

Kulturális antropológia

**Tantárgyi forrásanyag az
Ember-, erkölcs- és vallásismeret
tantárgyhoz**

Összeállította A. Gergely András

/ MTA PTI - ELTE BTK /

(Készült 3 példányban, kizárólag oktatási használatra)

Veszprémi Egyetem Tanárképző Kara

Ember-, erkölcs- és vallásismeret
továbbképzési szak
2002-2003

Fővárosi Pedagógiai Intézet, Budapest, VIII. Vas u. 10.

TARTALOM

ROBERT SIMPSON - S.M. COLEMAN:
AZ ANTROPOLÓGIA FELFEDEZÉSE

VEKERDI LÁSZLÓ:
EMBERTUDOMÁNY - KULTÚRÁK - TÖRTÉNELEM
(A kulturális antropológia kihívása)

KANOVSKÝ, MARTIN:
ANTROPOLÓGIA, HISTÓRIA, ARCHEOLÓGIA
(Könyvismertető)

CLIFFORD GEERTZ:
A TÉNY UTÁN.
(Részletek a könyv egyik fejezetéből)

KLANICZAY GÁBOR:
A TÖRTÉNETI ANTROPOLÓGIA TÁRGYA,
MÓDSZEREI ÉS ELSŐ EREDMÉNYEI

GEORGE E. MARCUS - MICHAEL M. J. FISCHER:
AZ ANTROPOLÓGIA MINT KULTÚRKRIKA

MELVILLE J. HERSKOVITS:
AZ ANTROPOLÓGIA: AZ EMBER TUDOMÁNYA

CATHERINE A. LUTZ:
ÉRZELMEK

SHERRY B. ORTNER:
AZ ANTROPOLÓGIA ELMÉLETE A HATVANAS ÉVEKTŐL

VÖRÖS MIKLÓS:
HATÁRESETEK. AZ AMERIKAI ANTROPOLÓGIA ÉS
SZOCIOLÓGIA KAPCSOLATA TÖRTÉNETI PERSPEKTÍVÁBAN

BOGLÁR LAJOS:
AZ ADAPTÁCIÓ MŰVÉSZETE

Robert Simpson - S. M. Coleman

Az antropológia felfedezése

Mi az antropológia?

Az antropológia az emberekkel, mint komplex szociális lényekkel foglalkozik, melyek rendelkeznek a beszéd, a gondolkodás és a kultúra képességével. Az antropológia tudománya a világon mindenfelé élő emberek életének biológiai és kulturális aspektusainak megértéséről szól. Minden ember azonos alapvető biológiai jellemzőkkel születik, de attól függően, hogy hol nő fel, különböző éghajlattal, ételekkel, nyelvekkel, vallásos képzetekkel stb. találkozunk. Az embert azonban nem csak a környezete formálja, hanem az a világ is, ahol él. Az antropológia fő célja megérteni azokat az általános kényszereket, melyek között az emberek élnek, és azokat a különbségeket, melyek nyilvánvalóak az egyes társadalmak és kultúrák között.

Az antropológia lehetséges témáinak köre így valóban óriási. A kutatók manapság igyekeznek a diszciplína egyik vagy másik területére specializálódni. Néhányan, az úgynevezett fizikai- vagy biológiai antropológusok olyan témákat vizsgálnak, mint például, hogy hogyan fejlődtek az emberek és az emberszabásúak az évezredek, évmilliók során, illetve a genetikai és magatartásbeli kapcsolatunk a főemlősökkel. Mások, akiket szociál- vagy kulturális antropológusoknak hívnak, azt a számtalan módot tanulmányozzák, ahogy a különböző emberek megszervezik önmagukat, hogy biztosítsák a stabil mezőgazdasági termelést vagy a közösségi életet. Vizsgálhatják az embereknek a világ működéséről alkotott elképzeléseit, ahogy azok megjelennek a vallási képzetekben és gyakorlatukban. Vizsgálhatják az emberek által létrehozott anyagi formákat, mint például a házaik, ruházatuk, kézművességük és művészetük. Ebben az Ismertetőben mindkét típusú antropológiával foglalkozunk, de több szó esik majd a diszciplína társadalmi és kulturális oldaláról.

Egy kis történelem...

Évezredekig az utazás, a kereskedelem és a felfedező utak révén kerültek kapcsolatba egymással a különböző nyelvű és kultúrájú emberek. Ezek a kapcsolatok furcsa és egzotikus emberekről és szokásokról szóló történeteket szültek. Ezért a görög történetírót, Hérodotoszt, egy korai antropológusnak is tekinthetjük. Az időszámítás előtti 5. században körbeutazta a földközi-tengeri és észak-afrikai görög gyarmatokat, és nagy részletességgel leírta az ott élők életét.

Hérodotosz írásait az egyik legkorábbi **etnográfiai** leírásoknak is nevezhetjük, de ha az antropológiát inkább tudománynak tekintjük, mintsem utazók meséinek összefoglalásának, akkor a 19. századig kell előregyranunk, amikor is az emberi kultúra és a biológiai változottság tudományos tanulmányozása elkezdett formát ölteni. Ekkoriban a nyugati világ a gyors és messzire mutató fejlődések időszakát élte. Európában és Észak-Amerikában az új iparágak terjedése, a vidékről a városokba irányuló tömeges migráció, valamint a kommunikáció és a szállítás új rendszereinek kialakulása nagy hatással volt a társadalmi életre, a társadalom és a gazdaság szervezésére. A nyugati gyarmati terjeszkedés és uralom is ekkoriban érte el a csúcspontját. Filozófusok és társadalom-magyarázók próbálták megérteni a körülöttük lezajló

változásokat. Ebben az időszakban fektették le az alapjait a fontosabb akadémiai tudományoknak, ahogy ma ismerjük őket.

A 19. század egyik legfontosabb kérdése az volt, hogy 'hogyan jutottunk oda, ahol ma vagyunk?'. Charles Darwin írt egy beszámolót a fajok fejlődéséről a természetes szelekció által; ez volt az evolúció elmélete, amely először 1859-ben jelent meg. Darwin azt állította, hogy minden élő forma hosszú idő alatt, fokozatosan fejlődött, melynek során a sikeresebb fajok kiszorították azokat, amelyek kevésbé tudtak alkalmazkodni a környezetükhöz. Ezek az elképzelések nagy hatással voltak a biológiai tudományok tudományos érdeklődésére, és széles körű kulturális visszahatásuk is volt. A 19. század meghatározó társadalmi teoretikusai közül sokan alkalmazták Darwin biológiai evolúciós modelljét a társadalmi és kulturális szinten történt változások megértéséhez.

Két fontos, az emberiséggel foglalkozó diszciplína bontakozott ki ebben az időben: az antropológia és a szociológia. A humán tudományok azon ága, amely később szociológiává alakult, figyelmét a Nyugat változásai felé fordította. A másik ág, amelyből az antropológia fejlődött ki, a 'primitív' összpontosított, és elkezdte kutatni a modern civilizációk elődeit. Az írás nélküli, egyszerű technológiájú, gazdaságilag és politikailag kevésbé szervezett, általában Nyugat-Európától távol eső társadalmak álltak a kibontakozó antropológia központjában. A 19. századi antropológusok hitték, hogy ezek a társadalmak bepillantást nyújtanak az emberiség társadalmi evolúciójának egy korábbi szintjére, és idővel ezek is a modern fejlődés útjára fognak lépni. Ezeket a nézeteket, melyek akkoriban széles körben elterjedtek voltak, az emberiségről való tudás fejlődésével elutasították.

A 20. század első évtizedeiben a társadalmi evolúció elképzelését kezdték megkérdőjelezni, és az úgynevezett 'primitív' társadalmakat nemcsak mint a társadalmi fejlődés egy korábbi fokának bizonyítékait, hanem saját jogú társadalmakként kezdték vizsgálni. Az antropológus feladata nem az volt, hogy elhelyezze a társadalmakat a magas civilizáció és a technológiai egyszerűség skáláján, hanem hogy megértse az egyes társadalmakat azok saját logikája alapján. A szokatlan mítoszok, rítusok, művészeti formák, házassági szokások és életmódok a tanulmányozás legitim témáivá váltak. Minden egyes társadalom az emberi kulturális változatosság és a fizikai adaptáció egyedi kifejeződése. A nem-nyugati embereknek a saját terminusaik általi megértésére való törekvés kulturális relativizmusként vált ismertté. A kulturális változatosság tanulmányozásának e megközelítése az észak-amerikai **kulturális antropológia** meghatározó jellemzőjévé vált, mely olyan meghatározó személyekkel kapcsolódott össze, mint Franz Boas és Ruth Benedict.

Ezzel szemben a brit antropológia középpontjában e század nagy részében inkább a tényleges társadalmi kapcsolatok álltak, mintsem a kultúra manifesztációi. A társadalmak osztályozásának és összehasonlításának alapját azok a különböző módok képezték, ahogyan a társadalom részei, mint a rokonsági kapcsolatok, a tulajdonlás és a létfenntartás szabályai együttesen létrehozzák a társadalmi intézkedések megkülönböztető és állandó rendszerét. A különböző társadalmak összehasonlítása a látszólag hasonló funkciókkal rendelkező intézmények, mint a házasság vagy a temetkezési rítusok, identifikálásán is alapult. Ez az antropológiai megközelítés a **strukturális funkcionális**, mely az 1930-as, 40-es és 50-es években volt meghatározó. Ebben az időszakban tanulmányok sora született, melyek egy sajátos csoport életmódjával foglalkoztak. A szudáni nuerek, a Nyugati Pacifikum Trobriand-szigeteinek lakói és a polinéziai tikopiak csak néhányak azon emberek közül, akik az antropológusok tanulmányainak következtében ma a világtörténelem szilárd részei.

A század első részében a brit **szociálantropológia** kutatási témája bizonyos értelemben a lepkegyűjtéssel volt rokon. A század folyamán azonban az antropológia olyan tudományággá

fejlődött, amely sokkal több volt az egzotikus és ritka példányok gyűjtésénél, lokalizálásánál és minél színesebb és gazdagabb leírásánál. Az antropológiai elméletek feladata olyan minták létrehozása volt, amelyek általánosíthatók a nyilvánvalóan változatos emberi életmódokra. Ráadásul kezdték felismerni, hogy a 'primitív' társadalmak valójában meglehetősen komplexek, és fejlődésük tekintetében messze nem statikusak. Ennek következtében az antropológia új útjai alakultak ki, melyek meghaladták a struktúra és a funkció egyszerű tanulmányozását. A figyelem a kis méretű, hagyományos társadalmak és a nagy méretű gazdaságok és államszerkezetek közötti kölcsönhatások felé fordult. A korábban elszigeteltnek, stabilnak és változatlanak bemutatott társadalmakat szélesebb történeti folyamatokba helyzeték, mint a gyarmatosítás vagy a kapitalizmus terjedése. Ez a szemlélet fontos váltást eredményezett az antropológiai érdeklődés területében és lehetőségeiben: azt mondhatjuk, hogy az antropológusokat már kevésbé érdekelte a lepkék gyűjtése, inkább az az öko-rendszer, amelyben azok éltek. Az érdeklődés új területei nyíltak meg a 60-as és 70-es években, mint a nyelv és a jelentés tanulmányozása, és a nemek fontosságának tudatossá válása a társadalom és kultúra megértésében. Ebben az időszakban kezdte átfogni az antropológiai kutatás a nyugati társadalmat és annak intézményeit. A nyugati antropológusok nem szorítkoztak többé távoli és 'egzotikus' társadalmak megfigyelésére, hanem elkezdtek a saját házuk táján vizsgálni, és a kész ténynek vett mindennapi élet meglepő aspektusait emelték ki. Az ipar, a kormányok és a nemzetközi szervezetek mind-mind az etnográfiai kutatás tárgyaivá váltak.

Az antropológia nagyon rövid történetének utolsó szakasza az egyik legizgalmasabb. Az antropológia egy olyan hagyományban gyökerezik, mely a nyugatitól nagyon eltérő és távoli társadalmak tanulmányozásával kezdődött. A mai antropológia miközben megtartotta a társadalmi és kulturális folyamatok részletei iránti érdeklődését, egy sokkal tágabb érdeklődési körű és alkalmazhatóságú tudományággá nőtt. A 'primitív' és a modern közti régi megkülönböztetések közül sok már nem állja meg a helyét. Hasonlóan, a szociológia és az antropológia közötti diszciplináris megkülönböztetés sem a 'Nyugat kontra a többiek' kérdése többé. A magas szintű mobilitás és migráció a globális kommunikáció rendkívüli lehetőségével együtt az emberek és kultúrák nagyfokú keveredését idézte elő. A néha poszt-modernnek nevezett kulturális megközelítés megkísérli, hogy számot adjon azokról a módokról, ahogy az egyének többé már nem egyértelműen meghatározható helyekhez vagy tradíciókhoz kötődnek. A nemzeti identitások és a kulturális tradíciók továbbra is élnek, de a korábbiól nagyon eltérő körülmények között. Például, ugyanazt a televízió műsort nézhetik India falvaiban lakók, nomádok Észak-Afrikában és Sheffield, Varsó vagy Mexikóváros toronyházainak lakói. Mindegyik esetben egy globális jelentőségű hatalmas technológia találkozik a helyi körülményekkel, hogy különböző és újfajta reakciókat és válaszokat hozzon létre. A társadalom és a kultúra megértésének elfogadott hagyományára építkezve az antropológusok egyre inkább az ilyen mai viszonyokra és a belőlük felmerülő kérdésekre alkalmazzák tudásukat és szakértelmüket.

Mit csinál az antropológus?

A leendő antropológus-hallgatóktól a felvételi beszélgetésen gyakran kérdezik a következő nyilvánvaló kérdést: 'Miért akar antropológiát tanulni?' Egy tipikus válasz erre: 'Az emberekről szeretnék tanulni'. Ez kétségtelenül eredeti válasz, de nem árul el túl sokat a jelentkezőről. Végül is rengeteg más tárgy van, mint például a szociológia, a pszichológia és a történelem, ami az 'emberrel' foglalkozik. Az antropológia számos tekintetben átfedi ezeket a tudományokat. Mindazonáltal az eddig elmondottak alapján érezhető, hogy mi teszi az antropológiát megkülönböztetett, saját jogú tudománnyá. Ez egy olyan tudomány, ami az

emberek életmódjának valamennyi aspektusával foglalkozik - mindennapi tevékenységekkel éppúgy, mint 'speciálisakkal', például rítusokkal és szertartásokkal. Összehasonlító is, mivel azt nézi, hogy a különböző kultúrákban a viselkedés és a hiedelmek mennyiben térnek el, illetve mutatnak közeli párhuzamokat. Gyakran megpróbálja a tapasztalatait átültetni a gyakorlatba is, például segíteni az eltérő kulturális háttérrel rendelkezők közös munkáját, mondjuk egy fejlesztési terv esetében. Egy antropológus, David Pocock, ékesszólóan írja le a diszciplínán belül a saját területének tág határait és megnyerő természetét:

Az antropológia mindent átölelő tulajdonságából adódóan nem meglepő, hogy a tanulmányozás témája egyaránt lehet személyes és szellemi szintű. Sokan utazás révén kerültek kapcsolatba ezzel a tudománnyal, más kultúrákról szóló beszámolók olvasásával, vagy olyan antropológusokkal való találkozás által, akik átadták az emberiség sokféle kifejeződési módjának megértésére való törekvés izgalmát. A brit antropológus, Sir Edmund Leach, hosszú és kiemelkedő karrierje vége felé úgy írta ezt le, mint 'személyes rögeszméjét'. Érzései azon sokakét visszhangozzák, akik életük valamely szakaszába kapcsolatba kerültek az antropológiával. A diszciplínát többnyire nem tanítják iskolákban, ezért a diákok valamilyen, néha teljesen össze nem függő tudomány tanulmányozása után érkeznek meg hozzá. Ez egy olyan téma, ami összekapcsolja a világról való gondolkodás különböző módjait, ezért gyakran vonzza az olyanokat, akik egyformán érdeklődnek a művészet és a tudomány iránt. Ezen Ismertető egyik szerkesztője például egyetemi pályafutását kémiantanulással kezdte, és most az Egyesült Királyság családi mintáit kutatja; a másik azzal az elhatározással jött az egyetemre, hogy ősi emberi csontokat ásson ki, míg végül oda jutott, hogy vallásos hiedelmekkel és rítusokkal foglalkozik!

Az antropológia tudománya még mindig viszonylag kevésbé ismert a tömegek számára, és még mindig sok tévhit él vele kapcsolatban. Mai gyakorlóinak nem szükséges távoli vidékekre utazniuk kutatásaik folytatásához, ahogy azt feltételezik, bár sokan tesznek így. Ma egy antropológus számára az amazóniai esőerdőkben élők vallási rítusai mellett legalább annyira érdekesek lehetnek egy keresztény közösség rítusai Londonban vagy Liverpoolban.

Hogy megértsük, mit is csinál egy szociálintropológus, egy pillanatra képzeljük el, hogy mi történne, ha hirtelen a világ egy teljesen más pontjára, nagyon más kultúrába csöppennénk, és ott kellene maradnunk egy vagy akár több évre. Először valószínűleg valami zavart éreznénk, képtelenek lennénk megérteni az ott beszélt nyelvet, megenni az ételt anélkül, hogy ne vágynánk az otthoni ízekre, vagy belépni úgy valakinek a házába, hogy akaratlanul is ne tennénk valami olyat, ami a házigazdák szemében udvariatlanságnak ne tűnne. Néhány hónap elteltével kezdenénk rájönni, hogyan kerüljük el a társadalmi buktatókat, majd egy év után már a nyelvet is beszelnénk, egy bizonyos fokú folyékonysággal. Végül kialakul a kölcsönös megértés és bizalom, és elkezdenénk megtapasztalni a világot egy másik kultúra közvetítésével.

A megismerés e folyamata hasonló ahhoz, amit sok antropológus megtapasztal, amikor más kultúrákat tanulmányoznak. Az antropológus megközelítése tehát nagyon különbözik a laboratóriumi munkától: a kutatónak nem szabad arra törekednie, hogy irányítsa a vizsgált emberek viselkedését, hanem inkább bele kell merülnie az életükbe, amennyire az csak lehetséges. Az antropológus kutatók nem hagyhatják ott az irodájukat és felejtethetik el a 'munkájukat' 5 óra után, mivel benne élnek abban a kultúrában, amit vizsgálnak. Visszatérve nagyon jó helyzetben lesznek, hogy 'lefordítsák' vagy elmagyarázzák az általuk tanulmányozott emberek viselkedését kollégáiknak és tanítványaiknak. Az antropológus feladata gyakran az, hogy a furcsát és 'egzotikus' érzetűvé tegye egy másik kultúra kontextusába való behelyezéssel. Viszont az antropológust megkérhetik, hogy tegye láthatóvá a 'természetes' és 'egyértelmű' magatartásokat legalább annyira, amennyire az idegen kultúrában élők

szokásait szokták magyarázni. Csak képzeljük el például, hogy el kell magyaráznunk a futball vagy a krikett szabályait valaki olyannak, aki nem tudja, mi az a sport!

Egy biológiai vagy fizikai antropológus egy laboratóriumban is jól dolgozhat, például vér- vagy csontmintákon. De legalább olyan jól dolgozhat más kulturális kontextusban, amelyhez szükséges a helyi kulturális normák és értékek iránti érzékenység és tudás. Ezért egy adott populációban a betegség okainak megértéséhez szükséges megérteni, hogy a fizikai kapcsolatot és a jólétet hogyan formálják a társadalmi és kulturális tényezők. Egy biológiai antropológusnak nem elég felfedezni, hogy egy helyi étrend A-vitamin hiányhoz vezet, ami megnöveli a vakság eshetőségét. Számításba kell venni bizonyos élelmiszerek szimbolikus és rituális jelentését, mielőtt azt feltételeznénk, hogy az étrend megváltoztatása könnyen hatásos lehet.

Bevezető szövegek

Amint láthattuk, az antropológia valóban hatalmas kiterjedésű. Bármely szöveg, amely bevezetőt kíván nyújtani, az utazót általában egy sok megállójú körutazásra viszi, és felkelti az érdeklődését a téma további részletei iránt. A bevezető szövegek ugyanakkor azt az időszakot is tükrözik, amelyben íródtak. Például, a 60-as, 70-es években számos vezető brit antropológus készített áttekintést a diszciplínáról, mely erősen tükrözte a kor **strukturalista funkionalista** érdeklődését (például Beattie 1964). Ezekben a kis méretű, nem-nyugati társadalmak működését olyan definiálatlan kategóriákra osztották, mint a rokonság, a társadalmi kontrol, gazdasági és tulajdoni viszonyok, vallás és rítus. Hajlamosak voltak továbbá egy olyan fejezettel lezárni, melyben azokat a módokat tárgyalják, ahogy a látszólag statikus társadalmak valójában **társadalmi változáson** mennek keresztül. Például, olyan változásokat mutatnak be, melyeket más társadalmakkal való érintkezések indítottak el, ahol nagyon eltérő gazdasági és politikai rendszerek domináltak. Beattie a gyarmati bürokratikus rendszer hatását elemezte a kormány és a hatalom hagyományos formáira. Megfigyelte például, hogy hogyan váltak a főnökök és a törzsi öregek az új rezsimek fizetett, civil szolgálóivá.

Sokat használt tankönyv Ioan Lewis *Social Anthropology in Perspective*-je (1985). Nyelvezete egyszerű, széles körben alkalmaz **etnográfiai** példákat és esettanulmányokat, és megpróbálja egyesíteni a nyugati tapasztalatokat az antropológia határain belül. Például leírja az ajándékozási formákat a nem-nyugati emberek között, majd összehasonlítja azokat a karácsonyi brit szokásokkal.

Számos észak-amerikai bevezető szöveg hozzáférhető az Egyesült Királyságban is. Ezek a könyvek a **kulturális antropológiai** tradíciót tükrözik, ahogy azt az amerikai egyetemeken tanítják, és rendszerint meglehetősen standard formátumúak. A mai kor emberének kultúrájáról és társadalmáról szóló beszámolókat a nyelvészetből, régészetből és fizikai / biológiai antropológiából származó anyagok kísérik. Sok diák szereti ezeket a tankönyveket, mert jól illusztráltak, és hasznos összefoglalásokat és etnográfiai leírásokat tartalmaznak (lásd pl. Haviland 1996; Keesing és Strathern 1998). Néhányat oktatói segédkönyv is kísér, amely gyakorlatokkal és újszerű elképzelésekkel is szolgál a tanmenetre vonatkozóan (Bohannon 1992).

Az antropológiai bevezetések területe és tartalma jelentős változásokon ment keresztül az évek során. Az egyik legfontosabb változás annak bemutatása, hogy az antropológia nem pusztán távoli, egzotikus társadalmakról szól, melyeket természettudományos mintapéldányoknak tekintettek. A Nyugaton élő embereknek is megvannak a maguk szokásaik, hiedelmeik és társadalmi gyakorlataik, ezért méltán számíthatnak az antropológusok kíváncsi pillantásaira. A

legtöbb ember számára kezdetben annak a lehetősége, hogy a más társadalmakra vonatkozó tudását eszközként használja fel a sajátjának megértéséhez, egyszerre izgalmas és felszabadító. Egyre inkább ez lett a bevezetés jellegű szövegek üzenete. Bohannan (1992) könyvének központi témája például az az elképzelés, hogy az olvasó kultúrája idegen és problematikus. Horace Miner egy híres cikke az 1950-es évekből, 'Az iakirema törzs testi rítusai', etnográfiai szemmel tekint a saját kultúrájára:

A mindenki által végrehajtott testi rituáléhoz egy száj-rítus is tartozik. Annak ellenére, hogy e nép rendkívül kényes és aprólékos a szájgondozásban, e rítus egy olyan gyakorlatot is tartalmaz, amely a beavatatlan idegen számára visszataszítónak hat. A beszámolók szerint a bennszülöttek varázskennetel borított apró sörtecsomót helyeznek a szájukba, amelyet azután bonyolult, szertartásos gesztusokkal ide-oda mozgatnak.

Rejtett gúnnyal Miner az antropológia nyelvét használja a szájmosás egy formájának leírására, melyet egy úgynevezett 'törzsben' gyakorolnak, egy igazi identitás, amely egyszerűen felfedezhető az 'iakirema' név megfordításával!

A sok bevezető munka számos hasonlóságot mutat, de néhány az antropológia olyan magyarázatát helyezi előtérbe, amely szorosan követi egy bizonyos személy sajátos antropológiai felfogását. A példák felölelik Leach (1982) szintézisét a brit **strukturalista funkcionálisizmusról** és a francia **strukturálisizmust**; Cheater (1989) beszámolóját a harmadik világbeli emberek anyagi körülményeinek és a kapitalista fejlődés viszonyának vizsgálatáról; és végül Carrithers próbálkozását (1992) az emberi változatosság, a társadalmi viselkedés és az emberiség más alapvető jellemzőinek magyarázatára az antropológia, a szociál-pszichológia és a biológia szintézisével.

Ajánlott irodalom

Beattie, J. 1964 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London: Routledge.

[Bár mára már elavult, a brit szociálantropológia egyik klasszikusa. A 'tradicionális' társadalmakban dolgozó szociálantropológusok érdeklődési körének világos és átfogó beszámolója.]

Bohannan, P. 1992 *We, the Alien: An Introduction to Cultural Anthropology*, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

[Bohannan követi sok észak-amerikai bevezető szöveg standard formátumát, de megkísérli az antropológia témáját informatívan és kihívóan bemutatni. Az antropológia sok, ismertebb kategóriáját dolgozza át meggyerő módon.]

Carrithers, M.B. 1992 *Why Humans Have Cultures*, Oxford: Oxford University Press.

[A legfontosabb antropológiai témák lebilincselő szintézise, ropogós irodalmi stílusban. Carrithers megkísérli megérteni a társadalmi és kulturális élet nyilvánvaló változatosságát a pszichológia, a szociál- és a kulturális antropológia elképzeléseinek felhasználásával.]

Cheater, A. 1989 *Social Anthropology: An Alternative Approach*, London: Unwin Hyman.

[Ez a tankönyv szakít a funkcionista felfogással, és az antropológiának egy marxista szempontú elemzését nyújtja. A könyv középpontjában a 'fejlődő' országokban lezajló változások okai és következményei állnak.]

Eriksen, T.H. 1995 *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London: Pluto Press.

[A diszciplína jól megírt és kellemes bevezetése. Bár egy meglehetősen standard formátumot követ, Eriksen olyan perspektívákat ölel fel, melyek eredetiek és relevánsak a mai érdeklődéssel.]

Haviland, W.A. 1996 *Cultural Anthropology*, Fort Worth, Texas: Harcourt Brace (8th edn).

[Egy átlagos tankönyv, mely átfogja az amerikai antropológia fő részterületeit. A legújabb kiadást kibővítették a globalizációról és a kulturális változásról szóló részekkel.]

Keesing, R.M. & Strathern, A.J. 1998 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective* (3rd edn), Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

[Egy egyszerű és közvetlen stílusban íródott, hasznos bevezető. Bővelkedik illusztrációkban és esettanulmányokban. Kiválóan alkalmas a felső középiskolások számára. Keesing halála után Strathern közreműködésével korszerűvé vált és kibővült ez a fontos tankönyv.]

Kuper, A. 1983 *Anthropologists and Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul.

[A brit antropológia történetének nélkülözhetetlen összefoglalása.]

Layton, R. 1997 *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

[A múlt század antropológusai által használt elméletek szisztematikus és világos bevezetése. Klasszikus esettanulmányokat és újabb illusztrációkat tárgyal. Ideális azon diákok számára, akiket a diszciplína teoretikus támasztékai érdekelnek.]

Leach, E.R. 1982 *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana.

[Rejtélyes és egyéni megközelítés, Leach személyes beszámolója, mely felvet néhány provokatív kérdést az emberiség természetére vonatkozóan.]

Lewis, I.M. 1985 *Social Anthropology in Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

[Egy egyszerűen megírt bevezetés a modern szociálandropológiába. A nem-nyugati társadalmak szociális szervezetének, hiedelmeinek és szokásainak összehasonlító tanulmánya. Lewis megpróbálja összekapcsolni megfigyeléseit a nyugati társadalmakkal.]

Peacock, J. 1986 *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge: Cambridge University Press.

[Az antropológia jelentőségét, módszerét és lényegét vizsgálja. A kulturális antropológia perspektívájából vizsgálja a fő filozófiai és gyakorlati kérdéseket.]

Pocock, D. 1975 *Understanding Social Anthropology*, London: Hodder & Stoughton.

[Egy hozzáférhető és gondolkodásra készítő bevezetés. Hasznos gyakorlatokat tartalmaz. Az új kiadás bevezetőjét Jeremy MacClancy írta, és az Athlone Press, London adta ki.]

Az antropológiai megközelítés megismerésének másik jó módja egy etnográfia elolvasása; ez egy sajátos beszámoló egy bizonyos kultúráról vagy embercsoportról, melyet egy antropológus írt. Az etnográfia a szociál- és kulturális antropológia alapvető építőkövei. Néhány ezek közül:

Briggs, J. 1970 *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

[A föld egyik legzordabb vidékén élő inuit csoport családi és közösségi életének színes leírása.]

Friedl, E. 1989 *Women of Deh Koh*, Washington: Smithsonian Institution Press.

[Egy iráni hegyvidéki falu különböző lakóinak viselkedésének és stratégiáinak nagyon olvasmányos leírása, rövid történetek formájában.]

Gardner, K. 1997 *Songs at the River's Edge: Stories from a Bangladeshi Village*, London: Virago.

[Egy feltűnést keltő kép a hétköznapi életről a vidéki Bangladesben a nők beszámolóinak alapján a gyermekszülésről, házasságról, munkáról és a mindennapi élet problémáiról.]

Malinowski, B. 1922 *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge.

[A mikronéziai törzsi csoportok kereskedelmi gyakorlatáról szóló klasszikus beszámoló. Alapos, de egyszerűen megírt. Eredeti megjelenése óta számos alkalommal újra kiadták.]

Okely, J. 1983 *The Traveller Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press.

[Az Angliában élő cigányok kultúrájának világos bemutatása, középpontjában a tisztaságról és a tisztátalanságról alkotott cigány elképzelésekkel.]

Enciklopédiák és szótárak

A hosszú évek során az antropológia kifejlesztette a saját szakszókincsét. A diszciplínával ismerkedők számára először ijesztő lehet a nagy számú szakszó. Az általános szótárak sajnos nem sok segítséget nyújtanak ebben a tekintetben, mert az antropológusok által a kulcsfogalmaknak tulajdonított jelentések árnyaltak és összetettek. Még az olyan, viszonylag mindennapos szavak, mint a 'kultúra' vagy a 'szimbólum', sajátos jelentéssel bírnak az antropológiai szövegekben. Az íz, ahogy az antropológusok a sajátos címkéket és terminusokat alkalmazták abból a tényből ered, hogy egyik alapvető céljuk a sajátjuktól eltérő társadalmak és kultúrák megértése. Mindazonáltal annak mértéke, amennyire egy nyelv képes kitágulni, hogy felölelje egy másik jelentéseit és fogalmait, szükségszerűen korlátozott. Például Nyugaton mélyen gyökerező elképzelések vannak a családról és a házasságról. Ez főleg a nyugati keresztény hagyományból ered, melyben elvárt, hogy a házasságban egy férj és egy feleség vegyen részt (monogámia). Azonban sok afrikai társadalomban egy férfinak több felesége is lehet (poligünia), míg néhány ázsiai társadalomban egy nőnek több férje lehet (poliandria), akik testvérek is lehetnek (testvéri poliandria). Ezek a változatok nem csak egyszerűen eltérnek a nyugati modelltől, de a házasságkötések olyan alapvetően más módszerei is, melyek leírására az európai vagy észak-amerikai szókészlet teljesen elégtelen. A szakenciklopédiák és szótárak segítséget nyújtanak azzal, hogy hozzáférhetővé teszik ezeket a szavakat. Tömör összefoglalásokat is adnak azokról az elképzelésekről, melyek aládúcolják ezeket a szavakat, és a személyekről, akik hozzájárultak a fejlődésükhöz.

Ajánlott irodalom:

Barfield, T. (ed.) 1997 *The Dictionary of Anthropology*, Oxford: Blackwell.

[A technikai terminusok és szókészlet átfogó ismertetése, a rövid tételeket hosszabb esszékkel és további hivatkozásokkal kombinálva. A tudománnyal most ismerkedők számára hasznos.]

Barnard, A. & Spencer, J. (eds) 1996 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.

[231 bővített tételt tartalmaz, mely beszámol az emberekről, elképzelésekről, terminusokról, eseményekről és kétségekről, amelyek meghatározzák az antropológia területét. Alapvető referencia.]

Ingold, T. (ed.) 1994 *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London: Routledge.

[Egy megbízható munka. Nem annyira enciklopédia, mint inkább az általános témákról szóló esszék gyűjteménye.]

Levinson, D. & Ember, M. (eds) 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt; London: Macmillan (Distributors).

[Költséges négy kötetes munka. Elfogult az Egyesült Államok felé, de a téma néhány értékes szócikkét máshol nem ragadták meg jól.]

Seymour-Smith, C. (ed.) 1996 *Macmillan Dictionary of Anthropology*, Basingstoke: Macmillan.

[Elemi szinten sorolja fel és definiálja az antropológia alapvető szókincsét.]

A terep módszerei az antropológiában

A 19. században a szociálantropológusok olyan másodkézből származó információkra hagyatkoztak a nem-nyugati társadalmak megértésében, mint az utazók történetei vagy a misszionáriusok jelentései. Ezek a bizonyítékok gyakran megbízhatatlanok voltak, nagyfokú elfogultságot vagy **etnocentrizmust** mutattak. A modern antropológia már sokkal szigorúbb adatgyűjtési módszerekre volt utalva. A mai antropológusok a bizonyítékokat, melyeket emberekről és kultúrákról szóló beszámolóik készítésekor használnak, változatos technikákkal gyűjtik össze. **Kvantitatív** információk származhatnak felmérésekből és összeírásokból. Vagy irodalmi forrásokból összegyűjtött történeti bizonyítékokból is eredhetnek, mint például kormányzati feljegyzések és jelentések. Az antropológusok azonban egy közösség vagy csoport mindennapi életének sokkal részletesebb képére kíváncsiak, mint amit ezek a források általában lehetővé tesznek. Egy beavatott szemével szeretnék megérteni a világot, ehhez azonban más módszerek szükségesek. Ezeket a sokkal behatóbb módszereket általában **kvalitatív** kutatásnak nevezik.

Az antropológus adatgyűjtésének egyik megkülönböztetett módja az ún. **résztevő megfigyelés**. Ennek a módszernek az úttörője Bronislaw Malinowski, egy lengyel tudós volt, aki pályája nagy részében a London School of Economics-on tanított. A Csendes-óceán déli részén, a Trobriand-szigeteken végzett terepmunkája (1915-18) során hosszan belemerült a sziget őslakóinak mindennapi életébe. Az általa kifejlesztett megközelítés feltételezi, hogy az antropológus érteni fogja a helyi nyelvet, és amennyire lehet, részt vesz a befogadó közösség mindennapi rutinjában. Ez a módszer nem csak egzotikus társadalmakra alkalmas, hanem

bármilyen strukturált és folyamatban lévő kölcsönhatások tanulmányozására felhasználható. A kórházak, iskolák, játszóterek, üzleti és vallási közösségek csak néhányak azok közül, ahol a résztvevő megfigyelést használják annak a megvilágítására, hogy egy társadalom, közösség vagy szervezet hogyan működik a gyakorlatban. Más társadalomtudományok kutatási hagyományaitól eltérően a résztvevő megfigyelő személyes tapasztalata központi szerepet játszik, és az elsődleges eszköz, ami által mások társadalmi és kulturális gyakorlata érthetővé válik és kommunikálódik. Megéri a fáradságot, hogy elolvassunk néhány önéletrajzi beszámolót olyanok tollából, akik végeztek terepmunkát a saját vagy más kultúrában (Campbell 1995; Smith-Bowen 1956; Jackson 1986).

A biológiai antropológusok hipotéziseiket kvantitatív módszerekkel szeretik tesztelni. Az első biológiai (vagy fizikai) antropológusok megmérték és osztályozták az emberi típusokat, gyakran csontváz- vagy őskori maradványok felhasználásával. A diszciplína ma sokkal tágabb, és magában foglalja azokat is, akik a biológiai változatosság megértésére irányuló kutatásaikban az emberi és nem-emberi populációk biológiai változóinak sokkal szélesebb skáláján gyűjtenek adatokat. Például, a biológiai antropológus fizikai méréseket végezhet a genetikai változással, az étrenddel, a fizikai tevékenységgel, a növekedéssel, a táplálkozási helyzettel vagy a hormonális változással kapcsolatban. Kifejlesztettek technikákat a viselkedés megfigyelésére és mennyiségi meghatározására is, például a főemlősök társadalmi szerveződésére a természetes környezetükben.

Ajánlott irodalom

Campbell, A.T. 1995 *Getting to Know Waiwai: An Amazonian Ethnography*, London: Routledge.

[Serkentő beszámoló az adatgyűjtésről egy teljesen idegen környezetben, és ennek a tapasztalatnak az etnográfivá válásáról.]

Darwin, C. 1859 *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray (Penguin Classics edition available, edited and with an introduction by J.W. Burrow).

[Ez a nagyközönségnek szóló, klasszikus viktoriánus munka az egyik legjobban megírt és legátfogóbb tárgyalása az evolúciónak a természetes szelekció által. A háziasított állat és a növénytermesztés analógiájának megmutatása, a fajok eloszlása a Földön és az őskori leletek a leghatásosabb támasztékai egyszerű elméletének, és egy egész fejezetet szentel a nehézségeknek. Alapvető olvasmány minden leendő biológiai antropológusnak.]

Ellen, R.F. (ed.) 1984 *Ethnographic Research*, London: Academic Press.

[Az antropológusok által a terepen használt kutatási módszerek széles skálájának átfogó bemutatása. A módszertan hasznos átfogó bevezetője.]

France, D. L. & Horn, A. D. 1992 *Laboratory Manual and Workbook for Physical Anthropology* (2nd edn), St. Paul, Minn: West Publishing.

[A bevezető egyetemi kurzus számára tervezett munkafüzet elegendő információt tartalmaz ahhoz, hogy valaki elgondolkozzon az antropológiáról, megismerje a főbb módszereket, minden fejezet végén gyakorlati feladatokkal kiegészítve. Elemi szinten foglalkozik genetikával, csonttannal, paleo-antropológiával és morфомetriával.]

Jackson, A. (ed.) 1987 *Anthropology at Home*, London: Tavistock.

[Az antropológus saját társadalmán és kultúráján belüli terepmunkába bevezető esszék gyűjteménye.]

Johanson, D. & Maitland E. 1981 *Lucy: The Beginning of Humankind*, New York: Simon & Shuster.

[Ez a népszerű kötet Lucy, egy 3 millió éves, az Australopithecus Afarensis fajba tartozó őskori nő felfedezésére és a későbbi vitákra koncentrál. Az őt felfedező antropológus írta, színes és személyes (és ebből adódóan meglehetősen elfogult) beszámoló, ami ugyanakkor felöleli a paleoantropológia fontos állomásait a múlt század végétől az 1970-es évekig.]

