse leto ali celo dlje.

Antropologija ima nedvomno mnogo skupnega z ostalimi družboslovnimi in humanističnimi vedami. Pravzaprav se je težko odločiti, ali je veda kot taka ali pa le ena od humanističnih disciplin. Naj iščemo splošne zakonitosti, kakor to počnejo naravoslovci, ali pa naj raje skušamo razumeti in interpretirati različne družbe? E. E. Evans-Pritchard v Veliki Britaniji in Alfred Kroeber v ZDA, ki sta bila vodilna antropologa svoje dobe, sta okoli leta 1950 dokazovala, da ima antropologija več skupnega z zgodovino kot z naravoslovjem. Čeprav je bil njun pogled za tiste čase kar malce krivoveren, je kasneje postal splošno sprejet. Vendar pa se še zmeraj najdejo antropologi, ki trdijo, da bi si antropologija morala prizadevati za znanstveno eksaktnost, kakršno najdemo v naravoslovju.

Nekatere posledice teh razlik v pogledih bomo obravnavali v kasnejših poglavjih. Nekaj pomembnih značilnosti antropologije pa je vendarle skupnih vsem, ki se z njo ukvarjajo: je primerjalna in empirična, njena najpomembnejša metoda je terensko delo, in je resnično globalno usmerjena, saj ne izdvaja nobenega območja in nobene družbe kot bolj pomembnega od ostalih. Za razliko od sociologije v ožjem pomenu besede antropologija ne usmerja svojega raziskovalnega pogleda zgolj v industrijski svet; za razliko od filozofije poudarja empirične raziskave; za razliko od zgodovine preučuje družbo, kakršna je zdaj; in za razliko od lingvistike pri preučevanju jezika poudarja socialni in kulturni kontekst govora. Gotovo se dostikrat prekriva z drugimi vedami in strokami, od katerih se lahko tudi veliko nauči, vendar pa ima antropologija svoj lastni značaj kot intelektualna disciplina, ki temelji na etnografskem terenskem delu in skuša simultano razložiti kulturne razlike po svetu in obenem razviti teoretičen pogled na kulturo in družbo.

UNIVERZALNO IN PARTIKULARNO

»Če rečemo, da ima vsaka veda svoj osrednji predmet,« piše Michael Carrithers (1992, str. 2), potem je temeljno vprašanje antropologije raznolikost človekovega družbenega življenja.« Z drugimi besedami bi lahko

dejali, da skušajo antropološke raziskave in teorija poiskati ravnotežje med podobnostmi in razlikami v človeški družbi. Teoretična vprašanja se od vsega začetka često sučejo okrog vprašanja o razmerju med univerzalnostjo in relativizmom: do kakšne mere imajo vsi ljudje, kulture ali družbe nekaj skupnega, in na kakšen način je vsaka od njih edinstvena? Ker uporabljamo primerjalne koncepte, se pravi domnevno kulturno nevtralne termine kot so sorodstveni sistemi, vloga spola, sistemi dedovanja in tako naprej, torej priznavamo, da imajo vse ali pa skoraj vse družbe nekaj skupnih značilnosti. Vendar pa številni antropologi temu oporekajo in trdijo, da je prav vsaka kultura ali družba edinstvena. Močan univerzalistični vidik je prisoten v delu Donalda Browna *Human Universals* (Človeške univerzalije, Brown 1991), v katerem avtor meni, da so generacije antropologov veliko preveč poudarjale razlike med družbami in zanemarjale prav tiste najosnovnejše skupne poteze, ki človeštvo združujejo. V tem vplivnem, čeravno spornem delu, se avtor v veliki meri naslanja na eno izmed zgodnejših raziskav »človeških univerzalij«, ki med drugim vključuje naslednje:

razvrščanje po starosti, telesna vadba, telesno okrasje, koledar, privajanje na čistočo, organizacija skupnosti, kuhanje, sodelovanje pri delu, kozmologija, dvorjenje, ples, krasilna umetnost, prerokovanje, delitev dela, interpretacija sanj, izobraževanje, eshatologija, etika, etnobotanika, etiketa, zdravljenje z vero, družina, praznovanja, priprava ognja, folklor, prehranski tabuji, pogrebni običaji, igre, kretnje, obdarovanje, vlada, pozdravi ...

