

ЕТНОГРАФСКИ ТЕРЕНСКИ ИСТРАЖУВАЊА VS. ЕТНОГРАФСКИ ИНТЕРНЕТСКИ ИСТРАЖУВАЊА?

Весна Петреска

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

Дата на прием: 14.03.2023 г.

Апстракт: Во истражувањето ќе стане збор за класичните теренски истражувања, кои, во досегашните фолклористички, етнологски, антрополошки истражувања, беа основата на овие науки, наспроти истражувањата на интернет, кои се особено застапени во современоста. За разлика од класичните теренски истражувања, со престојување на истражувачот на определен терен, интернетските теренски истражувања или виртуелната етнографија се оддалечуваат/се оддалечува од традицијата. Затоа, на интернетските истражувања им се префлаат многу сериозни забелешки, па во таа смисла се водат и дебати дали овој тип истражувања можат навистина да се наречат етнографски или може да се зборува само за анализа на текстови, анализа на дискурси итн. Во истражувањево се земено предвид разликите меѓу етнографијата во вистинскиот простор и онаа во виртуелниот простор, од коишто се разгледуваат четири разлики.

Клучни зборови: етнографски теренски истражувања, интернетски теренски истражувања, мулти-теренски истражувања, виртуелен простор

Познато е дека досегашните етнографски, фолклористички, антрополошки истражувања, чија основа за научните истражувања се теренските истражувања, се одвиваа со присуство на определен географски терен. Уште Клифорд Гирц во 70-тите години на 20 век, заложувајќи се за симболичката анализа на културата, истакна дека културната антропологија во доцните 50-ти и раните 60-ти години на 20 век била замислена многу јасно, односно, определена култура се истражувала со самото одење на терен (Гирц 2007). Денес е речиси невозможно да се замислат истражувањата на овие науки во овие рамки. Размислувањата за определена култура, како кохерентна, единствена и различна од другите, е тешко одржлива во новото време, ако се земат предвид развојот и промените на кои сведочиме во последните неколку децении (Wittel 2004: 17). Зголемени се контактите меѓу општествата и културите и тоа по пат на: медиумите, телекомуникациите, економијата, миграциите, патувањата итн. Клифорд Џејмс смета дека преместувањата и неподвижноста на луѓето во еднаква мера ја определуваат локацијата (сп. Wittel 2004: 17). Се смета дека не постои омеѓена култура и дека и најмалите географски локалитети немаат една, туку имаат повеќе култури. Денес, етнографскиот метод се користи во широка низа на самостојни полиња, како што се: урбаниот живот, медиумите, медицината, образованието, науката и технологијата. Во

новиот дисциплинарен контекст, акцентот на целосноста на описот им отстапи место на насочените и на определените истражувања на одредени теми, со кои истражувачите се окупирани (Hine 2004: 27).

Исто така, станува проблематичен поимот на *штеренои*, како географско определено подрачје на истражување (Wittel 2004: 17). Маркус и Фишер истакнуваат дека антрополошкото истражување на локалните и на регионалните светови, често ги потценува транснационалните економски, политички и културни сили, кои го обликуваат локалниот контекст (Wittel 2004: 18). За да се земат предвид тие глобални сили, етнографијата мора да биде мултилокална или мултитеренска. Бидејќи луѓето и објектите веројатно ќе станат многу подвижни, етнографијата мора да се вклучи во тие движења (Wittel 2004: 18).

Се согледуваат две стратегии на осовременување на етнографијата во насока на премостување на традицијата на теренската работа на географско определени локалитети со јасни граници. Првата стратегија предлага „истражување кое е свесно всадено во светскиот состав“, кое се „оддалечува од поединечни места и локални ситуации (...) и ги проучува: кружењето на културните значења, предметите и идентитетите во распрнатото време и простор“ (Wittel 2004: 18; сп. Marcus 1998: 79). Со тој пристап тесно се поврзани предлозите за рedefинирање на поимањето на теренот. Гупта и Фергусон, осврнувајќи се на работата на Ападуари, предлагаат децентрализација на поимот на *штеренои*. „Наместо 'теренот' да се однесува на локалитет, односно за 'овде' или 'некаде на друго место', би требало сознанието за поимот на 'теренот' да се добие преку истражување, кое се посветува на меѓусебно испреплетување на многу општествено-политички места и локации“ (Wittel 2004: 18). Таквата рedefиниција на теренската работа, тврдат авторите, ја променила улогата на учесник набљудувач: иако методот на набљудување со учествување и понатаму ќе има предност во антрополошките истражувања, сепак ќе престане неговата фетишизација. Во ваква насока одат истражувањата на етнографијата на виртуелни мрежи (Wittel 2004: 18).