Middleton, D.R. 1998 *The Challenge of Human Diversity: Mirrors, Bridges, and Chasms*, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.

[Az etnográfiai terep megtapasztalásának fontosságát, és a kulturális sokk jelentőségét hangsúlyozza a másfajta életmódok megértésében.]

Smith-Bowen, E. (a pseudonym for Laura Bohannon) 1954 *Return to Laughter: An Anthropological Novel*, New York: Harper and Bros.

[Egy olyan korban íródott, amikor rossz szemmel nézték az antropológusok önéletrajzeit. Színes és leleplező beszámoló egy antropológus és egy idegen kultúra találkozásáról.]

A fenti írás forrása: **Simon Coleman and Bob Simpson** (eds.). *Discovering Anthropology*

A Resource Guide for Teachers and Students. Royal Anthropological Institute with DURHAM UNIVERSITY and in conjunction with THE NATIONAL NETWORK FOR TEACHING AND LEARNING ANTHROPOLOGY. ISBN: 0 90063242 9.

Hálózati forrás: http://www.therai.org.uk/pubs/resguide/1_what_anthropology.html

Fordította: Koronczi Barbara

Vekerdi László

Embertudomány - kultúrák - történelem

(A kulturális antropológia kihívása)

A hatvanas évek végéig, hetvenes évek elejéig meglehetősen elszigetelten és egymástól függetlenül haladt antropológia, kultúrák kutatása és történetírás; mi több: meglehetősen büszke is volt mindegyik szakma erre az önállóságra; a tudományos módszerek jelentős javulását látta mögötte s az objektív szemlélet üdvös térhódítását. És sok szempontból tekintve az is volt, kétségtélves. Gondoljunk csak a „fajbiológia” öröklésére és öröklésére, a nemzeti kultúrák antropológiai megalapozásának különféle kísérleteire, a nacionalista történetírások bornírtágaira. De még a múlt század és a századforduló prehistóriát etnográfiaival könnyedén keverő meggondolatlanságához képest is micsoda szakmai fölüldülést hozott Boas és tanítványainak józansága, ahogyan precíziós gondokkal igyekeztek földeríteni a vizsgált népcsoportok legkülönbébb kulturális jellegzetességeit, s tisztázni a kulturális elemek átvételét és átalakulásait! De ugyanígy említhető a brit antropológiai iskolák és irányzatok megfontolt-sága, ahogyan föltárni igyekeztek különféle társadalmi berendezkedések funkcionálását; hol a társadalmis struktúrára (Radcliff-Brown és tanítványai), hol a funkcionálásra (Malinowski és tanítványai) helyezve inkább a hangsúlyt, nem kevés vitát és kölcsönös becsmélést váltva ki ezáltal, ami azonban végül valamiféle strukturális funkcionalizmusban oldódott fel (Evans-Pritchard és követői), ha véglegesen ki nem is egyenlítődték soha. Elsősorban a Boas-iskolának s a brit szociológiai antropológiai irányzatoknak köszönhető, hogy a kulturális antropológia önálló és többé-kevésbé egzakt tudományként megszületett, megerősödött, s messzi túl a szűkebb szakmai körökön érdeklődést és megbecsülést vívott ki magának. A dologban épp ez az utóbbi a különös, hiszen - szemben a megelőző korszak nagy ívű általánosításaival és merész östörténeti spekulációival - a kulturális antropológia ebben a klasszikus korszakában mindig egy-egy kulturális jelenség vagy jelenségrendszer vizsgálatára korlátozódott, s méghozzá a precízen föltárt részletekben soha nem az egzotikumot kereste. Franz Boas soha nem volt hajlandó - Lubbock mintájára - jégkorszakból itt maradt „élő kövületeket” látni az eszkimó vadászokban, és még a kwakiutl indiánok különös potlach szertartását is megpróbálta úgy látni, ahogyan ők maguk, ugyanolyan magától érthetőnek és természetesnek. Boas az alapjában véve azonos emberi természet különféle megnyilvánulásait kutatta és regisztrálta mindenben; tartózkodott a látványos összehasonlításoktól, az általános érvénnyel kecsegtető könnyed evolucionista skémáktól. „A primitív és a civilizált ember gondolkodásmódjának különbsége - hirdette - láthatóan abban áll, hogy eltérő annak a hagyományos anyagnak a jellege, amelyhez az új érzéklet kapcsolódik!” Margaret Mead sem úgy ment Samoára, hogy ott valami alapvetően, biológiailag mást fog találni; a hagyományos anyag merőben másféle jellege kielégítően magyarázta, miért észlelhetette sokkal könnyebbnek s konfliktusoktól mentesebbnek a serdülést ott, mint hazájában. Érthető, hogy Mead könyvét Boas különlegesen dicsérő előszóval bocsátotta nagysikerű útjára. S „Papa Franz” legkedvesebb tanítványa, Ruth Benedict az egész szakma tán legtöbbet emlegetett művében, a *Patterns of culture*-ban olyan bensőséges természetességgel meséli el a „dionyszoszi” kwakiutlok emberevő-szertartását, mintha gyerekkorától része lett volna benne. Az egyik kultúra ilyen, a másik amolyan, s mindenki a saját céljai és eszközei szerint ismerhető csak meg, belülről és a maga szempontjainak megfelelően. A „dionyszoszi” kwakiutlokkal szemben például mennyire „apollóniai” a pueblo-indiánok kultúrái, mennyire racionálisan rendezik be az életüket, s hogy rányomja ez a bélyegét a hagyományos anyag egészére, díszítésektől a szertartásokig! Egy

kultúra elemei sokfelől származhatnak, de jöjjenek bárhonnet, végül többé-kevésbé harmonikus mintázattá szövődnek, és ez a konfiguráció határozza meg az emberek ünnepi és mindennapi, szertartásos és közönséges viselkedését. De soha nem szigorúan és nem is teljesen. Egy kulturális mintázat mindig tartalmaz annyi össze nem illő elemet, hogy termékeny vagy romboló feszültségek keletkezhessenek benne, s még a legharmonikusabb is nagy egyéni variációt megengedő laza keretként képzelhető el csupán. Ez a feszültség és tolerancia eredendően hozzátartozik Ruth Benedict kultúrfelfogásához, és sokkal fontosabb, mint az unalomig emlegetett „dionyszoszi” és „apollói” jelleg. Ruth Benedict kultúr-mintatára nyilvánvalóan hatott a húszas-harmincas évek erős „kulturálmorfológiai” divatja - hiszen még olyan kritikus eleme sem vonhatta ki magát hatása alól, mint Szerb Antal -, de sokkalta inkább Boas-tanítvány volt annál, mintsem hogy túlságosan ragaszkodott volna bármiféle merev meghatározókhoz és meghatározásokhoz. Tudta ő jól, hogy minden kultúra életéhez elengedhetetlenül hozzátartozik a szüntelen változás, bár ezt a változást nem annyira a Boas-iskola enyhébb (Lowie) vagy erősebb (Kroeber) diffúzionizmusa, mint inkább Malinowski kultúr-dinamikája alapján értelmezte.

Alfred Lewis Kroeber Boas-tanítványnak voltaképpen eretnek volt - Benedict szemére is veti ezt -, hiszen olyasféle szilárd „szuperorganikus” képződményekként képzelte el a kultúrákat, amikbe bediffundálhatnak és törvényszerűen be is diffundálnak idegen elemek, ám nem átalakítók és helyettesítők gyanánt, hanem „additív inkrementumok”-ként, amelyek ugyan - kivált ha párhuzamos irányú belső „innovációk”-hoz adódnak - annyira felgyűlhetnek, hogy akár a felismerhetetlenségig megváltoztathatják a képet, de ez a változás soha nem organikus evolúció eredménye. Bronislaw Malinowski ezzel szemben a „kontakt szituáció” szerepét tartotta jelentősnek a kultúrák változásában: két érintkező kultúra szükségképpen formálja és átalakítja egymást, és ez a globális dinamizmus határozza meg, mit vesz át egyik kultúra a másiktól. A diffúziókat nem holmi véletlen irányítja, „hanem határozott erők és nyomások a donor kultúra részéről és jól meghatározott ellenállások a befogadók között”; következésképpen „a transzformáció egységei nem jellegzetességek vagy jellegzetesség-komplexumok, hanem szervezett rendszerek vagy intézmények”.

A két kutató diametrálisan ellentétes képét a kultúra-változásáról tán primér tapasztalati anyaguk is alakította: Kroeber elsősorban az észak-amerikai indián-kultúrák világában mozgott otthonosan, Malinowski a polinéz szigetvilágban; s míg az előbbiben olyan jelentős átvételek is, mint a puska meg a ló, inkább csak addíciónak bizonyultak, az utóbbiban szinte kezdetektől kontakt-szituációk termékeny intézményalakító erői uralkodtak. Malinowski mindenestre később az afrikai-európai kulturális érintkezést is ezen a polinéz-szemüvegen át ítélte meg, és ítélte - félre. Talán az efféle tévedések is indokolhatták az újabb brit antropológia ódzkodását akár a legenyhébb általánosításoktól, s ragaszkodásukat a konkrét empirikus anyag határaihoz. Evans-Pritchard legalábbis még az elszórt elméletekkel igazán nem vádolható Radcliffe-Brown-nak is „hiábavaló spekulációk”-at vet a szemére, s fölhánytorgatja a komparatív módszer összetévesztését az illusztratívval, amely egy-egy tetszetős magyarázatot keres - utólag - találó ábrákat, mint pl. a thonga rokonsági-rendszer értelmezésében.

A rokonsági rendszerek értelmezése centrális jelentőségű volt az egész kulturális antropológia fejlődése szempontjából; innét indult el Lévi-Strauss munkássága is, érdemes hát kissé részletesebben kitérni rá. A rokonság és a házasság kérdése a primitív kultúrákban már a múlt század kutatóit és utazóit erősen foglalkoztatta; kivált az incesztus-tabuval kapcsolatban. Radcliffe-Brown nagy érdeme éppen az volt, hogy kiemelte a kérdést a krónikus incesztus-centrikusságból, s nyomatékosan reámutatott a családi kapcsolatok csoportképző, békességet teremtő, bizonyosságot fokozó szerepére. Fölfigyelt rá, hogy a thonga családban milyen különös és különböző szerep jut az anya fitestvérenek s az apa nőtestvérenek. Az anyai

nagybátyjával szemben sok mindent megengedhet magának a fiúgyermek, még nem egészen szelíd tréfákat is, ellenben az anyai nagynéni szigorú és tekintélyt parancsoló figura. Radcliffe-Brown az anya-fiú, illetve az apa-fiú kapcsolat kiterjesztésével magyarázta a különbséget, s a thongák patrilinearitásával, ami miatt a férfi rokon közelébb kerülhet a fiúhoz a nőnél. Evans-Pritchard azonban nem lehet ennyire leszűkíteni a családi kapcsolatok értelmezését; az egész rokonsági rendszert figyelembe kell venni, s be kell ágyazni a politikai, gazdasági, ökológiai háttérbe, ha meg akarjuk érteni a funkcionálását. Ő maga csakugyan így is járt el a nuer kapcsolatokat elemző monográfiájában.

Edward Evans-Pritchard munkásságában nuerek, azandék és dinkák olyasféle szerepet töltenek be, mint Boas-éban az Északnyugati part indiánjai vagy Malinowskiéban a polinéziaiak; a közép-afrikai szavannák e jellegzetes marhapásztor-népein keresztül ismerte meg Evans-Pritchard a törzsi társadalmak szerkezetét és funkcionálását, az ő életük tüzetes vizsgálatával és leírásával alapozta meg a törzsi kultúrák kutatásának újabb irányzatait. Tudta persze már Radcliffe-Brown, Malinowski és jóval előttük Durkheim, hogy a rokonsági kapcsolatok szerinti szegmentálódásnak milyen nagy szerep jut a törzsek életrendjében. De Evans-Pritchard ismerte fel nuerei körében, és először ő hangsúlyozta nyomatékkal, hogy a szegmentálódás elsősorban nem a horizontálisan egymás mellé rendelt csoportokkal teremt rendet - vagy ahogy ő mondta: „rendezett anarchiát” - a törzsi társadalmak káoszában, hanem a származási vonalakból - valódi és vélt származási vonalakból - következő és ezekkel összetartott vertikális tagozódással. Azzal, hogy a törzs közeli és távoli rokonak koncentrikus köreire bomlik, a háztartás beleilleszkedik a származási ágazatba, ez a faluba, több szomszéd falut valamiféle laza szövetséggé integrálhatnak az egyikből a másikba származottak, és végül az egész törzs az ilyen nagyobb törzsi szekciókból tevődik össze. A mozgékony nuer nomádok kiváló alanyul szolgáltak ennek az elszármazottakkal megteremtett integrációnak a tanulmányozására. A személyes rokoni kapcsolatok s a nagyobb csoportok közt kialakuló kapcsolatok egymást átszövő dinamikája ugyanis jellegzetes területi megoszlást teremtett; a származási rendszeren belül, valódi vagy vélt rokonsági kötelékben kifejezett kapcsolatok azonosultak a területiális rendszer adottságaival, amelyben működtek. Ez az összefonódás, ez az azonosság határozta meg és szabályozta a nuerek életét; ez teremtette meg s mozgatta a cseréket, a kereskedelmi kapcsolatokat, a javak elosztását, a szövetségeket, a szertartásokat; ez keltett és simított el konfliktusokat és háborúkat. A nuerek társadalmi struktúráját a rokonsági rendszer, a politika, a gazdaság elválaszthatatlansága jellemezte és determinálta. Vagy talán inkább azt mondhatnók, hogy pótolta: „politika” és „gazdaság” egyáltalában nem vált még ki a rokonsági rendszerből; a „leszármazási elv” alapján rendeződött el az egész élet. A szegmentáris ágazatrendszer sokféleség és egység rugalmas dinamikájával voltaképpen politikai és gazdasági intézmények híján is lehetővé tette az általunk „politikaiként” és „gazdaságiként” értelmezett viszonyok szabályozását; a személyes kapcsolatok és a csoportok közötti kapcsolatok spontán hierarchiát teremtettek, amiben elég jól elrázódhattak emberek, szándékok, cselekedetek.

Ugyanannyira jól funkcionált ez a rendszer, hogy még a vallási képzetek is e szerint alakultak: „Éppúgy, ahogy például két ágazat a szegmentálódás bizonyos szintjén különböző, egymással szemben álló csoportként szerepel, egy másik szinten pedig egyetlen egységet alkot, az adott ágazatokhoz tartozó szellemeknek is az alsó szinten el kell különülniük, míg a felsőn egységet kell alkotniuk. Érthető tehát, hogy a szegmentáris társadalmi rend viszonylatában a Szellem-képzet különböző részekre bomlik, míg a természet vagy általában az ember vonatkozásában a részek megint eggyé válnak”. „A magasabb szintű csoportok szellemei - kommentálja E. P. nuer-kutatásait a törzsi társadalmat bemutató monográfiájában Marshall D. Sahlins - a Magasabb Hatalmak. A nuerek ágazatokba tömörülő nép, a szellemek különböző kategóriái közötti viszony kifejezésére genealógiai fogalmakat használnak. Cseppet sem bonyolult módon

a patrilinearitás értékrendjét használják fel az égi fokozatok megkülönböztetésére. Kwoth, a törzsi isten, a világmindenség megteremtője, a geneológiai kiindulópont. A nagyobb levegőszellemek Kwoth gyermekei, a kisebbek pedig Kwoth fiainak gyermekei. Így minden fenti szellem - a nagyobb társadalmi egységek patrónusai - az isten ágazatához tartozik. Az ágazaton belül nemzedék és fiúi helyzet szerint rangsorolódnak. A lenti szellemek pedig mind az isten ágazatának nőtagjaitól származnak, a patrilineáris elv tehát alacsonyabbra értékeli őket, nem tartoznak az isten ágazatához, legfeljebb az isteni ágazat oldalágait alkotják. Mint Kwoth lányainak és lányunokáinak gyermekeit, a totemisztikus démonokat és fétiseket egyre alacsonyabb rang illeti meg, ahogy genealógiailag távolodnak Kwothtól”. Így hát „a szellemeknek megvan a maguk hierarchiája: legalul az animisztikus szellemek sorakoznak, majd az ősök közvetítő rétege, és végül a nagy természetistenségek természetfeletti osztálya következik. A »rendszer« a törzs szegmentáris rendszere, a szellemek rangsorolása a szegmentáris hierarchia szimbolikus kifejeződése.”

A szegmentáris hierarchia szerint rendeződtek természetesen a szellemvilág és az emberek közt közvetítő papok is. A legelőkelőbb volt közöttük a föld-pap, aki a Szellem, azaz a Föld fölé boruló év követe, a nuer népe egészéhez tartozott, és közvetíthetett a különböző csoportok közötti konfliktusokban. Esetenként tisztító szertartásokat is végezhetett és áldozatokat is bemutatathatott; azonban funkciója egészében véve mégis meglehetősen körülírt és korlátozott volt. Még inkább így volt ez a különféle alacsonyabb rendű papok esetében; a marha-papok például kizárólag a szarvasmarhákval összefüggő dolgokban voltak illetékesek, a lándzsapapok a vadászat és a rablások előtti szertartásokért voltak felelősek, a halászok védelmére pedig többféle pap is szakosodott. De megvoltak a papjai a krokodilus elleni védekezésnek, az árvizek vagy a járványok elleni rítusoknak is. Igazi „szaktekintélyek”-ként kellő tisztelet övezte őket; a hivatás a családban öröklődött, s a föld papjai rendszerint az uralkodó klánokból kerültek ki. Azonban tényleges hatalom magával a papi funkcióval nemigen járt. Elsősorban éppen ez különböztette meg őket a prófétáktól, akik viszont bárhonnét is származtak légyen, meglehetősen hatalomra tettek szert. A próféta nem a Szellem, illetve a szellemek követe, hanem a megszállottja volt, mégpedig a többiekénél - akik többé-kevésbé szintén közvetlen kapcsolatban állóknak tudták magukat a szellemvilággal - sokkal nagyobb mértékben. A nuerek afféle Szellemmel töltött zsákoknak tekintették őket, s ennek megfelelően elfogadták, sőt elvárták excentrikus viselkedésüket és külsejüket. Próféták elsősorban a nagyobb és veszélyesebb kollektív vállalkozások során kerültek felszínre: marharablásokban, rabszolgaszerző s egyéb hadjáratokban. Evans-Pritchard egyenesen az ilyen erőszakos vállalkozások magjainak tekinti őket, akik köré a rokonsági rendszer korlátaitól függetlenül csoportosulhattak a fiatal harcosok. T. O. Beidelman Max Weber nyomán olyan „karizmatikus személyiségeket” látott a nuer prófétákban, akik össze tudták fogni s harcra tudták tüzelni az adott társadalmi és gazdasági helyzettel elégedetlen fiatalokat, többnyire szegényebb apák nem elsőszülött fiait. „Az ilyen ifjak gyakran hiába próbálták összeszedni a nősüléshez szükséges marhákat, szegényes osztályrészük nem tette lehetővé. A próféták nagy hatása mondhatni az ilyen ifjak apáinak elesettségén alapul. A próféták hatalma bizonyos értelemben azon alapul, hogy sok tekintetben aláássák a tekintélyi rendszert, hiszen az ifjak a nősüléshez szükséges marhákon keresztül alá voltak rendelve idősebb rokonaiknak.” A sikeres próféta persze észrevette a két funkció egybemosódását és együttes elkülönülését a csoport-képződés normális módjaitól; tanítványai pedig mind a kettőt egyaránt marginálisnak és rendkívülinek tekintették a hatalom és a tekintély rendes, rokonsági kapcsolatok manipulálásán alapuló megszerzéséhez képest.

A törzsi társadalmakban a vezetők - ahogy a nuerek nevezték: a bikák - rendes körülmények között mindig a rokonsági kapcsolatok hasznosításával, illetve alakításával jutottak hatalomra. Lévi-Strauss kutatásai a rokonság elemi struktúrájáról éppen azért lehettek annyira fontosak s

revelatívok, mert megmutatták, hogy már a rokonság legkisebb technológia határozza meg a társadalmi és az ideológiai részrendszer fejlődését. Ezt a technikai meghatározottságot értékeli elsősorban White kultúra-elméletéből Marvin Harris, hiszen ő a kultúra minden megnyilvánulását materiális determinizmusa miatt következményének tekinti. Éppen e miatt a szigorú materiális determinizmus miatt szokás Harrist támadni vagy dicsérni, bár dicséret és támadás egyaránt valamelyes félreértésen alapul. Harris determinizmusa ugyanis nem egyszerű fogalom: nem, vagy nemcsak a vizsgált kultúrákra vonatkozik. Mért bár Harris elveti Lévi-Strauss strukturalizmusát, azt megtanulta tőle, hogy az antropológus soha nem láthatja szűz szemmel a vizsgált kultúrákat. Naivitás azt hinni, hogy az ő fejükkel gondolkozhat. De azt sem hiszi, hogy a fölsímet struktúrák valamiféle szubtilis tükröződés eredményei. Harris törvényekben hisz, szigorú törvényekben, amelyek egymástól független megfigyelőknek, akik azonban hasonló műveletekkel dolgoznak, megmagyarázzák, hogy mi történt. Az ekképpen művelt etnográfia tehát „predictiók korpusza emberek osztályainak viselkedésére vonatkozóan. A korpusz predictív hibái a valószínűségek vagy az egész leírás újrafogalmazását kívánják.” A „fonetika” és a „fonemika” különbségének mintájára az ilyen eljárást nevezte Harris „etikai”-nak, szemben az „emikai” stratégiával, amely az eredményt - bárhogyan is jutott hozzá - magával a megfigyelt anyaggal kívánja igazolni. Harris úgy látja, hogy az antropológia Boas óta túlságosan eltolódott az „emika” irányába; a történelem kihullásáért is elsősorban ez az „emikai” túlsúly felelős. Vissza kell térni a múlt század „etikai” szemléletéhez, s újból jogaihoz kell juttatni a kulturális evolúciót, a történelmiséget, a kultúra materiális meghatározottságának elvét.

Ebből a szempontból írta meg Harris az antropológiai elmélet fejlődéstörténetét. Valószínűleg ez a nagy könyv legsikerültebb s legmaradandóbb műve; teóriája konkrét alkalmazásaiban neki ugyanúgy nem volt sok szerencséje, mint White-nak. A potlach „etikai” magyarázata például sovány absztrakt váz Boas vagy Benedict életteli leírásaihoz képest, s a prekolumbiánus közép-amerikai kultúrák értelmezésére felhozott mechanizmusait könnyűszerrel semmisítették meg a későbbi alaposabb kutatások. Nem a kultúra materiális meghatározottságának elve vagy a „termelési mód” szerepének hangsúlyozása a szociokulturális „felépítmény” létrehozásában és működésében okolható Harris kudarcaiért, dehogy. Az inkább a baj, hogy lelkes kulturális materializmusában megfeledkezik azokról a kölcsönösségekről, amik a természet, munka, társadalmi munka és társadalmi organizáció között feszülnek, s szinte teljesen megfeledkezik a hatalmi struktúrák és az ideológiák termeléstől függő, de reá vissza is ható szerepéről. Mert ha csakugyan a termelési mód határozza is meg a szocio-kulturális felépítményt, a társadalom „hőfokát” úgy látszik a hatalmi struktúrákban realizálódó és az ideológiák által szentesített szerepek szabályozzák, s ez bonyolult visszacsatolásokon át visszahat az egész kultúrára, s benne a termelésre is. Legalábbis ezt a bonyolult visszacsatolós modellt állította szembe Harris egyirányú kulturális materializmusával Geoffrey W. Conrad és Arthur A. Demarest az azték és inka expanzió dinamikáját tárgyaló könyvében.

A könyv azt a bonyolult ideológiai-vallási mechanizmust bontja ki, melynek segítségével az azték, illetve az inka elit - jórészt önmaga előtt is rejtetten - nem csupán maximálisan hasznosítani tudta a technológiai, gazdasági, demográfiai, politikai lehetőségeket, de ideig-óráig korlátai fölé is tudott emelkedni, s látszólag erős és hatalmas birodalmat tudott összeharcsolni, szomszédai rovására. „A két állam értett hozzá, hogy gazdasági, társadalmi, politikai és vallási ösztönzések összekapcsolódó halmazaival úgy motiválja alattvalóit, hogy a militarizmus mindenki legfőbb érdekét szolgáló valaminek látsszék. Szüntelen propagandakampányok győztek meg gyerekkortól fogva minden Maxica és Inca polgárt, férfiakat s nőket egyaránt, hogy személy szerint nyereségre számíthatnak a hódításból, és hogy az állam győzelmei az ő győzelmeik is. Nem csoda, ha mindkét nép elhitte, hogy »a harc minden épkézláb ember természetes és egyedül illő foglalatossága«.”

Az azték és inka elit tehát a hódításokból származó haszon egy részét gazdasági és társadalmi előnyök formájában folytatta le a politikai hatalom lejtőjén, s ezzel megteremtette újabb hódításai lehetőségét. A mechanizmus azonban eleve bukásra volt ítélve, mert a hódítás lehetőségének végére érve a birodalom - az egész gazdasági, technikai, demográfiai, politikai struktúrát fenntartó expanzió hiányában - ugyanolyan gyorsan az összeomlás szélére jutott, mint ahogyan felemelkedett. Az időben érkező spanyol kalandor hihetetlen sikerét elsősorban ez magyarázza, nem fegyvereik felsőbbrendűsége és fölös kegyetlenkedéseik.

Mindenesetre a spanyolok is megtették azért a magukét, s tán még inkább az általuk behurcolt járványok, amelyek az immunizálatlan bennszülöttek közt szörnyű pusztítást végeztek. Mintha még a mikrobák is az európaiak kezére dolgoztak volna: az egész amerikai kontinensen hatalmas lakatlan s ritkán lakott területek keletkeztek, ezzel is csábítva a telepeseiket. A fokozódó munkaerőhiány is megteremtette a maga gondjait, amit néhány európai állam újból a saját hasznára fölözött le a rabszolga-kereskedelemmel. Az újkor-elő és a kora újkor európai és Európán kívüli kultúrák világméretű összeütközését hozta magával, s ennek a történetét nem lehet, mint eddig tették, csak Európa felől nézve megírni. A történészek azonban nemigen tudták megközelíteni a másik oldal felől, hiszen az hagyományosan az etnográfusok és a kulturális antropológusok területe volt. Az antropológusok tehát - vélte Eric R. Wolf - „fel kell fedezni a történelmet”. „A régebbi antropológiának azonban nem sok mondandója akadt a kultúrák kölcsönhatását 1492 óta hajtó főbb erőkről; azokról az erőkről, amik Európát a kereskedelmi expanzióba és az ipari kapitalizmusba sodorták.” Holott „az antropológusok által tanulmányozott csoportok többségét rég magukkal ragadták az európai expanzió által keltett változások, s ők maguk is hozzájárultak ezekhez a változásokhoz. Nem elégedhetünk meg többé azzal, hogy megírjuk a győztes elitek történetét, vagy hogy föltárjuk az uralmuk alá vetett etnikai csoportok elnyomását. Társadalomtörténészek és történeti szociológusok megmutatták, hogy a közönséges emberek ugyanúgy alakítói is a történeti folyamatoknak, amint áldozatai és csendes tanúi. Fel kell tárnunk a »történelem nélküli népek« történetét - a »primitívek«, a parasztok, a munkások, a bevándorlók, a legyőzött kisebbségek aktív históriáját.”

Úgy lehet ez ma az egész kulturális antropológia lesürgetőbb kihívása; hiszen - amint Wolf írta erről szóló nagy könyve előszavában - éppen ma igencsak hozzájárulhat „az emberi állapot jobb megértéséhez”. Nagyon kevés mindaz, amit erről eddig tudtunk; cseppet sem kielégítő, mert a sok antropológiai és történeti kutatás ellenére - amint Veres Péter írta a *Bölcs és balgatag őseink*-ben - „továbbra is fennmarad a fő kérdés: micsoda az ember? Micsoda az ember, nemcsak mint munkára kényszerülő »termelő állat« (ennyi a méhektől és a természetektől is kitelik), hanem mint közösségekbe tömörülő szocio-biológiai tenyészet s hozzá mint »homo sapiens« is?”.

Miként alakult az antropológia viszonya a történettudományhoz és a régészethez

Ismertető

Kanovský, Martin: *Antropológia, história, archeológia* című írásáról

A régészet az etnológiával együtt Közép-Európában, Német- és Olaszországban a „Volkskunde” jellegét vette fel. A nemzeti történelem apologetikus előadásának keretében az adalék szerepe jutott nekik. Hazafiasnak nevezhető feladatkörükben ősrégi szokásokat és magatartásokat tártak fel, hogy ezáltal a nemzet öntudatának erősödéséhez járuljanak hozzá. Mindenekelőtt az adott nemzet etnogenezisének és ősiségének anyagi-tárgyi bizonyítékait keresték, s ezért koncentráltak főként a paraszti népességre. Ez a réteg Közép-Európában a szocializmus egész időszakában fennmaradt, mindössze az osztályszempontoknak megfelelően átkeresztelték a népességet.

Az európai történeti antropológiával szemben az USA-ban, minthogy a lakosság túlnyomó része különféle népcsoportokhoz tartozó bevándoroltak leszármazottja, kisebb része pedig bennszülött volt, a kis létszámú populációkkal apró részletekig foglalkozó történelmi antropológia bontakozott ki. Megalapítója az eredetileg német Franz Boas (vö. Chicagóban 1940-ben kiadott *Race, Language and Culture* c. munkájával). Ő az egyes populációkat felettébb egyedieknek és partikuláris tulajdonságokkal rendelkezőknek fogta fel. Irányzatát ezért nevezik történelmi partikularizmusnak is. A történetiség szigorú és részletező követelményéről, bár tanítójukhoz képest egyben-másban eltértek, a tanítványok sem kívántak lemondani.

Nagy-Britanniában Edward Burnett Tylor, aki az ottani antropológia meghonosítójának tekinthető, kevésbé tartotta szorosnak a diszciplína kapcsolatát a természettudománnyal és a régészettel, viszont lényegesen nagyobb hangsúlyt kapott nála a szociológiával, eleinte a pszichológiával is fennálló kapcsolat. Azt vallotta, hogy az antropológia feladata az emberi gondolkodás és társadalom törvényszerűségeinek feltárása, mégpedig természeti törvényi mivoltukban.

A brit antropológiának illetően megalapozása egyszersmind hagyomány lett. Hasonló álláspontot foglalt el jóval később többek között James G. Fraser, aki munkásságát társadalmi, esetenként mentális antropológiának tartotta. B. Malinowskira ugyancsak jellemző a történetiséggel szembeni távolságtartás: a történeti rekonstrukcióra való törekvést „herodotizmusnak” nevezi. Csak némileg engedékenyebb nála Arthur R. Radcliffe-Brown.

Az ötvenes és hatvanas évek Claude Lévi-Straussnak fenti álláspontok kritikájából kisarjadzó strukturális antropológiája ádáz vitákat váltott ki: istenítették és kárhoztatták egyaránt. Az új irányzat meghatározó fontosságú állításait („csak a történelem nyújt segítséget a funkcionális kapcsolatok működésének feltárásához”, „a történelmi körülmények vezetnek a szociális struktúra változásaihoz”, „meg kell különböztetni a döntő ‘makrohistóriai’ változásokat a másodlagos ‘mikrohistóriai’ változásoktól; „a történelemben nincs ‘haladás’, se valamiféle célra való irányulás” stb.) az ellenfelek nem tudták akceptálni, megemészteni.

Jelenleg az antropológiában paradigmaticus változásnak vagyunk tanúi. Ez kihatással van a történettudománnyal és régészettel való viszonyára is. Az antropológia - vallják-valljuk - ez idő szerint, csak abban az esetben történettudomány, amikor értékes és más úton-módon be nem szerezhető információkat kínál a mai populációkról anélkül, hogy meg akarná őket magyarázni. Az antropológia tegnapi és mai helyzetét legsikeresebben Robert Layton *An Introduction to Theory in Anthropology* c. munkája foglalja össze (1997).

Az összefoglaló ismertetést írta: Futala Tibor

Forrás: Slovenský národopis, 48. roč. 2000. 2. no. 206-210. p. Megjelent a Kisebbségkutatás 2000/4. számában.

Clifford Geertz A tény után

Részletek a könyv egyik fejezetéből

Minden emberi tudományok közül talán az antropológia faggatja a legtöbbet önmagát, hogy mi is valójában, s a válaszok inkább átfogó világképeknek vagy hitvallásoknak hangzanak, mint egy tudományág leírásának. Az utóbbi években a tudományos életben végbement változások, amelyek következtében az azelőtt remekül elkülönített diszciplínák - történelem, filozófia, természettudomány, művészet - meglehetősen összekeveredtek, még nehezebbé tették, hogy az antropológus egyenes, tárgyilagos választ adjon, ha nekiszegezik a kérdést, hogy tulajdonképpen mivel is kéne foglalkoznia. A tudományágunkat áttekintő könyvek indexében manapság az első címszó gyakran: „antropológia: az antropológia válsága”.

Pedig a válság talán csak optikai illúzió, amely abból következik, hogy egyesek ugyanúgy próbálják definiálni az „antropológiát”, mint az „irodalmat”, a „nyelvészetet”, vagy a „rovartant”, vagyis mint egy bizonyos dolog tanulmányozását, pedig az antropológia inkább különféle tudományos pályafutások laza kollekciója. Ez a rendhagyó diszciplína számtalan, önmagát definiálni próbáló hivatást foglal magában. Az én esetemben legalábbis erről van szó. Az én szakmai életem pályagörbéjén, amely se nem szabályos, se nem tipikus, amely szeszélyesen alakult, és meglehetősen határozatlan irányba tart, mégis egy antropológus pályája bontakozik ki. Ad hoc és ex post ügyről van szó. Csak akkor érted meg, mit csináltál (ha egyáltalán megérted), amikor már készen vagy.

A kérdés még ennél is bonyolultabb, mivel az idők során az „antropológia”, bárhogyan is fogjuk fel, korántsem maradt ugyanaz a vállalkozás. Ami 1950-ben volt, amikor irodalom-filozófia szakos diplomámmal kibotorkáltam az egyetemről, a világhoz némiképp közvetlenebbül kapcsolódó valamit keresve, és az antropológiára találva; vagy 1960-ban, amikor már mint büszke oklevél-tulajdonos, magam is gyarapítani kezdtem a „szakirodalmat”; vagy 1970-ben, amikor egy illusztristnak mondott intézmény professzoraként azon vettem észre magam, hogy régebbi munkáimat kezdik megvitatni és értékelni; 1980-ban, amikor szélében-hosszában idézett műveimet boncolgatták, elutasították, helyesbítették, eltorzították, ünnepezték, pocskondiázták, kiindulópontként használták - nos, mindez alig vehető egy kalap alá. Persze más területek is változnak, olyan is van, amely rohamosan és alapjaiban, de olyan kiszámíthatatlanul, mint az antropológia, talán egyik sem. Úgy változik, mint egy hangulat, egy viselkedés, vagy mint a közvélemény.

Ha mégis meg akarjuk fogalmazni, hogy mi „valójában” az antropológia - nem mindent átfogóan és madártávlatból, ezt a furfangot hagyjuk csak a tankönyveknek, amelyek elhanyagolható szerepet játszanak az antropológiai gondolkodásmód kialakításában és megszilárdításában, hanem egyik eltökélt (mire is?) zárandokának az útjával szemléltetve, aki számtalan ígéreten és csüggedésen átverekedte magát - két megközelítés látszik épkezélni: (1) az antropológia tudományában végbement intellektuális szemléletváltások számbavétele, ahogy én magam kerültem szembe velük; (2) a munkafeltételek alakulásának a leírása, amit sokan - én nem - az antropológiai művek „termelési módjainak” neveznének. Mivel a kettő szorosan összefonódott (bár nem úgy, ahogy a termelési mód-koncepció hívei képzelik), egyszerre is kell tárgyalni őket. Elmélet és gyakorlat nem ok és okozat, ahogy az idealisták feltételezik. Sem pedig okozat és ok, ahogy a materialisták gondolják. Csupán különféle ténykedések egy életpályán.

Önmagunk historizálása, múltunk korszakokra bontása roppant kínos dolog. Nem csak azért, mert minél távolabb kerülünk a kezdettől, nyilvánvalóan annál vészesebben közeledik a vég, hanem azért is, mert annyiféle módja van; bármelyikhez nyúlnál, mindegyik önkényes, mindegyiket kizárólag az elbeszélő kénye-kedve alakítja. Ez nem is baj, ha csupán azt akarom elmesélni, mit láttam, és mi mindenben mentem keresztül. Senki sem ír önéletrajzot eskü alatt, hiszen célja többnyire egy illúzió fenntartása. De ha egy tudományág mozgásvonalát akarom felvázolni úgy, hogy saját élményeimet jelképes egységekbe tömörítem, az már bajosabb dolog. Hiszen akkor elvárható, hogy legalább indokoljam a felosztást, és elmondjam, mit jelképeznek az egységek.

Különösen időszerűvé válik ez a probléma, ahogy a hatvanas évek felé közeledünk. Hiszen az egyetlen általánosan elfogadott (ettől persze nem feltétlenül igaz) tény az, hogy - legalábbis az Egyesült Államokban - a hatvanas évek merőben mások voltak, mint az ötvenes évek. Az ötvenes évek gyermeke önelégült, a hatvanasaké önmarcangoló; az ötvenes jól szabott, a hatvanas szakadt; az ötvenes jó modorú, a hatvanas nagypofájú; az ötvenes hallgató, a hatvanas éles hangú. Vietnam, a polgárjogi mozgalmak, az ellenkultúra - ez volt Amerika kairoisa: a pillanat, amely megváltoztatta a jövőt.

Ha hiszünk ennek a történetnek, amely maga is az általa megénekelte időknek a terméke, egyre erősebb lesz a kísértés, ahogy az Eisenhower-érától a Kennedy-Johnson-éra felé közelítünk, hogy mindent hozzá viszonyítsunk. De ami az antropológiát, és általában a társadalomtudományokat illeti, ez valahogy nem igazán működik. Tényleg változtak az idők, még hozzá jelentősen. De a változásoknak inkább ahhoz volt köze, amit közvetlenül a háború utáni években tanultunk vagy felejtettünk el, mint a társadalom egészének különféle gerjedelmeihez. Nem annyira a töredezettség és a közvetlenül sürgető körülményeknek való alávetettség volt jellemző (ez később jött), mint inkább az újragondolás, a konszolidáció, a fő irány kijelölése.