Pri tem pa zgornji navedek vsebuje samo abecedni¹ »delni seznam« od črke a do črke g (Murdock 1945, str. 124, citirano iz: Brown 1991, str. 70). Kar nekaj argumentov govori proti tovrstnim seznamom: da so obrobnega pomena, da je predvsem potrebno razumeti, kako se takšne »univerzalije« izražajo na povsem edinstven način, da imajo pojavi, kot je na primer »družina«, v različnih družbah povsem drugačen pomen in da torej ni mogoče trditi, da so »povsod enaki,« in da tako razkosano obravnavanje kulture in družbe negira temeljno značilnost kakovostne antropologije, namreč to, da zna videti posamezne pojave (kot na primer razvrščanje po starosti ali prehranske tabuje) v širšem kontekstu. Inštitucija dogovorjene poroke na primer pomeni nekaj povsem različnega na pandžabskem podeželju kot pa pri francoskih višjih slojih. Je to sploh še ista inštitucija? Da – in ne. Brown ima prav, ko antropologe obtožuje, da so preveč poudarjali stvari, ki so jih imeli za eksotične in edinstvene, na ta račun pa zanemarjali medkulturne podobnosti. Vendar to ne pomeni, da je Brownov pogled edini način premoščanja prepa-

|| 1 V angleškem jeziku. (op. prev.)

da med različnimi družbami. V kasnejših poglavjih bomo pogledali še nekaj drugih možnosti, vključno s strukturnim funkcionalizmom (vse družbe delujejo po enakih splošnih načelih), strukturalizmom (človeški um ima skupno zgradbo, ki se izraža skozi mite, sorodstvene sisteme in druge kulturne pojave), transakcionalizmom (logika človekovih dejanj je povsod enaka) in materialističnimi pristopi (kulturo in družbo določajo ekološki in/ali tehnološki dejavniki).

V antropologiji je bila ta razpetost med univerzalnim in partikularnim izjemno produktivna in je ohranila svoj pomen do danes. Tako v antropoloških okvirih kot v krogih izven stroke se o njej navadno razpravlja skozi koncept etnocentrizma.

V PRAŠANJE ETNOCENTRIZMA

Kot je bilo že rečeno, je potrebno družbo ali pa kulturo razumeti v njenem lastnem kontekstu. Vendar pa je obenem treba posvariti pred uporabo skupnega, splošno veljavnega merila za ovrednotenje katerekoli družbe. Taka merila, ki jih tudi pogosto uporabljajo, so lahko dolgoživost, bruto nacionalni proizvod (BNP), demokratične pravice, stopnja pismenosti in tako dalje. Do nedavnega se je v evropski družbi razvrščalo Neevropce glede na odstotek njihovega prebivalstva, ki je bilo sprejeto v krščansko cerkev. Tako razvrščanje ljudstev je v antropologiji popolnoma nepomembno. Če si želimo ustvariti sodbo o kvaliteti življenja v kaki tuji družbi, moramo to družbo najprej skušati razumeti od znotraj, drugače ima naša ocena precej omejeno intelektualno vrednost. To, kar v družbi, v kateri živimo mi, imenujemo »dobro življenje«, morda sploh ni videti tako privlačno, če ga pogledamo z drugega zornega kota. Da bi razumeli življenje drugih ljudi, moramo skušati razumeti njihov celotni izkustveni svet; da bi bili pri tem uspešni, pa ni dovolj, da analiziramo zgolj izbrane spremenljivke. Če vzamemo kot primer koncept »letnega prihodka«, je ta povsem brez pomena v družbi, v kateri ne denar ne mezdnno delo nista nekaj običajnega.

To lahko razumemo tudi kot svarilo pred etnocentrizmom. Ta izraz, ki izhaja iz grškega »*ethnos*« in pomeni »ljudstvo«, pomeni, da ocenjujemo druge ljudi z lastnega zornega kota in jih opisujemo s svojimi izrazi. Svoj lastni »*ethnos*,« ki zajema tudi nam lastne kulturne vrednote, na ta način umestimo dobesedno v samo središče. Na tak način se nam bodo druga ljudstva neizogibno zdela kot manjvredni posnetki nas samih. Če Nueri v Sudanu

ne morejo najeti hipoteke, da bi si kupili hišo, se zato dozdeva, da je njihova družba manj popolna od naše. Če Indijanci iz ljudstva Kvakiutl, ki živijo na zahodni obali Severne Amerike, nimajo elektrike, se zdi, da je njihovo življenje manj izpolnjeno kot naše. Če se Kačini v zgornjem delu Burme ne želijo spreobrniti v krščansko vero, so manj civilizirani od nas, in če so Sani (»Grmičarji«)² v Kalahariju nepismeni, so potemtakem tudi manj inteligentni od nas. Tako gledanje izraža etnocentrične nazore in drugim ljudstvom ne dovoljuje, da se od nas razlikujejo, s tem pa predstavlja resno prepreko za razumevanje drugih. Namesto da bi primerjala tujce z našo lastno družbo in to družbo postavljala na vrh neke namišljene piramide, antropologija poziva k razumevanju različnih družb takih, kakršne so *od znotraj*. Antropologija ne more odgovoriti na vprašanje, katere družbe so boljše od drugih, preprosto zato, ker tega vprašanja sploh ne zastavlja. Če bi antropologa vprašali, kaj pomeni dobro življenje, bi vam odvrnil, da ima vsaka družba zanj svojo definicijo (ali več definicij).