Втората стратегија на совладување на традиционалните идеи на теренската работа е помалку застапена во теоријата, но е втемелена во сè поголем број истражувања. Станува збор за придвижување од материјалните простори кон т.н. киберпростор. Ширењето на интернетот е една од најважните културни појави на нашето време, кое влијае речиси на сите подрачја на животот. Затоа и не изненадува брзиот пораст на етнографските истражувања на онлајн комуникациите и интеракциите, но и други слични посредувани и интерактивни простори: виртуелни градови, виртуелни универзитети, виртуелни социјални грижи, виртуелни организации, виртуелни средини за

донесување одлуки, телемедицина, телепродажба, виртуелни пазари, средина на виртуелна стварност, виртуелни домаќинства итн. Во двата случаи станува збор за движење од терен преку мрежа кон интернет (Wittel 2004: 18–19).

Една од забелешките, или може да се каже проблеми или дилеми, е колку, навистина, интернетските теренски истражувања можат длабоко да навлезат во скриените значења на определена култура, тргнувајќи од Гирцовиот термин за „густ опис“, заснован на претпоставката дека тој е возможен кога етнографот/истражувачот е длабоко вкоренет во културата што ја опишува, односно дека процесот на разбирање се одвива на терен, а не во кабинет (Гирц 2007: 14–15). Процесот на разбирање се однесува на скриените аспекти на истражуваната култура. Целта е „да се сфатат оние аспекти на општествата, кои, на површина, се загатливи“ (Гирц 2007: 14–15). Тој пристап се однесува на симболи во една култура како „мрежа на значења“. Станува збор за семиотички пристап. Прашањето е: може ли етнографијата на киберпросторот, чие време на истражување на одделни интернетски врски или поврзани објекти (“links or linked objects”), е ограничено успешно да ги открие длабоките и скриените симболички димензии, како што го прави тоа Гирц (Wittel 2004: 20–21). Во слична насока, теоретичарите, меѓу кои, Фуко (Foucault 1994: XXI, XXIII–XXIV, 336–337), Хабермас и Гиденс, ја опишуваат современоста како постојано присвојување на културните заднини и практики (кои се земаат здраво за готово) од страна на експлицитните механизми на знаењето и моќта (Escobar 2004: 58). Етнографијата на мрежи не настојува да продере во длабочината на некоја култура, ниту, пак, ги бара скриените слоеви на значењата. Наместо тоа, културата се создава во меѓупростор – станува збор за динамичен процес, процес за настанување и исчезнување (Wittel 2004: 20–21).

Андреас Вител ги истражува разликите меѓу етнографијата во вистинскиот простор и онаа во виртуелниот простор. Втората многу се оддалечува од традицијата, што создава и големи потешкотии од кои авторот разгледува четири од нив (Wittel 2004: 22).

Првиот проблем што се среќава во виртуелната етнографија е соочувањето со валидноста на податоците за корисниците на интернет. Точноста на податоците за: пол, возраст, националност и сл. тешко можат да се проверат. Наместо да се потпира на факти, етнографот се потпира на искреноста на корисникот и на сопствениот суд. Интернетот, покрај останатото, е привлечен затоа што овозможува играње со идентитетот и промена на родот во виртуелен род (Wittel 2004: 22). Во моите истражувања на ваква ситуација, особено сум се среќавала при истражување на некоја етнолошка или фолклористичка тема кога, на социјалните форуми за таквата тема – иако се разменуваат искуства –

или коментираат како се практикува определен обред, тие сепак се претставуваат со друг идентитет. На пример, за канење на кум:

Ние кога отидовме да го каниме кумот, зедовме едно виски една бајадера, може и обична ракија и бонбони јас како што ми кажаа за покана носење се кити шише а не за да го каниш кумот, али небитно е тоа. Најинтересно беше што нетребало одма кумот да прифати да рече да, кај нас беше епа ние дојдовме сакаме кум да ни бидеш, да не венчаш деца да ни крстиш и на прашањето дали ке сакаш кум да ни бидеш кумот викаше чекајте кај брзате, и после пак не прашуваше а вие за што сте дојдени и ние зачудени дека другари од детство викаме што не мавта сега али тоа некој адет имало и така три пати и на крај ја крена чашата и вика епа ај на здравје нека ни е кумството. Ете кај нас така неочекувано и интересно беше канењето за кум

(Leo-n-tina)¹.

Може да се забележи дека информациите за полот, за возраста не можат да се доловат, како што не можат да се доловат податоци ниту за кој крај се работи. Особено во новото време и пред сè, ако се работи за поголема градска средина, доаѓа и до мешање на многу културни традиции. Во конкретниот случај станува збор за т.н. новостар обичај. Имено, кумството во традиционалната култура било високо вреднувано, се пренесувало со генерации, многу често кај народот познато како „старо кумство“. Но, новите услови на живот, почнувајќи уште од втората половина на 20 век, при мигрирањето на населението во градовите довело до намалување на значењето на „старото кумство“ и почнале да се склучуваат кумства на пријателска, другарска основа, што придонело да се зачува улогата на кумот. Исто така, традиционалното канење со карта вино е заменето со потрошувачката понудена главно од западната култура (за кумство да се види повеќе: Петреска 2005: 120, 161; Петреска 2020: 30–31; Петреска 2021: 10–11).

Вториот проблем се однесува на клучниот метод на секое етнографско истражување, т. е. на набљудување со учествување. Најосновната дефиниција што ја даваат Хамерсли и Аткинсон за етнографскиот метод на набљудување со учествување е дека го вклучува етнографот, кој нескриено или скриено учествува во секојдневниот живот на луѓето во текот на подолг период, го набљудува она што се случува, го слуша она што се зборува, поставува прашања – всушност, собира какви било достапни податоци, кои би можеле да ги осветлат прашањата на кое истражувањето е наменето (Хамерсли и Аткинсон 2009: 3).

¹ <https://rb.gy/fkhnq> [Пристапено на 21.11.2022 г.].

Набљудувањето може да се одвива со набљудување на веб-страници во определен период, може да се набљудуваат: настанувањето на темите за дискусија, настанување на зборови на „чет“ итн. Но, не можат да се набљудуваат „вистински луѓе“. Според тоа, мора да се реши прашањето за односот меѓу набљудувањето со учествување и со етнографската практика. Многумина сметаат дека набљудувањето со учествување нужно мора да биде главниот метод на етнографското истражување. Гупта и Фергусон се заземаат за дефетишизација на набљудувањето со учествување и сметаат дека „на ова треба да се додаде читање на весници, анализа на државни документи, набљудување на владејачката елита и следење на начините на размислување на транснационалните развојни агенции и корпорации“. Но, сепак признаваат дека „набљудувањето со учествување“ и понатаму игра главна улога во методологијата и во „антропологијата насочена на локалитети“ (сп. Wittel 2004: 22). Дека набљудувањето со учествување е еден од водечките методи за да се разбере изведувањето на определена обредна практика и различните разбирања, можам да го посочам примерот со Говедар Камен, за кој се верува дека им помага на жените да можат да добијат потомство, но се оди и за здравје. Иако на интернет ќе се најде како се изведува обредната практика на Говедар Камен, како и неговата исцелителска моќ, а оној што се нафаќа да биде побратим или кум, тоа го прави од желба, сепак набљудувањето ми покажа и друга слика. Имено, многу одат откако ги искусиле сите можни начини за добивање потомство, или, пак, сметаат дека ништо не можат да изгубат. Покрај тоа што побратимот се нафаќа од своја лична желба, некои го прават тоа и заради малите подароци што се добиваат, додека за жртвуваните јагниња, за кои најчесто се вели дека се купуваат за здравје, многу чести одговори беа дека се купуваат зашто се поевтини таму (Петреска 2019: 70, 102, 205, 217). Вител смета дека не мора да се мистифицира или да се привилегира набљудувањето со учество, но не смее да се потцени неговата вредност за разбирање на општествените ситуации, за секојдневните рутини и постапки (Wittel 2004: 22–23). Но, набљудувањето со учествување не ги дава секогаш соодветните резултати бидејќи многу често самото присуство на истражувачот создава определена доза на недоверба. Дури и кога молчи, набљудувачот, кој е физички видлив во истражувањето е одбележан како Друг. Во истражувањата што сум ги имала за семејните и особено за сродничките односи, некои теми што, според народното верување, биле „забранети“ или за кои не е соодветно да се зборува, соговорниците ги избегнувале, или, пак, ги кажувале во позитивно светло (Петреска 2009: 145–146). Такви биле случаите за нечесни невести, кои секогаш постоеле во другото село, или, пак, со сродниците живееле во беспрекорни односи, но, набљудувањето од далечина или