A chicagói egyetem töltöttem a hatvanas éveket, 1960 őszén érkeztem mint formális képzésben még nem részesült assistant professor, és 1970 tavaszán hagytam ott mint agyonképzett professzor: épp tíz év tehát. Chicago nem volt épp távol az idők zűrzavaraitól, voltak tiltakozó előadássorozatok, felvonulások, sztrájkok; az adminisztrációs épületet elfoglalták, volt olyan professzor, akit fizikailag bántalmaztak. Az egyetemen kívül a Fekete Párducokat halomra lötték, a „chicagói heteket” bíróság elé állították, a hippik levitáltak. Más egyetemeken (Berkeley, Columbia, Cornell, Kent State) voltak talán szívfacsaróbb pillanatok, és más események - a kubai rakétaválság, a Kennedy- és a King-gyilkosság, a Watts lázongások, Lyndon Johnson bukása - bizonyára maradandóbb hatásúak voltak. De a zűrzavar mindenre kiterjedő jellege és változatossága máshol sem mutatkozott meg jobban. Ha tényleg rajtunk volt a világ szeme, ide nézhetek.

Mindez persze sokat foglalkoztatta az egyetemi népeiséget. Az emberek vitatkoztak, tüntettek, beszédet mondtak, csoportokat alakítottak, leveleket írtak napilapoknak, Kanadába mentek, talán senki sem akadt, aki legalább egy petíciót ne írt volna alá. A háborúellenes tiltakozás, bizonyos mértékben a polgárjogi mozgalom (az ellenkultúra jóval kevésbé) a tanárok és a diákok energiájának jelentős részét lekötötte. De mindez általában - még akkor is, ha néha-néha megszakította a dolgok rendes menetét, és káoszba taszította az olajozottan működő egyetemi struktúrát - tanterven kívüli elfoglaltság maradt. Az egyetem igen jellegzetes, régi hagyományokkal rendelkező intellektuális légköre - Arnold-i ideológia, Burke-i morális - valójában nem sokat változott. A „hatvanas évek” körülfojták a helyet, átszínezték hangulatát, ám csak szórványosan, később elenyészően, hatottak belső életére és működésére. Az egyetemi munka - javára vagy kárára? - komoly, céltudatos, önérzetes és elmélyült volt.

És vállalkozó szellemű. Erre az egyetemre is egy észbontóan multidiszciplináris társadalomtudományi kísérlet keretében pottyanntam: az „új nemzetek összehasonlító tanulmányozásáért felelős bizottságnak” voltam a tagja.

A Bizottság a maga módján persze nagyon is a kor terméke volt. Viszont az európai imperializmus 1945 utáni bukását követő változásokra koncentrált, figyelme tehát kifelé, a világra, s nem a hazai betegséggócra irányult. Az 1960-as években megalakult közel ötven új (s további ötven potenciálisan megalakuló), szinte kivétel nélkül ázsiai és afrikai, gyenge, labilis, szegény és ambiciózus állam új vizsgálódási terepet jelentett, ahol az összehasonlító tanulmányozás, gondolták, majd külön fésüli a hasonlóságokat és a különbségeket, s ezzel lehetőséget nyújt az intelligens politizálásra. „Az új államok realista, rokonszenvező tanulmányozása” - írta Shils, a bizottság legelső elnöke a megalapozó tanulmányban, ami olyan - pontos - képet ad a Bizottság szelleméről, mely manapság, amikor a jótékonykodás gyanús, önbizalommal pedig kevesen dicsekedhetnek, enyhén szólva kínosan hat.

„Az új államok realista, rokonszenvező tanulmányozása segítségünkre lehet abban, hogy feljűk irányuló politikánk megértőbb, körűltekintőbb és hatékonyabb legyen. Vannak jó szándékból eredő hibák, melyeket jóvá kell tennűk, valamint rosszindulatból eredő hibák, melyek ellen harcolnűk kell. ... A társadalomkutatás általűk gyakorolt formája a tapasztalat módszeres kiterjesztése. Az általűk használt kategóriák ugyanazok, mint amelyeket saját társadalműk tanulmányozásánál használnűk, s ezek az emberi lények alapvető hasonlóságán alapulnak. ... Vállalkozásűk azonban nem prédikációk, intelmek vagy manipuláció útján szándékozik hatni az erkölcsűk, hanem felvilágosítással. A felvilágosítás általűk választott eszkűze a módszeres kutatás, melyet a mai társadalomtudomány legjobb hagyományainak égisze alatt végzűk.”

A Bizottság, amelynek feladata volt, hogy megvalósítsa ezt a roppant vállalkozást, kb. 13 tagból állt. (A tagság néha változott.) Két szociológűs, három politológűs, öt antropológűs, aztán volt még egy közgazdász, egy jogász és egy pedagógia-professzor. Shils reménye, hogy Amerikának a harmadik világ felé irányuló politikáját majd a realizmus, a felvilágosodás és az együttérzés fogja irányítani, talán nem tökéletesen valósult meg. (Végűl is Katanga, a Tonkin-öböl, Kasmír és Biafra idejét éltűk.) De legalább kialakult egy tudócsapat, önálló stílussal és állásponttal - nem kifejezetten iskola, de több, mint műhely.

Az egyetemen töltött első éveim során teljesen a Bizottság pénzén éltem, az utolsó öt évben viszont a Nemzeti Mentálhigiénés Intézet egyéni ösztöndíján, és szabadon kutattam, amire épp kedvem szottyant. De az egész idő alatt megvolt a kinevezésem az antropológia tanszéken is, és ott is szinte a kezdettől fogva mélyen elköteleztem magam - vagy inkább, nyugtalanabb kollégáimmal együtt belegabalyodtam valamibe, amiről lassan kiderűlt, hogy az etnológia egészének ártértékelésére tett nagy hatásű (és ugyancsak vitatott) kísérletről van szó. Ez az ártértékelési kísérlet, amit leginkább „szimbolikus antropológia” néven ismernek (bár ezt a nevet mások, máshol akasztották rá, s én nem teljesen értek vele egyet, hiszen arra enged következtetni, hogy - mint a „gazdasági antropológia”, a „politikai antropológia” vagy a „vallásantropológia” - ez is csupán egy szakterűlet a tudományon belül, nem pedig az egésznek az alapvető kritikája), abból állt, hogy a jelentésnek, a jelentéshordozóknak, és a jelentés megértésének a módszeres tanulmányozását helyezte a kutatás és az elemzés középpontjába; vagyis az antropológiát, legalábbis a kulturális antropológiát hermeneutikai tudománnyá nevezte ki.

Mi magűk persze ezt sohasem mondtuk volna ki, hiszen ez a címke, és maga a mozgalom is, meglehetősen ismeretlen volt az Egyesűlt Államokban akkoriban, s még akik ismerték is, gyanúsán európainak, irodalminak, vagy ami még rosszabb, filozófikusnak tartották. És tényleg

az volt. A tanterv generáljavítása során a tanszék azon vette észre magát, hogy az antropológia bevett hagyományain túllépve általánosabb eszmei irányzatok - az elkövetkező évtizedekben a nyelvészet, az értelmezés, a social constructionism, az új historicizmus, a retorika vagy a szemiotika „fordulatának” elnevezett irányzatok - felé fordul, amelyek a bölcsész- és a társadalomtudományokban egyre jelentősebbekké váltak. Gondolataink nagy része kétségkívül esetlen és kialakulatlan volt. Szinte mindegyiket parázs viták kísérték. Ám a „jelentés felé fordulás” igazi forradalomnak bizonyult: elsöprő, maradandó, felkavaró, és mély nyomokat hagyó forradalomnak.

Minden antropológus, aki már megpróbálta, tudja: a fő nehézség, hogy szinte lehetetlen kifejezni, miben is áll egész pontosan ez a tudomány, sőt még azt is, honnan származik. Némelyikünk analógiákkal próbálkozik. (Az én kedvenc hasonlatom - bár talán még sohasem vált be - a sakkjáték. A nyitójáték, hagyományos helyzeti lépésekkel; elhelyezkedünk, vizsgálható alanyokat találunk, és így tovább; aztán a középjáték komplex, kevésbé szabványosítható kombinációi, az ember kezdeményez, erre-arra tapogatózik, és miután a figurák már kinn állnak a hadszíntéren, és ők is tapogatózni kezdenek, megpróbál kapcsolatokat létesíteni közöttük; végül a minimalista végjáték merevebb, formálisabb felszámolási eljárásai.) Mások hosszadalmas, unalmas, és teljesen inadekvát leírásokba bocsátkoznak: hogyan éltek, mit ettek, hogyan jegyzeteltek, kit kérdeztek; esetleg még leltárokat, napirendet, kérdéslistákat is csatolnak. Az utóbbi időben voltak kísérletek arra, hogy a terepmunka élményét önéletrajz formájában ábrázolják, s ezek gyakran igen érdekesek. De valahogy inkább töprengésbe és önvizsgálatba fulladnak, egy olyan tevékenység egyéni kisajátításába, amely végső soron közügy, ahelyett hogy szabályosan beszámolnának arról, hogy mi a terepmunka mint a kutatás egyik formája. Mint a pszichoanalitikus, aki ha megkérdezik, valamit dadog arról, hogy „végigmegyünk a problémákon”, képtelenek vagyunk szavakba önteni, mi történik, miközben dolgozunk. Mintha hiányozna egy műfaj.

Ami végül is kikerekedik a beszámolókból (az enyémekekből is), engem egy ősrégi Red Skelton-filmre emlékeztet, a címére már nem emlékszem. Skelton fiúknak szóló kalandos történeteket ír. Fel-alá járkál, és diktál az írónak. „Vagány Srác csapdába esett a sátorban. Körös-körül indiánok. A préri lángokban áll. Kifogytak a golyói. Nincs több ennivalója. Közeleg az éj. Hogyan jut ki Vagány Srác a sátorból? Vége a 22. fejezetnek.” Rövid szünet, Skelton összeszedi a gondolatait. Majd: „23. fejezet. Miután Vagány Srác kijutott a sátorból...”.

Ostromsújtotta vállalkozásunkat besorolni a társadalomtudományok menetébe egyre nehezebbé vált, mivel az előző két évtizedben kezdődő filozófiai nyugtalanság a 70-es, 80-as évekre felerősödött, és szinte teljesen szétzilálta mindazt a tudást, amivel e tudományok saját mibenlétükről rendelkeztek; arról, hogy merre is tart a menet. Nem csak arról van szó, hogy megszűnt a kohéziós erő. Sosem voltunk különösképpen egységesek - lásd Durkheim, Weber, Marshall, Simmel. Sem arról, hogy hirtelen több elütő hang szólalt meg. Hiszen a vitaszellem - Marx, Freud, Malinowski, Pareto - mindig is jellemezte. Az történt, hogy az alapok, amelyeken a társadalomtudományok ideája nyugodott, legalábbis Comte óta, megcsuszamlottak, meggyengültek, inogni kezdtek. Az erkölcsi és ismeretelméleti örvény, amelybe a kultúrát a poszt-strukturalista, posztmodern, poszthumanista kor taszította, a fordulatok és szövegek, az elpárolgott szubjektum és a konstruált tények kora, rendkívüli erővel sújtotta a társadalomtudományokat.

Ezt a történetet, amelyet különféle módokon, különféle tanulságokkal szoktak elmesélni, a híres nevek egy bizonyos választékával, Nietzschétől vagy Benjamtól kezdve Kuhnig át

Derridáig, már épp elégszer mondták el, egyébként is túlságosan bonyolult, nemigen zanzásítható, és még mindig komoly változásokon megy át. De az antropológián belül, ahol én rábukkantam, vagy ahol rám bukkant, mára viszonylag határozott formát öltött néhány alapvető szorongás körül, amelyek olyan szorosan összefonódtak, hogy szinte csak egymás újrafogalmazásai: szabad-e mások helyett beszélni; a nyugati előfeltételezések torzítóan hatnak arra, hogyan látunk másokat; a nyelvnek és a tekintélynek komoly és meglehetősen kétes szerepe van mások ábrázolásában. Csokorba szedve ezek sokak szerint - szerintem, aki még mindig a furcsa, tanulságos Marokkó-Indonézia páros körül teszek-veszek, nem - aláássák a különbségeken trenírozott összehasonlító etnográfia eszméjét.

A mások helyett beszélés miatt érzett szorongás az önvizsgálatból nőtt ki, amelyet a gyarmatbirodalmak második világháború utáni felbomlása váltott ki az antropológusokból. A klasszikus tereptanulmányok nagy része gyarmati vagy félgymati helyszíneken készült, ahol a nyugati fehér ember státusa bizonyos előjogokkal, és - akarva-akaratlan - bizonyos „bűnrészes-séggel” járt, s ez felvetette a kérdést, hogy van-e joga a politikailag domináns félnek szavakba önteni az alávetettek hitét és vágyait. Az etnográfia története ma már sokak szerint annak példája, hogyan sajátítják ki az erősek a gyengék hangját, mint ahogy a munkaerejüket vagy természeti forrásaikat sajátították ki a - legalább nyílt - imperialisták; ezért hát, érvelnek sokan, az etnográfának nem áll jól az önjelölt (és önelégült) tribunusi szerep, melyet a mai világ hangjainak kisajátításával akar játszani. S ha az eredet bűzlik, nem kellemesebb a tettek szaga sem: hasbeszélni mások helyett, elinalni szavaikkal...

A másik aggodalom, mely szerint a főként amerikai, angol, német és francia - és szinte kivétel nélkül nyugati képzésben részesült - antropológusok képtelenek arra, hogy megszabaduljanak a saját kultúrájukból eredő nézetektől, és „saját viszonylataikban” lássanak más népeket, valójában nem más, mint a mások hangjának a kirekesztése fölött érzett aggodalom episztemológiai hangnemben. Ha az életben való boldogulásunkat meghatározó jelentések keretei olyan mélyen belénk ivódtak, hogy minden észlelésünket befolyásolják, akkor a mások érzéseiről, gondolatairól, cselekedeteiről szóló beszámolóink, nem beszélve a róluk formált elméleteinkről, nemigen többek pusztán félrevezetésnél. Félrevezetés és módszeres torzítás: „orientalizmus”, „kulturális hegemonia”, „szimbolikus uralkodás” - az etnográfus tudására mindenütt erkölcsi árny vetül; a hatalom lenyomataként értelmezik újra.

Mindezek a kétségek és meta-kétségek kiegészülnek és látszólag elkerülhetetlenné válnak abban az uralkodó nézetrendszerben, mely a társadalomtudományi - antropológiai vagy más - diskurzust politikai töltetűnek tartja, melyben állandóan tetten érhető uralom és irányítás kimondatlan igénye. Mivel a nyelv képes arra, hogy valóságot teremtsen - ha nem is a valóságot „mint olyat” (mi is az?), hanem konkrét gyakorlatban megjelenő valóságot, amelyet a nyelv megnevez, ábrázol, katalógizál, mértéket vesz róla -, a „ki ábrázol kit és hogyan” kérdés meglehetősen lényegessé válik. Ha csak a nyelv (vagy más jelrendszerek) által közvetített világba van bejárásunk, cseppet sem közömbös, hogy milyen az a nyelv. A leírás hatalom. Mások ábrázolása nem egykönnyen választható el a manipulációtól.

Ha mégsem akarjuk egyszerűen átadni magunkat az aggodalmaknak, és kijelenteni, hogy az antropológia képtelenség, sőt: elnyomó (vannak, akik szerint az), nem elegendő, ha mindenre fittyet hányva tovább folytatjuk. A hagyományos, „vissza az igazi antropológiához” nézet híveinek, akik szerint mindez csak egy divathullám, és nemsokára vége lesz, nincs igazuk - az ő nézetük is csak egy divat, csak épp ma már ósdi és elnyűtt. A dolgok egyszerűen úgy állnak, hogy az antropológia (mint a társadalomtudományok általában) sokkal nehezebb és kényelmetlenebb munka lett, mióta megkérdőjeleződött a „mi definiálunk, ők definiálva vannak” ragozási képlet, ami a kezdeti időkben megadta nekünk az irányelveket. Fogalmaink alapos

felülvizsgálásra szorulnak: újra kell gondolni, mi az antropológia, mik a céljai, ésszerűen mit remélhet elérni, egyáltalán miért kell vele foglalkozni. Ha a leírás és a leírt dolog - mondjuk Marokkó vagy Indonézia - viszonya többé nem hasonlítható hitelesen egy térkép és egy addig feltérképezetlen távoli táj, vagy egy vázlatos kép és egy nemrég felfedezett egzotikus állatfaj viszonyához, akkor hát mihez? Hihető történet meséléséhez? Működő modell készítéséhez? Idegen nyelvből készült fordításhoz? Titokzatos szöveg értelmezéséhez? Értelmes párbeszéd folytatásához? Eltemetett város kiásásához? Erkölcsi ügy előmozdításához? Politikai vita átalakításához? Egy illúzió tanító célzatú színre viteléhez? Ezeket a lehetőségeket (és másokat) már mind javasolták, ellenezték; de továbbra is csak egy dolog biztos: a játékszabályok megváltoztak.

De ne felejtsük: ezek a szemléletváltások és átalakulások nem pusztán az elméleti vita dialektikája által előidézett fogalmi változások, az effajta viták egyébként sem játszanak túl nagy szerepet az antropológiában. Az antropológia gyakorlata változott meg, ahogy módosultak a kutatás konkrét körülményei. Nemcsak az eszmék nem a régiek már. A világ sem.

A gyarmati rendszer - legalábbis hivatalos - megszűnése, bármilyen erős is az utóhatása mind az egykori uralkodók, mind az egykori alattvalók gondolkodásában, nemcsak azt a felismerést eredményezte, hogy a klasszikus etnográfiai beszámolókat az etnográfus kiváltságos helyzete hatotta át. Emiatt történt az is, hogy miután a dolgok rendje megváltozott, és a kiváltságok megszűntek (legalábbis az olyan kiváltságok), minden más is megváltozott, a terephez jutási lehetőségektől és az ott élőkhez viszonyított pozíciónktól kezdve más kutatási területekkel való kapcsolatunkig és általános érdeklődési körünkig. Ma már nem védett, vagy elkülönített helyeken dolgozunk, sorsukra hagyott enklávékban, „racionális és erkölcsi” megfontolások, valamint ezeknek az imperialista kereskedelemhez való potenciális hozzájárulásuk által vezérelve. Ma olyan helyeken dolgozunk, ahol jelenlétünk erősen vitatott, és számtalan megszorítás, követelés, gyanakvás, és versenytárs közepette élünk.

A kutatási körülmények módosulásai közül a legközvetlenebbül a befogadási készség változásait érzékeljük. A sah uralkodása alatt a terepmunka fellendült; Khomeini idején gyakorlatilag megszűnt. Indonézia először igent, aztán nemet, aztán megint igent mondott; Marokkó az arab világból kirekesztett etnográfusok biztos menedéke. Tanzánia és Thaiföld pillanatnyilag hemzseg a kutatóktól; Etiópiában és Burmában alig lézengenek. Pápua veszélyes; Sri Lanka még annál is rosszabb. De még ahová viszonylag könnyű bejutni (sehol sem igazán könnyű, mióta a főkormányzó és a „bennszülöttek ügyeivel foglalkozó tiszt” a múlté), a tanulmányozottakhoz való viszony érzékenyebb és nehezebben irányítható. Ha „szaglászó” látogatóként tartózkodsz egy független országban, azokkal az emberekkel foglalkozol, akiké az ország, és - bár magam ezt sohasem éltem át - mindezt egy imperialista hatalom adminisztratív égisze és politikai pajzsa alatt teszed, a személyes kapcsolatok meglehetősen nehezen alakulnak. Vannak tehát új aszimmetriák, a gazdasági egyenlőtlenségtől a katonai erő nemzetközi eloszlásáig, de az önkényes, merev, szigorúan egyoldalú régi egyenlőtlenségek mára nagyrészt már eltűntek.

Az etnográfus munkáját közvetlenül érintő ügyeken kívül is számtalan változás állt be a munkakörülményekben. Először is, ma már szinte sohasem dolgozunk olyan helyeken, ahol ne lennének más tudósok is: történészek, közgazdászok, filológusok, politológusok, szociológusok, pszichológusok, művészetkedvelők, filmesek, muzikológusok, néha még egy-egy filozófus is akad. És az újságírók persze mindenütt ott vannak. Elmúltak azok az idők, amikor az etnográfus volt a vizsgált terület intellektuális egyeduralkodója, aki a gyermekneveléstől a kereskedelmen át a kozmológiáig és a házépítésig mindennel foglalkozott, még ha csak azért

is, mert ő volt az egyetlen tudós, aki arra a tájra vetődött. Ma viszont más szaktudósok széles skálájának bíráló tekintete kíséri működésünket. (Egyre többen dolgozunk nyugati társadalmakban, sőt a sajátunkban is; van, ami ettől könnyebbé vált, de van, ami még bonyolultabb lett.)

Másrésről ma már korántsem minden etnográfus nyugati. Nemcsak a helyi, gyakran (például Indonéziában és Marokkóban) nemzetközi színvonalú antropológusok egyre növekvő készletére gondolok: Nyugaton sem amerikai és európai monopólium többé a szakma. Afrikai, ázsiai és latin-amerikai, sőt ma már Native American antropológusok is vannak. A rokon szakterületek bíráló tekintetéhez most még a saját szakmánkon belülről járult egy másik, még áthatóbb tekintet.

És végül: az antropológusok száma egyre növekszik. Amikor 1950-ben tanulni kezdtem az egyetemen, az Amerikai Antropológiai Társaságnak kb. 2000 tagja volt; 1992-re ez a szám tízezer fölé emelkedett, s még ki tudja, mit hoz a jövő. Ha valaki még a publikációk számát és az érintett témákat is számba venné - nekem ugyanis semmi kedvem hozzá -, még élesebb lenne a kontraszt. Az antropológia, mely egykor önmagát hol néptörzshöz, hol klubhoz hasonlító céhesmesterség volt, ma már különféle tudósok szélesebben terjeszkedő nagyvállalata, akiket csak a szándék és a kényelmi szempontok tartanak össze.

„Útközben tudom meg”, írta egyszer a költő Theodore Roethke, persze valami egész másról, „merre vezet az út”. Antropológussá nem úgy válik az ember, legalábbis én, hogy beavatást nyer egy pontosan körvonalazott szakmába, mint amilyen a jog, az orvostudomány, vagy a pilóta szakmája, egzakt kategóriákkal és osztályzással, ami csak arra vár, hogy az egyént addig kalapálja, amíg át nem csusszan a megfelelő nyíláson. Elismerem, hogy az én kóborlásom különféle programok, projektek, bizottságok és intézetek között, néha-néha egy antropológia tanszéken tett útmegszakítással, kicsit rendhagyó, és nem mindenki számára vonzó recept. Ám az korántsem szokatlan, hogy valaki ezen a pályán nem biztosan halad előre, hanem megvalósítás közben állítja össze.

A helyszínek sora, ahová egymás után elvetődik az ember, ahogy halad - ha nem is előre, de tovább, tökéletesen bizonytalanul, hogy mi vár rá -, sokkal többet alakítja, rendszerezi a pályáját, mint az elméleti érvek, a módszertani nyilatkozatok, a szentesített szövegek, sőt - aminek ma balra-jobbra bővében vagyunk - a szilárd elkötelezettség eszmei hitvallásoknak. Ezek fontos dolgok (talán másoknak fontosabbak, mint nekem), de a legmarkánsabban azok a dolgok alakítják intellektuális pályagörbénket, amelyek elének kerülnek - lelkes, tettekre kész aktivisták eklektikus csapata a háború utáni Harvardon; feszült, ideológia-sújtotta, az erőszak kirobbanása előtt álló társadalom a függetlenné vált Indonéziában; hosszútáv-érvelők egykedvű társasága a hatvanas évek Chicagójának politikai zűrzavara közepette; szociológiai zavarokkal küzdő, saját kultúráját éppen újraértékelő ösközösség Marokkóban; szakkutatók jól védett szigete a gondosan manikűrözött Princeton-ban... Nem annyira gondolatok, mint inkább a gondolatokat előhívó alkalmak és problémák között mozgunk.

De azért nem állítom, hogy ez a véletlenek fejezete volt. Hiszen végül is egy tudományos karrierről szól, amelyet annak felderítésére szenteltem, hogyan állnak bizonyos dolgok, és meggyőzzek másokat: legalábbis elképzelhető, hogy tényleg úgy állnak - egy ilyen állítás pedig torzításokat tartalmaz, melyek talán kapóra jöttek nekem. Mert hiszen lehetetlen - vagy nem? -, hogy a pusztá tapogatózás, a figyelemre méltónak látszó dolgok passzív lejegyzése elegendő lenne, hogy egy ilyen igényes feladatnak eleget tegyünk. A nagy jövés-menés közben bizonyára körvonalazódik néhány vezérelv, amelyek felé mindig is haladtunk, néhány rutinosan gyakorolt készség, néhány határozott és rendszeresen alkalmazott mérce, néhány biztos ítélet arról, mi

tudható meg, és mi nem, mi fog működni, mi nem, mi fontos, mi nem. Aligha hihető, ha tetteinket a világon mindennek tulajdonítjuk, csak épp hitvallásunknak és szándékainknak nem - „így esett” -, ez is egy módja annak, hogy úgy vonjuk ki magunkat a képből, mintha épp belehelyeznénk.

Mióta a legtöbb körben hanyatlásnak indult a hit az egyedül üdvözítő tudományos módszerben, és abban, hogy az igazsághoz akkor jutunk el, ha radikálisan objektivizáljuk a vizsgálódás eljárásait, egyre nehezebb különválasztani: mi az, ami a tudományban a tanulmányozótól származik, s mi az, ami a tanulmányozottól. Az antropológiában mindenesetre, és az én esetemben - feltéve, hogy bármelyiknek is van köze a tudományhoz - mindazt, ami az én aláírással jelent meg a szakirodalomban, az a tapasztalat formálta, hogy megpróbáltam különféle helyeken megvetni a lábam, s közben maguk a helyek is erősen hatottak rám. Többet mondok: magát az aláírást is ez formálta.

Megjelent: GEERTZ, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Századvég, Budapest.

Klaniczay Gábor
**A történeti antropológia tárgya,
módszerei és első eredményei**

1. A történeti antropológia két társadalomtudomány problémavilágának, módszertanának, elméleti következtetéseinek egymásra vonatkoztatásából született. Első pillantásra meglepőnek tűnhet ez a társulás, hiszen keresve sem találhatnánk a társadalomtudományok körében két olyan diszciplínát, amely szögesebb ellentétben állna egymással, mint a történettudomány és az antropológia. Míg a történész saját társadalma múltját tanulmányozza, s a múltból fennmaradt dokumentumokból a jelenhez vezető történeti változások diakronikus sorát próbálja értelmezni, az antropológus távoli törzsek, természeti népek helyszíni megfigyeléséből vonja le következtetéseit, figyelme a sajátjától gyökeresen különböző társadalmi rend és kultúra szinkronikus összefüggéseinek megértésére irányul. Mi tanulnivalójuk lehetne egymástól?

Mielőtt erre a kérdésre választ keresnénk, szembe kell nézni egy másik problémával is. A történeti antropológia jelszavával kölcsönös közeledésre felszólított két tudomány közül az egyik, nevezetesen az antropológia nem létezik Magyarországon önálló tudomány formájában. Az antropológia elsősorban angolszász és francia tudomány, kialakulása és fejlődése elválaszthatatlan a gyarmatbirodalmak létrejöttétől, felbomlásától, és attól a tényleges életközösségtől, ami a hajdani gyarmatosítókat ma is egybeköti Afrika, Amerika, Ausztrália és Óceánia természeti népeivel. Magyarországnak nem voltak gyarmatai, s noha voltak és vannak kitűnő magyar antropológusok, nem volt olyan társadalmi igény, sem olyan kulturális érdeklődés, ami önálló tudományággá intézményesítette volna a természeti népek vizsgálatát. Sajnos még a társadalomtudományok művelőinek szűk körében sem lett közkincs azoknak a felismeréseknek a sora, amiket az antropológia az elmúlt száz évben nemcsak egy-egy távoli népcsoportról, hanem az emberi társadalmak, kultúrák legáltalánosabb tulajdonságairól is meg tudott fogalmazni. Jól tükrözi ezt a helyzetet, hogy az antropológia immár klasszikus alap-munkáinak csak elenyésző töredéke van lefordítva magyarra, nem egy még tudományos könyvtárainkban sem lelhető fel. Nem csoda, hogy antropológiáról szólva sietve hozzá kell tenni: nem az emberré válás folyamatával foglalkozó biológiai, ősrégészeti vizsgálatokról, s még csak nem is a filozófiai rokon nevű területéről, hanem a természeti népek társadalmát, kultúráját elemző, olykor etnológiának is nevezett tudományról van szó.

Okosabbnak tűnik ezért, ha első megközelítésben nem is az antropológia és a történettudomány kapcsolatát mérlegeljük, hanem az antropológia közeli rokonának, a néprajznak a történeti vonatkozásait vesszük szemügyre. Annál is inkább, mert a történeti néprajz a történeti antropológia célkitűzéseibe is beletartozik, s mert - mint a jelen ülés szak hallgatóságának az összetétele is mutatja - Magyarországon ez az új megközelítés elsősorban a történészek és a néprajzosok együttműködéséből bontakozhat ki.

2. A történettudomány és a néprajz tematikájának érintkezését korántsem kell bizonygatni. Nyilvánvaló, hogy történeti termék az a szokásrend, amit a néprajz képviselői a XIX. század óta dokumentálnak és elemeznek. Hosszú ideje az is nyilvánvaló, hogy mindez nem valami időtlen, ősi értékrend túlélő maradványa, hanem a belátható - sokszor nem is olyan régi - történeti időszakokban keletkezett, olyan feltételek között, amelyek megvilágítására haszonnal forgathatók a történészek munkái. A néprajztudomány már régóta kiaknázza a történeti megközelítésekből fakadó magyarázati lehetőségeket. Ezzel azonban sokáig éles ellentétben

állt a történészek magatartása, akik - udvariasságból vagy érdeklődés híján - megtorpannak a néprajzi természetű adatok vizsgálata előtt, s azok értelmezését az etnográfusok, folkloristák hatáskörébe utalták. Az elmúlt néhány évtized történeti kutatásai radikális változást hoztak e téren.

A népi kultúra történeti vizsgálatát, s ezzel kapcsolatban a néprajzi tematika és módszertan történetírói alkalmazását a különböző nemzeti történetírások keretén belül eltérő kezdeményezések, más és más módszertani megfontolások tüzték napirendre. A legtöbb ebbe az irányba mutató kísérlet a francia *Annales E. S. C.* folyóirat körül csoportosuló történészeknek köszönhető, így a továbbiakban az ő példájukra támaszkodva fejtem ki mondanivalómat, alkalmanként utalva csak más - hasonlóan értékes - kezdeményezésekre. A népi kultúra kérdésköre itt az „eseménytörténet” ellenlábasaként felvirágzó társadalomtörténetírás keretén belül vetődött fel. Marc BLOCH *La société féodale*-ja (BLO 1939), számos agrártörténeti összehasonlító munkája (BLOCH 1931; 1960), Georges DUBY és Emmanuel LE ROY LADURIE parasztság-történeti monográfiája (DUBY 1962; LE ROY LADURIE 1966), valamint a hosszú időtartamban mérhető történeti átalakulások - az ökológiai meghatározottságok, az infrastruktúra, a közlekedés, a technika, a táplálkozás, az anyagi kultúra - történetének Fernand BRAUDEL kezdeményezte vizsgálata (BRAUDEL 1949; 1958; 1967) egyre több olyan probléma történeti tárgyalását tüzte napirendre, mely új oldalról közelítette meg - többek között - a néprajz hagyományos tematikáját is.

Ezek a kutatások új forrás-használatot, új dokumentum-csoportokat tettek szükségessé. A narratív források mellett olyan szűkszavú, de tömegességükben mégis hasznosítható dokumentumok kvantitatív elemzését, mint a parókiák anyakönyvi bejegyzései, a végrendeletek, az összeírások, a hagyatéki leltárok. Az írásos források mellett a tárgyi emlékek, a régészeti, történeti, földrajzi, klimatológiai következtetések felhasználását. A társadalmi rétegződés jogilag kodifikált és ideológiákban megfogalmazott képe mellett olyan megnyilvánulások számbavételét, mint a nemesi életmód státusszimbólumai, a viselet társadalmi különbségei, az etikett előírta hierarchiák, a szertartások (például a hűbéreskü, a lovaggá ütés, a kiátkozás) gesztus-rendszere. (Átfogó tájékoztatást ad ezekről az új módszerekről LE GOFF NORA 1974; LE GOFF - CHARTIER - REVEL 1978).

A hagyományos forrásanyag új értelmezése tette lehetővé az *Annales* talán legnépszerűbb újjítását, a mentalitás-történetet is, amiről érdemes itt zárójelben megemlíteni, hogy kezdeményezője, Lucien FEBVRE a húszas-harmincas évek sokat vitatott antropológiai klasszikusából, Lucien LÉVY-BRUHL *La mentalité primitive* című munkájából merített hozzá ihletet (LÉVY-BRUHL 1922; FEBVRE 1938). A mentalitástörténet „a mindennapi, a gépiesen beidegződött cselekedetekről ad képet, azt kutatja, ami személytelen az egyén tudatában, ami közös Caesar és a legutolsó légionárius, Szent Lajos és a legszegényebb paraszt, Kolumbusz Kristóf és akármelyik matróza gondolkodásában” (LE GOFF 1976:685). Ezeknek a rejtett gondolkodási struktúráknak, kimondatlan konvencióknak a vizsgálatához a kultúrtörténet és a politikatörténet klasszikus forrásanyagából éppen az a rész szolgáltatott értékes anyagot, amit a történészek korábban érdektelennek és elhanyagolhatónak tartottak: a kiemelkedő alkotások háttérében fellelhető tömeges, sztereotip művészeti és propagandisztikus átlagtermékek, a politikai események hűtlen krónikáinak részrehajló ítéletei, unalmas közhelyei, előítéletes torzításai, meglepő érzelmkitörései. Az újszerű forráshasználat egy jellegzetes eleme volt az ikonográfiai források, képi ábrázolások mentalitástörténeti kiaknázása olyan kérdéskörök magyarázatára, mint a HUIZINGA felvetette késő-középkori halálfélelem vagy a BRUCK-HARDT óta közhellyé lett reneszánsz életöröm jellemzése (TENENTI 1957). A gyerek képi ábrázolásnak eltérő középkori és reneszánsz-barokk típusaiból indult ki Philippe ARIES,

amikor a gyerekek értékelésének és családon belüli helyének radikális újkori átalakulását kimutatta (ARIÉS 1973).

A mentalitástörténet és a történeti pszichológia jeles képviselője, Robert MANDROU (MANDROU 1961, 1968) volt az, aki egy az addig kevésbé vizsgált forráscsoportot, a XVII-XVIII. századi népi ponyvák, kalendáriumok egy francia sorozata, a Troyes-i „Kék könyvtár” kapcsán a népi kultúra és az elit-kultúra kapcsolataként fogalmazta újra a mentalitástörténet és a kultúrtörténet problémáit (MANDROU 1964). A népi ponyvákban olvasható asztrológiai útmutatók, lovagregények, legendák, viselkedési tanácsadók sztereotípiáiból MANDROU nemcsak egy fatalista, a hétköznapi realitástól menekülni kívánó mentalitást olvasott ki, hanem a népi kultúra felülről történő meghatározottságát, a „lesüllyedt kultúrjavak” elméletének (NAUMANN 1921) egy minden korábbinál részletesebb illusztrációját, s e kulturális függőség ideológiai kihasználását is.

MANDROU népi kultúráról adott értelmezése nagy érdeklődést és heves vitát váltott ki. Milyen mértékben azonosítható a népi kultúrával a városi tollforgatók által készített ponyva- és kalendárium-irodalom? Mi történik ezekkel a írástermékekkel, amikor a túlnyomórészt írástudatlan parasztság körébe kerülnek? Hogyan olvassák, mennyire fogadják el ezeket a történeteket? Vajon minden korra jellemző a népi kultúra felülről történő meghatározottsága?

A középkori és újkori Európa kulturális szintjeinek, s ezek viszonyának újra vizsgálata számos példát szolgáltatott egy ellentétes irányú hatásmechanizmusra, a népi kultúrából történő átvételekre is (BERGERON 1971). A kor-középkori egyház például a pogány tradíciók, a folklorisztikus megnyilvánulások sorát építette be a szentek legendáiba, a liturgikus szokásokba, az egyházi ünnepek, körmenetek rendjébe (GRAUS 1965, LE GOFF 1967, 1970). A középkori párbeszédet LE GOFF által kezdeményezett alapos feldolgozása az elit-kultúra és a népi kultúra közötti állandó oda-vissza közlekedésre mutatott rá: a népmesék felhasználásával vagy azok mintájára készült, rövid, csattanós történetekbe ágyazott morális tanítások a középkori és újkori prédikátorok révén visszakerültek a folklórba, s a szájhagyomány sokszor napjainkig is megőrizte őket, népmese formájában (GEREMEK 1977, BREMON-LE GOFF-SCHMITT 1982). Ugyanez elmondható a kora-újkori népi ponyvák számos történetéről is. Ezek a népnek szánt nyomtatványok egyébként - mint Genevieve BOLLEME rámutatott - korántsem pusztán a tegnap elit-kultúráját - lovagregényeket, pikareszk regényeket, legendákat - „vulgarizálják”. Az átírások a kortárs népi kultúra és népi vallás változó igényeinek megfelelően történtek, a népnevelő szándék mellett számos olyan jellegzetesen a népi mentalitáshoz köthető jegyet felismerhetünk bennük, mint a népi hősök (legendás királyok, népbarát útonállók, híres bolondok) kultusza, a népi gyógy módok leírása, a paraszti tömegek fokozódó érdeklődése a XVIII. században a kortárs politika iránt, a népi vallás misztikus beütései (BOLLIEME 1969, 1971).

A népi kultúra és az elit-kultúra kölcsönhatásainak a vizsgálata rámutatott arra is, hogy ebben a mindkét kultúra-szintet állandóan átalakító történeti folyamatban gyakran elmosódnak azok a hagyományos megkülönböztető kritériumok (szóbeliség-írásbeliség; közösségi alkotás-egyéni alkotás; vulgáris nyelv-latin nyelv; köznyelv, dialektus-irodalmi nyelv stb.), melyekkel e kultúr-szinteket meghatározni szokták. A középkori népi kultúra és a hivatalos, elit-kultúra történelmi konfliktusának, s a középkorban virágzó, a reneszánsz idején a magas kultúra területére is betörő népi nevetéskultúra kora újkori radikális visszaszorításának tételét Bahtyin elemezte. Arra a nagyszabású kísérletre, amelyben BAHTYIN Rabelais-elemzése kapcsán rekonstruálni próbálta a középkori népi kultúra világképét, azért volt egyáltalán szükség, mert a XVI. század óta Európában nemcsak fejlődés, hanem kultúra-vesztés is történt. Már MONTAIGNE sem értette pontosan RABELAIS mondandóját, a következő évszázadok elit-kultúrája és intéz-

ményrendszere pedig alaposan szétzilálta a népi nevetéskultúra középkorban és a reneszánsz idején kifejlődött szimbólumrendszerét, esztétikai formáit.