Povrh tega etnocentrični predsodki, ki jih je težje odkriti kot moralistične obsodbe, lahko vplivajo prav na tiste koncepte, ki jih uporabljamo, ko opisujemo in klasificiramo svet. Naj kot primer navedem mnenje, da je morda neumestno govoriti o politiki in sorodstvu v družbah, ki konceptov »politike« in »sorodstva« sploh ne poznajo. Politika je morda del etnografove lastne družbe, ne pa tiste družbe, ki jo ta etnograf raziskuje. K temu osnovnemu problemu se bomo povrnili kasneje.

Včasih postavljajo nasproti etnocentrizmu kulturni relativizem. Ta uči, da se družbe ali kulture kvalitativno razlikujejo in imajo lastno notranjo logiko, zato je njihovo razvrščanje na nekakšne lestvice znanstveni absurd. Če nekdo uvrsti ljudstvo San na dno lestvice, na kateri so spremenljivke, kot na primer pismenost in letni prihodek, pri tem pa se izkaže, da Sanom denar ali knjige ne pomenijo kaj dosti, je ta lestvica povsem nesmiselna. Prav tako bi moralo biti z vidika kulturnega relativizma očitno, da ni moč trditi, da je družba z večjim številom avtomobilov »boljša« kot tista z manj avtomobili ali pa da je razmerje med številom kinematografov na število prebivalcev učinkovit kazalec kvalitete življenja.

Pri našem prizadevanju, da bi razumeli tuje družbe kolikor mogoče brez predsodkov, je kulturni relativizem neogibna in nesporna predpostavka, metodološko in praktično pravilo. Kot etično načelo pa je njegova uporaba v praksi verjetno nemogoča, saj nakazuje, da je vse prav tako dobro kot vse ostalo, če le ima v neki družbi svoj smisel. Na koncu lahko vodi v nihilizem.

|| 2 Tudi Bušmani. (op. lekt.)

Zavoljo tega je na tem mestu morda primerno povedati, da so mnogi kulturni antropologi pri svojem delu brezhibni kulturni relativisti, obenem pa imajo v privatnem življenju popolnoma jasne in često dogmatične predstave o tem, kaj je prav in kaj ni. V zahodnih družbah, pa tudi drugje, sedanja razpravljanja o manjšinskih pravicah in večkulturnosti kažejo tako na potrebo po antropološkem znanju kot na to, da je nemogoče najti preprosto rešitev za te zapletene probleme; o tej temi bomo seveda razpravljali v kasnejših poglavjih.

Skratka, kulturnega relativizma ne moremo preprosto razumeti kot nasprotja etnocentrizmu, in to enostavno zato, ker ne vsebuje nekega moralnega načela. V antropologiji je načelo kulturnega relativizma metodološkega značaja. Pomaga nam raziskovati in med seboj primerjati družbe, ne da bi jih pri tem uvrščali na kako intelektualno nepomembno moralno lestvico; vendar pa zato ne smemo logično sklepati, da razlike med tem, kaj je prav in kaj ne, sploh ni. Na koncu se moramo zavedati, da želijo številni antropologi odkriti splošne, skupne značilnosti človeštva in človeških družb. Pri tem ni nujno, da se pojavi protislovje med tem ciljem in metodo kulturnega relativizma, četudi imajo univerzalizem, to je doktrino, ki poudarja podobnosti med ljudmi, često za nasprotje kulturnega relativizma. Nekdo je na določeni stopnji antropološke analize lahko relativist, hkrati pa zagovarja mnenje, da je določen osnovni vzorec skupen vsem družbam ali posameznikom. Mnogi bi rekli, da je to resnično bistvo antropologije: da odkriva tako edinstvenost vsakega družbenega ali kulturnega okolja *kot tudi* lastnosti, zaradi katerih je človeštvo celota.

DODATNA LITERATURA

Evans-Pritchard, E. E.: *Social Anthropology*. Glencoe: Free Press, 1951.

Geertz, Clifford: *The Uses of Diversity. Assessing Cultural Anthropology*. Ur. Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill, 1994.

Kuper, Adam: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3. izd.). London: Routledge, 1996.