престанувањето со снимање било доволен повод за да се кажат случаите за нетрпеливост со определени сродници. Етнографите во киберпросторот, секако можат да набљудуваат отстрана, на начин на кој етнографите непосредно не можат така лесно да го постигнат тоа, и во онлајн опкружувањето може сосема да се изедначи како сите други, кои набљудуваат отстрана како него. Но, многу истражувачи освен онлајн, остварувале и непосредна комуникација (Hine 2004: 34).

Третиот проблем се врските, кои се виртуелни, а не вистински врски. Тие се осиромашени и се еднодимензионални начини на прикажување и на изразување на општествените врски (Wittel 2004: 23). Се смета дека теренот може да се гледа како „заедничко поле на општење“. Етнографите, при онлајн истражувањата, и понатаму би можеле да тргнуваат од некое место, но, би ги следеле врските, кои имаат значење за тоа место. Етнографската чувствителност би се насочила на тоа како некои места добиваат значење и видливост. Во оваа стратегија етнографијата станува процес на следење врски. Во оваа смисла, теренот не се дефинира однапред како определен географски простор, туку се конституира од одбраните теми и од нивните обработки во конкретното истражување. Во средиштето на современите истражувања се *луѓето и ојштитествените простори*, кои ги создаваат тие. Затоа е подобро современите терени да се определат преку термините: *ојштитествени односи, мрежи и простори*. Ова значи дека не треба да се истражуваат локалитетите како претпоставени места на извесна омеѓена култура, туку луѓето што ги следиме во нивното живеење или нивното движење низ различни локалитети и нивните интерпретации на сопствениот свет или т.н. мултилокално теренско истражување (Čapo-Žmegač; Gulin-Zrnić & Pavel-Šantek 2006: 28). Ако, пак, има истражување на еден локалитет, не се тргнува од претпоставката дека локалитетот претставува културна целина, туку од претпоставката за хетерогени паралелни симболички односи, кои се создаваат меѓу луѓето и локалитетите на определено географско подрачје (*multivocality of place*) (Čapo-Žmegač; Gulin-Zrnić & Pavel-Šantek 2006: 26). Тука, повторно, би го посочила примерот со Говедар Камен, каде што се тргнува од самото место, неговото културно, симболично, свето значење, а со самото доаѓање, на ова место, на луѓе од различни средини на Македонија, но, и надвор од неа, се гледа како следење врски (Петреска 2019: 205–206, 209, 213, 223–224, 227, 230, 233). Во слична насока можат да се посочат и други свети места – „свети камења“, „свети води“, „свети дрвја“ (Вражиновски 1998, II: 107–143, 184–225; Поповска 2012: 97–98), на кои доаѓаат луѓе од различни средини. Слично на тоа, Маркус предлага етнографијата да се прилагоди, така што да ги истражува: кружењето на културните значења, предметите и идентитетите во дифузното време, односно

дифузниот простор. Тој предлага множество стратегии со помош на кои етнографите би можеле да конструираат терен, во недостаток на ограничени места, што вклучува следење на: луѓе, предмети, метафори, приказни, биографии и недоразбирања (Hine 2004: 45).