Ezt a jelenségekört jól ismeri a gyarmati népek kultúráját vizsgáló antropológia: az európai uralom s az erőszakos hittérítés viszonyai között végbemenő kultúra-vesztést akkulturációnak nevezi (WACHTEL 1971, 1974). BHTYIN problémafelvetése nyomán egyre többen kezdték ezt a fogalmat a középkori és mindenekelőtt a kora újkori népi kultúra történetére alkalmazni, Ezeknek a vizsgálatoknak a során a népi kultúra és az elit-kultúra közötti konfliktusok hosszú történeti sorára derült fény. A kereszténységre áttérés, s a pogány hiedelmek radikális kiirtásának a kísérlete után itt külön említést érdemel a koldulórendek „babonák” elleni harca a XIII-XV. században: a koldulóbarátok nem egyszer az inkvizíció eszközeit is igénybe vették, hogy felszámolják a szabados népi táncmultságokat, a népi gyógyítás „ördöggel paktáló” szertartásait és szakértőit (SCHMITT 1976, 1979). Mindez azonban elszigetelt kísérletek sorának tűnik csak, ha azzal a szisztematikus hadjáratral hasonlítjuk össze, mely a XVI-XVIII. században, a reformáció, a Trident utáni katolicizmus és a boszorkányüldözések idején folyt a népi kultúra tradicionális megnyilvánulásai ellen. Ennek a kora újkori „krisztianizációnak” az eszközeit, szemléleti alapjait és eredményességét szuggesztív monográfiákban elemezte Keith THOMAS (1971), Jean DELUMEAU (1971), Peter BURKE (1978) és Robert MUCHEMBLED (1978). Nem kísérlem meg e szintézisek komplex magyarázatait néhány mondatban összefoglalni, s azoknak a kutatásoknak a részletes ismertetésére sincs tér, amelyek a népi kultúra kora újkori visszaszorulását konkrét témák részletes vizsgálatával dokumentálták. Csak a szemléletesség kedvéért említek néhányat: Natalie Zemon DAVIS elemzését a „népi tévedéseket” ostromozó XVI-XVII. századi közmondásokról (DAVIS 1975), Jean-Louis FLANDRIN kutatásait a házasság előtti szabadosságot megengedő paraszti szokások fokozódó tilalmáról (FLANDRIN 1975, 1981), Hans MEDICK tanulmányát a fonó elleni XVI. századi kampányról (MEDICK 1980). A boszorkányüldözés kérdéskörére még később visszatérek. A már többször említett népi ponyvák értelmezésével zárom a felsorolást: az akkulturáció összefüggésében MUCHEMBLED szerint a „kék könyvek” a népi kultúra kontrolljára szolgálnak, a hagyományos népi értékrend felforgatásának, áthangelésének az eszközei, az ideológiai funkciókkal terhes modern tömegkultúra korai termékei.

Ha alulmaradt is a népi kultúra ebben a többévszázados konfliktusban, ha a protestáns és a katolikus lelkészek, az inkvizíciós hivatalok, az állami tisztviselők, a bíróságok tilmai és szankciói maradandó változásokhoz, visszavonhatatlan veszteségekhez vezettek is, a történeti vizsgálatok megmutatták, hogy a kulturális átalakulás nem ment minden ellenállás nélkül. Sőt, bizonyos mértékben éppen a népi kultúra kritikára, lázongásra lehetőséget nyújtó megnyilvánulásainak kora újkori veszélyessége váltotta ki a tilalmakat. A „feje tetejére állított világ” jegyében született egalitárius elképzeléseket, melyek kezdetben, a lutheri propaganda kezében, a „pápizmus” elleni harc alkalmas eszközének tűntek, a német parasztháború (SCHRIBNER 1981, 1983) vagy az angol leveller mozgalom (HILL 1972) radikális társadalmi töltettel fogalmazta újra. Az erőszak és a szabadság ritualizált kiélésére szolgáló karneválok, népünnepek, a társadalmi feszültségek hatására valódi felkelésekbe, lázadásokba torkollhattak a kora újkorban (LE ROY LANDURIE 1979, BURKE 1983), és sokszor épp ezek az alkalmak járultak hozzá betiltásukhoz.

A népi kultúra újkori elnyomásának tételét érdekes új megvilágításba helyezi a városi csöcselék és a formálódó munkásosztály kultúrájának, rituális megnyilvánulásainak az elemzése. E. P. THOMPSON klasszikus monográfiája, a *The making of the English working class* nyilvánvalóvá tette, hogy a XVIII. századtól kezdve ezzel az újféle népi kultúrával is számolni kell a néprajz kutatóinak (THOMPSON 1963), különösképpen, ha a népi lázongás rituális, szimbolikus formáira is kiterjeszti érdeklődését. Hasonló fontosságú a diákság - írásos emlékekben

már a középkortól kezdve jól megőrzött - folklórjában Keith THOMAS kezdeményezte elemzése (THOMAS 1976), a városi-országúti marginális rétegek kultúrájának, erőszakos fellépéseinek Bronislaw GEREMEK kutatta kérdésköre (GEREMEK 1976, 1980), vagy a „primitív lázadók”, banditák Eric HOBSEAWM nyomdokain kialakult vizsgálata (HOBSEAWM 1959, 1969). Míg tehát az egyik oldalon a civilizáció intézményeinek a felügyelete egyre jobban háttérbe szorította a népi kultúra hagyományos formáit, a másik oldalon, a civilizáció sáncain belül, vagy annak peremvidékén jelentős új csoportok bukkannak fel, melyek kultúrája spontán módon a folklór logikája szerint szerveződik. Ez a „modern” népi kultúra sokszor közvetlenül is a hagyományos, paraszti kultúrkinszből táplálkozik, azt fejleszti tovább, új körülmények között.

A népi kultúra történelmi vizsgálata végső soron a népi kultúra állandó átalakulásáról, új és új formákat öltő feltámadásról, váratlan újjászületéseinek soráról tudósít. A történelem iróniája, hogy a középkori és reneszánsz népi kultúrát ostromozó prédikátorok, inkvizítorok, racionalista értelmiségiek irományait is már hosszú ideje csak azok olvassák, akik rekonstruálni akarják a népi kultúra eltűnt formáit. Egy kivételesen részletes XIV. század eleji inkvizíciós dokumentum tette lehetővé például Emmanuel LE ROY LADURIE számára, hogy élet-közel leírást adjon egy pireneusi pásztorfalu, Montaillou lakosainak hétköznapi életéről, kapcsolatairól, szokásairól, babonáiról, eretnkségeiről (LE ROY LADURIE 1975). A váltott gyereket gyógyító szent agár középkori kultuszát ugyancsak a hiedelmet kiírtani próbáló inkvizítor, Étienne de Bourbon példázatából kiindulva tárta fel Jean-Claude SCHMITT (1979). A XVI. század végi észak-itáliai molnár, Menocchio eredeti vallásfelfogásáról, népi kozmonológiájáról is csak az ellene lefolytatott perből, s az inkvizíció besúgóinak jelentéseiből szerezhetünk tudomást (GINZBURG 1976). És még hosszan sorolhatnánk a népi kultúra kutatói által e közelmúltban feltárt „aranybányákat”: az ünnepek, babonák elleni protestáns és katolikus vitairatokat, prédikációkat, a népi gyógyítás „csalásait” leleplező XVII-XVIII. századi felvilágosító könyvecskéket, s mindenekelőtt a boszorkányperek dokumentumait.

Azt hiszem, ezen a ponton felfüggeszthetem a népi kultúra kérdéskörével foglalkozó tanulmányok ismertetését. Nyilvánvaló, hogy a történelmi kutatás e területén született felismerések legalább olyan központi jelentőségűek a néprajz tudományára nézve, mint a folklorisztika módszereinek, segédeszközeinek, összehasonlító anyagának az alkalmazása volt a népi kultúra történészei számára. A néprajz kutatási tárgyának meghatározása a XVI-XVIII. századi nagyszabású akkulturáció után, a romantikus újra-felfedezés jegyében s a paraszti kultúra kapitalizálódó viszonyok között történő rövid XIX. századi újra felvirágzása idején történt. A néprajztudomány kifejlődése pedig az ezt követő, XIX-XX. századi újabb akkulturáció időszakában, a „még menthető ősi értékek” összegyűjtésének lendületében. Enyhén szólva kérdéses, hogy megbízható-e az a kép, amit ezen rövid időszak vizsgálata alapján általánosított a néprajz a népi kultúra különböző megnyilvánulási formáinak a jellemzőiről.

A népi kultúra történelmi megközelítése az elit-kultúra megfogható hatásairól, konkrét történelmi helyzetek kiváltotta reakciókról, konjunktúrákról, a civilizáció intézményeinek - egyháznak, iskolának, boszorkányt égető egyházi vagy világi bíróságnak, országon keresztül menetelő hadseregnek - a beható beavatkozásairól tudósít. Megfoghatóvá tesz számos olyan köztes formát, számos olyan kulturális közvetítő csatornát, ami nagy hatással volt folklór történelmi alakulására - s amit a purista gyűjtő-felfogás sokszor napjainkig is figyelmen kívül hagy. A népi kultúra belső differenciálódásának társadalomtörténelmi elemzése (BURKE 1978) lerombolja a „nép” XIX. századi absztrakcióját - helyette városi és falusi, paraszti, pásztori és kézművesi és még számos más szubkultúrát különít el a népi kultúra egészen belül, figyelembe véve a viszonylag modern közegben kialakuló folklór-jelenségeket is.

Mindezek a problémák az utóbbi években magán a néprajztudományon belül is napirendre kerültek, a népi kultúra történetének, mint kutatási problémának a megfogalmazása nem is lett volna lehetséges a néprajzkutatók egy részének tevékeny részvétele nélkül. Mégsem gondolom, hogy a népi kultúra történészeinek a kihívása nyílt kapukat döngetne. Azt hiszem, hogy a néprajztudomány tárgyának kritikai újra vizsgálata, a népi kultúrát alakító történeti mechanizmusok feltárása és a folklór történeti változékonyságának a megismerése még csak a kezdetén jár.

3. Ezek után tegyük fel most újra a kérdést: mi az, ami a történeti antropológia célkitűzéseit megkülönbözteti a népi kultúra történetével foglalkozó történészi és néprajzos vizsgálódásoktól? Nem pusztán az, hogy a kultúrtörténetnél szélesebb területen próbálja érvényesíteni a természeti népek gazdaságának, társadalmának megfigyeléséből az európai történelem jelenségére alkalmazható tanulságokat.

Bár sok a hasonlóság a néprajz és az antropológia tárgya, munkamódszerei között, van köztük egy alapvető különbség. A néprajzkutató saját nemzeti kultúráján belül folytatja vizsgálódásait, és legfeljebb az elit-kultúra parasztokkal kapcsolatos előítéleteit és vágyképeit kell legyőznie, hogy pontosan értse az általa tanulmányozott jelenségeket. Az antropológus viszont a radikális másság problémájával kerül szembe. Ha nem akarja az európai kultúra mércéje szerint osztályozni mindazt, ami például Új-Guinea egy kis népcsoportjának a tanulmányozása közben a szeme elé tárul, s nem alkalmazza ugyanennek a mércének a fordított tükörképét, a „nemes vadember” rousseauiánus képzetét sem, akkor rendkívüli erőfeszítéseket kell tennie, hogy értelmezni tudja az idegen kultúra jelentéseit, az idegen nép életét meghatározó törvényszerűségeit. Eppen ennek a rendkívüli erőfeszítésnek köszönhető az antropológia által kidolgozott megismerési módszerek differenciáltsága, a néprajznál vagy a történettudománynál összehasonlíthatatlanul tudatosabban és önkritikusabban alakított kategória-rendszere. Az antropológia minden egyes megfigyelés kapcsán szembesül azzal a problémával, amit a történészek és az etnográfusok közül csak a legkiválóbbak szoktak hangoztatni: hogyan fordítható le a saját kategória-rendszerünkre az, ami egy tőlünk idegen kultúra összefüggéseiben születik? Hogyan fogalmazhatjuk meg magunknak olyan élmények, szertartások, életfolyamatok értelmét, amit nemhogy magunk sem tapasztalunk, de a saját kultúránkban nincs is ennek leírására alkalmas terminus? (A „lefordítás”-problémához ld. Pl. HORTON-FINNEGAN 1973.) Nem irreleváns kérdések ezek a történettudomány vagy a néprajz számára sem, különösképpen, ha egy sok évszázaddal korábbi ember mentalitását vagy egy már letűnt népi kultúra emlékeit kell megérteni. S nem is csupán a legfinomabb jelentések átlátása okozhat ilyen problémát, akár közeli történeti időszakokban is. Abban sem lehetünk teljesen bizonyosak, hogy például a középkorban a társadalmi csoportok, a hatalmi intézmények, a gazdasági cserekapcsolatok ugyanolyan elkülönült formában, ugyanolyan racionalitás alapján, ugyanolyan - vagy legalábbis a mi terminusainkban leírható - hierarchia szerint szerveződnek, határozzák meg egymást.

A történelem és az antropológiai szemléletmódjának kombinációja előnyökkel járhat az antropológusok számára is: az időtlen struktúrák, a funkciók szinkronikus összefüggésére korlátozódó megközelítés helyett a változás, a strukturális átalakulás dimenzióit állítja az érdeklődés középpontjába; a helyszíni megfigyelés mellett új forráscsoportok (különböző időkben született úti beszámolók, a gyarmatosító adminisztráció dokumentumai, régészeti emlékek stb.) hasznosításával, s a történész forráskritikai tapasztalatainak bevonásával lehetővé teszi sok természeti nép történetének rekonstrukcióját. Az antropológia „történeti fordulata”, a különböző antropológiai irányzatok kategóriarendszerének történeti újrafogalmazása, s az európai gyarmatosítás történetéről, hatásairól születő történeti antropológiai elemzések

önmagukban is külön bemutatást igényelnének, amire itt nincs tér (v.ö. EVANS-PRITCHARD 1961; AUGÉ 1979; COHN 1981; ADAMS 1981; SAHLINS 1981; WOLF 1982).

A történeti antropológia kutatási területei közül közelebbről foglalkoztat bennünket az európai civilizáció s azon belül is a középkorral kezdődő időszak antropológiai vizsgálatának a lehetősége. Valójában helyesebb volna nem is lehetőségekről, hanem egy imponáló eredményeket felsorakoztató történetírói irányzatról beszélnünk, amiről már elméleti rendszerező írások sora adott képet (THOMAS 1963; LE GOFF 1972; GEERTZ 1975; THOMAS 1975; BURGUIÈRE 1978; COHN 1980; DAVIS 1981; BERDAHL et. al. 1982; GAUNT 1982). A történeti antropológia megközelítését alkalmazó tanulmányok számos rangos történeti folyóirat (*Annales E. S. C.*; *Quaderni Storici*; *Past and Present*; *History Workshop*; *The Journal of Interdisciplinary History*; *Comparative studies in Society and History* stb.) arculatára rányomták a bélyegüket az elmúlt tíz évben. Mindezeknek a kutatásoknak a részletes felsorolása, nemzetenkénti csoportosításban megtalálható David GAUNT már idézett munkájában (GAUNT 1982:35-76). A következőkben én csak néhány példával szeretném szemléletessé tenni - a teljesség igénye nélkül -, hogy milyenek a történeti antropológia jellegzetes kérdésfeltevései.

4. A történeti antropológia első megközelítésben az antropológiai elméletek, elemzési módszerek alkalmazása olyan új témáknak és forráscsoportoknak a magyarázatára, amelyek - mint már utaltam rá - néhány évtizede napirenden vannak az európai történetírásban. Nem pusztán, sőt nem is elsősorban összehasonlító anyagot keresnek a történeti antropológia kutatói a természeti népeket elemző monográfiákban (ilyen tértől és időtől független, kontextusokból kiszakított összehasonlítások veszélyességére figyelmeztet THOMPSON 1972), s nem is elemzési receptként próbálja felhasználni az antropológia kategóriáit. Inkább arról van szó, hogy a helyszíni megfigyeléseken alapuló antropológiai elemzések szempontrendszerének a differenciáltsága újszerű kérdésekre, hasonló részletességű történeti mikro-vizsgálatokra ösztönzi a történészt. Az antropológia ambiciózus elméleti apparátusa nem is annyira mechanikus átvételre, mint a konkrét történeti anyag jegyében történő újra-fogalmazásra sarkall. Általános módszerként csupán annyi mondható el e kérdésben, hogy a történeti antropológia a történettudomány régi követelményét, a jelenségek sokirányú összefüggéseinek, összetettségének a feltárását próbálja valóra váltani az ökológiai, gazdasági, társadalmi, kulturális, vallási aspektusok *együttes* mérlegelésével, minden konkrét téma kapcsán - a mauss-i „totális társadalmi tény” történeti feltárásával (MAUSS 1923-24). Hogy ez mit is jelent a gyakorlatban, azt négy - nem egyforma részletességgel bemutatott - példával illusztrálom: a család, a rokonság, a rituális rend és a szimbolikus osztályozási kategóriák történeti vizsgálatának problémáival.

A beszédek az egyházi tudós kultúra képviselőinek körében egyaránt hagyományozódtak szóban és írásban, szerzőségüknél fontosabb volt a történetet a szerzőhöz eljuttató személy tekintélye, szavahihetősége, forrásaik pedig a Bibliától, az egyházatyák írásaitól, a csodafeljegyzésektől kezdve a népmesekincs, a közmondás, a rémhírek és a személyes élettapasztalatok világáig terjedtek. Nemcsak az egyházi elit-kultúra és a népi kultúra közötti kölcsönös érintkezés vagy átvétel problémájával szembesít tehát a példabeszéd műfaja, hanem a művelt emberek, egyházi intézmények környezetében létrejött civilizációs-intézményes folklór sajátos jelenségével is. Hasonlóan bonyolult a kora újkori ponyvák, kalendáriumok besorolása is: azon a kérdésen túl, hogy ki „határozta meg” a ponyvák tematikáját, stílusát, elég itt csak arra utalni, hogy e könyveket többnyire nem olvasták, hanem felolvasták, s ilyenkor jelentős hangsúlyváltozások, kihagyások, kommentárok alakították a folklór képére a történeteket (BOLLÈME 1971).

A lesüllyedt kultúrjavak tételéről az elit-kultúra és a népi kultúra kölcsönhatására, s a két kulturális közeg közötti közvetítőkre, köztes műfajokra került tehát a hangsúly. Ebben az összefüggésben a népi kultúra felülről történő meghatározásának, befolyásolásának a kísérletei is már értelmezést kaptak: egy sok évszázados történelmi konfliktusba illeszkedtek, melyben az elit-kultúra világképével, ideológiáival szembeállított népi tiltakozás, a népi kultúra önálló értékrendje is vizsgálatot igényelt. E tárgykörben jelentős fordulatot hozott a szovjet Mihail BAHTYIN Rabelais-könyve (BAHTYIN 1965), mely nyugaton a hatvanas évek végén lett ismertté (magyarul pedig a közelmúltban jelent meg). BAHTYIN RABELAIS művészetének népi forrásait csokorba gyűjtve új területek sorára irányította a történettudomány figyelmét: a vásári beszéd hagyományos formáira, a hivatalos kultúrát kigúnyoló népi ünnepek, paródiák feje tetejére állított világára, a táplálkozás, a testiség és a termékenység kozmikus népi értelmezésére. Mindezek alapján BAHTYIN rekonstruálni tudta a „népi nevetés-kultúra” önálló logikáját, esztétikai eszköztárát, filozófiai mélységű felismeréseket is tartalmazó világszemléletét.

A család és a háztartás történetének kutatása Peter LASLETT, Lawrence STONE és Philippe ARIÈS kezdeményezései óta önálló diszciplína lett a történettudományon belül, melynek fellendítéséhez neves antropológusok is hozzájárultak (LASLETT-WALL 1972; STONE 1977; ARIÈS 1973; GOODY-THIRSK-THOMPSON 1976). A történeti antropológia ezen a diszciplínán belül nem annyira a (jobban ismert) LASLETT-féle kvantitatív család-rekonstrukciós eljárással, hanem a STONE-féle megközelítéssel hozható kapcsolatba: a család-típuson túl azt a miniatűr hatalmi egységet, azt a mikor-hierarchiát is megpróbálja felkutatni, mely nő és férfi, felnőtt és gyerek, családfő és többiek közötti különbségtétellel minden további szocializáció kiindulópontja. Ennek vizsgálatára a hagyományos esztétörténeti forrásanyagon kívül elsősorban a család létrejöttéhez és életéhez kötődő „átmeneti rítusok” (VAN GENNEP 1909) és szokások adnak jó lehetőséget (udvarlás, leánykérés, házasság, gyermekszületés, keresztelezés, meghalt családtagok gyászolása): a rituális alkalmak mindig világosan kinyilvánítják és megerősítik a családtagok egymásközi hierarchiáját, eltérő funkcióit; az udvarlási szokások képet adnak az adott közösségben uralkodó normákról (v.ö. pl. BURGUIERE 1972, 1979; KLAPISCH-HERLIHY 1978; SEGALÉN 1972, 1980). Az antropológiai megközelítés egy másik lehetősége ezen a téren az egyéni beszámolók sokaságának - mindenekelőtt a XVII. századtól kezdve szép számmal fellelhető naplónak - az elemzése, a család hétköznapijait, a családtagok érzelmi konfliktusait, cselekedeteit leíró elbeszélések értelmezése és összevetése a korról fennmaradt, más természetű adatok tanulságaival (MACFARLANE 1970; MEDICK-SABEAN 1979). A történeti antropológia ilyen elemzések kapcsán bepillantást adhat abba, hogyan funkcionált a család és a háztartás mint gazdasági és fogyasztási egység, hogyan működött a „domesztikus termelési módnak” (SAHLINS 1974) is nevezett családi gazdálkodás, milyen nem-gazdaságinak tekintett tranzakciók (ajándék, viszont-ajándék, kölcsönös segítségnyújtás, vendéglátás) egészítették ki és terheltek a család gazdasági erőforrásait stb. E mikro-vizsgálatok a háztartás életét szervező szokásokban, étkezési rendben, lakberendezési mintában nemcsak az életmódot és az anyagi kultúrát próbálják bemutatni, hanem azt is, hogy mindez milyen jelentéssel bír, mennyiben tekinthető a családi mikro-hierarchia szimbolikus kifejezőjének. Ehhez jó mintát ad Pierre BOURDIEU híres elemzése (1971), aki egy kabil ház berendezésében, s a lakberendezés használati módjában kozmosz-modellt, szent és profán, férfi és női, nyilvános és elzárt szférákat tudott kimutatni.

S végül a család nemcsak önmagában érdekes a történeti antropológia számára. A család metaforájára társadalmi, politikai, szimbolikus és vallási képzetek sokasága támaszkodik. A család felépítését számtalan testület tekinti követendő modellnek. S ezekben az esetekben mindig a családi élettapasztalat valamely konkrét formája kerül felhasználásra: a paternalizmus,

az anyaság, a testvériség, a támogatásra szoruló, ugyanakkor jogfosztott gyerekség valamilyen történetileg megfogható mintája. A család elvét extrapoláló szimbolikus és rituális formák összefüggését (kölsönhatását vagy ellentétét) a különböző korok tényleges családmintáival ez ideig többnyire impresszionisztikus módon jellemezték csak: vizsgálata a történeti antropológiára vár.

Kapcsolódik a család kérdésköréhez, de nem azonos vele a rokonság problémája. Ez már csak azért is a történeti antropológia kitüntetett területei közé tartozik, mert - a természeti társadalmak szerveződésében betöltött központi funkciója révén - a rokonsági rendszerek vizsgálata az antropológia egyik legalaposabban művelt ágazata (FOX 1967), mely valóban számtalan módszertani tanulságot kínál az európai történelemben is bőséges adathalmaz értelmezéséhez. Nem véletlen, hogy a család mellett a rokonság kérdéskörével kapcsolatban indult a legtöbb kampányszerű vizsgálat a történeti antropológia zászlaja alatt (ezekről képet adnak a következő tematikus folyóiratszámok: *Annales E. S. C.* 1972/4-5; 1978/3; *The Journal of Interdisciplinary History* 1975. V/4; *Quaderni Storici* 1976; v.ö. még DUBY-LE GOFF 1977). E kutatások egyértelműen tanúsítják, hogy az osztálytársadalmak, a civilizáció és az intézmények világából sem lehetett kiiktatni a rokonság társadalomszervező funkcióinak sokrétű megnyilvánulásait. A rokonságot alakító, osztályozó, változatos funkciókkal ellátó szokások, örökösödési rendek, házassági stratégiák, szimbolikus rokonsági formák (pl. keresztszülők), vérséghez, leszármazáshoz tapadó hiedelmek, köteleességek (pl. vérbosszú) rendszerezett és összehasonlító vizsgálata nélkül csak hiányos lehet a képünk az európai társadalmak működéséről. A történeti antropológia feladatai közé tartozik, hogy bemutassa, milyen újszerű alakzatokat ölt a rokonság a középkorban és az újkorban, hogyan kerülnek konfliktusba a rokonság íratlan normái az állam és a civilizáció intézményeivel (vagy hogyan lelnek bennük támaszra), hogyan lesz egyre több módja az egyénnek kitörni a rokonsági rendben számára jutó (kedvezőtlen) szerepből, és hogyan marad meg napjainkig a rokoni kapcsolatok gazdasági, rituális, kulturális szervező-erejének egy jelentős része.

Harmadik példánk, a társadalmi életet szabályozó rituális rend ugyancsak azok közé a társadalomszervező mechanizmusok közé tartozik, melynek funkcióit a civilizált társadalmak életében hosszú ideig jelentősen alulértékelték, a „primitív” törzsek vagy a „babonás” parasztok számára ismerve csak el a „ritus” fontosságát. A népi kultúra már említett kutatásai rámutattak, hogy a középkori, de még az újkori egyházak is alapvető rituális megnyilvánulások (átmeneti rítusok, termeléshez kapcsolódó naptári rítusok, válságos helyzetekben alkalmazott rendkívüli szertartások, közösségi ünnepek, állami szertartások) sorának megszervezését és lebonyolítását tartották egyik alapvető funkciójuknak. Hasonló szabályozó-szerepet töltöttek be a kora újkorban az udvari életet ritualizáló etikettek (ELIAS 1969), vagy az olyan nyilvános állami szertartások, mint az elrettentő nyilvános kivégzések (FOUCAULT 1975). Mona OZOUF a Régi Rendet megdöntő francia forradalom ünnepeit elemezve bemutatta, hogy a polgárság a régi rituális rendet nem egyszerűen eltörölni, hanem sokkal inkább egy új rituális renddel felváltani próbálta (OZOUF 1976; v.ö. VOVELLE 1976). Újabban Christel LANE átfogó vizsgálatban elemezte a rítusok politikai és társadalmi funkcióit a modern társadalmakban, mindenekelőtt a Szovjetunióban (LANE 1981). Mindezeknek a kutatásoknak a nyomán - különösképpen, ha kiegészítjük őket a státuszszimbólumok, szertartások leírásában bővelkedő társadalomtörténet eredményeivel - ma már nem kérdéses, hogy a civilizált társadalmakban uralkodó rituális rend önálló történeti vizsgálatot igényel.

A történeti antropológia újszerűsége e kérdésben mindenekelőtt a rítusok összetettségének, funkcióik sokrétűségének a kimutatása lehet. Jól példázza ezt a kora újkori városi macskazene E. P. THOMPSON (1972) és Natalie Zemon DAVIS (1975b) által kezdeményezett vizsgálata (ROSSIAUD 1976; LE GOFF-SCHMITT 1981). A macskazene elvben egy közösség spontán

nem-tetszés nyilvánítása valamely tagjának felháborító viselkedése miatt. A valóságban a városi fiatalok társulatai kifejezetten szervezték s a leányavatás egy formájának tekintették ezeket a mindenféle erőszakoskodással és a különböző férfiritusok agresszív kiélésével is egybekötött macskazene-rítusokat. A gyakran bírósági ügybe torkolló fiatalos lázongás felforgató erejének levezetéséhez a középkori és a kora újkor városi társadalma olyan rituális formát talált, ami egyben a szigorú keresztény házassági morál fennmaradásának a funkcióját is betöltötte. Az áldozatokat kereső „vidám apátságok”, legény-társulatok valóságos erkölcsi rendőrséggé váltak, akik „hírbe keveredtek”: papok szeretőit, kikapós özvegyeket, de a védtelen falusi cseléd lányokat vagy a férfi-méltóságon foltot ejtő felszarvazott férfikat is.

A rituális rend történeti antropológiai vizsgálatában különös figyelmet érdemelnek azok a karnevál-típusú népünnepek, amelyek a társadalmi hierarchiát ideig-óráig a feje tetejére állítják. Ezek nemcsak a népi kultúra esztétikájának alapvető forrásai, mint azt BAHTYIN ragyogóan kimutatta, s nem is egyszerűen egy termékenység-központú és asztrológiai elképzelésekkel megtámogatott népi mitológia továbbélő rituális formái, mint azt Claude GAIGNEBET bizonyítani próbálta (GAIGNEBET-FLORENTIN 1974). Roger CAILLOIS, Max GUCKMAN, Mircea ELIADE és Victor TURNER antropológiai elemzései óta tudjuk, hogy ezek a „lázas-rítusok” és „státus-szerepcsere-rítusok” a társadalomszerveződés ugyanolyan nélkülözhetetlen elemei, mint azok a szertartások, amelyek a társadalom struktúrájának, hierarchiájának a normatív képét hirdetik szimbólumaikkal. A strukturális, hatalmi, vagyoni, családi, nemek szerinti különbségek alkalmi felfüggesztése, ideiglenes visszajára fordítása egyrészt biztonsági szelep funkciót játszik, levezeti a felgyülemlett feszültségeket, elviselhetőbbé teszi ugyanezeket a különbségeket a hétköznapokban, sőt, az ünnep során megjelenő fordított tükrökkel valójában a rituális felforgatás is a struktúra rendjének az elfogadását segíti elő (CAILLOIS 1938; ELIADE 1965). Másrészt pedig ezek az „anti-strukturális” megnyilvánulások szembesítik az illető csoport vezetőit és tagjait az egyenlőség és a közösség olyan morális képzetével, amelyek nélkül lehetetlen bármiféle társadalmi együttműködés (TURNER 1969).

A történeti antropológia még a kezdetén tart annak a feltárásában, hogy a civilizált társadalmak rituális megnyilvánulásait milyen formában és milyen mértékben szövik át ezek a státus-szerepcsere-rítusok (COCCHIARA 1963; TURNER 1974; MOORE-MYERHOFF 1977; BABCOCK 1978). Ide tartozik annak a vizsgálata is, hogy a civilizáció világában, a világ-vallások létrejöttétől kezdve hogyan önállósulnak az először ezekben a rítusokban megjelenő „anti-struktúra” és „közösség” elvek vallási etikává, megváltástanná, transzcendens elképzelésekké, politikai utópiává, forradalmi célkitűzéssé. S végül, a messianisztikus és forradalmi megmozdulások „társadalmi drámájában” (v.ö. TURNER 1957, 1974) hogyan érvényesülnek a közösséget megtisztítani, valamely súlyos helyzeten túljuttatni hivatott válság-rítusok törvényszerűségei (SCOTT 1979; BURKE 1983).

A negyedik példaként felhozott témakört, a szimbolikus osztályozási kategóriák vizsgálatát csak futólag érintem. Az eddig elmondottakban többször is utaltam arra, hogy a társadalmi élet egyes kategóriái (család, rokonság) egyben szimbolikus osztályozási kategóriaként is szolgálhatnak, ugyanúgy, ahogy a társadalmi élet folyamatát át- meg átszövik a rituális rend megnyilvánulásai. Ha külön emlitem most a szimbolikus rend és az osztályozási kategóriák kérdéskörét, azt nemcsak azért teszem, hogy felhívjam a figyelmet arra, hogy akár a rítusoknak, a szimbólumoknak is számtalan kitűnő és a történeti elemzésekben hasznosítható értelmezése létezik, DURKHEIM és MAUSS alapvető írásától kezdve (1903) napjainkig (TURNER 1967; FIRTH 1973; DOUGLAS 1973; LEWIS 1977; NEEDHAM 1979). A külön megemlíthető módok arra, hogy e helyt szóljak néhány olyan történeti antropológiai kérdésről, melynek külön tárgyalásra nincs itt terünk: az idő- és tér-képzetek történeti alakulásának vizsgálatáról

(GURVITCH 1950:325-430; LE GOFF 1960, 1963, 1972b:211-248; GUREVICS 1974:25-133; HOHN 1981), a „fent” és „lent” tér-képzettel összefüggő, de kozmológiai és vallási értelmezésekben attól elszakadó osztályozási kategóriájáról (BAHTYIN 1965; GINZBURG 1976b), a szent és a profán (ELIADE 1965b), a jobb és a bal (NEEDHAM 1973), a természet és a civilizáció (LÉVI-STRAUSS 1963, 1964), a férfi és a nő „bináris ellentétpárjainak” jegyében szerveződő szimbolikus rend történeti vizsgálatáról, vagy az indo-európai „hármass felosztás” (DUMÉZIL 1958) történeti változatairól (DUBY 1978; NICCOLI 1979; LE GOFF 1979).

5. A történeti antropológia kutatási területeiről eddig elmondottakban ott bujkált egy kérdés-feltevés, amit szeretnék most pontosabban megfogalmazni. Milyen formában éltek tovább az ismert történeti korokban a társadalom és a kultúra szerveződésének tradicionális mechanizmusa? Milyen viszonyban vannak e hagyományos formák a civilizáció új szervezőelveivel és intézményeivel? Hogyan jellemezhető ebben a szembeállításban az európai civilizáció sajátossága, milyen történelmi lépések segítségével, milyen ellenállások legyőzésével, milyen racionalitásra, milyen hatalmi intézményekre támaszkodva és végül milyen áron emelkedtek ki a civilizációk hagyományosabb környezetükből?

Ezek a történeti antropológia alapkérdései, melyek illusztrációjaképpen két problémakört szeretnék még megemlíteni; civilizáció és természet, valamint közösség, egyén és intézmény történeti viszonyának az alakulása.

Természet és civilizáció ellentétpárja az antropológiai kutatás egyik legtöbbet vitatott kérdése, melyről a szélsőséges ökológiai determinizmustól a „nyers” és a „főtt” mitológiai szembeállításig sokféle elmélet született (ld. pl. RAPPAPORT 1967, 1971; GEERTZ 1963; LÉVI-STRAUSS 1964). A történettudomány számos e téren történt kezdeményezése - a történeti klimatológia, a történeti bakteriológia, az éhínségek, a járványok, az ökoszisztéma civilizáció általi megváltoztatásának az elemzése (áttekintően ld. BRAUDEL 1979) - az antropológia tanulságai alapján számos ponton tovább fejleszthető. Részletesebben bemutatatható, hogyan hat az ökológiai környezet a gazdasági tevékenységek, a társadalmi struktúrák s a kultúra alakulására: hogyan választ szét skandináv és mediterrán, szigetországi és kontinentális, tengerparti, folyó-menti, hegyvidéki és síksági, kövel, fával vagy téglával építkező kultúrákat az elmúlt évezred Európája. E témakör egy másik oldal ember és természet, ember és állatvilág kapcsolatának szimbolikus és rituális szabályozása, egymásra vetítése a mikrokozmosz-felfogástól, az animisztikus képzetektől kezdve embernek az álalthoz, városnak a faluhoz, udvari embernek a „néphez”, civilizációnak a természethez viszonyított önmeghatározásáig.

Ennek a civilizációs önmeghatározásnak egy fontos aspektusa például az az alapvető változás, amely az embernek saját biológiai realitásához fűződő viszonyában következett be a XV-XVII. Században, amikor a testiség anyagi-fizikai funkcióira utaló megnyilvánulásokat fokozódó undor- és szégyenérzet, közvetítő-eszközök, eufémizmusok, illemszabályok sora száműzte a nyilvánosság szféráiból. Nem véletlen, hogy erre a változásra alapozta Norbert ELIAS újszerű civilizációs folyamat-elméletét (ELIAS 1969).

Míg a kulturális antropológia szempontjából a természettől való fokozatos eltávolodásként értelmezhető a civilizáció története, a társadalom-antropológia ugyanerről a folyamatról a tradicionális közösségeket két oldalról bomlasztó erők: a közösségből kiváló, egyéni boldogulási stratégiát követő individuumok, s a közösség - mindinkább erejüket veszítő - társadalomszervező mechanizmusainak funkcióit átvállaló, keresztező intézmények történeti pályafutásának elemzésével adhat képet. Ahhoz, hogy a történeti antropológiának sajátos mondanivalója lehessen a történettudomány e sokat tárgyalt kérdéskörében, mindenekeelőtt a „tradicionális

közösség” középkori és újkori formáit kell gondosan rekonstruálni. A „faluközösségek”, a „Gemeinschaft” romantikus, ideologikus, idealizált modelljeinek elfogadása helyett választ adni arra a kérdésre, hogy egy-egy meghatározott történeti korban, valamelyik adatokkal dokumentálható közösség milyen szabályozó funkciókkal rendelkezett tagjainak életében. Erre tett például kísérletet Alan MACFARLANE két dél-angliai parókia 1500-1750 közötti időszakból fennmaradt összes adatának számítógépes és antropológiai elemzésével (MACFARLANE 1977). S mint ezt egy másik, heves vitákat kiváltó könyvében ugyanő kifejtette: a történeti antropológiai vizsgálatok, a családi gazdálkodás, az öröklési rend elemzése a történettudományban hagyományosan elfogadott XV-XVII. századnál jóval korábbra, a kora középkorra teszi az individuum kiválását a tradicionális közösségből - legalábbis Angliában (MACFARLANE 1978). A hagyományos közösségekből kiszakadt, de az újabbakban helyet nem találó egyének sajátos társadalmi réteggé alakulására mutatnak rá a középkori szegénységgel, a marginális csoportokkal foglalkozó történeti vizsgálatok (MOLLAT 1978; SCHMITT 1978; GEREMEK 1980). A modern intézmények új hatalomgyakorló és fegyelmező technikáit a legjobban ott ragadhatjuk meg, ahol ezekkel a csoportokkal próbálunk dűlőre jutni. E tárgyban nem egy antropológus, hanem a filozófus-történész Michel FOUCAULT könyvei adják a leghasználhatóbb útmutatást: a dologházak, az elmeegógyintézetek, a klinikák, a börtönök modern intézményei egyszerre oldották meg e csoportok társadalomból való kirekesztését, minden norma-sértő munkakerülő, bolond, beteg, lázadó, bűnöző elem eltávolítását a társadalmi élet színtereiről, s az így egybezárt embercsoportok hatékony felügyelet alatt tartását, sőt: a normához visszaigazítását, átnevelését. Ezekben az intézményekben kísérletezték ki a „hatalom mikrofizikáját”, azokat a modern fegyelmező és nevelő technikákat, amiket azután a nem-deviáns népesség felügyeletére szolgáló intézményekben - a gyárakban, az irodákban, a kaszárnyákban - is kamatoztatni lehetett. Az intézmények segítségével válhatott a modern ráció, az ember természetéről nyert tudás az emberek feletti hatalommá (FOUCAULT 1961, 1963, 1975). S hogy a modern intézmények milyen módon kerülnek szembe a tradicionális közösségek még fennmaradt formáival, annak illusztrálásához egy már említett témakörhöz kanyarodnék vissza: a családhoz. Philippe ARIES gondolatébresztő könyvében éppen azt az alapvető átalakulást mutatta be, ami a gyerekek - XVI. századig általánosnak mondható - családi és közösségi nevelését a családtól való különválasztás, az iskolákban, kollégiumokban korcsoportonként szerveződő intézményes felügyelet és nevelés gyakorlatával váltotta fel. Mint ARIËS meggyőzően indokolja, ezzel az intézményes gyerekneveléssel magyarázható a gyerekek szemléletében bekövetkezett XVII-XVIII. századi fordulat, a gyerekség modern képzetének a kialakulása (ARIES 1973).

Néhány szórványos példával persze aligha adhatunk képet erről az antikvitásba visszanyúló, s napjainkig sem teljesen eldöntött konfliktushelyzetről, melyben nemcsak pusztulnak, de újra is képződnek hagyományos típusú közösségek, nemcsak diadalmaskodnak, de szét is hullanak mégoly modern és mégoly hatalmas intézmények, nemcsak feltűnik, de sokszor újra el is tűnik a porondról az individuum. Csak a történeti antropológia számára roppant tanulságos konfliktus jellegzetes pólusait kívántam érzékeltetni.

6. Az eddig elmondottakból úgy tűnhetett, mintha a történeti antropológia a történettudomány legtöbb lényeges kérdésben új módszerekkel és új magyarázatokkal kívánná felváltani az eddigieket. Erről természetesen szó sincs. Noha - érzésem szerint - a történeti antropológiának valóban a legkülönbözőbb problémákhoz lehet érdekes hozzáfűznivalója, nem bekebelezni vagy leváltani akarja a történeti megismerés eddigi irányzatait - például a mentalitástörténetet, a művelődéstörténetet, az anyagi kultúra történetét vagy a társadalomtörténetet -, csupán a maga sajátos nézőpontja, módszere segítségével közelíti meg azok tematikáját, esetleg újabb

területeket tár fel azok határain. S ha módszerről esik szó, akkor sem kell valami gyökeresen újra gondolnunk: alapvetően a történeti antropológiának is a történetírás hagyományosabb vagy újabb - filológiai, forráskritikai vagy kvantitatív - módszereire kell támaszkodnia. Ezt legfeljebb annyival egészíti ki, hogy a vizsgált problémával kapcsolatos kérdéseket elméleti igényrel, s az abban a tárgyban már kidolgozott antropológiai elemző kategóriák ismeretében fogalmazza meg. S az így nyert tanulságok - jó esetben - kiegészítik, más oldalról világítják meg, de nem érvénytelenítik a már történetírói irányzatok által már felhalmozott ismereteket. Ezt szeretném befejezéskeppen egyetlen példával, az európai boszorkányhit és boszorkányüldözés történeti vizsgálatának a különböző megközelítések jegyében született értelmezéseivel szemléltetni.

A hagyományos kultúrtörténeti elemzés e téren SOLDAN (1843), HANSEN (1900) és LEA-HOWLAND (1938) óta a boszorkányhit alapvető állításait - például az ördöggel való szövetséget vagy a boszorkányszombat-beszámolókat - mint képtelenséget utasítja el, s fő feladatának egyrészt a boszorkányüldözés bűnlistájának az összeállítását - az áldozatoknak és a bűnösöknek a történeti jellemzését -, másrészt pedig a felvilágosult kételkedés fokozatos diadalra jutásának a bemutatását tartja. Ma is születnek ennek az alapvető problematikának a jegyében kitűnő elemzések, mint például a boszorkány középkori sztereotípiának eszmétörténeti kialakulását elemző Normann COHN munkája (1975), vagy Gustav HENNINGSEN könyve (1980) a baszkföldi boszorkányüldözés XVII. század eleji hullámával szembeszegülő s azt intézményes erővel leállítani tudó felvilágosult inkvizítor, Alonso de SALAZAR FRIAS tevékenységéről. A hagyományos megközelítés - például Magyarországon - a boszorkányperekben lejegyzett hiedelmek és a másfél évszázada folytatott gyűjtések összevetéséből vont le érdekes következtetéseket a néphit történeti változásairól, a boszorkány alakjának megvádolt személyből hiedelemlényé, népmesei figurává való fokozatos átalakulásáról. Sok vitát kavart az európai boszorkányhit első - történetietlen - antropológiai értelmezése, Margaret MURRAY teóriája (1921, 1931). MURRAY kritikátlanul hitelt adott a boszorkányszombatról kicsikart vallomásoknak, s egy valóban létezett kereszténység-ellenes pogány termékenységkultusz papnőinek vagy hívőinek tartotta a boszorkányokat, akik az egyházi propaganda hatására elhitték, hogy állatmaszkos főpapjuk valóban maga az ördög. MURRAY alapvető félreértései ellenére két dologra joggal irányította rá a figyelmet: a boszorkányhit összefüggésére a termékenység problémáival, s a boszorkányvallomásokban leírt szertartások rendszer-szerűségére, antropológiai értelmezési lehetőségére. A mentalitástörténet képviselőit - Lucien FEBVRE (1948) és Robert MANDROU-t (1968 - az foglalkoztatta, hogy a boszorkányhit egy a mienkétől gyökeresen különböző mentalitáson alapult: abban a korban mások voltak az empirikus igazolás kritériumai s ezek szerint a boszorkányok rontó tevékenysége bebizonyítható volt, ezért olyan kiváló elmék, mint BODIN és DESCARTES, meg a művelt világi bírók sokasága is hitelt adott a boszorkányok létének. A boszorkányüldözés abbamaradása pedig nem egyébbel, mint a XVII-XVIII. századi mentalitás-változással, a racionalitás új kritériumainak a térhódításával magyarázható.

A népi kultúra története felől megközelített boszorkányság, a népi boszorkányhit és az egyházi démonológia rendszereinek a különválasztása, gondos történeti rekonstrukciója nyomán egy izgalmas történeti problémát vet fel: hogyan hat egymásra, hogyan ötvöződik e két hiedelemkör a boszorkányüldözések idején? Carlo GINZBURG a boszorkányként perbefogott észak-itáliai népi varázslók, a benandanti inkvizíciós dokumentumai alapján képet adott arról, hogy két-három emberöltő leforgása alatt a boszorkányság egyházi koncepciója milyen jelentős mértékben át tudta alakítani a vonatkozó népi hiedelmeket (1966). Emellett a MURRAY által felvetett termékenység-kultusz problémára is pontosabb választ tudok adni: nem a boszorkányok tevékenységében kell keresni a népi termékenység-kultusz valóban létezett formáit,

hanem a boszorkányok feltételezett termékenység-rontó tevékenységével szembeszálló népi varázslók, gyógyítók boszorkányellenes akcióiban, hiedelmeiben. A középkori boszorkány-perek anyagát újrazvizsgáló Robert KIECKHEFER (1976) a boszorkány-szombatról szóló beszámolók legkorábbi csoportját, a XIV. századi toulouse-i pereket hamisítványként elvetve (v.ö. COHN 1975:126-147) be tudta mutatni, hogy a középkori népi boszorkányhit a nagyméretű intézményes boszorkányüldözés XV. századi megindulása előtt zömmel ilyen termékenységgel kapcsolatos konfliktusokból, s azok népi gyógyítási kísérleteiből állott. A népi kultúra XVI-XVIII. századi elnyomását elemző Robert MUCHEMBLED pedig arra mutatott rá, hogy a boszorkány alakját felnagyítva, az ördög legfőbb szövetségesévé stilizálta az elit-kultúra egy olyan bűnbakot teremtett, melynek többévszázados üldözésén keresztül egyben az egész népi kultúrával, annak mindenféle mágikus praktikájával, s emellett például a női egyenjogúsági törekvések egyik első, reneszánszkori hullámával is sikerrel vehette fel a harcot (1978:287-340). Mindezek az értelmezések már átvezetnek az európai boszorkányhit történeti antropológiai magyarázatának a világába.

A történeti antropológia két első kísérlete e tárgyban Alan MACFARLANE (1970b) és Keith THOMAS (1971) angol boszorkányhitről szóló elemzése. Az angolszász antropológia afrikai boszorkányhittel foglalkozó vizsgálatainak (MIDDLETON 1967; MARWICK 1970; DOUGLAS 1970), s mindenekelőtt Edward E. EVANS-PRITCHARD azande boszorkányhitről írt klasszikus monográfiájának (1937) a tanulságaira támaszkodva a boszorkányhitben mindketten a hétköznapi egyéni balszerencsék értelmes és racionálisan indokolható rendszerét látták, mely a tradicionális közösségekben fontos morális normák fenntartásának, s a deviáns megnyilvánulások szankciójának, a közösségen belüli konfliktusok megoldásának a funkcióját töltötte be. MACFARLANE ezért a korábbi elemzéseknél sokkal gondosabban rekonstruálta a boszorkány-vádaskodások hétköznapi háttérét, a vádlók és vádlottak faluban betöltött pozícióját, egymásközi viszonyait, a rontásokat gyógyító „cunning folk” sajátos funkcióit. Konklúziója nem pusztá alkalmazása vonatkozó antropológiai tételeknek, hanem érdekes szembeállításához vezet: míg az afrikai társadalmakban a boszorkányvadás a közösségek hagyományos normáinak - például a kölcsönös segítségnyújtásnak, a látványos differenciáció elítélésének - a fenntartására szolgáltak, az európai boszorkányüldözés épp a hagyományos paraszti közösségek belső felbomlásával, a segítségnyújtás és a szomszédság hagyományos kapcsolatainak a felmondásával voltak összefüggésben. A boszorkányüldözés áldozatai éppen azok voltak, akik ezeknek a normáknak a jegyében segítséget, kölcsönt kértek: a közösség kevésbé tehetős tagjai.

Keith THOMAS már többször említett szintézise az antropológiai értelmezés egy másik útját választotta. Könyvének középpontjában nem a boszorkányhit áll, hanem a kora újkori angol társadalom életében felismerhető mágikus szabályozórendszer egésze. Abból kiindulva, hogy e mágikus szolgáltatások alapvető és nélkülözhetetlen funkciót töltöttek be a kor hétköznapi életének, munkafolyamatainak, problémáinak (pl. betegség), tudásformáinak a szabályozásában, azzal hozta összefüggésbe a boszorkányságtól való félelem hisztériává alakulását, hogy a reformáció nyomán az egyház beszüntette a „fehér mágia” - termékenységi rítusokban, átmeneti rítusokban, gyógyító, gonoszűző szertartásokban hasznosított - szolgáltatásait. Ezt az űrt töltötte be a népi mágikus praktikák fellendülése a XVI. század elején - amit egyébként erősített a reneszánsz-kanierista elit-kultúra okkult, hermetista tendenciája is. Nemcsak a falukon, de a tanult emberek körében is felerősödött a boszorkányhit ebben az időszakban. Az elit-kultúra boszorkányhite, a demonológiai traktátusok megfordításon alapuló kategória-rendszere szintén átfogó antropológiai értelmezést igényel tehát, erre tett kísérletet újabban, THOMAS eredményeit továbbfejlesztve Stuart CLARK (1980).

Úgy tűnik, hogy a boszorkányüldözés sok ezer emberéletbe kerülő, a népi kultúrát teljesen átalakító katasztrófa-sorozata egyrészt azzal van összefüggésben, amit az imént a történeti antropológia legáltalánosabb problémájának neveztünk: a modern intézmények - világi bíróságok, inkvizíciós hivatalok - népi hiedelembe, tradicionális közösségen belüli konfliktusokba való beavatkozásával. Másrészt azzal, hogy ezeknek az intézményeknek a működését olyan emberek irányították, akik az elit-kultúra sajátos tradíciója jegyében gyökeresen más értelmezést adnak a népi boszorkányhit megnyilvánulásainak: a boszorkányt megteszik minden emberi közösség, minden világi és egyházi hatalom legfőbb ellenlábasának, az egyes számú közellenségnek. Azoknak a kérdéseknek a megválaszolásához, amelyeket ez a történeti antropológiai megközelítés felvet, vissza kell kanyarodnunk a boszorkányhit és a boszorkányüldözés korábban említett megközelítéseihez is. Például a hagyományos művelődéstörténeti értelmezés legújabb remekművében, HENNINGSEN könyvében kapjuk a legérzékletesebb képet arról, hogy milyen jól tudják a paraszti közösségek rendezni boszorkánysággal kapcsolatos konfliktusait, emberáldozatok nélkül. Tömeghisztéria csak ott alakult ki, ahol demonológiai traktátusokkal a kézben, majd megindul az az inkvizíció által szorgalmazott feljelentések sora, ami a tömeges perekhez vezet (1980:27-36, 203-226). A boszorkányüldözések társadalmi kontextusának szaporodó történeti antropológiai leírásai (MIDELFORT 1972; BOYER-NISSENBAUM 1974; MONTER 1976), s az újabb inkvizíciós dokumentumok feltárásán alapuló hagyományosabb elemzések csak egymás eredményeire támaszkodva tehetik lehetővé a kérdéskör átfogó tárgyalást.

Áttekintésünk végére értünk. Talán sikerült érzékeltetni, hogy a történeti antropológia több mint egy divatos jelszó, vagy egy sajátos terminológia konjunktúrája. Van mit hasznosítani a történeti antropológia már eddig elért tanulságaiból a magyar történelem vizsgálatában is. S bár nem térhettem ki e helyt a magyar problematika bemutatására, s azoknak a történettudományos és néprajzi eredményeknek a felsorolására, amikre támaszkodhatnak ezek az új értelmezési kísérletek, azt hogy ezekben nincs hiány, jól mutatja az a tény is, hogy kétnapos konferencia szerveződhetett az ide tartozó kérdések megvitatására.

IRODALOM

ADAMS, Johan 1981: Anthropology and History in the 1980s. Consensus Community and Exoticism. *The Journal of Interdisciplinary History*, XII. 253-266.

ARIËS, Philippe 1979: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris.

AUGÉ, Marc 1979: *Symbole, Fonction, History*, Paris, Hachette; angolul: *The Anthropological Corcle. Symbol, Function, History*. Cambridge-Paris, 1982.

BABCOCK, Barbara A. 1978: *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca-London.

BERDHAL, Robert M.-Alf LÜDKE-Hans MEDICK-Carlo PONI-WILLIAM M. REDDY-Renato ROSALDO-David SABEAN-Norbert SCHINDLER-Gerard M. SIDER 1982: *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M.

BAHTYIN, Mihail 1965: *Tvorcsesztvo Franszua Rable i narodnaja kultúra szrednyevekova i reneszansza*, Moszkva; magyarul: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, Budapest, 1982.

BERGERON, L. (ed.) 1971: *Niveaux de culture et groupes sociaux, Colloque de l'histoire de l'École Supérieure*, 7-9 mai 1966., Paris-La Haye.

BLOCH, Marc 1931: Les Caractères originaux de l'histoire rurale française, Oslo.

- 1939: La société féodale: la formation des liens de dépendance; Les classes et le gouvernement des hommes, Paris (a második rész 1940-ben jelent meg)
- 1960: Seigneurie française et manoir anglais, Paris (Cahiers des Annales 16)

BOLLÈME, Geneviève 1969: Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale, Paris-La Haye.

BOLLÈME, Geneviève (ed., comm.) 1971: La Bibliothèque Bleue. La littérature populaire du XVIe au XIXe siècle, Paris.

BOURDIEU, Pierre 1971: The Berber house or the world reversed, in: Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire, Paris-La Haye.

BOYER Paul-Stephen NISSENBAUM 1974: Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft, Cambridge Mass-London.

BRAUDEL, Fernand 1949: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II., Paris.

- 1958: La longue durée, Annales E. S. C. 13. 725-753. Magyarul: A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam. Századok 1972 (106) 986-1012.
- 1967: Civilisation matérielle et capitalisme, I., Paris.
- 1979: Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, I. Les Structures du quotidien: le possible et l'impossible, II. Les Jeux de l'échange, III. Le Temps du monde, Paris.

BRÉMOND, Claude-LE GOFF, Jacques-SCHMIDT Jean-Claude 1982: L'exemplum, Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 40. Turnhout.

BURGUIÈRE, André 1972: De Malthus à Max Weber: le mariage tardif et l'esprit d'entreprise, Annales E. S. C. 27. 1128-1138

- 1978: L'anthropologie historique, in: LE GOFF-CHARTIER-REVEL 1978, 37-61.
- 1979: Endogamie et communauté villageoise: la pratique matrimoniale à Romainville au XVIIIe siècle, Annales de démographie historique, 37-61.

BURKE, Peter 1978: Popular Culture in Early Modern Europe, London.

- 1983: The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello, Past and Present, No. 99. 3-21.

CAILLOIS, Roger 1938: L'homme et le sacré, Paris.

CLARK, Stuart 1980: Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft, Past and Present, No. 87. 98-127.

COCCHIARA, Giuseppe 1963: Il mondo alla roveschia, Torino.

COHN, Norman 1975: Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt, New York.

COHN, Bernard, S. 1980: History and Anthropology: the State of Play, Comparative Studies in Society and History, 22. 198-221.

- 1981: Anthropology and History in the 1980s. Toward a Rapprochement, *The Journal of Interdisciplinary History*, XII. 227-252.
- DEVIS, Natalie Zemo 1975*a*: Proverbial Wisdom and Popular Errors, in: uő.: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford. 227-270.
- 1975*b*: The Reasons of Misrule, in: *Society...* 97-123.
- 1981: Anthropology and History in the 1980s. The Possibilities of the Past. *The Journal of Interdisciplinary History* XII. 267-276.
- DELUMEAU, Jean 1971: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris
- DOUGLAS, Mary 1970: *Witchcraft Confessions and Accusations*, London.
- DOUGLAS, Mary (ed.) 1973: *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge. Selected Readings*, Harmondsworth.
- DUBY, Georges 1962: *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval (France, Angleterre, Empire IXe-XVe siècles)* Paris.
- DUBY, Georges-Jacques LE GOFF (ed.) 1977: *Famille et Paranté dans l'Occident médiéval, Actes du colloque de Paris 6-8 juin 1974.*, Roma.
- DUMÉZIL, Georges 1958: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris
- DURKHEIM, Émile-Marcel MAUSS 1903: De quelques formes primitives de classification, *Année sociologique* 6. 1-72; magyarul: É. Durkheim: A társadalmi tények magyarázatához. Budapest, 1978. 253-334.
- ELIADE, Mircea 1965: *Le sacré et le profane*. Paris.
- ELIAS, Norbert 1969*a*: *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied-Berlin.
- 1969*b*: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. I. Wandlungen des Vertaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bern.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.
- 1961: *Anthropology and History*, Manchester.
- FÉBVRE, Lucien 1938: *Historie et psychologie, La vie mentale*. *Encyclopédie Française*, VIII. 8.12-3 - 8.12-7; repr. In: uő.: *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, 1965 207-220.
- 1948: Sorcellerie, sottise ou révolution mentale? *Annales E. S. C.* 3. 9-15? Repr. In uő.: *Au coeur religieux du XVIe siècle* Paris, 1957, 301-309.
- FIRTH, Raymond 1973: *Symbols. Public and Private*, Ithaca-New York.
- FLANDRIN, Jean-Louis (ed., comm.) 1975: *Les amours paysannes XVIe-XIXe siècles*, Paris
- 1981: *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris.
- FOUCAULT, Michel 1961: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris.
- 1963: *Naissance de la clinique. Unme archéologie du regard médical*, Paris.
- 1975: *Surveiller et punir. L'naissance de la prison*, Paris.
- FOX, Robin 1967: *Kinship and Marriage*, Harmondsworth.

GAIGNEBET, Claude-Martie-Claude FLORENTIN 1974: *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris.

GAUNT, David 1982: *Memoir on History and Anthropology*, Stocjholm

GEERTZ, Clifford 1963: *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley.

GEERTZ, Hil red 1975: *An Anthropology of Religion and Magic*, *The Journal of Interdisciplinary History*, VI.

GEREMEK, Bronislaw 1976: *Les Marginaux parisiens aux XVe et XVIe siècles*, Paris.

- 1977: A példabeszéd helye a középkori kultúrában, *Világosság*, 18. 141-147.

GEREMEK, Bronislaw (ed.) 1980: *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)* Paris.

GINTZBURG, Carlo 1966: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino.

- 1976a: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino.

- 1976b: *High and Low: the Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, *Past and Present* No. 73. 28-41.

GOODY, Jack-THIRSK, Joan-THOMPSON, E. P. 1976: *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe 1200-1800*, Cambridge.

GRAUS, František 1965: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha.

GUREVICS, A. J. 1974: *A középkori ember vilásképe*, Budapest.

GURVITCH, Georges 1950: *La multiplicité des temps sociaux*, in: uő. *La vocation actuelle de la sociologie II*. Paris.

HANSEN, Joseph 1900: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittel-alter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München-Leipzig.

HENNINGSSEN, Gustav 1980: *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Nevada.

HILL, Shistopher 1972: *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Reformation*, Harmondsworth.

HOBSBAWN, Eric 1959: *Primitive Rebels*, Manchester; magyarul: *Primityv lázadók*, Budapest, 1974., ugyanerről a tematikáról írt népszerűsítő könyvet: *Bandits*, Harmondsworth, 1969.

HOHN, Hans-Willy 1981: *Zyklizität und Heilsgeschichte. Religiöse Zeiterfahrung des europäischen Mittelalters, Ästhetik und Kommunikation*, no 45/46. 81-106.

HORTON, Robin-FINNEGAN, Ruth 1973: *Modes of Thought*, London.

KIECKHEFER, Robert 1976: *European Witch-Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture 1300-1500*. London - Henley.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane-David HERLIHY 1978: *Les Toscans et leur familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris.

LANE, Christal 1981: *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. The Soviet Case*, Cambridge.

LASLETT, Peter-WALL Richarde (eds.) 1972: *Household and Family in Past Time*, Cambridge.

HOWLAND, Arthur C. (ed.) 1938: *Materials toward a History of Witchcraft collected by H. C. LEA*, 3 vols. Philadelphia.

LE GOFF, Jacques 1960: Temps de l'Égalise et temps du marchand, *Annales E. S. C.* 15. 417-433.?

- 1963: Le temps du travail dans la crise du XIV^e siècle: du temps médiéval au temps moderne, *Le Moyen Age* LXIX 597-613; repr. In LE GOFF 1977.
- 1967: Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne, *Annales E. S. C.* 22. 780-791.
- 1970: Culture ecclésiastique et culture folklorique au DE ROSA (ed.): *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, Napoli, II. 51-90. Repr. In LE GOFF 1977.
- 1972a L'historien et l'homme quotidien. In: *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Paris - La Haye 238-251.
- 1972b *La civilisation de l'Occident médiévale*, Paris, Arthaud.
- 1976: A mentalitástörténet problémái, *Világosság*, 17. 683-689.
- 1977: *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris.
- 1979: Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale, *Annales E. S. C.* 34. 1187-1215.

LE GOFF, Jacques-Roger CHARTIER-Jacques REVEL (eds.) 1978: *La nouvelle histoire*, Paris.

LE GOFF, Jacques-Pierre MORA (eds.) 1974: *Faire de l'histoire I-III*. Paris.

LE GOFF, Jacques-Jean-Claude SCHMITT 1981: *Le Charivari*, Paris - La Haye - New York.

LE ROY LADURIE, Emmanuel 1966: *Les payans de Languedoc*. Paris.

- 1975: *Montaillou, village occitan, de 1294 a 1324*, Paris.
- 1979: *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*, Paris.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1963: *La Pensée Sauvage*. Paris.

- 1964: *Mythologiques I.: Le cru et le cuit*. Paris.

LÉVY-BRUHL, Lucien 1922: *La mentalité primitive*, Paris.

LEWIS, Ioan (ed.) 1977: *Symbols and Sentiments. Cross-cultural Studies in Symbolism*, London - New York - San Francisco.

MACFARLANE, Alan 1970a: *The Family Life of Ralph Josselin, A Seventeenth Century Clergyman; An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge.

- 1970b: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and Comparative Study*, London.

- 1977: *Reconstructing Historical Communities* (in collaboration with Sarah HARRISON and Charles JARDINE). Cambridge.
 - 1978: *The Origins of English Individualism, The Family, Property and Social Transition*, Oxford.
- MANDROU, Robert 1961: *Introduction a la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*. Paris.
- 1964: *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, La Bibliotheque Bleue de Troyes, Paris.
 - 1968: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle Une analyse de psychologie historique*, Paris.
- MARWICK, Max (ed.) 1970: *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings* Harmondsworth.
- MAUSS, Marcel 1923-1924: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Année Sociologique 2e série, t. I. repr. In: uő. *Sociologie et anthropologie* Paris 1973 145-283.
- MEDICK, Hans 1980: *Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in den ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: G. HUCK 8ed.): *Sozialgeschichte der Freizeit. Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland*, Wupertal, 19-49.
- MEDICK, Hans-David SABEAN 1979: *Family and Kinship. Material Interest and Emotion*, Peasant Studies 8. 139-160.
- MIDDLETON, John 1967: *Magic, Witchcraft and Curing*, Austin - London.
- MIDELFFORT, Erik 1972: *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684*, Stanford.
- MOLLAT, Michel 1976: *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca - London.
- MOORE, Sally F.-Barbara MYERHOFF 1977: *Secular Ritual*, Assen, Amsterdam.
- MUCHEMBLED, Robert 1978: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe -XVIIIe siècles)*, Paris.
- MURRAY, Margaret 1921: *The Witch-cult of Western Europe*, Oxford.
- 1931: *The God of the Witches*, London.
- NAUMANN, Hans 1921: *Primitive Gemeinschaftskultur*, Jena.
- NEEDHAM, Rodney (ed.) 1973: *Right and Left. Essays on the Dual Symbolic Classification*, Chicago - London.
- 1979: *Symbolic Classification*, Santa Monica, Cal.
- NICCOLI, Ottavia 1979: *I sacerdoti, i guerriere, i contadini, Storia di un immagine della societa*, Torino.
- OZUOF, Mona 1976: *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris.
- RAPPAPORT, Ray A. 1967: *Pigs for the Ancestors*, New Haven.
- ROSSIAUD, Jacques 1976: *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XVe siècle*, Annales E. S. C. 31. 289-325.

SAHLINS, Marshall 1972: *Stone Age Economics*, Chicago.

- 1981: *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor.

SCHMITT, Jean-Claude 1976: „Jeunes” et danse des chevaux de bois, *Le folklore méridional dans la littérature des „exempla” (XIIIe - XIVe siècles)*, in: *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Chiers de Fanjeaux 11, Toulouse.

- 1978: *L’histoire des marginaux*, in *LE GOFF-CHARTIERLEVEL* 344-369.
- 1979: *Le saint lévrier. Guinefort, Cuériseur d’enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris.

SCHRIEBNER, Robert W. 1981: *For the Sake of the Simple Folk*, Cambridge.

- 1982: *Society and Culture: Reorienting the Reformation*, *History Workshop*, No. 14. 2-22.

SEGALEN, Martine 1972: *Nuptialité et alliance, le choix de conjoint dans une commune de l’Eure*, Paris.

- 1980: *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris.

SCOTT, James C. 1979: *Revolution in the Revolution. Peasants and Commissars*, *Theory and Society*, 7. 97-134.; magyarul.: *rövidítve: Világtörténet* 1981/3. 36-67.

SOLDAN, W. G. 1843: *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart - Tübingen.

STONE, Lawrence 1977: *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York.

TENENTI, A. 1957: *Il senso della morte e l’amore della vita nel Rinascimento*, Torino

THOMAS, Keith 1963: *History and Anthropology, Past and Present*, No. 24. 3-24.

- 1971: *Religion and the Decline of Magic*, London.
- 1975: *An Anthropology of Religion and Magic II*, *The Journal of Interdisciplinary History*, VI. 83-109.
- 1976: *Rule and Misrule in the Schools of Modern England*, Reading.

THOMPSON, Edward P. 1963: *The Making of the English Working Class*, London.

- 1972: *Anthropology and the Discipline of Historical Context*, *Midland History*, I.

TURNER, Victor 1957: *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester.

- 1967: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca - London.
- 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977. Ithaca - London.
- 1974: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca - London.

VAN GENNEP, Arnold 1909: *Klés rites de passage*, Paris.

VOVELLE, Michel 1976: *Les Métamorphoses de la fête en Provence: de 1750 à 1820*, Paris.

WACHTEL, Nathan 1971: *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Coquette espagnole, 1530-1570*, Paris.

- 1974: *L’acculturation*, in: *LE GOFF-NORA*, I. 124-146.

WOLF, Eric R. 1982: *Europe and the People without History*. Berkeley.

George E. Marcus - Michael M. J. Fischer

Az antropológia mint kultúrkritika

A 20. századi antropológia egészen más, mint amilyen a 19. század közepén és végén volt. Az idő tájt, mint a Nyugat tudományának virágzó ágát, a társadalmi haladás eszméivel átitatott korban az Ember általános tudományának, és az egyre magasabb fokú racionalitás felé haladó hosszú emberi evolúciót kormányzó társadalmi törvények felfedezésének a reménye hatotta át. Az antropológia mai szakterületei - archeológia, biológiai antropológia, szocio-kulturális antropológia - akkor még összefonódtak az egyes antropológusok munkáiban, akik a múlt- és jelenbeli emberi sokféleség skáláján levő adatok összehasonlításával az emberiség általános jellemzőit kutatták. A mai szocio-kulturális antropológusok e korszak szellemi atyjai közül az angol Edward Tylor és James Frazer, a francia Emile Durkheim és az amerikai Lewis Henry Morgan emlegetik a legtöbbet. Mindegyikük nagyszabású intellektuális tervezeten dolgozott: a modern intézmények, rítusok, szokások és gondolkodási sémák eredetét kutatták, az emberi társadalom fejlődésének egyes szakaszait összehasonlítva. A korukbeli „vadak” vagy „primitívek” között gyűjtött anyag számukra élő, a modern embert a múlthoz kötő kulturális analógiák tárháza volt. Ezt nevezik ma a „karosszék-etnológia” korszakának. Az etnológusok, bár hébe-hóba utaztak is, lényegében utazók beszámolóira, gyarmati feljegyzésekre, valamint misszionáriusok írásaira támaszkodtak, ezeket első kézből származó adatoknak tekintették. Ezek az írók határozták meg - többek között - egészen a 20. századig az antropológiai viták stílusát, körét és tárgyát.

Az angol és amerikai antropológiai kutatás alapvető átalakulása a 20. század első harmadában következett be. Ezt a változást a társadalom- és a bölcsészettudományok szakosodásának tágabb kontextusában érthetjük meg (különösen, ami az Egyesült Államokat illeti). Napirendre került a tudományos munkamegosztás, a szakosodás, kialakultak az egyes tudományágak jellegzetes módszerei, analitikus nyelvhasználatuk és mércéik. A 19. század nagyra törő, általános szakterületei - a hagyományosak, mint pl. a történelem, és az új jövevények, mint az antropológia - ekkor már számos más terület között sorakoztak; becsvágyó programtervezetükből születtek a bürokratizálódó tudományos élet egyes ágai. A - tudományos intézményeink nagy örömeire és nagy elkeseredésére - leginkább rendbontó és interdiszciplináris szak az antropológia lett, mely végül a társadalomtudományok között foglalta el intézményes helyét az egyetemen. A szociális és a kulturális antropológia sokáig a társadalomtudományok perifériáján tengődött, immel-ámmal fenntartotta kötelékeit történelmi partnereivel, az archeológiával és a biológiai antropológiával, és gyakran kellett megküzdenie a váddal, hogy csak a furcsa, egzotikus, „primitív” szokások érdeklik. Bár a 19. századi szellem és retorika még mindig él az antropológiában, és bár néhányan továbbra is az Ember általános tudományának kötelezik el magukat - különösen a tanításban -, az antropológusok módszerei ma már jóval specifikusabbak, érdeklődési körük pedig szokatlanul eltérő.

E szemléletváltás következtében az egyik jellegzetes módszer a szociális és a kulturális antropológia alapja lett. Ez a módszer az etnográfia. Fő újdonsága abban állt, hogy egységes szakmai gyakorlattá vegyített két, addig különálló folyamatot: a nem-nyugati népek közötti adatgyűjtést, melyet azelőtt főként amatőr tudósok végeztek, és a karosszékből folytatott elemzést és elméletgyártást, amivel az elméleti antropológus foglalkozott.

Az etnográfia

Az etnográfia kutatási folyamat, melynek során az antropológus közelről megfigyeli egy másik kultúra mindennapjait, részt vesz életükben, és lejegyzí megfigyeléseit - ez a terepmunkamódszer -, majd a részleteket külön hangsúlyozva beszámolókat ír erről a kultúráról. Bár a közhitben máig is az él, hogy az antropológusok az egyszerű, úgynevezett primitív társadalmak iránt érdeklődnek, ma már mindenfajta társadalmat kutatnak, beleértve a nyugati társadalmakat is, a vallástól a gazdaságig szinte mindent átfogó témakörökben. Ma az angol és az amerikai antropológusok is egyvalakit tartanak az etnográfiai módszer alapítójának: Bronislaw Malinowskit, aki fő művének, az *Argonauts of the Western Pacific* (1922) című könyvének nyitó fejezetében részletesen leírja módszerét, mely máig is az angol és az amerikai egyetemekről kikerülő antropológusok gyakorlatának az alapja.

A modern szociális és kulturális antropológia abban a furcsa helyzetben van tehát, hogy elsődleges céljául a világ kulturális sokféleségének leírását tűzte ki, az Ember általános tudományának nagyszabású tervezete pedig gyakorlatilag meghiúsult a tudományos intézmények említett átalakulása során.

Az 1920-as és 30-as évek alatt az amerikai kultúrantropológia a kulturális relativizmus, az angol szociális antropológia pedig a funkcionalizmus jegyében fejlődött. Az utóbbi lényegében a terepen gyűjtött anyagok értelmezésének és az etnográfiai beszámolók feldolgozásának egyfajta elmélete volt; az európai társadalomelmélet egyik irányzata, melyet az antropológia leíró és összehasonlító céljaira honosított meg. Akár a funkcionalizmus, a kulturális relativizmus is eredetileg módszertani irányelvek összessége volt, melyek lehetővé tették a kulturális sokféleség rögzítését. Azonban az 1920-as és 30-as években az Egyesült Államokban zajló tudományos és ideológiai viták során a kulturális relativizmus egyre kevésbé számított módszernek, mint inkább doktrínának, állásfoglalásnak.

Bár az antropológiát a nagyközönség ma már leginkább a kulturális relativizmussal azonosítja, az amerikai társadalomtudományokon belül továbbra is megmaradt az antropológiában az általános érvényre törekvés hagyománya. Az antropológia alaposan kivette a részét számtalan vitából, melyek a racionalitásról, az emberi univerzálialák létéről, az emberi intézmények kulturális képlékenységéről, valamint hagyomány és modernitás természetéről szóltak, a változó világban. Az Egyesült Államokban a kulturális antropológia a liberalizmus szövetségese volt, és erősen hatott rá. Tapasztalati megalapozású, etikai beállítottságú relativizmusa ellenszegült az emberi sokféleség redukciójának és semmibe vevésének, ami a többi társadalomtudomány munkáját jellemezte, miközben túlbuzgó lelkesedésükben általános törvények után kutattak. Továbbá megalapozta az 1950-es években népszerű, majd a 60-as években egyre inkább kétségbe vont gondolat kritikáját, mely szerint létezik értéktelen társadalomtudomány.

Az etnográfia központi szerepét a modern szociális és kulturális antropológiában kétféle módon lehet megközelíteni. Az egyik magának a műfajnak a fejlődése, a másik az antropológia szakmai meghatározásában és gyakorlatában játszott szerepe.

Intézményes szempontból az etnográfia jelentőségét az antropológusok szakmai fejlődésében betöltött három szerepén lehet lemérni. Először: a példaszerű etnográfiai szövegek olvasása és tanítása az egyik legkézenfekvőbb módja annak, hogy a diákok megtanulják, hogyan dolgozik és mit tud egy antropológus. A klasszikus antropológiai művek az idővel nem válnak elavulttá, mint más tudományok szakirodalma, hanem továbbra is élők és időszerűek, új fogalmi és elméleti problémák megvitatásának örökös forrásai maradnak. A mai etnográfiai művek általában hangsúlyozzák, hogy adott történelmi kontextusban születtek, és elutasítják az olyan

olvasatokat, amelyek leírásaikat örökérvényű társadalmi vagy kulturális modellekként rögzítének.

Másodszor: az etnográfia nagymértékben személyes közeg, ahol a képzelőerő is nagy szerephez jut, az antropológusoktól azonban azt várják, hogy a szakmán belüli és a szakmán túlmutató elméleti és intellektuális vitákhoz járuljanak hozzá etnográfiai írásaikkal. A terepmunkát egyedül végző etnográfus bizonyos értelemben sokkal önállóbban rendelkezik kifejezőeszköze fölött, mint ahogy azt a többi tudomány ismertető műfajánál megszoktuk.

Harmadszor, s talán ez a legfontosabb: az etnográfia a beavató szertartás, amelyik megalapozza az antropológus karrierjét és hírnevét. Nem lehet túlhangsúlyozni annak az elvárásnak a fontosságát, hogy minden kezdő antropológus idegen nyelven, kultúrában, és életkörülmények között végzett terepmunkában mérettessék meg, hiszen bármihez is kezd a későbbiekben - s az antropológia a kutatási lehetőségek minden más tudománynál szélesebb skáláját nyújtja -, az etnográfiai munka közös élményében minden antropológus részesül.

Ami pedig a terepmunka írott termékét illeti, az etnográfiai írások műfaji konvenciói eredetileg magukba olvasztották a 19. századi antropológia generalista beállítódású hagyományait. Az Ember tudományának nagyszabású 19. századi programjától a 20. századi, az etnográfiai módszer körül újjászerveződő antropológiához vezető átmenet folyamán a szociális és a kulturális antropológia generalista ambíciói kétféleképpen öltöttek új formát az etnográfia gyakorlatán belül. Először is: átértékelték az antropológia 19. századi tendenciáját, hogy elsöprő, globális kijelentéseket tegyen. Mint etnográfus, az antropológus ma már másfajta holizmusra törekszik: nem egyetemes igazságokat akar kinyilatkoztatni, hanem egy adott életmódot igyekszik a lehető legteljesebben ábrázolni. A holisztikus ábrázolás lényege a modern etnográfiában nem katalógusok vagy enciklopédiák alkotása (habár a tekintélyét alátámasztó klasszikus feltevés szerint az etnográfiaszerző birtokában van az effajta háttérismereteknek), hanem a kultúra elemeinek megfelelő összefüggésbe helyezése, s a köztük levő kapcsolatok feltárása.

Másrészt: az összehasonlítás alapja többé nem az evolúció, az egyes kultúráknak a „racionális” értékek felé való haladásban elfoglalt helye, habár az összehasonlítás továbbra is tetten érhető minden etnográfiai szöveg retorikájában. Az etnográfiai leírás az író és az olvasó számára egyaránt jól ismert világhoz viszonyított, eltérő és fejletlen Másik kultúráját helyezi a központba. Az antropológiai tudás létjogosultságának mind ez ideig egyik legfőbb érve épp ebből a „mi-ők” szembeállításból indult ki, márpedig manapság ez is átértékelésre szorul.