Како теренска работа во киберпросторот можат да се земат и истражувањето на определен етнографски елемент и „знаењата“ што се воспоставуваат во врска со него. Како пример, можам да ги посочам истражувањата за детството „постапалки“, мекици, за кои, на социјалните мрежи, се наоѓаат определени обредни практики. Тука можат да се следат само врските меѓу оние што ги споделуваат на социјалните мрежи, но, ретко може да се дознае за обредната практика од кој крај потекнува. Исто така, можат да се видат понуди за правење мекици, ресторани во кои се изведуваат овие свечености, понуди за правење постапалки, рецепти за нивно правење, но и калапи што се продаваат во форма на детски ножиња (Петреска 2021: 11). Може да се забележи дека доаѓа до израз потрошувачката култура кога, на извесен начин, преку промовирање на културните традиции, тие можат да се гледаат и како комерцијален производ (Петреска 2020a: 56). Брзото темпо на живот, мобилноста, кои особено доаѓаат до израз во најновиот период, ја карактеризираат современата обредност со: конsumerската, потрошувачката култура и економската добивка. Сепак, традиционалните елементи вешто се вклопуваат во современоста. Обредноста, односно прославите во врска со раѓањето и со растењето на детето можат да се гледаат и како економски ресурс, во поглед на местата на организирање на свеченостите и на нивните содржини – услужните дејности (на пр. правење мекици, постапалки, калапи за постапалки, реквизити за прослава на родендени, итн.). Традиционалните елементи во врска со обредноста можат да се гледаат и како симболички капитал (сп. Бурдије), кои можат да бидат претворени во економски капитал (Burdije 1999: 213–216; Ivanović 2008: 117–118).

Четвртиот проблем на теренската работа во целосновиртуелните простори се однесува на сфаќањето на контекстот. Недостатокот од терен резултира со (не)зачувување на физичкиот контекст. Дијалогот лице в лице, освен изговорени зборови, вклучува и: гестови, мимики, звукот на гласот, нечиј мирис, што сето влијае на анализата на моделите на однесување. Традиционално, усните интеракции на етнографите биле на прво место. Хамерсли и Аткинсон сметаат дека текстовите заслужуваат поподробна оценка (2009: 121–137). Наместо текстовите да се сметаат како повеќе или помалку точни прикази на стварноста, тие треба да се земат како етнографски материјал во кој се зборува за авторовите сфаќања на стварноста во која живеат. Текстовите се важен дел од животот на луѓето на многу локации со кои се занимава

етнографот денес, а ако се занемарат, би значело да создаде исклучително непотполн опис на културната практика. Правилници, прирачници, биографии, научни статии, службени статистики и кодекси можат да се сфатат како етнографски материјал во онаа мера во која ја претставуваат и ја обликуваат стварноста и во која се всадени во практиката. Етнографите не би требало да ги отфрлаат текстовите како искривени описи, ниту да ги прифатат како сосем вистинити, туку би требало да се потпрат на нивната „социјализаторска компетенција“ при нивното читање, а при нивното пишување, да се интерпретираат како културни артефакти, сместени во културата (Hine 2004: 37). Томсон, исто така, нагласува дека текстовите (овде мисли на медиумските текстови) е важно да се разберат во нивната контекстуалност. Тој нагласува дека иако симболичките или семиотичките интерпретации на содржините можат да бидат корисни, важно е да се зборува и за контекстуалните практики на пишувањето и на читањето, кои им даваат значење на текстовите (Hine 2004: 37; сп. Thompson 1995). Во слична насока размислуваат Хамерсли и Аткинсон (2009: 128–133). Анализираниот текст добива етнографско (и општествено) значење дури кога постои културен контекст (или контексти), во кој може да се смести (во кои можат да се сместат) (Hine 2004: 38–39).