A műfaji szabályok laza összességét, amelyek a szociális és a kulturális antropológia utóbbi hatvan éve folyamán az etnográfiai szövegeket meghatározták, és megítélésük alapjául szolgáltak, Marcus és Cushman etnográfiai realizmusnak nevezte el, a 19. századi realista regény analógiájára. A realizmus egy világ, illetve egy életmód valóságának az egészét szándékozik ábrázolni. A realista etnográfia is arra törekszik, hogy az egészét mutassa be olyan részeken keresztül, amelyekben a társadalmi és kulturális totalitás mutatkozik meg. A realista írásmód további jellemzői a részletek aprólékos leírása, valamint annak állandó, gyakran fölösleges demonstrálása, hogy a szerző valóban ott volt, és részt vett az idegen világban. Az etnográfia mint műfaj hasonlóságokat mutat az utazók és a felfedezők beszámolóival, amelyeknek fő motívuma az olvasó számára ismeretlen népek és tájak romantikus felfedezésének elbeszélése. Bár az etnográfusok írásaiban mindig megvolt ez a romantikus felfedezői hajlam is, igyekeztek a tudomány céljainak is eleget tenni, és eltávolodni az utazók és az amatőr etnográfusok beszámolóitól. Az etnográfia mint tudomány legfőbb célkitűzése a nyugati civilizáció elterjedésétől fenyegetett kulturális sokféleség megőrzése lett, különösen a gyarmatosítás korában. Az etnográfus a változó kultúrák hitelességét igyekezett megragadni írásaiban, hogy

aztán beiktassa őket az antropológia nagyszabású összehasonlító munkájába, melynek a társadalmi és a gazdasági fejlődés nyugati elképzelését kellett alátámasztania. A megőrzés mint érvényes tudományos cél motívuma (a ma már halványabb romantikus felfedező-motívummal együtt) napjainkban is erősen jelen van az etnográfiaiban. Jelenleg az a probléma, hogy ezek az indíttatások már nem elég hűen tükrözik a világot, amelyben az etnográfusok dolgoznak. Ma már nincsenek ismeretlen, felderítetlen népek, s az elnyugatiasodás fogalma túlságosan leegyszerűsített képet ad a mai kulturális változásokról, nem elég ahhoz, hogy az antropológia más kultúrák iránti érdeklődését a megőrző szándékkal indokolja. De az etnográfia funkciója ettől még nem avult el, csak elbeszélő céljai változtak. A világ népeinek kultúráját állandóan újra fel kell fedezni, mivel a változó történelmi körülmények között a népek maguk is állandóan újraterezték saját kultúrájukat, különösen egy megbízható metanarratívákat vagy paradigmákat nélkülöző korban, márpedig a miénk a „poszt-állapotok” kora - a modernitás, a gyarmatbirodalmak, a hagyományok utáni kor. Az etnográfia funkciójának folytonossága új elbeszélő célokat kíván, s az etnográfiai realizmus múltbeli hagyományaival való kísérletezgetések valójában arról szólnak, hogy mik is legyenek ezek az új célok.

Az etnográfiai művek egykor a kultúra holisztikus ábrázolására törekedtek; ez volt a funkcionalizmus, a szociális és a kulturális antropológiában uralkodó elmélet rendeltetése is. Az 1960-as évektől kezdve azonban a gyakorlati érdeklődés és az elméleti viták egyaránt elmozdultak a „szellemi kultúra” megfigyelésének és értelmezésének irányába - „megérteni a bennszülött nézőpontját, az élethez való viszonyát”, az etnográfiai módszer Malinowski-féle klasszikus megfogalmazásában. A terepmunka és az etnográfiai írások feladatának ebből az újragondolásából született az interpretatív antropológia.

Az interpretatív antropológia kezdetei

Az interpretatív antropológia az etnográfia gyakorlatáról és a kultúra fogalmáról szóló szerteágazó elmélkedések fedőneve. Az 1960-70-es években nőtt ki az akkor uralkodó társadalomelméleti irányzatokból: Talcott Parsons szociológiájából, a klasszikus weberi szociológiából, valamint számos filozófiai és eszmei divatirányzat - a fenomenológia, a strukturalizmus, a strukturális és transzformációs nyelvészet, a szemiotika, a frankfurti iskola kritikai elmélete és a hermeneutika - együttes hatásából. Ezekből az elméleti forrásokból merítettek a példátlanul akadémikus viták, melyek az etnográfia kezdeteitől fogva meglévő, elsődleges törekvéséről szóltak, mely szerint az etnográfus célja, hogy felderítse a „bennszülött nézőpontját”, és megvilágítsa, hogy a különböző kultúrák valóságértelmezései hogyan hatnak a társadalom mozgásaira. Ezeket az elméleteket alkalmazták a kommunikatív folyamatok vizsgálatára is, amelyek során a terepen dolgozó antropológus ismereteket szerez a vizsgált alanyok kulturális jelentésrendszereiről, hogy aztán etnográfiai szövegekben ábrázolja őket. Az etnográfiai értelmezések érvényességét magának a kutatási folyamatnak a teljesebb megértésén és megvitatásán mérték le. Az interpretatív antropológia tehát egyszerre két szinten működik: beszámol más világokról, és egyben elmélkedik az effajta beszámoló ismeretelméleti megalapozásáról.

Az elmúlt két évtizedben az antropológiában lezajlott változásokról szóló kommentárok mind azt emelik ki, hogy a hangsúly a viselkedés és a társadalomszerkezet - a „társadalom természetrajza” - ábrázolásáról a jelentés, a jelképek és a nyelv feltérképezésére tolódott át, annak az új felismerésnek a következtében, hogy a társadalmi élet elsősorban a jelentésekről szóló egyezkedés. Ám az, hogy ma a kultúrát elsősorban jelentések rendszereként értelmezik, magára az értelmezési folyamatra, vagyis az etnográfiára mint az ismeretszerzés folyamatára is kihat.

A Clifford Geertz-féle metafora, a kultúra mint szöveg, élesen elkülöníti a behaviorista tudóst és a kultúrák értelmezésének a hívét. E nézet szerint a cselekedetekből a megfigyelő ugyanúgy jelentéseket olvashat ki, mint az írásos vagy a szóbeli anyagokból. Sőt, nemcsak az etnográfus „olvas bele” jelképeket a tettekbe, hanem maguk a megfigyelték is, egymással való kölcsönhatásaik során. A kérdés persze az, hogy ez a hatásos metafora - az értelmezés mint szövegek olvasása, mind a megfigyelő, mind a megfigyelt által - hogyan jelentkezik a kutatási folyamatban. S ez az interpretatív antropológiában ma uralkodó problémához vezet: hogyan gyárt értelmezéseket az antropológus, aki maga is informátorai értelmezéséből dolgozik. Az interpretatív antropológia vonzereje ma épp abban áll, hogy elgondolkodtat az etnográfiai beszámolók természetéről, melyek nemcsak a (bármely elméleti irányzatot képviselő) antropológiai tudás alapjai, hanem más társadalomtudományoknak is segítséget nyújthatnak abban, hogy az ábrázolás érvényességének mai válsága közepette megoldják saját problémáikat.

Az 1930-as évektől kezdve az etnográfiai írásokat egyre jobban áthatotta a Bronislaw Malinowski és A. R. Radcliffe-Brown által Angliában kifejlesztett funkcionalizmus. A funkcionalizmus módszertani irányelvek összessége volt, melyek elsősorban azt hangsúlyozták, hogy az etnográfus mindig tegye fel magának a kérdést: egy adott intézmény vagy hiedelem hogyan kapcsolódik a többi intézményhez, és milyen mértékben járul hozzá a szocio-kulturális rendszer egészének, vagy bizonyos kialakult társadalmi tevékenységeknek a fennmaradásához. A funkcionalisták különösen azt szerették kimutatni, hogy a társadalom látszólag gazdasági intézményeit valójában a vallás vagy a vérségi kapcsolatok alakították ki, hogy a rituálé serkenti a gazdasági termelést és politikaszervező erővel is bír, s a mítoszok nem haszontalan mesék, hanem a társas viszonyokat szabályozó okiratok.

A zsákutcából, amibe az egyre merevebb és akadémikusabb tipológiai vitákkal, és az intézményrendszerek száraz felvázolásával jutott, az antropológia az 1960-as években került ki a francia strukturalizmus, és - furcsa módon - az akkori legjelentősebb funkcionalista teoretikus, Talcott Parsons hatására. Mindkét irányzat azt vizsgálta, hogy milyen fogalomrendszeren alapulnak az adott kultúra intézményei. A Parson-féle kulturális rendszer minden társadalmat a saját viszonylatain belül vizsgált, míg Lévi-Strauss strukturalizmusa a minden kultúrára jellemző, egyetemes grammatikát kutatta. Tehát mindkettő áthelyezte a hangsúlyt a társadalomszerkezetről a szellemi vagy kulturális jelenségekre.

A követendő modell a nyelvészet lett, mert a nyelvet egyre többen tartották a kultúra központi jelenségének, és mert a nyelvészet az antropológiánál egzaktabb módszert fejlesztett ki a kulturálisan meghatározott struktúrájú jelenségek vizsgálatára, és e jelenségek a beszélők számára nem tudatos, úgynevezett mélystruktúrákként való azonosítására. A nyelvészeti modellekkel többféle módon is kísérleteztek: a legfontosabb változatok a kognitív antropológia (Tyler), a strukturalizmus (Lévi-Strauss), és a szimbolikus analízis (Geertz). Az első megkísérelte kulturálisan semleges kategóriák „objektív” hálózatán ábrázolni a kulturális kategóriákat; a második a kultúrát különbségek rendszereként ábrázolta, ahol egy egység jelentését más egységekkel való szembeállítás határozza meg; a harmadik pedig a szavak, tettek, fogalmak, és más szimbólumok által hordozott rétegezett, többszintű jelentéshálózatokat igyekezett feltárni.

A kognitív antropológia objektív hálózatairól bebizonyosodott, hogy azok is csak kulturálisan meghatározott konstrukciók; korántsem semlegesek, hiszen áthatják őket az elemző saját kulturális kategóriái és feltevései. A strukturalizmust - kevésbé megsemmisítő módon - azzal bírálták, hogy túlságosan eltávolodott a társadalmi szereplők szándékaitól és tapasztalatától, az antropológiai szimbolikus analízist pedig épp az ellenkezőjével vádolták: nem elég rendszeres,

ott (és úgy) lát jelentést, ahol (és ahogy) az elemzőnek jólesik, nincs objektív módszere és elbírálási szempontjai. Az egyik válasz erre az volt, hogy a kultúrák egymást megértése (s ez igaz minden társas kapcsolatra) voltaképpen csak párbeszéd által több-kevesebb sikerrel megkísérelt közelítés, más szóval a megértés korrekciója mindkét fél által, egész addig, amíg az adott interakcióhoz szükséges egyetértési szintre el nem jutnak.

A kritikára több antropológus úgy reagált, hogy megpróbálta fogalmilag megragadni, mit jelent a kultúrát a bennszülött szemszögéből ábrázolni. Ezek a kísérletek az európai gondolkodás különféle irányzataiból merítettek. A fenomenológia az antropológiában a bennszülöttek világlátásának a részletes leírását jelenti, ahol az etnográfus véleménye lehetőség szerint zárójelbe kerül. A hermeneutika ugyanígy annak szentel a legnagyobb figyelmet, hogy a bennszülöttek hogyan fejtik meg saját komplex „szövegeiket”, legyen szó bár valódi szövegekről, vagy a kulturális kommunikáció más formáiról, például rítusokról. A marxista elemzés pedig azzal foglalkozik, hogyan szolgálnak a kulturális eszmék politikai vagy gazdasági érdekeket.

Az interpretatív antropológia kísérleti etnográfiai írásai e három elméleti hatásról árulkodnak. Az írásról zajló vitákban mostanában egyre inkább a párbeszéd metaforáját lehet hallani, s a korábbi szöveg-metafora lassan feledésbe merül. A párbeszéd fejezi ki azt az aktív kommunikációs folyamatot egy másik kultúrával, amelyben az antropológus (és olvasója) részt vesz. Kétirányú, kétdimenziós csereüzletről van szó, hiszen mind a kulturális rendszeren belül, mind azon kívül, a jelentésrendszerek között szükség van értelmezésre. A párbeszéd egyszerűnek látszó fogalma mögött bonyolult elméleti - de az etnográfiai gyakorlatra is közvetlenül vonatkoztatható - gondolatok rejlenek, úgymint Gadamer dialektikus párbeszéd-fogalma; Lacan megfigyelése, mely szerint minden kétoldalú párbeszédben vagy interjúban jelen van egy „harmadik fél” is; valamint a Geertz-féle „tapasztalat-közeli” és „tapasztalat-távoli” fogalmak szembeállítása.

A bennszülött szemszögének megértéséhez Geertz szerint nem az kell, hogy beleéljük magunkat a helyzetébe. Az empátia jól jöhet, ám a kommunikáció kettőn áll. A mindennapi beszélgetésben számtalan fölösleges üzenet hangzik el, és a felek addig módosítanak, amíg el nem jutnak az egyetértéshez, illetve a jelentéshez. A kultúrák közti kommunikáció során, valamint akkor, amikor egyik kultúráról írunk egy másik kultúra tagjainak, a kulturális Másik tapasztalat-közeli, helyi fogalmai szembekerülnek az írónak és olvasóinak megszokottabb, tapasztalat-távoli fogalmaival.

Csak hogy nem társadalmi kontextusuktól elszigetelt fogalmak, illetve kategóriák egymás mellé kerüléséről van szó. Lacan és mások rámutattak, hogy két ember beszélgetésében mindig jelen van legalább egy harmadik, vagyis a közvetítő: a nyelvbe ágyazódott, tudattalan kulturális struktúrák, terminológiák, és nem nyelvi jellegű viselkedésformák. A kommunikációnak ezek a közvetítő struktúrái a párbeszédként felfogott etnográfiai elemzések tárgyai.

Gadamer történelmi hermeneutikájának a párbeszéd-fogalma végül magában foglalja mind az egymás mellé helyezés, mind a közvetítés fogalmát. Gadamer a történelem múltbeli horizontjának az értelmezésével foglalkozik, de az értelmezés problémája ugyanaz, akár időbeli, akár kultúrák közötti utazásról van szó. Minden történelmi korszaknak megvannak a maga feltevései és előítéletei, s a kommunikáció folyamata nem más, mint saját korszakunk (vagy kultúránk) fogalmainak a mozgósítása a másik fogalmainak a megértésére. Elkerülhetetlen tehát, hogy - mondjuk - Tours-i Gergely műveit a 9. századi és a 20. századi olvasó minőségében és tartalmában is egészen máshogy fogja fel. A történelmi hermeneutika feladata, hogy megvilágítsa, miben áll ez a különbség, a kulturális hermeneutika pedig az etnográfiai folyamatra vonatkoztatva teszi ugyanezt.

Hogyan kapcsolódnak ezek a legutóbbi antropológiai elméletek a tudományág múltbeli hagyományaihoz? Az amerikai antropológia modern történetének kontextusában az interpretatív antropológia a relativizmus új erőre kapott és kifinomult örököse, hiszen a kulturális antropológia úttörő szerepet töltött be a relativizmus elterjedésében, sőt az 1920-30-as években maga a tudományág is a relativizmus alapjaira építkezett. A relativizmust sokan vádolják azzal, hogy nem módszer, s nem az értelmezési folyamat egyik elmélete, hanem doktrína. Bírálói szerint a relativizmus minden értékrendszert érvényesnek ismer el, s ezzel lehetetlenné teszi az erkölcsi ítéletet; a kulturális különbségek túlzott tiszteletben tartása pedig gátolja az általános sémák létrehozását, amelyek minden tudomány fejlődéséhez nélkülözhetetlenek.

Napjainkban azonban az interpretatív antropológián belül a relativizmus erősen elméleti beállítottságúvá vált, a vitás kérdéseket ma már jóval sokrétűbben, és történelmileg meg-alapozottabban teszik fel, mint az antropológia úttörő korszakában. A mai interpretatív antropológia, ami a korábban tárgyalt párbeszéd-metaforával foglалható össze, voltaképpen maga a relativizmus mint a kultúrán belüli és a kultúrák közötti kommunikáció vizsgálatának módja. A tagadhatatlanul globális politikai és gazdasági hatalmi struktúrákkal szemben az etnográfia, mint a relativizmus és az interpretatív antropológia gyakorlati megtestesülése, megkérdőjelezi az olyan társadalomelméleti valóságképeket, amelyek átsiklanak a kulturális sokféleség ténye fölött, hogy általánosíthatassanak, vagy egyetemes értékeket állapíthatassanak meg. Az interpretatív antropológia nem tagadja az alapvető emberi értékek hierarchiáját (ahol a tolerancia a csúcshoz közel helyezkedik el), s az általánosítást sem ellenzi, csupán a kritikus igen fontos szerepkörét tölti be a társadalomtudományok és a többi társtudomány között.

Melville J. Herskovits

Az antropológia: az ember tudománya

Az antropológia tudománya két széles területre oszlik, fizikai (physical: az ember alkatával foglalkozó) és kultúrantropológiára. A fizikai antropológusok olyan kérdéseket tanulmányoznak, mint a származási különbségek sajátosságai, a testi jellegzetességek öröklése, az ember szervezete, növekedése, fejlődése és sorvadása, a természeti környezetnek az emberre gyakorolt hatása. A kultúrantropológusok azt tanulmányozzák, hogy az ember hogyan gondolta ki azokat a módokat, amelyek útján megbirkózott sajátos helyzetével, társadalmi környezetével, hogyan sajátította el, őrizte meg és adta át nemzedékről-nemzedékre a szokások halmazát.

Az ember fizikai típusának és kulturális tulajdonságainak tanulmányozása mellett az antropológia az ősrégészetet is, - mint a kultúrantropológia sajátos alosztályát, - az összehasonlító nyelvészetét is magában foglalja. Az ősrégészek az embertannak (science of man) azokat a kérdéseit tanulmányozzák és elemzik, amelyek az emberi faj kezdeti fejlődését világítják meg a félmillió - vagy még több - évvel az írás felfedezése előtti szakaszban, míg a nyelvész antropológus a sok változatban létező és páratlanul emberi képességgel, a beszéddel foglalkozik.

E tárgy szerteágazását figyelembe véve joggal kérdezhetjük: mi az antropológia egésze? A válasz abban a tényben rejlik, hogy az antropológia az ember létezésének minden fázisát figyelembe veszi: biológiai és kulturális vonatkozásait, múltját és jelenét, és egyesíti e sokféle anyagot, hogy amikor az emberi megismerés kérdésének tárgyalásához kezd, összefüggő egészet alkosson. Az antropológia, ellentétben azokkal a tárgyakkal, amelyek az emberi lét szűkebb kérdéseivel foglalkoznak, az alapvetet hangsúlyozza, hogy az életet nem kategóriák szerint éljük, hanem az egy szakadatlan folyamat. Gyakorlatilag egyetlen antropológus sem tanulmányozza tárgyának valamennyi területét, hanem azok kölcsönhatásai érdeklik. A fizikai antropológus felismeri a társadalmi szokások befolyását, amely mint tényező kapcsolódik egy nép alkati jellegének meghatározásához. A nyelvész antropológus figyelemmel kíséri a beszédformák társadalmi jelentőségét. Az őstörténész elősegíti annak megismerését, hogy milyen alapvető technológiai megoldások fejlődtek ki, amelyeket az emberek társas életük lejegyzésére használtak fel, és hogy miként alakultak ki az emberiség mai fajai. A kultúrantropológus mindig tisztában van azzal, hogy az emberi hagyományok és az életmód a megismerési folyamaton alapuló magatartás kifejezései, és ily módon - a legtágabb értelemben - az ember biopszichológiai lelki alkatából származnak. Azt állították, hogy valamennyi alosztályát figyelembe véve, az antropológia - a maga egészében - az egyik legdifferenciáltabb és ugyanakkor a legelhatároltabb tárgykör, a kultúrantropológia széles kiterjedésű.

Az antropológiában, mint biológiai tudományban az antropológust mint „ember-biológust” egyedül a „homo sapiens” érdekli. A teremtmények kiterjedt sorából, melyek az egyetemes biológus figyelmét felkeltik, csak egyetlen fajtát tanulmányoz. A kultúrantropológia másrésről a rokonterületeknél sokkal széleskörűbben érdekelt a társadalomtudományokban és a humán tárgyakban, amelyek mindegyike foglalkozik az emberi tevékenység valamely részével. A kultúrantropológus rendszerint azokat a népeket tanulmányozta, amelyek az európai kultúrtörténeti áramlaton kívül állnak, és amennyire teheti megkísérli, hogy egy adott szokást, mint általánost vegyen fontolóra. Vagy, ha a kultúra bármely egyedi megjelenésére koncentrálna, elfogulatlan elemzés alá veszi a kérdés összefüggéseit a nép életének más mozzanataival. Ezeket az aspektusokat nemcsak úgy vizsgálja, ahogy az egyedit meg kell különböztetni a többestől, hanem úgy is, mint egy funkcionális rendszert, amely a környezetnek megfelelően

alakítja át az embert. Az antropológus ebben különbözik a közgazdásztól, a politikai (állami) tudományok tudósától, a társadalom tudósától, az összehasonlító vallástan, vagy a művészet és az irodalom tudósától.

A nyelvész antropológus minden nyelvet szakterületként kezel, bár a gyakorlatban a nem-írott nyelvekre összpontosítja figyelmét, amelyeket mind kulturális vonatkozásban, mind pedig tisztán a nyelvészeti jelenség szempontjából vizsgál.

Az őstörténész az írás kifejlődése előtt élő emberek fizikai jellegére és kulturális eredményeire vonatkozó jeleket talál. Nemcsak egységbe foglalja a különböző anyagokat, hanem olyan szakismereteket is alkalmaz, amelyek révén szembenézhet speciális geológiai és paleontológiai problémákkal is.

Az antropológiának az az átfogó meghatározása, miszerint az „embernek és munkájának a tudománya”, így elfogadható, mert az antropológia figyelmét az emberre összpontosítja - legyen ez az érdeklődés átfogó vagy szűkebb körű. A hatalmas tárgykör szükségessé tette az antropológia számára, hogy sajátos szakmai gyakorlatot és tárgyilagosságot fejlesszen ki céljai és módszerei összehangolása érdekében. Ugyanakkor az antropológiát ez a kiterjedtség hozza összefüggésbe számos más tárggyal. Ez lényeges segítség lesz majd számunkra ahhoz, hogy megértsük az antropológiai tudomány mibenlétét, valamint annak kutatásában, hogy miként kapcsolódik más tárgyakhoz.

Visszaemlékezve a tudomány fejlődésének különösen fontos tényezőire, megkezdjük témánk tárgyalását. A tudomány, a jótékonyasághoz hasonlóan, otthon kezdődik. Különösen a társadalomtudományban megoldásra váró sürgős problémák képeznék a nyilvánvaló kiindulópontot. Ennek eredményeként a társadalomtudós érdeklődési körének előterébe gyakorlati kérdések kerülnek. Az általunk meghatározott fő elvek nagyrészt egy országból, esetleg hasonló hagyományokkal rendelkező országok sorából származó tényanyagok tanulmányozásán alapulnak.

Csak a felfedezések nagy kora után, azután hogy az európaiak eljutottak a Közel- és Távol-Keletre, Amerikába és Afrikába, vált nyilvánvalóvá, hogy ezeknek az újonnan felfedezett területeknek a népei között más szokásmódok, más nyelvi kifejezési formák és más istenhitek is léteznek, mint amilyeneket addig ismertek. Ennek a megismerésnek a hatására beláthatatlan eredmények születtek. Ez tapasztalható, pl. ROUSSEAU politikai filozófiájában, akinek a társadalmi szerződésről szóló elképzelése még napjainkban is visszhangra talál. Ezek a korábbi elméletek és elméletek gyakran inkább tévhiten alapultak, mintsem tényeken, mivel az ember nehezen jut túl a megszokotton és módszeres kutatások nélkül nehezen érti meg más életközösségek mozgó erőit, céljait és értékét.

Ez a készség, mely az antropológia módszerének lényege, később fejlődött ki. Mindazonáltal, hogy egyéb társadalomtudományi tárgyaknak megvoltak a saját kialakult módszereik, e módszerek mégsem voltak alkalmasak szélesebb körű, átfogó kulturális témák tanulmányozására.

Bár ebben a könyvben a kultúrantropológiával foglalkozunk, mégis nem kevésbé fontos számunkra annak a megértése sem, hogy az „ember-biológusnak”, a nyelvész antropológusoknak, az őstörténészek és nem utolsósorban a szokások kutatójának, éppen a szakosodás következtében, más módszereket kell alkalmaznia, mint a rokonterületekkel foglalkozóknak.

A fizikus antropológus és az általános biológus között az a különbség, hogy a fizikus antropológus az adataira támaszkodik, míg az utóbbinak módjában áll laboratóriumi eljárást alkalmaznia, ami az ember-biológiában lehetetlen. Amikor az általános genetikus a gyümölcsléggel, *Drosophila melanogaster*-rel dolgozik, kilencnaponként számos új generációt számlálhat meg. Az emberszármazástani tanulmányozásához olyan élőlényel kell kísérletezni,

amelynek élettartama azonos az emberével, és amely egyszeri nemzésre nagyon kevés ivadékot hoz létre, illetve egyszerre csak egy élőlényt szül. Az ember fejlődésével foglalkozó kutató azt tapasztalja, hogy az egyén fejlődésének figyelemmel kísérése éveket kíván, vagyis többet, mint a viszonylag rövid időt igénylő alsóbbrendű fajták kifejlődése (érése) esetében.

A fizikai antropológusnak - minden más biológussal szemben nagy előnyt jelent az az egyszerű tény, hogy csak a hanggal rendelkező élőlényekkel foglalkozik, ami egyúttal meghatározza számára azt is, hogy hozzáfogjon-e tanulmányozásához, vagy sem. Az ember őstörténetével foglalkozó tudós a paleontológiához szorosan kapcsolódó kérdéseket tanulmányozza, de emellett saját különleges módszereivel is fel kell vértéznie magát. A paleontológus szűkre szabottnak találja ismereteit, amikor egy teljesen kihalt fajta egyetlen csontjával, vagy egy különleges őskori lelettel áll szemben, de mindennapos esemény ez az emberi fejlődéssel foglalkozó kutatónak, akivel a legritkábban fordul elő, hogy egy teljes koponya leltre bukkan, nem is szólva az ép csontváz sorozatokról. A földdel kapcsolatos tudományokkal foglalkozó kutatónak mindennapos dolog a korszakoknak a geológiai rétegek tanulmányozásából történő meghatározása. Az őstörténész archeológusnak azonban a földben rejlő és felszínre kerülő eszközök és alkotások egy-egy töredékéből kell kikövetkeztetnie egy egész civilizációt. Összefüggésbe kell hoznia ezeket az ősemberek alkati típusával, akik előállították azokat, feltéve, ha a csontváz anyaghoz kulturális leletek is járulnak; összefüggésbe kell hoznia továbbá a növény- és állatvilággal, amelyre a lelőhely utal, és a kor meghatározásával, amely nemcsak azt árulja el, hogy mikor éltek ezek az emberek, hanem azt is, hogy milyenek voltak azok a környezeti viszonyok, amelyekhez életmódjukban alkalmazkodniuk kellett.

A nyelvész antropológus hasonló módszertani problémákkal áll szemben, amelyeket meg kell oldania, mielőtt még a kérdés nyelvészeti vonatkozásban eredményes vizsgálatokat folytathatna. Mint a többi nyelvészt, őt is érdeklik a beszédformák, fonetikai szabályok és használatuk következetessége, a tájszólások változata, az egyik nyelv rokonsági viszonya a másikhoz, a nyelvek jelképrendszere. A nyelvész antropológusnak a halott beszédet mindenekelőtt rendszerezett hangbeli formákká kell alakítania, jelrendszerbe kell foglalnia az olyan hangokat, mint a busmanok és hottentották „kattogásai”, vagy nyelvtani rendszerbe kell foglalnia a különböző fokon beszélt hangváltozatok használatát. Számolnia kell a nemekkel is, nem szexuális, hanem népmozgalmi alapon, vagy pl. az időekkel, amelyek inkább a fennállás idejére utalnak, mintsem az időpontra. Később azt is meg kell határoznia, hogy az általa tanulmányozott nyelv mit tekint szónak. Nyilvánvaló, hogy az ilyen és ezekhez hasonló feladatok megoldásai egészen más módszertani eljárásokat kívánnak, mint amilyenek az írott nyelvek tanulmányozásánál szükségesek.

Eddig azt láttuk, hogy érdeklődési körének kiterjedtsége ellenére az antropológiai tudomány egésze az ember széles körű tanulmányozásának érdekéből fakad. Az ember és munkája alapvető kérdésének koncentrált tárgyalásán keresztül az antropológia egységbe foglalt tantárgy lett, és annak is kell tekintenünk. Ez ismét a más tudományterületekhez való kapcsolatahoz vezet minket, amelyekkel közös problémái vannak, vagy amelyekből módszereket vett át sajátos problémáinak kutatásához.

A legtöbb tárgy beletartozik annak a három-négy alapvető kategóriának valamelyikébe, amelyre valamennyi tudomány oszlik: az elvont- és természettudományokhoz, a humán és társadalomtudományokba. Nem így az antropológia; mivel az ember kétségkívül sokrétűen összetett lény, s azoknak, akik meg akarják érteni útját, - problémáinak nyomon követése során el kell tekintenünk a konvencionális korlátoktól - bárhova vezesse is ez. Tegyük fel például, hogy egy antropológus valamelyik déltengeri szigeten álló népet, egy indián törzset, vagy egy afrikai közösséget vesz vizsgálat alá. Amíg fizikai alkatukat, származástani hovatartozásukat kutatja, addig biológiai problémával foglalkozik. Ha azonban származási szétválásuk

rendszerét, vagy a különleges táplálkozási módok megjelenési formáit analizálja, számításba kell vennie a hagyomány tényezőit, mely - mint tudjuk - mélyen befolyásolhatja a genetikai és fiziológiai adottságokat. Fel kell ismernie a környezetnek rájuk gyakorolt hatását, tehát ezen a téren az antropológus az emberföldrajz egy területének problémájával találja szemben magát. Amikor tudósunk ezek nyelvét kutatja, kutatómunkáját az embertudomány területén folytatja, éppen úgy, mint akkor, amikor a mítoszait és meséit gyűjti, zenéjüket jegyzi fel, művészetüket elemzi, táncaikat veszi filmre, vagyis megkísérli filozófiájuk megértését. De ugyanez a tudós társadalomtudós is egyúttal, amikor rokonsági rendszerük, gazdálkodásuk képezi a probléma tárgyát, vagy amikor azt kutatja, hogy vezetők hogyan kormányozzák őket, vagy pedig amikor vallási életük jellegét jegyzi fel.

A kultúrantropológiának szélesebb körű kapcsolatai vannak más tudománytárgyakkal, mint az antropológia bármely területének. Mivel az ember „alkotásaival” foglalkozik - annak minden variációjában - terminológiájának körülhatárolása nagyobb nehézséget jelent, mint a tárgy többi ágazatánál. Az európai kontinensen ezt egyáltalán nem is nevezik „antropológiának”. Ott az „antropológia” elnevezést az alkati típus (physical type) számára tartják fenn. Az Egyesült Államokban az antropológiát általában etnológiára és etnográfira osztják, az előbbi a kultúra összehasonlító tudománya, és az ember szokásainak, tulajdonságainak kutatásából eredő elméleti kérdések tanulmányozása, az utóbbi egyes kultúrák leírása. Egyes angol és amerikai tudósok „társadalmi antropológiának” nevezik. Ebben az esetben az „etnológia” az egyes kultúrák leírásává válik, amit mi „etnográfának” fogunk nevezni, míg a „társadalmi antropológiához” olyan dolgok tartoznak, amelyeket mi az „etnológiába” sorolunk.

A társadalomtudományok között az antropológiát gyakran a szociológiával azonosítják. A szociális létesítményeknek és az egyénnek társadalmával való asszimilálódásának kérdései természetesen nagy fontosságú tényezők az ember tanulmányozásánál. Mindazonáltal, ha meg akarjuk állapítani a két tudománytárgy közötti összefüggést, vissza kell emlékeznünk arra, hogy a szociológia meghatározása miben különbözik alapvetően az európai kontinensen és Angliában, valamint az Egyesült Államokban, - hogy csak területet említsek. Egy angol tanulmány, amely az afrikai bennszülöttek politikai létesítményeivel foglalkozik, és amelyet, mint „az afrikai szociológia fő problémáinak központi kérdéssé tételére irányuló kísérlet”-ként ajánlottak, a „szociológiának” az amerikai fül számára különös, idegen értelmet tulajdonít. Másrészt az Egyesült Államok szociológusainak érdeklődési köre, a csoportoknak a saját társadalmukon belüli elrendeződése és egyesülése, valamint azoknak a statisztikában való hasznosítása tekintetében eltér mind a hagyományoktól, mind pedig az európai kontinens felfogásától, ahol a társadalom-filozófiát hangsúlyozzák ki. Olyankor azonban, amikor a fejlődés kérdései és a létesítmények funkciói, az emberi csoport-tulajdonságok általános alapelvei és a társadalmi elmélet kérdései bonyolultak, a szociológia és az antropológia együttműködik, és ez az együttműködés mélyen gyökerező kölcsönösségen, illetve a kölcsönös segítségen alapul.

A geográfusok településhely és a kultúra kölcsönhatását jobban kihangsúlyozzák, mint az antropológusok, akik hajlanak arra, hogy a természeti környezetet eleve feltételezzék. A településhely befolyását azonban nem szabad lebecsülni. Amennyiben az ember biológiai rendszer egyik tagja, úgy egy tőle függetlenül létező környezetben él, amelyből a léthez szükséges anyagi eszközökhöz a nyersanyagokat nyeri; mindkét körülményt állandóan szem előtt kell tartani.

Azoknak a problémáknak a tényleges felismerése, amelyek közősek az antropológiával és más társadalmi tudományokkal, mint pl. a közgazdaságtannal és a politikai (állam) tudománnyal, viszonylag könnyű dolog. Az antropológusok és a közgazdászok közötti kapcsolat állandóan bővül, különösen azóta amióta az antropológusok szükségét látják annak, hogy a társadalmak

gazdasági mechanizmusait kutatásaikhoz felhasználják. A közgazdászok a maguk részéről - különösen azok, akik a gazdasági létesítmények iránt érdeklődnek - rájöttek arra, hogy azoknak a módoknak az összehasonlító elemzése, hogy az emberek miként oldják meg gazdasági problémáikat, olyan kapcsolatokat és mechanizmusokat tártak fel, amelyeket eddig figyelmen kívül hagytak.

Ez áll a politikai létesítmények tanulmányozására is, bár ott meghatározni nehezebb. A nem-európai népek olyan kormányzati rendszereket eszelnek ki gyakran, amely az euro-amerikai és más történelmi társadalmak politikai létesítményeitől olyan feltűnően eltérnek, mint amennyire majdnem lehetetlen megismerni őket. Egy olyan kormányzati vezetési rendszer - mint például amit egyes préri indián törzseknél találhatunk, ahol a rokoni kapcsolatok egy bizonyos foka annak a személynek, aki a tiszteletben tartott szokásokat áthágja, lehetővé teszi a közcsalást, aligha nevezhető politikainak. A politikai létesítmények egy olyan széleskörű ismerete, amely az afrikai és polinéziai komplex rendszerekhez hasonló példák ismeretét is magában foglalja, megkönnyíti a különböző emberközösségi formák jellegének jelentőségének és működésének megértését.

A kultúrantropológia és a humán tudományok számos közös alapelemét meg kell vizsgálni. Ez részben azért szükséges, mert a kultúrantropológia a humán tárgyakkal rokon területein olyan módszereket alkalmaz, amelyek gyakorlása különleges felkészültséget kíván, mint például a nyelvészet és a zene területe. Másrészt egy régi hagyomány miatt, melynek következtében a társadalmi létesítmények tanulmányozására sokkal több figyelmet fordítottak, mint a kultúra más megjelenési formáira. Ez a kihangsúlyozás a kultúra valamennyi megjelenési formájának egy kerek, kiegyensúlyozott tanulmányozását képező, az ember társadalmi életére vonatkozó szélesebb és átfogóbb általánosítás ellen irányul.

A humán tudományoknál azonban az antropológiai nyelvészet és az írott nyelvek tudománya közötti kapcsolatra - különösen indo-európai vonatkozásban - mindössze utalni kell ahhoz, hogy érthetővé váljék.

A művészet területén a tudósok az utóbbi években a lehető legszélesebb körű kutatásba kezdtek annak érdekében, hogy a föld valamennyi népének esztétikai megnyilatkozását megismerjék. Alkotó művészek látogattak el számos nem-európai társadalomba, hogy alkotásaikat lemásolják és tanulmányozzák. Művészeti galériáinkban az afrikai fafaragások együtt láthatók a francia modernista festményekkel és szobrokkal, amelyekre olyan mély hatást gyakoroltak. A művészettörténészek, saját múltjuk klasszikus formáinak tanulmányozásával megegyező módon elemzik a navaho homokkő véseteket, vagy a perui fazekas és textil művészetet.

A művészet társadalmi szerepe, mely egy kissé senki földjét képezi a művészet és a szociológia között, az írást nem ismerő kultúrákkal foglalkozó kutatók révén az érdeklődés homlokterébe került. Ők ugyanis nemcsak reprodukálták az exotikus művészeti formákat, és megfejtették a szimbolikus ábrázolásokat, hanem - összegyűjtve az illető kultúra minden kinyilvánulását - kinyomozták a művészetnek a népre gyakorolt hatását, a művész ösztönzőinek indítékait, valamint a művészetnek az adott társadalomban betöltött funkcióját. Azoknak az irodalmi formáknak az elemzése, mellyel az antropológus foglalkozik, ugyanúgy történik, mint bármilyen más irodalomtörténeti kutatás esetében. Stílus problémák, elbeszélő képsorok, kísérletek a kétségbeesés és izgalom kifejezésére; a szájhagyomány útján apáról fiúra szálló történetek változatainak problémái, és az, hogy az irodalmi motívumokban milyen eltéréseket mutatnak ezek a történetek (mondák, mesék) eredetének és terjedésének problémája, mint ismert kérdések az írásban rögzített irodalommal foglalkozók előtt. Itt mi a drámairodalom területére is behatolunk, arra a területre, amelyet mind az antropológusok, mind a drámairodalommal

foglalkozók nagyon elhanyagoltak. A dráma - bárhogya is - a humán ismereteken belül az általános fogalmak körébe tartozik, és meddő dolog az általános fogalmak bármelyikét egy olyan társadalomban tanulmányozni, mely saját perspektívájának akadályozója.

Még az összehasonlító zenetudomány az a terület, amelyet - bár a konvencionális zene-tudománnyal rokon terület - összhangba kell hozni a teljes anyag megismerésével. Minden ember zenél, olyan motívumoknak megfelelően zenél, amelyekre kevés tudatos gondot fordít, olyan keveset, mint amennyit az ember általa beszélt nyelv nyelvtanára és kiejtésére fordít. A világ minden táján élő népi melódiák és ritmusok hangfelvétele egy olyan különleges eszközt jelent, melynek útján a kulturális állandóságnak, az előadások egyéni változatainak, a régi melódiák új kulturális környezetnek megfelelő átdolgozásának kérdéseit lehet analizálni. Továbbá ezek a dalok látják el a zeneszerzőket új témákkal és ritmus anyaggal.