За разлика од живата комуникација, онлајн комуникацијата е ограничена на пишаниот збор (Wittel 2004: 23). А кога се работи за фотографија или за видеозапис, тие се ограничуваат на нивната визуелна комуникација. Теренската работа во виртуелните простори не може да се потпре на надворешните облици на градењето на структурата на она што се истражува (Wittel 2004: 23). Но, кога се работи за фотографија или за видеозапис, би го прифатила Бартовото сфаќање за трето значење, кое, тој, го изедначува со симболичкото значење. Оттука, секоја фотографија, но, би додала, и секој видеозапис, може да има и различно читање (Barthes 1977: 46–47), што значи, исто така, дека треба да се земе предвид и комуникацискиот аспект на фотографијата², но и на видеозаписот. Во неговото дело *Свејла комора* тој ја разгледува фотографијата од искуство на субјект што е гледан – *spectrum* и субјект што гледа – *spectator* (Belaj 2010: 305; сп. Barthes 2003). Од перспектива на оној што гледа – *spectator*, според Ролан Барт, фотографијата дејствува на два начини: како *studium* и како *punctum*. Разбирањето на *studium* на фотографијата произлегува од знаењето усвоено во културата, во општеството, при што ги препознаваме намерите на

² Повеќе за фотографијата разгледувана од комуникациски аспект, да се види и кај: V. Petreska. 2014. “Family memory and photography”. *Cultural memory*, vol. 1, Скопје, 17–25; В. Петреска. 2015. „Семејна фотографија и нарација“. *ЕтноАнтропозум*, 12, 38–53.

фотографот. *Studium* на фотографијата не подразбира чувства, не прифаќа емоции, не ранува, не шокира како *punctum*. *Punctum* е, пак, она нешто што особено трогнува кај некоја фотографија и не е можно да се толкува во однос на општественовоставените конвенции поврзани со медиумот на фотографијата. *Punctum* секогаш подразбира емоции, кои нужно условуваат и перцепција, разбирање, односно ја откриваат самата смисла на фотографската снимка, било да е таа јавна или приватна, односно семејна (Belaj 2010: 305; сп. Barthes 2003). Според ова, *studium* би било и тоа што ни кажува фотографијата – на пример, фотографиите кажуваат и за вредносните системи во дадена култура (Petreska 2014: 20–22), додека *punctum*, со самите емоции што ги предизвикува фотографијата, можеме да го поврземе со освежувањето на сеќавањето, со раскажување приказна. Би додала дека било да се работи за *studium* или за *punctum*, ако се толкуваат во различен културен и општествен контекст, може да доведе до погрешно разбирање или до различно толкување, несоодветно за определеното време, што може исто така да го поврземе со подолуспоменатите палења на бадникарски огнови и со обредноста на Говедар Камен.

И покрај тоа што интернетот нуди можност за истражување, сепак и современите антрополошки, но, би додала, и етнолошки и фолклористички истражувања, истакнуваат дека мора да се почне, пред сè, со традиционалниот етнографски потфат: да се постави почетната културна дијагноза, т. е. да се опише што се случува во рамките на новите практики и преобразби, поврзани со новиот технолошко-научен развој (Escobar 2004: 65). Затоа и лично, повеќе сум склона да се прави комбинација на теренски истражувања – офлајн и онлајн. Ова би значело: покрај класичните теренски истражувања, да се вршат и истражувања на пишани извори, на архивска граѓа, да се истражува контекстот кога се собирали податоците, а исто така да се земат предвид и истражувањата во киберпросторот, било да се работи за определена тема или за определен простор, а може да се зборува и за т.н. мултиеренски истражувања.

Некои автори, и истражувањето во виртуелниот простор, или еднотеренското истражување – т. е. кога се спроведува од компјутерот на истражувачот – одбиваат да го именуваат како „етнографија“. Во вакви случаи, посоодветно би било да се зборува за: анализи на разговори, анализи на текстови или анализи на дискурси (Wittel 2004: 23), но би додала дека и овде е значајно да се земе предвид контекстот во времето кога е пишувано. Дека може да се зборува повеќе за анализа на текстови и на дискурси, можам да ги посочам примерите со: колење јагниња на Говедар Камен, палење бадникарски огнови, кои сум ги среќавала на социјалните мрежи. За Говедар Камен, во текстовите, покрај тоа што се пишува или се прашува за делотворноста на каменот,

за легендите поврзани со него, особено во негативно светло е претставено колењето јагниња.³ За бадникарските огнови, во последните години, се засилуваат говорите по медиумите да се прекине со нивно палење земајќи го предвид загадувањето на градот и зајакнувањето на еколошката свест⁴ (Петреска 2020: 101–102). Во секој случај, палењето на огнот, во ваквите говори, може да се види дека сосема е одвоен од неговиот локален контекст – дека е непријатно и несоодветно за современото време. Обичајот е претворен во текст, т. е. внатрешната структура на обичајот е независна од неговиот предмет, објект и од целата околина. Може да се каже дека се соочуваат двата опозициски ривали: оној на традицијата и оној на современоста (Саро-Zmegac 2004: 89–91⁵) затоа што, како што истакнува Кестлин, традицијата не одговара секогаш со епохата на обновувањето „на современоста во несременоста“ (Саро-Zmegac 2004: 94; ср: Köstlin 1977). Во слична насока може да се зборува и за фотографиите поставени на социјалните мрежи, кои исто така се читани различно од различни личности, па според Р. Барт, симболичката или културната порака или, како уште ја нарекува – трето значење на фотографијата, има дисконтинуитет (Barthes 1977: 46–47). Но, ако се земат предвид написите во пишаните и во електронските медиуми дека бадникарските огнови горат насекаде⁶, како и изјавите на испитаниците: „Сега закон си е закон, традиција си е традиција, мислам дека и ние помладите треба да си ја негуваме традицијата“; или: „Ние секоја година го палиме, се пали со години. Јас сум 75 години, од кога знам се палело, од малечко се палело“⁷, може да се каже со Бурдијовиот речник дека овој обичај кај определени луѓе бил длабоко врежан во нивниот хабитус (Burdije 1999: 169–170). Ова зборува дека во киберпросторот времето веќе не е циклично (како во усноста), ниту (како во историскописмените општества), туку моментално. Моменталното време и забрзаната информација би значеле дека знаењето не е фиксирано, како во

³ „Говедар камен!“, <https://rb.gy/27y4l> [Пристапено на 23.11.2022 г.].

⁴ „Бадникарски огнови сепак се палеа“, <https://rb.gy/5sleh> [Пристапено на 26.02.2023 г.].

⁵ Авторката работела на истражување на обичајот „кумпанија“ што се одржувал во Корчула и кој е всушност синциреста игра со мечеви, кој во поединечни случаи, но не секогаш, завршувал со ритуално отсекување на воловска глава. Бил обновен во 1999 година, со реакции на еколошкиориентираните граѓани и љубители на животните токму поради отсекувањето на главата на волот, додека за локалното население, тој имал значење на локален идентитет (Саро-Zmegac 2004). За истиот обичај да се види и: Rihman-Auguštin 2000: 265–271.

⁶ „Бадникарски огнови сепак се палеа“, <https://rb.gy/5sleh> [Пристапено на 26.02.2023 г.].

⁷ Видете ја фуснотата 6.

пишувањето, туку дека се развива како експериментите (Escobar 2004: 65) и може да се каже дека знаењето што се појавува во определен текст, може и многу брзо да се изгуби во киберпросторот.

ЛИТЕРАТУРА

Кирилични изданија

Вражиновски, Т. 1998. *Народна митологија на Македонијте*. Книга II: *Етнoгpафски и фолклорни материјали*. Ред. Т. Вражиновски; сор. Љ. С. Ристески, В. Караџоски и Л. Симоска. Скопје – Прилеп: Книгоиздателство Матица Македонска – Институт за старословенска култура.

Гирц, К. 2007. *Толкување на културиите*. Скопје: Магор.

Петреска, В. 2005. *Систем на сродство кај Македонијте*. Посебни изданија, кн. 59. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2009. „Нови обредни однесувања во семејството – теориско-методолошки пристап“. *Етнологиџ*, 12–13, 142–158.

Петреска, В. 2015. „Семејна фотографија и нарација“. *ЕтнoАнтропoЗум*, 12, 38–53.

Петреска, В. 2019. *Побраќимството во народната култура: иобраќимството на Говедар Камен*. Посебни изданија, кн. 85. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2020. *Ритуалното сродство во народната култура: секавање и ирејстивување на минатото иреку религиско-обредна иракса*. Посебни изданија, кн. 87. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Петреска, В. 2020а. „Предизвици на современите фолклористички и етнoлошки истражувања“. *Македонски фолклор*, год. LI, бр. 77–78, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 49–60.