Mióta az ember-biológia lényegében az általános biológiának egy elkülönült formája, a fizikai antropológia és a többi élőlényekkel foglalkozó tudomány közti közeli rokonság kézenfekvő. Az emberi fejlődés elemzésében a paleontológia jelentős szerepet játszik, míg az anatómia és a fizikai antropológia határvonala oly finom, hogy számos kérdés vizsgálatában már mindkét tudomány hagyományosan részt vesz. Az emberi testalkat hagyományos tanulmányozásánál - az anatómia alapvető fontosságú, úgy, hogy a fizikai antropológiát gyakran az anatómiai tanszékeken tanulják és tanítják. Vannak, akik azt is állítják, hogy alapvető anatómiai gyakorlat nélkül - amelyhez bizonyos orvostudományi jártasság is kell járulni - senki sem tehet antropológiai szakképzettségre szert.

A fizikai antropológia egy másik ága, az emberszármazástan a genetikai kutató számára szükségessé teszi a leletek általános ismeretét. Azóta a biometria - az élőlények adatainak statisztikai analízise - különös jelentőségre tett szert, a fizikai antropológusoknak a matematikai segédeszközök használatához is érteniük kell.

Az embriológus, jóllehet antropológus marad, felhasználja a más tudománytárgyaktól kapott segítséget, azonban a közös problémákat átviszi az emberi lét egész területére.

A prehisztorikus archeológia és a földtani tudomány szoros kapcsolatban vannak egymással. Két lelet időbeli kapcsolatának kritikus kérdésére csak a geológia képes válaszolni. Például egy megmunkált kő korát kell megállapítani abból, amit „mutat”.

A követ Folsom-ban találták (New Mexicó) egy kihalt bölényfajta hátgerincébe ágyazódva. Ilyen esetben tájékozódni kell a geológiai réteg koráról, amelyben a lelet feküdt. Az archeológus meg tudja mondani nekünk, hogy a megmunkálása eltér a korábbi leletektől. A paleontológia felismerné, hogy a bölénycsontváz egy kihalt fajtából való. Arra a kérdésre, hogy azonban, hogy mikor halt ki ez a fajta, hogy mikor vették kőbe a jeleket, csak a geológus képes válaszolni.

Láttuk, hogy az antropológia, mint elkülönült biológia, jelentősen igénybe veszi az exact- és természettudományokat - amelyekből tulajdonképpen kifejlődött. A humán és társadalom-tudományokhoz való kapcsolatában az antropológia lényegében közreműködő fél, az egységbe való közös. Ez mind módszereire, mind feladataira vonatkozóan érvényes. Például azok a módszerek, amelyeket az antropológia az ember fizikai típusának tanulmányozásánál alkalmaz, olyan nagy múltú tudományágak eljárásmodjainak kifinomításai, mint az anatómia és a statisztika, s ebben az esetben megfelelnek annak a leszűkített területnek, amelyre a fizikai antropológia határolódik el. Ugyanez az alapelv vonatkozik az őstörténetre is, ha tekintetbe vesszük, hogy a rokon területekről származó módszereket alkalmaz. Ennek ellenére az antropológiának a társadalomtudományokkal és a humán tárgyakkal való kapcsolatában a régebbi tudománytárgyak bizonyultak szűkebb körűeknek, és módszereik is körülhatároltabbak. Ily

módon az antropológia szélesebb horizontot jelent számukra, melynek révén biztosabb általánosítások eszközölhetők, de egyúttal olyan módszereke is jelent, amelyek a korábbi technikához képest jelentős eltérést mutatnak.

Ennek eredményeként három olyan tárgyhoz érünk, amelyeknek különleges közeli kapcsolatuk van az antropológiához. Mint a kutatások dinamikus területe - amelynek az ember egész fejlődését kell összefognia, és tanulmányoznia kell a kultúra számos változatát, melyek hosszú idők változásának eredményei - az antropológia történelmi. Mint olyan tudomány, amelynek a társadalmi szokások mozgatóerőinek, a kultúrának az emberi alkalmazkodásban játszott megismerése a célja, az antropológia lélektani. Végül, amint a minden ember létének alapját képező értékrendszerek fajainak és természetének vizsgálatával, a világgal való összeegyeztetésükkel, valamint a szokások és a szokások szerint élők közötti viszonyokkal foglalkozó tudomány - a filozófiai.

Itt most nincs helye annak, hogy - a többihez hasonlóan - az antropológiának és a három tudománynak egymáshoz való viszonyát részletesen kifejtjük. Ezek még túlságosan kezdetleges és - különösen filozófiai vonatkozásaikban - túlságosan kevésbé vizsgált kérdések. E könyv hátralevő része bizonyos értelemben erre a pontra fog hivatkozni, és attól kezdve, hogy az ember által kifejlesztett kultúrák megismerését kíséreljük meg, ezeknek a tárgyaknak számos fogalmával és eszközével lesz kapcsolatban. Az antropológiához hasonlóan e tárgyak is az emberi megismerés területének szintézisével foglalkoznak. Mindegyiknek közös pontja és közös célja van, mely fokozott jelentőségűre emeli a kapcsolódó tárgyak együttműködésének eredményeit. Így tehát még egyszer kimondjuk az antropológia tudományának, valamint az antropológiának a tudományok részére nyújtott elsődleges segítségének alapvető egységét. Az antropológia tárgyának szerteágazásából eredő körütekintő közeledését az ember tanulmányozásához és a kialakult speciális módszerek felhasználása útján elért analíziseiket mindig szem előtt kell tartani. Az ember minden oldaláról való ábrázolásával az antropológia nemcsak időben nyit távlatot elénk, hanem az emberi magatartás lehetséges körének meghatározása terén is. Kitér a világ színpadát, amelyen az ember számos szerepet játszott, ráirányítva figyelmünket az írott történelmen kívül álló területek körére és azokra a társadalmakra, ahol olyan konvenciók uralkodnak és adják meg a magatartás értelmét, amilyenekről a mi kultúránkban nem is álmodtunk. Látókörünk kiszélesítése érdekében kitekinthetünk saját kultúránk peremén túlra, majd onnan visszapiillantunk életutunkra. - Ez minden, amit el akarunk érni.

A kultúra valósága

I. A kultúrának számos meghatározása van. KROEBER és KLUCKHOHN, akik áttanulmányozták a meghatározásokat és az ezekkel kapcsolatos kultúrfogalmakat, a kultúrára vonatkozóan több mint százhatvan különböző meghatározást sorolnak fel.¹ Valamennyi megegyezik abban, hogy a kultúra elsajátítható; hogy lehetővé teszi az ember számára a természeti és társadalmi környezetéhez való alkalmazkodást; hogy igen variálható; hogy megnyilvánulási formái intézmények, a gondolkodásmódok és az anyagi tényezők. Az egyik legjobb régi meghatározás E. B. TYLOR-tól származik, aki szerint a kultúra „komplex egész, amely magában foglalja a tudományt, a hitet: a művészetet, az erkölcsöt, a jogot, a szokásjogot és minden más, az ember, mint a társadalom egy tagja által szerzett képességet és felvett szokást.”²

¹ A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, 1952. Passim

² E. B. Tylor 1874. Vol. 1. P. 1.

A koncepció rövid és hasznavehető meghatározása, az hogy: a kultúra a környezetnek az ember alkotta része. Ez magától értetődően - annak felismerése, hogy az ember természeti környezetben és társadalmi miliőben éli életét. Ez azt is jelenti, hogy a kultúra több mint biológiai jelenség. A kultúra magában foglalja mindazokat az elemeket, amelyek a kifejlődött emberi adottságokban találhatók, vagyis azokban a képességekben, amelyeket tudatos tanulással, vagyis kiegyenlítődési folyamat útján sajátított el a társaitól - pl. a különböző technikai megoldások, társadalmi és más intézmények, a hit és a rendszerbe foglalt életmód. A kultúra, röviden szólva, szembeállítható a nyersanyagokkal, amelyekből - külső és belső megjelenését illetően - tulajdonképpen kiindul. A természet nyújtotta erőforrások a meglévő szükségletek kielégítését szolgálják, míg a természet adta egyéni sajátosságok - hogy az öröklött adottságokból induljunk ki - és úgy meghatározottak, mint a reflexek, amelyek a viselkedés nyilvánvaló megnyilvánulásainak szempontjából fontosak.

A kultúra fogalma, ha mint az ember tanulmányozásához szükséges segédeszközt tekintjük, eltér a népszerűen értelmezett „kultúrált” fogalomtól, így tehát a kultúra-fogalomnak egy ásonyélre ó, vagy egy főző receptre történő alkalmazása némi értelmezési módosítást kíván. A népszerű értelemben vett kultúra kifejezés olyan fogalommal alakul, amely pl. egy nevelőintézet színvonalát jelölheti, és amely a „kifinomult” kifejezéssel azonos értelmű. Az ilyen meghatározás jelölhet rátermettséget is, ha pl. azt mondjuk valakire, hogy elég művelt ahhoz, hogy olyan kulturális kérdésekkel foglalkozzék, amelyekkel általában csak azok foglalkoznak, akiknek a kérdéshez szükséges ismeretek rendelkezésre állnak.

A tudós számára azonban a népszerű értelemben vett „kultúrált személy” a kultúrának csak egy töredékével rendelkező embert jelent, aki közelebb áll a farmerhez, az útkövezőhöz, a gépkezelőhöz, a csatornaásóhoz, az értelmiségihez, mintsem gondolná. A szokások összehasonlító tanulmányozása ezt világosan megmutatja. Elszigetelt kis közösségekben nincs helye a társadalmi rétegződésnek, amely feltétlenül jelen van akkor, ha egy általános értelemben „kultúrált” személynek - hivatásának szentelve életét - a létfenntartáshoz szükséges gazdasági erőforrásokkal rendelkeznie kell.

II. Azoknak, akik meg akarják érteni a kultúra lényegét, fel kell oldaniuk egy sor látszólagos paradoxont, amelyek az alábbiak szerint csoportosíthatók:

1. A kultúra az ember megismerése szempontjából egyetemes, de minden helyi vagy táj jelegű megnyilvánulása egyedi.
2. A kultúra állandó, de egyúttal mozgásban lévő is, és folyamatos, állandó változást mutat.
3. A kultúra betölti és nagymértékben meghatározza életünket, de tudatos gondolkodásunkat ritkán befolyásolja.

Később látni fogjuk, hogy az ezeknek a szabályoknak a nyomán támadt problémák mennyire alapvetőek, és milyen nehéz összhangot teremteni a látszólagos ellentmondások között. Ezeket az ellentmondásokat a jelen esetben a kultúra valóságának alábbi kérdéseit befolyásoló tényezőknek kell tekintenünk.

1. Az ember, mint az egyetlen „kultúra-építő állat” felismeri, hogy a kultúra egyenletes, és hogy az minden emberi lény öröksége. Valamennyi kultúra rendelkezik olyan, a kutatás céljainak megfelelő felosztás szerinti tényezőkkel, mint amelyeket az előbbi fejezetben láthattunk, ahol a tényezőknek egyenként sorra vettük. Vizsgáljuk meg ezeket a tényezőket ebből a szempontból is, hogy megértsük, hogy a kultúra egyetemességének elmélete miként bővült az emberi tapasztalás nem számos alosztályával, amelyeket változatlanul magában foglal. Legelőször is azt tapasztaljuk, hogy minden embernek van műszaki felszerelése, amelyet

annak érdekében használ fel, hogy létfenntartása és napi cselekedetei szempontjából függetlenné válhasson a természeti környezettől. Az így előállított javak elosztására van valamiféle rendszerük, egy olyan gazdasági rendszer, amely többségükben csak kezdetleges eszközök előállítását teszi lehetővé számukra, ami viszont takarékosagra kényszeríti őket.

A családi intézményeknek, vagy a tágabb rokonsági rendszer különböző formáinak és a vérségi köteléktől független társulásoknak egy külsődleges megnyilatkozása mindenkinél megtalálható, az emberek nem élnek teljes anarchiában, hanem politikai ellenőrzésnek vetik alá magukat. Mindenkinél van életfilozófiája, mely vallási rendszert képez. A kultúra eme tényezőit - melyek, mint a kultúra általában, minden embercsoport sajátjai - egészítjük ki a dallal, a tánccal, mesével, a grafikus és plasztikus művészeti formákkal, melyek az esztétikai kielégülést szolgálják, a nyelvvel, amely eszméket közvetít, és a törvények és célok rendszerével, amelyek a lét értelmét és célját jelentik.

Mindenki, aki a saját életmódjától eltérő életet élő személyekkel, akár ugyanannak az országnak más táján élő ember csoportokkal kapcsolatban áll, tudja, hogy nincs két olyan szokásforma, mely részleteiben megegyeznek egymással. Ezért azt mondhatjuk, hogy minden kultúra az illető nép múltbeli és jelenlegi sajátos tapasztalatainak eredménye, és hogy minden hagyományt a múlt élő megtestesüléseként kell tekintenünk. Ebből következik, hogy a kultúra nem ismerhető meg múltjának figyelembevétele nélkül, vagyis anélkül, hogy minden elképzelhető eszközt - történelmi forrásokat, összehasonlításukat más életmódokkal, archeológiai vonatkozásait - fel ne használnák, múltjuk és fejlődésük megismerése érdekében.

A valóságban tehát az első paradoxont mindkét összetevőjének figyelembevételével kell megfejteni. A kultúra egyetemessége az emberi lét sajátossága. Bármilyen oldalról tanulmányozzuk is a kultúrákat, egyetemességük még tényezőkre bontva is bebizonyított tény. Másrészt, hogy nincs két azonos kultúra az ugyanolyan objektíven bizonyítható. Ha az e tényeken alapuló megfigyeléseket az idő dimenziójában nézzük, azt látjuk, hogy minden egyes kultúra különállóan fejlődött. Így hát mondhatjuk, hogy a kultúrában meglévő egyetemességek keretet képeznek, amelyen belül egy nép sajátos tudatra ébredése jut kifejezésre a szokásos összességből származó formák útján.

2. Amikor a kultúra állandóságát a kultúra változatosságához mérjük, először is fel kell ismernünk azt a kézzelfogható bizonyosságot, mely a kultúra dinamikus voltát igazolja. Egyedül a kihalt népek kultúrái nem változnak. Ha csak a saját tapasztalatainkból indulunk ki, akkor is láthatjuk, hogy mennyire változik körülöttünk minden, folyamatosan és észrevétlenül változik, hogy mire észbe kapunk, a jelen múlttá lesz. Bizonyítja ezt az is, hogy egy néhány éve rólunk készült fényképen látható ódivatú öltözködésünk mulattat minket. Ehhez hasonló jelenségeket kell kutatnunk bármely népeknél. Kultúrájuknak csak olyan apró részleteiben kell változásnak jelentkeznie, mint amilyenek egy elfogadott tervrajzon, vagy különböző ételek elkészítési módján eszközölt változtatások. De ha egy népet alkalmunk van hosszabb ideig tanulmányozni, ha kultúrájuk maradványait ásatások útján fel tudjuk tárni, vagy a szokásaikat össze tudjuk hasonlítani a szomszédos embercsoportok szokásaival, amelyek kultúrája egészében hasonló az övékhez, de részleteiben eltér attól - valamiféle változást mindig találunk.

Ily módon másik látszólagos dilemmákon is túljutunk. A kultúra egyszersmind állandó, és állandóan változó. A kultúra változósága csak a kultúra állandósága problémájának részeként vizsgálható; a kultúra állandósága viszont csak akkor érthető meg, ha a változásokat az állandósággal vetjük össze. Így tehát a két jelenséget egymáshoz való viszonyukban kell mérlegelni. Egy adott kultúráról az állandóság és a változóság vonatkozásában alkotott végkövetkeztetések nagymértékben függvényei annak, hogy az illető kultúra speciális kutatója a kultúra állandóságára, vagy változóságára fekteti-e a hangsúlyt.

A kérdés különösen azóta fontos, amióta az euro-amerikai kultúra minden más kultúránál nagyobb hajlandóságot mutat a változékonyságra. Hogy az ilyen szempont mennyire relatív, az kitűnik azok véleményéből, akik egymástól eltérően a változás szükségességét, vagy elvetendőségét vallják. A mai elméleti rendszerek civilizációink anyagi tényezőinek, vagyis általában a javak elváltozóságát elfogadják. Ugyanakkor azonban elvetik kultúránk olyan tényezőinek változhatóságát, mint pl. az erkölcsi szabályok, a családi rendszerek, vagy a politikai szankciók elfogadása. Ennek következtében a technikai fejlődés annyira kihangsúlyozott, hogy életünk e területének változásai jelképpül szolgálnak számunkra ahhoz az irányzathoz, hogy egész kultúránkat megváltoztassuk. A technika állandó változása következtében annyira különbözik más kultúráktól, mint amennyire - változóságra való hajlama következtében állandósága csökken.

A harmadik paradoxon megoldása tekintetében, amely szerint a kultúra betölti életünket, még meglehetősen tapasztalatlanok vagyunk, mivel e téren alapvető pszichológiai és filozófiai kérdésekkel állunk szemben. Meg kell kísérelnünk azoknak a pszichológiai problémáknak a megértését, hogy az emberek miként ismerik meg kultúrájukat és társadalmukkal szembeni feladataikat. Választ kell találnunk arra a filozófiai kérdésre is, hogy vajon a kultúra az ember lelkialkatának függvénye-e, vagy pedig attól függetlenül létezik.

Bár a kultúra, mint az emberrel összefüggő tényező az emberre korlátozódik, mégis arról van itt szó, hogy a kultúrák egésze vagy akár az egyéni kultúra is, bonyolultabb annál, semhogy egy emberi egyed megérthetné. Egy kultúrát a kutatás érdekében az embertől levonatkoztatva is vizsgálhatunk. Ugyanúgy a megismerés érdekében azt is megtehetjük, hogy a kultúrát, csak mint pszichológiai tényezőt tanulmányozzuk, vagyis mint az egyén gondolatában kialakult képzetek sorát. Filozófiai szempontból a realizmus és idealizmus örök ellentmondását lehet felhozni, az egész koncepció alapvető hasadását meghatározó és a világ és az ember természetéhez közelítő ellentmondást. Ugyanis mindkét szempont számos, a kultúra megértése tekintetében lényeges elemeket tartalmaz. A valamennyi proponens által felvett érvet tárgyalni fogjuk.

III. Nem kétséges, hogy a kultúra az ember figyelmen kívül hagyásával is tanulmányozható. Az adott népek életét ismertető régi írások legtöbbje is egyedül az intézményekkel foglalkozik. A kultúra egy adott elemének földrajzi értelemben vett kiterjedésével foglalkozó ismert tanulmányok legtöbbje is anélkül jelenik meg, hogy említést tenne az individuumról, aki a tárgyakat használja, vagy az adott szokásokat gyakorolja.

Még az ember magatartásával foglalkozó és pszichológiai szempontból a legfelkészültebb tudós sem vonhatja kétségbe ezeknek a kutatásoknak az értékét. Ha egy nép magatartásának indítékait kutatjuk, lényeges dolog az illető kultúra szerkezetének megismerése, mert ha szokásaik rendszerét figyelmen kívül hagyjuk, magatartásuk is semmitmondóvá válik.

A kultúra objektív valóságának érve, feltéve, hogy a szokások objektív valósággként vizsgálhatók - azon fordul meg, hogy a kultúra, lévén különleges emberi, „szuperorganikum”, az ember befolyásától független és a saját törvényei szerint halad. Ez a kulturális determinizmus elemzését jelenti, egyikét azoknak a determinizálásoknak, melyek a kultúra mibenlétét hivatottak magyarázni.

Vizsgáljuk meg azt a tételt, miszerint „az egyes kultúrák bonyolult volta lehetetlenné teszi megismerésüket az egyén számára”. Mai társadalmunkban az emberek millióinak magatartását, bizonyos határon belül, előre meg lehet állapítani. Például az „igen” szóra, mint egy kérdésre adott megerősítő helyeslő válasza számíthatunk; farmjainkon, kivéve a rendkívüli eseteket, nem az asszonyok fogják végezni a szántási munkálatokat. Az „igen” szó évszázadok óta

helyeslést fejez ki, a szántási munkát számtalan évtizede férfimunkának ismerjük, és így vagyunk még számos más dologgal. Nyilvánvaló azonban, hogy a kétszáz évvel ezelőtt az „igent”, mint helyeslő szót használó, vagy a földjét szántó emberek közül ma már senki sem él.

Akik a kultúrát önmagáért valónak tartják, kiemelik, hogy a megszokott életmód generációkon át folytatódik, függetlenül egy adott személy életének rövid tartalmától. Az ilyen érv tagadhatatlanul hatásos. E tekintetben a tulajdonságok összességét illetően két összetevővel számolhatunk: Az egyik az állandóan változó és emberi lényekből álló társadalom, amelybe az emberek beleszületnek, leélik az életüket és meghalnak; a másik a szokásoknak az állandó halmaza, amely folyamatosan tovább él, és melynek egyformasága változatlan. A nép és a kultúra közti összefüggés létét még azok a legmegcsontosodottabbá lett deterministák sem vonták kétségbe, akik azt tartják, hogy a kultúra csak mint az egyének gondolatában élő elmélet létezik, és akik elismerik az intézményesített formák tanulmányozásának szükségességét. Éppen ezért nem lehet eléggé hangoztatni, hogy inkább az értelmi hangsúlyt vizsgálják, semmint az egymást kizáró alternatívákat.

A kultúra nemcsak olyankor tekinthető a személy felett állónak, amikor évszázadok viszonylatában egészében vizsgáljuk; egy adott embercsoporton belül történelmének egy adott pillanatában az egyén életmódja egyáltalán nem mérvadó az egész csoport életmódjának megítélése szempontjából. Sőt mi több, nincs olyan egyén - tartozzék a legapróbb és legkezedtelegesebb kultúrájú törzshöz is -, aki a ráöröklött kultúrát összességében ismerné. Hogy csak a legkézenfekvőbb példát vegyük, nem kell messzebb mennünk, a nemi különbségek megnyilvánulásánál az elfogadott viselkedési formák terén. Nemcsak a munkának a férfiak és nők közötti megosztása van minden társadalomban jelen, hanem minden kultúrában észlelhetjük, hogy a férfiak ténykedése különbözik a nőktől. A családon belüli elfoglaltság tekintetében, a vallásos cselekedetek terén, vagy abban, hogy milyen formában találnak esztétikai kielégülésre. Néha az szokás kérdése. Az, hogy Nyugat-Afrikában az asszonyok folytatják a fazekas mesterséget, és a férfiak varrják a ruhákat nem ésszerűbb, de nem is kevésbé ésszerű, mint ahogy nálunk van, vagyis a férfiak a fazekasok, és a nők varrják a fehérneműt. A megkülönböztetés lehet valamilyen kihágásért büntetésként tudatosan alkalmazott is, mint például az ausztráliai bennszülötteknél a természetfelettil való illetéktelen mesterkedés esetében, vagy pedig a férfiakra öltött női ruha esetében saját társadalmunkban.

A nagyobb népességű társadalmakban, amelyekben a specializálódás elterjedt, és amelyekben osztályrendszerek alakultak ki az egyedi személy képességét meghaladja az egész kultúra megismerése. A XIX. században a kínai paraszt és a tudós mandarin egyformán a megszokott kultúrával összhangban élt, azonban egymástól függetlenül, ki-ki a maga életmódját folytatva és feltehetően nem törődve életük különbözőségének kérdéseivel. Amikor a papok a be nem avatottak, a vezetők pedig a nép fölé emelkedtek, vagy az ipar specialistái, mint pl. a kelet-afrikai bennszülött fémművesek, vagy a polynéziai canoe-építők kiemelkednek a más ipart űzők közül, az egyén - ha magasabb fokon is - az egész kultúrának mégiscsak egy töredékét ismerheti, annak ellenére, hogy maga az egyén kultúrájának összessége jellemző társadalmára egészének napi életmódjára és annak rendszerére.

A kultúra, mint az emberen felül álló - abból a három fogalomkörből: szerves, szervetlen és szellemi fejlődési folyamat, amit SPENCER fogalmazott meg először - a harmadik fogalomkörbe tartozik. Több mint fél évszázaddal később a „szellemi” meghatározást KROEBER használta annak kihangsúlyozására, hogy a kultúrát önmagában létezőnek kell tekinteni, mivel a kultúra és a biológiai adottság -, ha kapcsolatban is áll egymással - nem azonosítható. KROEBER a következőket mondja:

„A mohamedanizmus, mint társadalmi jelenség, a festészet és a szobrászat ábrázoló lehetőségeinek elfojtásával számos nép civilizációját alapvetően befolyásolta, e megmá-sította az évezred során a három kontinensen született jó néhány személy karrierjét is.”

Másutt:

„A civilizáció körének állami korlátozása is szükségszerűen eredményre vezethet. Nem valószínű, hogy a halászok, vagy utcaseprők kasztjából származó természettudósok, vagy hivatalnokok elismerést vívhatnak ki, s talán sikert sem, holott mindez osztályrészül juthatna, ha a szülei Brahminok, vagy Kshatriják lennének; és ami általában Indiára érvényes, alapjában véve érvényes Európára is.”

KROEBER megállapítására vonatkozólag ma már sokkal több dokumentummal rendelkezünk, mint akkor, amikor ezt írta, de példái ma is helytállóak. Leghatásosabb példája a DARWIN fejlődélméleti felfedezése és a Föld ellenkező oldalán működő WALLACE között vont párhuzam. DARWIN-ról azt mondja KROEBER:

„Józan ember nem hiheti, hogy DARWIN legnagyobb alkotásának a természetes kiválasztódás általi fejlődés elméletének megfogalmazása érdemül szolgálna ma, ha ötven évvel korábban vagy később született volna meg. Ha ötven évvel később, akkor feltétlenül megelőzte volna WALLACE, vagy WALLACE korai halála esetén valaki más.”

Ismeretes, GREGOR MENDEL esete, akinek örökléstani munkája szem elől vész, mivel ebben a kérdésben kultúránk még nem volt elég érett ahhoz, hogy megértse 1865-ben adták ki, és 1900-ig figyelmen kívül hagyták, amikor három tudós - egymástól függetlenül - néhány hét különbséggel, felfedezte MENDEL munkáját, és ezzel a biológia tudománya új fordulatot vett.

KROEBER-nek és RICHARDSON-nak a női ruhaviseletről szóló és KROEBER-nek e tárgyra vonatkozó korábbi kutatásaira alapozott tanulmány a kultúra egy speciális elemének változásával foglalkozó eddigi leggondosabb elemző munka. A különböző divatlapok alapján a női ruhák szabásmintájához szükséges méreteket és méretarányokat 1787-1936-ig évek szerint közölték. Az 1605 és 1787 közötti időszakban azokról az évekről nyújtanak tájékoztatást, amelyekre vonatkozóan adatok rendelkezésre álltak. Elemezték a szoknyák hosszát és bőségét, a ruhaderék helyzetét és átmérőjét, a dekoltázs mélységét és szélességét. A változásokat rendszeresen ismétlődőnek találták, és ezek kizárták a véletlen minden lehetőségét. Mi tehát a jelentősége a párizsi divat irányítóinak, akik évről-évre üzleti érdekből új divatot eszelnek ki, és akik oly tökélyre tettek szert abban, hogy a női divatban eszközölt változtatásaikat miként fogadtassák el? Éppen az, hogy a tervszerű tervezés elemei és a nagy választék lehetővé tette a kísérletezést, és az, hogy képet kaptunk arról, miként sodorta magával az embert kultúrájának áradata - akár akarta, akár nem.

IV. A kultúra pszichológiai valóságának fő támaszát az emberi megismerés megosztásának nem kívánatos volta képezi, s így az ember, mint organizmus, kiemelkedik viselkedésének azon tényezői közül, amelyek létének „természetfeletti elemeit” képezik. Az eddig vizsgált valamennyi kultúrában volt annyi életerő, hogy - a kultúrát megjelenítő csoport tagjait túlélhette. Azonban az ember nélkül a kultúra nem létezhet. Éppen ezért, hogy tárgyiasíthassunk egy - csak az emberi gondolatban és cselekvésben megnyilvánuló - jelenséget, bizonyítani kell egy olyan önmagában létező dolgot, amely pillanatnyilag csak a tudás gondolatában él.

Párhuzamot kell vonni a kultúra „természetfelettségének” fogalma és a csoportszellem /*„group mind”*/ hipotézise között, melyet korábban nem kisebb emberek, mint LE BON és TROTTER tettek híressé. A csoportszellemet bizonyos szempontból többnek tartották a

tömeget képező minden egyén reakciójánál. A csoportszellem helyének meghatározásával kapcsolatos vita - amióta azt a csoportot képező egyének reakciója összességénél többre tartották - fokozódott, és annak a hipotézisnek elvetéséhez vezetett, miszerint a tudományos módszerek megkövetelte bizonyításra nem lenne alkalmas.

A kultúra pszichológiai meghatározása a legtisztábban így szól: A kultúra az emberi viselkedés tanult része. A „tanult” szó itt lényeges. Minden tudós felismeri, hogy bármilyen formából tevődjen is össze egy kultúra a következő generációnak, ha meg akarják őrizni, át kell venniük azokat. Mindemellett el kell fogadni azt, hogy az ember nemcsak egy kultúra építésére készítő belső ösztönző erővel felruházott lény, hanem olyan speciális hajtóerőkkel is rendelkezik, amelyek megváltoztathatatlanul irányítják viselkedését. Ez a nézet „ösztön” pszichológusoktól származik, akik mindenféle ösztönt elfogadtak, hogy magyarázatot találjanak a reakcióra, amelyek később annyira asszimilálódtak, hogy szinte automatikussá váltak.

Az ösztönösséget valló iskola érvei meggyőzőek voltak, mert az emberi lények valóban jól elsajátítják a kultúrájukat, és egy bizonyos módszere miatt az iskola olyan általánosan elterjedt, mint amennyire alapos. Mi az „oktatás” szót akkor alkalmazzuk, ha kifejezetten tanításról van szó. A legfőbb kultúra elsajátítása valamennyi népcsoport esetében egy fejlődési folyamat eredménye, amelynek alapja a megszokás, az utánzás, vagy talán leginkább a tudat alatti beidegződés, vagyis a tudatos megtanulást (begyakorlást) alkalmazó formákkal rokon megismerési forma.

Ez a fejlődési folyamat rendkívül nehezen megfogható. Mivel azonban az embereknek rendszeres időközönként fiziológiai okokból a munka mellett pihenésre is szüksége van, így az a mód, ahogyan a pihenő idejét eltölti, kulturális szempontból meghatározott. Azok, akik egy földre terített gyékényszőnyegen alszanak, nem viselik el azt, hogy ágyban, puha matracokon aludjanak - és viszont. Aki fából készült fejtartó támlát használ párna helyett, nyomasztónak találja, ha süppedő párnán kell aludnia. A körülmények rákényszeríthetik az embert arra, hogy új módszereket vegyenek át, vagyis, hogy az újra megtanulás, az újra beidegződés folyamata útján a megváltozott körülményekhez alkalmazkodják.

A nyelv a példák végtelen sorát adja arra vonatkozóan, hogy a beszéd milyen beidegződött dolog. A táji eltérések, mint pl. a bostoni kemény „a” szemben a clevelandiak nyílt kiejtésével, vagy a műveltségi különbség, mint pl. a londoni cockney szemben a londoni felsőbb osztályok beszédével, különleges példákat nyújtanak. Bizonyos kiejtési formák olyan enyhén árnyaltak, hogy csak egészen különlegesen gyakorlott és érzékeny fül hallja meg, így pl.: a Chicagóban a középnyugati nyílt „a” transmutatói, amely a „cab” szót „keb”-bé változtatja, rövid „e” hanggal. A gépjárművek használatának megszokása a közlekedésben, vagy a leülés módja csak kiragadott példa a felhozható példák közül, amelyek - figyelmen kívül hagyva a fejlődési folyamatot és a tudatos tanítást - megmutatják, hogy hogyan válik az ember sajátjává az illető kultúra.

A hatás mértéke, amelynek következtében majd a technikai eljárások, a viselkedés helyes módjai és a különböző formákkal. Vallások nemzedékről-nemzedékre szállnak, jelenti a kultúra állandóságának mértékét, melynek következtében a kultúra önállóan létezőnek tekinthető. Amit a nemzedékek átadnak egymásnak, az mégis sohasem olyan mereven meghatározott, hogy az egyénnek ne lenne választási lehetősége. A kulturális változások egyik alapvető tényezője a variációs lehetőség, amelyet minden társadalom bármely adott viselkedési módra vonatkozóan elismer. Így pl. a mi kultúránkban elfogadott szokás, hogy az emberek általában székre ülve pihennek, a másik nem, az egyik egyenes hátú, a másik nem, és így tovább. Nem szoktunk keresztbe tett lábbal ülni alacsony asztalnál, alacsony sámlin és nem szoktunk fél lábon pihenni.

Az a koncepció, miszerint a viselkedést a hagyomány szabályozza, nem bizonyítja-e ismét azt, hogy az ember nem más, mint saját kultúrájának alkotása? A válasz a variálás lehetőségének tényében rejlik. Minden kultúrában helye van a választás lehetőségének, még - és ezt ki kell hangsúlyozni - a legegyszerűbb, a leghagyománytisztelőbb népcsoportnál is. Annak ellenére azonban, hogy az ember viselkedése így mintegy automatikus, mégsem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy az ember automata. Amikor kultúrájának egyes tényezői, amelyeket addig természetesnek vett - pl. valamilyen különös istenhit, vagy az ügyintézés bizonyos módjának érvényessége, vagy az etikett egyes szabályai - megváltoznak, bizonyos fokú indulattal védekezik, mely ékesszólóan elárulja érzéseit.

Ez azt jelenti, hogy a kultúra értelemszerű. Annak ellenére, hogy a viselkedés lehet automatikus, és hogy a szankciókat természetesnek lehet tartani, mégis a cselekvés, vagy a hit minden elfogadott formája, a kultúra minden intézménye az „értelmet” jelzi. Ebben rejlik azok érvelésének a bizonyítéka, akik azt tartják, hogy a kultúrának inkább hitet, az emberek szokásait és nézeteit egybefoglaló szerepe van, semmint hogy önmagában való lenne. A tapasztalatszerzés kulturális szempontból meghatározott, és ez arra utal, hogy a kultúra mindazok számára, akik vele összhangban élnek, jelent valamit. Még az anyagi javak meghatározása is lényeges.

Egy olyan tárgy, mint amit pl. egy asztal jelent, egy nép életében éppilyen elfogadott tényező, New Guinea valamelyik elszigetelt törzsének egy tagja számára viszont éppen olyan érthetetlen lenne, mint amilyen érthetetlenek lennének számunkra az ő eszközeik. Az emberi magatartás tulajdonképpen „szimbolikus viselkedés”-nek határozható meg. A szimbolizmusnak eme tényezőjéből kiindulva azt látjuk, hogy a szimbólumok értelmet adnak az életnek. Segítségükkel az ember kulturális szempontból körülhatárolják tapasztalatait, amelyeket alárendel csoportja életmódbeli szabályainak, annak a csoportnak, amelybe beleszületett és az ismeretszerzés fejlődési folyamatán keresztül hasznos tagjává válik a társadalomnak.

V. Választanunk kell két nézet között: a kultúra önmaga törvényeinek összessége, az embertől független mozgással; vagy az emberi szellem egy olyan megnyilvánulása, ami magába foglalja a kultúrát. Az egyén reflexei olyan mélyen benne rejlenek az ember magatartásában, érzelmi visszahatásai annyira automatikusak, olyan egyenes ez a vonal, amely egy adott kultúra egy bizonyos periódusán belüli fejlődésnek elemzése során követendő, hogy nagyon nehéz a kultúrát nem az embertől függetlennek tekinteni. Ugyanakkor a kultúráról beszélni vagy írni, anélkül, hogy utalnánk erre, szintén nagyon nehéz, amikor a kultúrát közelebbről vizsgáltuk jó néhány példát láttunk azokra a reakciókra, amelyek képet adnak egy adott társadalmi csoport tagjainak viselkedéséről. Vagyis találkozunk „társadalmi csoportreakcióval”, csoport magatartással, csoport gondolkodásmóddal, csoport észjárással. E körülmények útján világossá válik, hogy ilyen módon realizáljuk, megjelenítjük és konkretizáljuk egy adott időben, egy adott csoport tagjainak ismereteit. Ezek egybefoglalt egészét nevezzük az adott csoport kultúrájának. Ez a kutatást tekintve egészen sajátos. A dolog legveszélyesebb pontját a magatartásbeli hasonlóságokat az általános környezethez, az emberen kívül állóhoz, az ember felett állóhoz való viszonyulásból állapítható meg. Ez nem jelenti azt, hogy bizonyos antropológiai kérdések miatt tagadnánk a kultúra, mint objektíven létező vizsgálatának hasznosságát. Nem engedhetjük meg magunknak azonban azt, hogy egy módszertani szempontból szükséges dolog elismerésével elhomályosítsuk azt a tényt, hogy egy építménnyel foglalkozunk - és azt, hogy minden tudomány esetében, ezt az építményt azért emeljük, hogy irányítsa gondolkodásunkat és segítséget nyújtson az elemzéshez.

Kultúra és társadalom (17. fejezet)

Ha az embert és alkotásait tanulmányozzuk, különbséget kell tenni a „kultúra” és az azzal kapcsolatos „társadalom” meghatározása között. *A kultúra egy nép életmódját jelenti, míg a társadalom adott életmódot folytató egyének szervezett összessége.* Még egyszerűbben: *a társadalom emberekből tevődik össze: magatartásuk módja jelenti kultúrájukat.* Nos, külön tudjuk-e választani az embert, mint társas lényt, az embertől, mint kultúrával rendelkező teremtménytől? A társadalmi magatartás nem jelenti-e alkalmasint a kulturális magatartást is? És nem láttuk-e valóban azt, hogy az ember tanulmányozásának az alapja végső fokon sokkal inkább maga az ember, semmint az eszmék, az intézmények, sőt az anyagi tényezők, melyek az ember asszociációiként merültek fel a „társadalom”-nak nevezett összegezésben?...

Azzal az állítással, hogy az ember társas lény, aki szervezett együttesekben él, létének oly tényezőjével foglalkozunk, amelyben ... számos más lénnyel osztozik a biológia világában. Eltekintve néhány példától, melyeknek jelentősége nem teljesen tiszta, az ember az egyetlen élőlény, mely kultúrát alkotott. Ha feltesszük azt, hogy az ember csoportos együttélési hajlama több más élőlénnel közös vonás, de viszont az egyetlen kultúrát alkotó lény, akkor a „társadalom” és a „kultúra” meghatározás közti különbség azonnal nyilvánvalóvá válik. Következésképpen a jobban érthetőség kedvéért, a két fogalmat egymástól különállónak, de egyúttal együttthatónak kell tekinteni...