Петреска, В. 2021. „Архивските и теренските истражувања како предизвици на фолклористичките истражувања во Институтот за фолклор во првите две децении на 21 век“. *Македонски фолклор*, год. LII, бр. 80, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 5–17.

Поповска, Д. 2012. *Мисликајта на каменот*. Скопје: Институт за национална историја.

Хамерсли, М. и П. Аткинсон. 2009. *Етнoгpафија. Принципи во ираќијкајта*. Скопје: Нампрес.

Латинични изданија

Belaj M. 2010. *Obiteljska fotografija. Između mita o idealnoj obitelji i proživljene stvarnosti*, Marjanić, S. i I. Prica (ur.). *Mitski zbornik*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Biblioteka Nova etnografija, 303–316.

Burdije, P. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse. Tri studije o kabilskoj etnologiji*. Prevela s francuskog Milica Pajević. Beograd: Zavod za udžbenike nastavnika sredstva.

Čapo-Zmegač, J. 2004. "Identité nationale et relance de tradition: l'opinion publique croate et le rituel de la *kumpanjija* de l'île de Korcula". *Fabrication de traditions invention de modernité*. Sous la direction de Dejan Dimitrijević. Préface de Eric Hobsbawm. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 87–97.

Čapo-Žmegač, J., V. Gulin-Zrnić i G. Pavel-Šantek. 2006. "Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja". *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Čapo-Žmegač, J., V. Gulin-Zrnić i G. Pavel-Šantek (ur.). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Biblioteka Nova Etnografija, 7–52.

Eskobar, A. 2004. "Dobro došli u Kiberiju: bilješke o antropologiji i kiberkulture". *Etnografije interneta*. Senjković, R. i I. Pleše (ur.). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Ibis Grafika, 55–85.

Foucault, M. 1994. *The Order of Things*. New York: Vintage books edition.

Hine, C. 2004. "Virtuelni predmeti etnografije". *Etnografije interneta*. Senjković, R. i I. Pleše (ur.). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Ibis Grafika, 27–54.

Ivanović, Z. 2008. "O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama XX veka". *Etnoantropološki problem*, n.s. god. 3, sv. 2, 107–138.

Petreska, V. 2014. "Family memory and photography". *Cultural memory*, vol. 1. Skopje, 17–25.

Rihtman-Augustin, D. 2000. *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Wittel, A. 2004. "Etnografija u pokretu: od terena do mreže i interneta". *Etnografije interneta*. Senjković, R. i I. Pleše (ur.). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Ibis Grafika, 17–25.

Сајтографија

Barthes, R. 1977. *Image Music Text*. Essays selected and translated by Stephen Heath. London: Fontana Press. An Imprint of Harper Collins Publishers, <https://rb.gy/lmnov> [Пристапено на 20.10.2022].

„Бадникарски огнови сепак се палеа“, <https://rb.gy/5sleh> [Пристапено на 26.02.2023 г.].

„Кумство“, <https://rb.gy/5nre3> [Пристапено на 21.11.2022 г.].

„Говедар Камен“, <https://rb.gy/oo5gg> [Пристапено на 23.11.2022 г.].

ETHNOGRAPHIC FIELD RESEARCH VS. ETHNOGRAPHIC INTERNET RESEARCH

Vesna Petreska

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore in Skopje

Summary

The research deals with the classic field research which in the past folkloristic, ethnological and anthropological research was the basis of these sciences, in contrast to the research on the Internet, which is especially represented in modern times. Unlike classical field research, where the researchers are present in a certain area, online field research or virtual ethnography is so far from the tradition that it is subject to serious objections and in this sense, there are also discussions whether this type of research can really be called ethnographic or we can only talk about text analysis, discourse analysis, etc. The question is to what extent Internet field research can be considered research in the true sense of the word. A. Wittel’s work was taken in consideration, pointing out the differences between ethnography in the real and the virtual space.

Personally, I prefer a combination of field research – offline and online. This would mean, in addition to classic field research, to carry out research on written sources, archival material, the context in which the data was collected, but also to research cyber space, whether it is about a certain topic or space, or we can talk about the so-called multi-field research. Using some concrete examples from my own multi-field or combined research, I showed the experiences I gained through both types of research.