...Azt a folyamatot, melynek értelmében az egyén asszimilálódik a társadalomhoz, *társadalmasodásnak* nevezzük. Ebben benne található az egyénnek a csoporttársai közé való befogadása, melynek során státuszjoggal ruházzák fel, és meghatározzák számára a közösség életében betöltendő szerepét. Eközben számos fejlődési fokon megy át, melyek mindegyikét a magatartás bizonyos megengedett és elfogadott formái különböztetik meg egymástól, mint pl. a gyermekkori játékosság vagy idősebb korban az erővel való mesterkedés. Amint a szexuális érettség kora elérkezik, ismét részt vesz egy családi csoportosulásban, de ezúttal, mint szülő, mint védelmező és nevelő. Ismét mint egy bizonyos csoportosulás tagja jelenik meg ekkor, ez azonban egyáltalán nem a rokoni kapcsolatokon, hanem a szexuális és korcsoporti különbségeken alapul.

Minthogy egyedül az ember képes kifejleszteni és továbbadni ismert szokásait, társadalmi intézményei sokkal inkább bizonyítják a komplexitás bizonyos fokát és variáltságát, mint az állatok bármely más egyedi fajtájának társadalmi formái. Azzal a képességgel, hogy a beszéd szimbolikus és fogalmi formái útján érintkezni tud társaival, egyedül az ember vált képessé arra, hogy akár csak egy olyan alapvető társadalmi struktúra megszámlálhatatlan változatát, mint amiben a család is van - egybefogja. Ha az embernél alacsonyabb rendű állatok bármely fajtát vesszük tekintetbe, azt találjuk, hogy társadalmi struktúrájuk sokkal uniformizáltabb, sőt sokkal inkább előre megállapítható, mint az emberé. Ugyanis ezek minden egyes nemzedéke csak a kortársak számára megszokott magatartást sajátít el, míg az ember a korábbi nemzedék tapasztalataira épít...

... Az emberek társadalmasodása érthetően sokkal összetettebb mint az állatoké, minthogy az ember társadalmi intézményei számos változatos és változó formát tartalmaz. Ez továbbá azt is jelenti, hogy a társadalmasodás folyamata csak része annak a folyamatnak, melynek segítségével az ember a ráhagyományozott tradíciók - gazdasági, társadalmi, technológiai, vallási, esztétikai, nyelvi stb. - teljes birtokában asszimilálódik. Ha ennek a kérdésnek egy nép életmódjának befolyásolásában betöltött szerepét egy kutató helyesen akarja értelmezni, olyan különös jelentőségű feladatra vállalkozik, melyre alaposan fel kell készülnie.

A megismerés kísérlet tényezőjét, melynek segítségével az ember kultúrájának birtokosává válik, s amely megkülönbözteti őt a többi élőlénytől, *kulturálódásnak* nevezhetjük. Ez lényegében egy adott és elfogadott szokásmód-rendszeren belül gyakorolt kiegyenlítődési folyamat. Nemcsak minden társas együttélés fakad ebből a folyamatból, hanem a társadalmi megismerés részét képező mindazon kielégülések is, amelyek inkább az egész megnyilvánulásaiból, mintsem a csoport többi tagjaival való asszociációiból származnak.

Minden emberi lény átmegy egy kulturálódási folyamaton, minthogy ha nem alkalmazkodna a társadalomhoz, akkor nem élhetne abban annak tárgyaként. Az emberi magatartás bármely megnyilvánulásához hasonlóan ez a folyamat főként az alapvető létszükségletek biztosításának kérdése csupán - az étkezés, alvás, beszéd, tisztálkodási szokása -, amelynek beidegződése rendkívül fontosságú az egyén személyiségének kibontakozása és későbbi felnőttkori szokásmódjainak kialakítása szempontjából. A kulturálódási folyamat nem fejeződik be azonban a gyermekkor végével. Mint ahogy az egyén a gyermekkortól a serdülőkoron át folyamatosan megy át azon a megismerési folyamaton is, amelyet csak halálával lehet befejezettnek tekinteni.

Az élet kezdeti éveiben és a felnőttkorban tapasztalható kulturálódási kísérletek között az a különbség, hogy az elfogadás vagy elvetés tudatosságának foka az egyén növekedésével párhuzamosan egyre inkább emelkedik. Amikor az egyén eléri az érett kort, legyen nő vagy férfi, már annyira tájékozott, hogy a csoportja által elfogadott magatartásbeli határokon belül magabiztosan jár-kezel társai között. Ezután az egyén főleg a kultúra változására utaló olyan új magatartásbeli formákat ismer meg - beáramló új eszméket -, amelyekkel kapcsolatban állást kell foglalnia, és annak megfelelően kell kultúrájának átformálásába bekapcsolódnia.

Itt tulajdonképpen a kulturálódási folyamat egyik alapvetőbb tényezőjét érintettük, melynek teljes jelentőségét akkor látjuk majd, amikor olyan kérdést vetünk fel, mint pl. az egyén kapcsolata a kultúrával, vagy a konzervativizmus és a kultúra változásának kérdése, melyeknek egybehangolása, ha visszaidézzük, magában foglalja a kultúra megértésében mutatkozó legnagyobb dilemmának megoldását. A benne rejlő fő alapelv ugyanis világos: *az egyén életének első éveiben a kulturálódás a kulturális stabilitás felé tett első lépés, míg a felnőttekre is ható folyamat a változások előidézése szempontjából jelentős.*

Mint rámutattunk, a legelső gyermekkori kulturálódási kísérletek következtében „ismerik meg az emberek oly jól saját kultúrájukat, hogy a legtöbb magatartási megnyilatkozásuk a megfontoltság szintjére emelkedik”. Kora gyermekéveinkben folyamatosan ismertetik meg velünk az összefüggéseket, akár a büntetés és a jutalmazás módszerével, mint pl. a társadalom erkölcsi normáinak belénk nevelése esetében. Előfordul, hogy a gyermek ellenáll a nevelésnek, mint pl. akkor, amikor nem akar beszélni tanulni, de ezek az ellenállások egyediek, inkább a gyermek szabad cselekvését és magatartását korlátozó tilalmak ellen irányulnak. Lényeges, hogy ezek a gyermeki ellenszegülések nem tudatosak és meggondoltak. Nem is lehet, minthogy általában a gyermek nyelvi felkészültsége még ezt nem teszi számára lehetővé.

Más szóval, a társadalom új tagja ismereteinek bővítése azoknak a művelődési diszciplínáknak belenevelésével, amelyek szükségesek ahhoz, hogy mint társadalmi csoportjának tagja tevékenykedhessen, hozzájárulván a társadalom stabilizálásához és a kultúra kontinuitásához. Amint az egyén idősebbé válik, ezek a korai beidegződések annyira lényévé válnak, hogy a mindennapi cselekvés rutin részét képezik. Ezután a folytatódó kulturálódás, mely elől nem lehet kitérni, főleg átnevelődési folyamat, amely már a tudatosság szintjén folyik. Egy férfi vagy egy nő tudja, hogy egy bizonyos társadalomban adott helyzetben mi a hagyományosan elfogadott magatartás... A felnőtt ismeri a nyelvet, az etikett szabályokat, amelyek meghatározzák magatartását, a természetfelettihez való viszonyulás módját, kultúrájának megnyilvánulásait - mindent, amit a gyermeknek tanulni kell. A felnőtt számára a kulturálódás

befejeződött, kivéve azokat az eseteket, amikor új helyzetekkel kell megismerkednie. Annak a tudásnak a birtokában, amelyet kultúrája biztosított számára... lehetővé válik, hogy a már ismert területek megismerésébe kezdene. A kulturálódás tehát az a folyamat, mely számtalan magatartást tesz lehetővé *a tudatos megfontoltság szintje alatt*.

A KULTÚRA ÉS AZ EGYÉN (18. fejezet)

I. A kulturálódás koncepciója hidat képez számunkra a kultúra, mint önmagától létező, valamint a kultúra, mint az azt megjelenítő egyének magatartásának összessége között. Láttuk, hogy a kulturálódási folyamatban az egyén megismerkedik a csoportja részéről elfogadott vezetési formákkal. Olyan mélyen tudatosodnak ezek benne, hogy gondolatai, értékelései és cselekedetei ritkán ellentétesek társadalmi többi tagjával. Következésképpen a csoport élete az intézmények sorában testet ölthet, objektíven meghatározható, mintha ezek az intézmények a velük összhangban élő emberektől függetlenül léteztek volna.

A legtöbb etnográfiai tanulmány a kultúráról ilyen alapokon nyugszik. Lehetséges azt állítani például, hogy Kelet-Afrikában a szarvasmarhát a vagyon és jómód jelképének tartjuk és étkezés céljára tilos levágni, vagy azt, hogy bizonyos dél-amerikai indián kultúrákban a férfi agynak dől, amikor felesége szül. Az ilyen állítások azonban csak összegzései a jellegzetesnek és az emberek ilyen helyzetben előre meghatározó magatartásának. Egy kelet-afrikai férfiről van szó, aki büszkén tekint szarvasmarháira, vagy éppen irigyli szomszédját, akinek nagyobb csordája van, mint neki; másrészt egy dél-amerikai indián asszonyról van szó, aki szülés után folytatja munkáját, míg helyette férjét dédelgetik az ágyban. Röviden szólva tehát, az intézmény vizsgálatánál sohasem szabad figyelmen kívül hagyni az egyént.

A kulturálódási kísérlet folyamán az egyén igyekszik minél jobban megközelíteni a - csoportja szemszögéből nézve - példaképnek tartott személyi tulajdonságokat. Ez teljes mértékben nem érhető el, egyesek alkalmazkodóbbak, mások jobban ellenállnak a kulturálódásra ösztönző erőnek, mint társaik. Bár többségükben valamennyien eléggé hasonlóvá válnak, mégis, ha az ember a világot járja, azt találja, hogy amennyire különböznek egymástól a kultúrák, ugyanúgy különböznek az egyes társadalmakban élő emberek is.

Íme a kultúra tanulmányozásának egyik kritikus problémájának magva - hogyan hat a kulturálódási folyamat az egyén személyiségének fejlődésére. Egy adott társadalomban való felnövekvés ténye bátorítóan hat-e az agresszív ösztönökre, minek következtében a csoporton belüli versenyek, és a más csoportokkal való háborúskodások sikere a legnagyobb elégtételt jelenti az egyén számára? Vagy a finomabb eljárások kíváncsabbak, melyeknek következtében az együttműködésre leginkább hajlamos egyén van a legnagyobb összhangban csoportjával, és a diplomáciai kompromisszum uralkodik el a külső kapcsolatokban? A társadalmon belül elfogadott magatartásbeli ellentmondások forrásai-e a kiábrándulásnak, vagy az intézmények olyan harmonikusan kiegyenlítik egymást, hogy az egyén minimális belső konfliktussal kiegyensúlyozott életet élhet?

Hogy az ilyenfajta behatások iránti reakciók milyen mélyen gyökerezőek lehetnek, tapasztalható akkor is, ha egy időben két ellentétes amerikai szokásmódra gondolunk. Egyrészt az amerikai egy olyan társadalomban születik bele, amelynek ideológiája az esélyek és lehetőségek egyenlőségének elvén alapul, amelyet a hitnek egy olyan általánosan állított cikkelye szimbolizál, mint hogy „Minden fiú számára megvan a lehetőség arra, hogy elnök lehessen”,

vagy pedig, amit a népszerű irodalom kiemelkedő karriertörténetei jelképeznek. Azonban a gazdasági vagy társadalmi osztályhelyzetből, vagy a faji és törzsi származás körülményeiből származó hátrányok letagadhatatlanok. Számítalan ember számára, akikbe belenevelték az egyenlő lehetőségeket, azok elvét, ezek az ellentmondások konfliktusokat okoznak az elmélet és a gyakorlat között, vagy a legjobb esetben is egy lelkiismeret-furdalásos cinizmust, de a legrosszabb esetben az egyén csalódottságából eredő elmezavart.

A kultúra és az egyén közötti viszony, mint ahogy az a kulturálódási folyamat meghatározásainál látható volt az emberi természet fogékonyságának mély értelmét adja. Láthatjuk, hogy az ember biológiai adottsága a lehetséges magatartásuk milyen széles skáláját teszi lehetővé. Ebből is következtethetünk arra az alapelvre, hogy minden emberi lény elsajátíthat bármiféle kultúrát, még a legnehezebben megfoghatókat is, feltéve, hogy alkalmas lehetősége nyílik rá.

Nem szabad azonban azt a következtetést levonni, hogy az egyén önmagában egy passzív tényezője a folyamatnak. Kulturálódásnak kezdetén a személy valóban főleg csak befogad, és ezzel biztosítja a maga számára a csoportja által szentesített szokásmódok átvételét. Az egyén fejlődésében található olyan különbözőségek miatt, mint biztonságérzet, amely abból a törődésből fakad, amiben gyermekkorában részesül, vagy a bizonytalanságból eredő bizonyos szintek, melyek eléréséhez egyeseknek kemény fiziológiai megpróbáltatásokra van szükségük, míg másoknak könnyűszerrel sikerül - a társadalom számára messzemenő konzekvenciákat rejt magában. A gyermek, akinek biztonságérzetét megzavarja az, hogy nem fogadják be, figyelmét erre a fogyatékosra összpontosítva fog felnőni. Keresni fogja az alkalmat, hogy érvényesíthesse akaratát társai között, bárminek segítségével, ami csak keze ügyébe kerül, míg végül zsarnokká válik, mint Chaka, a zulu törzsfőnök.³ Az a teória, mely azt tartja, hogy egy nép történelmét, kiemelkedő személyiségei szabják meg, akik időről-időre ismétlődnek - a történelem „nagyember” elmélete - ilyen tényezőkön alapul. Ez a teória ma már hitelét veszítette, mivel túlságosan leegyszerűsített egy komplikált folyamatot. Azonban láthatjuk, hogy önkéntelenül is mennyire megközelítette az egyén és csoportja közti kölcsönhatás eredményét - melyet az egyének a csoport életformája, értékrendszere, intézményesített magatartása szerinti kulturálódási folyamatban való tapasztalata határoz meg.

Emlékeznek még arra, hogy a könyv első lapjain az antropológia és a pszichológia szoros kapcsolatáról volt szó. Ez késztet minket annak a régen elfogadott és ma is emlegetett formulának az ismételt mérlegelésére, mely szerint az antropológia csoportokkal foglalkozik, a pszichológia egyénekkal, ennek a meghatározásnak az alapján az antropológusok a kultúrát, mint intézmények sorozatát vizsgálják anélkül, hogy az egyén helyzetéről, vagy funkciójáról szóltak volna. A pszichológusokról azt mondtuk, hogy egyedi emberi lényekkel foglalkoznak, akiknek szellemi fejlődését elemzik anélkül, hogy a legcsekélyebb tájékoztatást adnák arról a kulturális körülményről, amelyben éltek.

Amivel itt most foglalkozunk, kiesik az általános érdeklődés köréből és régóta elhanyagolt terület. Az olyan alapvető kérdések, mint az indítóokok és az alkalmazkodás, nem választhatók el azoktól a helyzetektől, amelyekkel kapcsolatosak, és nem is tanulmányozhatók anélkül, hogy ne tájékozódnánk az egyénekről, akikben az indítékok kiváltódnak, és akiknek alkalmazkodniuk kell. Míg azonban az egyének érzékenyen reagálnak cselekedeteik helybenhagyására, biztonságot keresnek, igyekeznek alkalmazkodni az elismert magatartási formákhoz, és igyekeznek kiemelkedni, kultúrájuk megszabja, hogy milyen végső célokat kutassanak, és hogy mit kell tenniük ezek elérésére. Minket itt röviden a kultúra-pszichológia, vagy pszich-etnográfia - mint ahogy nevezik - érdekel, mely az egyént vizsgálja, vagyis azt, hogy hogyan

³ T. Mofolo, 1931.

igazodik kulturálódásával azokhoz az elfogadott magatartásbeli normákhoz, melyek már akkor is jelen voltak társadalmában, amikor ő tagja lett.

II. A pszichológiának azok a tanai, amelyek a leginkább ösztönözték az egyénnek a kulturális környezetében való tanulmányozását, a behaviorizmust képviselték, a Gestalt vagy konfiguratív megközelítést és pszichoanalízist vallották módszerüknek. Természetesen más irányzatok is léteztek. 1920 előtt több antropológus, mint pl. FRANZ BOAS, A. A. GOLDENWEISER, C. G. SELIGMAN és W. H. R. RIVERS, különösen fontosnak tartották a pszichológia igénybevételét. A behaviorista iskola, amely a feltételes reflexek elvét vallotta, fogalmi és módszerbeli segédeszközöket adott az antropológusok számára, akik kapva-kaptak rajtuk, és felhasználták azokat.

Hogy a behaviorista szemléletmód mennyire elterjedt a kultúrának antropológiai megközelítésében, az látható az előbbi fejezetből is, ahol a kulturálódási folyamatról volt szó. A megismerési folyamat általában egy meghatározott folyamat, illetve a későbbi években ismétlési folyamat. Ha ez nem így lenne, az ember képtelen lenne betölteni szerepét, mert minden idejét arra kellene fordítania, hogy minden helyzetet, amivel szembekerül, felmérjen, ahelyett, hogy - mint mondani szokás - „gondolkodás nélkül” reagálna. Hogy érthetőbb legyen, vegyük példának egy forgalmas út keresztezésének problémáját. Ez egy veszélyes fordulat, és ha egy még csak részben kultúrált gyermeket vezetünk át, felismerjük a veszélyt. A felnőttek ugyanis a legcsekélyebb gondolkodás nélkül haladnak át a forgalomban - kivéve, ha egy olyan külföldi országban járnak, ahol a forgalom ellentétes irányú az általuk megszabottal, vagyis mondjuk baloldali, szemben a jobboldalival. Csak ilyen esetekben jelentkezik ténylegesen a kulturális alkalmazkodás, és csak ilyen helyzetekben fogható meg az a teljesítőképesség és fesztelenség, amelyet kulturális alkalmazkodó képesség biztosít számunkra.

A Gestalt, vagy konfigurációs pszichológia, amely a behaviorizmus következménye, és amely - bizonyos értelemben - abból fejlődött ki, az antropológusok számára, annak ellenére, hogy gondolkodásukra tekintélyes befolyást gyakorolt, nem jelentett kifejezett módszert. Ennek az álláspontnak a lényege az, hogy kihangsúlyozza az emberi tapasztalás szerves egységét. Ez a szemlélet különösen megfelelő volt annak az antropológiának, amely fokozatosan egységbe rendezte a kultúrákat, és amely egyre nagyobb súlyt fektetett egy olyan mesterkélt kísérletre, hogy a kultúrát alegységekre bontsa - ennek az egységbe rendezettségnek teljes végrehajtása nélkül. A Gestalt, vagy később a „terep elmélet”, pszichológia LEWIN és BROWN munkáján keresztül aláhúzta annak a ténynek a fontosságát, hogy az egyén különválasztása kultúrájától elkerülhetetlenül a magatartásmód eltorzításához vezet. Érthetőbben szólva, mindazokat az elemeket, melyek egy adott pillanatban az egyén, vagy a csoport egész környezetében jelen vannak - figyelembe kell venni. Ebben természetesen a kultúra, amelyben az alany éli életét, foglalja el a legfontosabb helyet.

SIGMUND FREUD írásai és tanítványai mély befolyást gyakoroltak az egyénnek saját kultúrájában való antropológiai vizsgálatára. A hangsúlyt, melyet FREUD és követői az ember személyiségének megállapítása során az élet kezdeti éveiben szerzett tapasztalatokra fektettek, arra ösztönözte az antropológusokat, hogy tanulmányozzák az írástudatlan népek gyermekeinek életét és nevelését. FREUD-nak a nemekkel kapcsolatos értekezésének tilalmával való szembehelyezkedése, mely áthatotta a XIX-XX. század eleji euro-amerikai gondolkodásmódot, azt eredményezte, hogy különbözőségének fontosságát és ezek vizsgálatának a kutatási programba való beletartozását. Ennek az indoklásnak a Freudisták általi megvilágítása számos magatartási forma újbóli vizsgálatát sürgette, ami a tételek új megfogalmazását, „ésszerűsítéseit” jelentette, s amelyek ilyen valódi értelmét korábban nem fogadták volna el.

FREUD írásait az antropológusok csak lassan fogadták el. Ennek egyik oka az volt, hogy az álom szimbolizálásának olyan nagy jelentőséget tulajdonított. FREUD hű tanítványai, akik a bennszülött gondolkodásmódban egy - a XIX. század végi Bécsből, ahol FREUD dolgozott, származó - konvenciót kíséreltek meg felfedezni, nyilvánvalóvá tették az ilyen tolmácsolások elfogadhatatlanságát. Az antropológusok túlságosan hosszan kísérleteztek az ilyenfajta bizonyítékkal, így a számos kultúra tanulmányozása során megtanulták, hogy egyetlen intézménynek sincs olyan sajátos formája, amely általános érvényű legyen.

Érdekes módon FREUD egy könyvével, a Totem és Tabu-val, amellyel az antropológiai anyagok felhasználására törekedett, az antropológusok ellenséges érzületét váltotta ki a freudi pszichológiával szemben. FREUD azt tanította, hogy az a csáberő, amelyet az anya gyakorol fiára, vagyis az Oedipus-komplexum, tudattalan; kettős magatartással az apa felé. Ezt FREUD elemzésében megfelelően bizonyította. Bemutatta, hogy ez az apának az anyához fűződő kapcsolatára való gyermeki féltékenységből ered; féltékenységből annak ellenére, hogy ugyanakkor - nem szólva a szélsőségekről - számos érzelmi kötelék áll fenn apa és fia között. Ennek a felfedezésnek az eredményeként FREUD egyik legértékesebb elméletét fogalmazta meg, az ambivalencia elméletét, amelyben leírja, hogy lehetséges az, hogy az ember egy adott pillanatban vonzódik is egy bizonyos személyhez vagy tárgyhoz, ugyanakkor taszítja is azt, szereti, és egyszersmind gyűlöli is.

Az emberi gondolkodásmód megértésére irányuló eme mechanizmus következtében FREUD más kultúráknál kezdett anyagot kutatni, hogy kikísérletezze ennek egyetemes érvényűségét és kikutassa eredetét. Mivel azonban ezeket a társadalmakat nem ismerte közvetlenül és mivel írástudatlan népek ilyen irányú vizsgálata nem vethet fényt saját problémájára, másodfokú forráshoz folyamodott, képzett, vagy képzetlen írók kompilációihoz. Továbbá nem összehasonlítható anyagokat kutatott ezekben a művekben, hanem kézenfekvő eredeteket, vagyis olyasmit kutatott, amiről már tudjuk, hogy megközelíthetetlen.

FREUD úgy vélte, hogy az a vetélkedés, ami egy férfi és annak fiai között kialakul, az emberiség létének kezdeti szakaszában feltételezett helyzetből származik. Az őskori családban az „ősemlék” korlátlanul uralkodott a brutális erőszak jogán, és a horda valamennyi asszonyát a sajátjának tekintette. Amint fiai felnőttek, lázadozni kezdtek, és egy napon egyesült erővel megölték elődjüket. Azután testét kannibál módon belakmározták azzal a misztikus elképzeléssel, hogy ereje így beléjük költözik. Visszatérve az asszonyokhoz, azok most a felett a tett felett érzett lelkiismeret furdalás miatt, amit a fiúk elkövettek, de amelyeknek elkövetését saját maguk megtagadták, szentnek nyilvánítottak egy állatot, amelyet - a tett szimbólumaként - nem volt szabad megenni, és amely így „természetes és helyénvaló” módon ezentúl az apát képviselte. Amióta a szélesebb társadalmi téren a különböző népek totemszimbólumában az emberi gondolkodásbeli ambivalencia jelensége megnyilvánult, a totem azóta szent és egyszersmind imádott, sőt sérthetetlen tabu és a vérfertőzés elleni védekezés miatt általános az emberi társadalmakban.

B. MALINOWSKI a kultúra-pszichológiához főleg azzal a bizonyítással járul hozzá, mely szerint FREUD-nak az időre és térre vonatkozó megállapításai nem helytállóak, valamint a családi kapcsolatok bizonyos típusaiban az Oedipus komplexum, ahogyan FREUD hirdette, nem létezett.⁴ A melanéziai Trobriand-szigetek bennszülöttei között olyan típusú családi szervezetet talált, ahol a leszármazást az anyai ágon vezetik, s így a gyermek egyáltalán nem tartozik az apa családjához. A gyermek életét az anya idősebb bátyja irányította, az apa pedig jó barát és játszótárs lehet. A nagybácsival szemben, mint az egyetlennel, aki bünteti és aki

⁴ B. Malinowski, 1927.

kordában tartja a gyermeket - az euro-amerikai családok apaszerepéhez hasonlóan - MALINOWSKI számos példát talált arra, hogy az Oedipus-variáció reakciója az anya bátyjával szemben nyilvánul meg, és egyáltalán nem az apával szemben.

Ennek a tanulmánynak nem az volt a jelentősége, hogy érvénytelennek nyilvánította a FREUD-i rendszer egyik fontos alkotó elemét, hanem az, hogy egyre inkább felismerték hogy ez, és az ezután következő kutatások nagyobb jelentőségűre emelték FREUD elméletét, mint amilyent remélhetett volna. Ilyen példát találhatunk D. EGGAN-nak a Hopi indián álmairól hosszú sorára vonatkozó analizisében, amelyben egy pszichoanalitikus eljárást fejt ki, amelyet a kulturális környezetnek az egész személyiségére gyakorolt hatásával foglalkozó tudósok csak nagyrítván alkalmaztak. Ez a mellőzés, mondja, az antropológusoknak „szimbólumoknak az álom magyarázásában látszólag önkényes használatával” szembeni reakciójából, valamint az ilyenfajta adatgyűjtési és megfelelő elemző munkához szükséges idő és kísérleti mennyiségek mértékéből származik. Márpedig, mint mondja, „ha... elfogadjuk azt a feltevést, hogy az álom a szellemi aktivitás egy feltételezhetően általános formája, egyszersmind idioszinkratikus és kulturális szempontból formába öntött...”, akkor az álom elemzés az álmodó kultúrájából eredő kétségtelen tartalom viszonylatában „kulturális kényszer, s ugyanakkor kulturális alátámasztásra” mutat, mely megszabja azzal a helyzettel szembeni egész reakcióját, melyben életét éli. Az álomformák, melyek egészen más elképzeléseken alapulnak, mint amilyenekkel FREUD foglalkozott, egyáltalán bizonyítják, hogy a megfigyelt „álommechanizmusok ...” hogyan „hatnak azokra a problémákra, amelyek az egyént futólagosan érintő kérdéseknél mélyebb eredetűek”, és amelyek többek között megvilágítják „a FREUD-i szimbólumok elterjedtségét a bizonyíték szintjén... éppúgy, mint azoknak a szimbólumoknak az elterjedtségét, melyeknek maga a csoport tulajdonít jelentőséget”.⁵

FREUD kiindulópontját, amely szerint a személyiségi struktúra dinamikus és nem állandó, az egyén tapasztalatai összességének eredménye, alapvetőnek tartották. MALINOWSKI felfedezései és mások tanulmányai, mint például, amit EGGAN is éppen idézett, teljesen alábecsülték annak a ténynek a fontosságát, hogy a személyiségi rendellenességek formái, és azok FREUD felfedezte kiegyenlítő mechanizmusa, amelyek a XIX. századi Bécs társadalmának bizonyos köreiben nyertek teret, nem terjeszthetők ki egyetemlegesen, mivel kulturális érvényességük ellenmondó. Az a felismerés, hogy az emberi személyiséget meg akarjuk ismerni, a gyermeki gondolatok mélyére kell hatolni - vezetett a gyermekvédelem és a gyermekfejlődés tanulmányozásához, mint kulcskérdéshez. Azonban ezek, mint más számításba vehető tanulmányok is, csak a teljes kulturális összefüggésükben jöhettek létre, mivel semmiféle emberi reakció nem érthető meg a kulturális szerkezetre vonatkozó tájékoztatás nélkül. Hasonlóan, számos kulturális szempontból elfogadott magatartási forma természete is csak e formákkal összhangban élők általános tapasztalataira vonatkozó referátumok alapján ismerhetők meg.

Itt az emberi tapasztalás egységének hirdetésében egyesült a pszichoanalízis a gestalt pszichológiával, és tovább erősíti azt a következtetést, hogy a kultúra valóban nem választható külön az emberektől. SAPIR, annak az antropológiai mozgalomnak élenjáró alakja, és egyike azoknak, akik hangsúlyozták az egyénnek kultúrájával kapcsolatban való vizsgálatának fontosságát, sokatmondóan megállapítja:

⁵ D. Eggan, 1949. pp. 177-8 és 1952. pp. 477, 484.

„A kultúra sokat emlegetett személytelensége ellenére... függetlenül mindennemű tényleges értelmétől annak, amit egy közösség, vagy ahhoz hasonló csoportosulás „hordoz”... csak bizonyos egyének sajátos tulajdonságaiként fedezhető fel, akik kizárólag ezeket a saját személyiségüket tükröző kulturális javakat képesek nyújtani... A pusztán tény az, hogy a kultúra nem „adott”. Ez csupán a beszéd egy udvarias konvenciója szerint van így. Abban a pillanatban, amint egy kultúrára vágyó gyermek helyzetébe képzeljük magunkat,... minden megváltozik. A kultúra tehát nem valami adott dolog, amit fokról-fokra puhatólózva kell felfedezni...”⁶

III. Az egyén és kulturális környezete közti kölcsönhatás vizsgálatában három megközelítési módot ismerünk. Az első, vagyis a „kulturális alakzati” megközelítés, az egyéni típusok fejlődését serkentő dominánsan összefüggő kulturális szerkezet megállapítására irányul. A második, vagyis a „személyiség módozati vonatkozású” megközelítése, az egyénnek az őt körülvevő kulturális környezetével szembeni reakcióját emeli ki. Azok, akik ezt a módszert alkalmazzák, egy adott társadalom személyiségi struktúrájának jellegzetes vonásait igyekeznek felismerni. A harmadik, vagyis „az ábrázoló (projective)” megközelítés, az elemzés számos ábrázoló módszerét alkalmazza - különös tekintettel a Rorschach-féle tintafoltok sorára - megállapítandó a személyiség struktúrájának egy adott társadalomban elfoglalt helyét.

Ez a három megközelítési mód nem más, mint ugyanannak a problémának különböző aspektusaiból való megvilágítása. Talán a legjobban úgy határozhatjuk meg, hogy ezek az egyén kultúrában való szerepének és a kultúrának az egyéniségre gyakorolt befolyásának elemzése érdekében tett folyamatos lépések. A köztük lévő különbség leginkább a következőképpen határozható meg: 1. A kulturális alakzati megközelítés lényegében etnológiai jellegű. A tájékoztatás itt mindig az intézményekre vonatkozik, a kulturális szokásmódokra, melyek keretét képezik a csoportban uralkodó személyiségi struktúra fejlődésének. 2. A személyiség módozati vonatkozású megközelítésénél az egyéni van a hangsúly. Ez a pszichoanalízis alkalmazásából indul ki, és a társadalmi kiegyenlítődés sokrétű problémája felé halad. E két megközelítési mód közti ellentét - mondhatni - eredetükből következik, vagyis az első a konvencionális etnológiából, a második az ortodox Freudizmusból. 3. Az egyén is és a kultúra is kifejezi, hogy hol használják az ábrázoló módszert. Egy mérvadónak elfogadott kísérlet, melyhez minden eredményt viszonyítani lehet, módszertanilag eszközt jelent egy adott társadalmi rend egyedi tagjai személyiségi struktúrájának megállapításához, az intézményekhez való műveltségbeli hozzáigazodásuk és kultúrájuk értéke szempontjából.

A kulturális alakzati megközelítést legtöbbször úgy értelmezik, mint ahogy R. BENEDICT és M. MEAD írásaiban találhatók, holott egyik legelső és legtömörebb fogalmazást E. SAPIR adta, akitől a legtöbb - az egyénnek környezetében való vizsgálatára vonatkozó antropológiai tanulmány származott. SAPIR mondja: „A személyiségi sajátosságok társadalmasítása, mindent egybevetve, a kultúrák sajátos lélektani torzulásának kifejtéséhez vezethet. Az eszkimó kultúra, szemben a legtöbb észak-amerikai indián kultúrával - extrovert; a hindu kultúra általában az introvert gondolatvilágnak felel meg; az Egyesült Államok kultúrája a személyiségekben kifejezetten extrovert, főleg inkább a gondolkodást és az intuíciót illetően, mintsem érzelmi vonatkozásban; az érzéki értékek magától értetődőbbek a mediterrán kultúrákban, mint az észak-európaiban.”⁷ Bár SAPIR itt kijelenti, hogy „a kultúra ilyenfajta pszichológiai jellemzései

⁶ E. Sapir, 1949. pp. 594-5, 596.

⁷ E. Sapir, 1949. P. 563.

... hosszabb távon ... szükségszerűek és fontosak”, később mégis feladta, ezt a megközelítési módszert, mivel érdeklődése a kultúrának pszichológiai szabályokba való osztályozása felől az egyéniségi formák dinamikája felé fordult.

MEAD kiegészítései a Csendes-óceán délnyugati vidékén végzett helyszíni kutatásain alapulnak.⁸ New Guinea partjai közelében lévő Manus-szigetén az egyén társadalmi szabályozását kapcsolatba hozta a gyermek- és felnőttkor viselkedésmódja közti éles különbséggel, ecsetelve az ilyen élesen eltérő helyzetekhez való igazodás igényéből származó húzóerőket. Később három új-guineai társadalom férfi és asszony egyéniségének típusait tanulmányozta. E tekintetben arra a következtetésre jutott, hogy a kultúra alakította ki a nemek közti fölé- és alárendeltség szabályait, melyeket ezelőtt a biológiailag meghatározottnak tartottak, az egyént a szocio-kulturális erők eredőjének vélték - melyeknek tárgyát képezte - és így elveszett csoportjában.

Az a tendencia, hogy az egyént a különböző társadalmak eltérő pszichológiai „környezetében” kell vizsgálni, BENEDICT művére is jellemző.⁹ A kultúrák jellemvonásainak körvonalazásánál például szemlélteti a típusokat, amelyeket ismertet, összeveti a délnyugati-amerikai Zuñi indiánok között végzett helyszíni kutatásait MEAD kutatásaival, azokkal a kutatásokkal, amelyeket BOAS folytatott a brit-columbiai Kwakiutl indiánok között, és FORTUNE-nek Dobu bennszülötteiről szóló tanulmányával. Ezeket a típusokat Apollóniaknak nevezte, mely nagyjából megegyezik SAPIR introvert-típusával, és DIONÜSZOSZIAKNAK - melyek extrover-nek felelnek meg. A Zuñi indiánok az első csoporthoz tartoznak. Személyi érintkezéseikben való tartózkodó modoruk, az egyén a csoportnak alárendelt, hogy nehezen hozhatók indulatba és a hisztéria teljes hiánya vallási rítusokból, mind olyan jellegzetességek, melyeket mint erre a kultúrára jellemzőket jegyezhetünk fel. Másrésről a Kwakiutl türelme és a Dobu gyanakvása, a rítusok extravagáns volta, mely a Kwakiutl indián ünnepek pazarlását, mint egy hanyatló helyzethez való asszimilálódást jelzi, és a dobui kerti varázslatok alkalmazása az egyéniség kiemelése és az én megmutatkozása érdekében mind-mind karakterisztikus vonások, amelyek alapján ezek a kultúrák Dionüszoszhoz is tekinthetők.

Mint minden úttörő munkának, ennek a tételnek is megvoltak a hibái. Kitűnt, hogy a kultúra típusok hangsúlyozása közben az egyén magatartásának egy bizonyos kultúrában elfogadott keretek közti változásai szem elől vesztek. Felmerült a kérdés: vajon bármely kultúra minden intézményétől elvárható-e, hogy összhangban legyen az Apollóni-Dionüszoszi meghatározásnak megfelelő általános módszerekkel, vagy bármely más teológiai sémával. A kultúrának ezekbe a meghatározásokba való besorolása folyamán felmerült az a kérdés is, hogy a megfigyelő feltevéseinek, valamint megfigyeléseinek a feltételezések által történő befolyásoltsága nem domináló szükségszerűen a szelektálásban?¹⁰ LI AN-CHE-nek Zuñi-ról, BOAS-nak a Kwakiutl-okról, FORTUNE-nek az Arapesh-okról írt cikkei dokumentálják ezeket a fenntartásokat.¹¹ LI, kínai antropológus, akinek saját alkati jellemvonásai nem keltettek feltűnést az indiánok között, az indián népről egészen más képet kapott, mint azok, akik a fehér tudósoknak mutatták magukat. BOAS azon döbbsent meg, hogy a Kwakiutl-ok főnöke a féktelen hangulatú ünnepek alkalmával szabad folyást engedve szenvedélyeinek, hogy

⁸ M. Mead, 1939.

⁹ R. Benedict, 1934.

¹⁰ Az itt jelentkező módszertani kérdések tisztázására lásd a 28. fejezetet.

¹¹ Ld. Li An-che, 1937. pp. 62-9; F. Boas, 1936. P. 267; 1938. pp. 684-5; R. F. Fortune, 1939. pp. 36-8.

alacsonyíthatja le ennyire magát gyermeke előtt, aki később tisztsége folytatója lesz. FORTUNE kimutatta, hogy a MEAD tanulmányozta új-guineai törzsek egyikében, az Arapesh-törzsben, az a koncepció, amely szerint az asszonyok, akár a férfiak részéről csak minimális agresszivitás tapasztalható, a tárgyi tények birtokában módosításra szorul, mivel ennek a népnek igen jól bevált harci módszerei vannak.

A kultúra körvonalazását valló álláspont befolyása az e téren következő fejtegetések során látható lesz, ahol is, mint már jeleztem, bizonyos pszichoanalitikai kapcsolatok alkalmazására került sor a különböző életmódot folytató társadalmakban élő népek egyéniségi különbözőségeinek megfigyelése érdekében. KARDINER-LINTON minden társadalomra érvényesnek tartott, az „alapvető egyéniségi struktúra” elvén alapuló kiindulási feltétele a BENEDICT-MEAD elmélet továbbfejlesztésének és tökéletesítésének fogható fel. Az alapvető egyéniségi struktúra felfogható normának is, azonban típusnak nem, és ez az elmélet az egész egyén tanulmányozásának kihangsúlyozásából ered. Így a különböző kultúrák különböző intézményei által, az egyéniség alakulásának folyamatára gyakorolt befolyás hangsúlyozása megmutatja, hogy ez a régebbi munka hogyan tette elfogadhatóvá a pszichoanalitikus KARDINER számára az intézményekben végbemenő lehetséges változások elvét, mint a népek különbözőségének kérdésére adott magyarázat elsődleges tényét.¹²

KARDINER az intézményt, mint az „egyénekből álló csoport által rögzített valamilyen gondolkodásbeli és magatartásbeli formát” határozza meg, amely tovább adható, általánosan elfogadott, és amelynek megbontása zűrzavart eredményez. Az egyénnek az intézmény iránti reakciója az, ami az általunk egyéniségnek nevezett magatartási módot eredményezi. Vannak elsődleges és másodlagos intézmények. Az elsődleges intézmények „az egyénen kívülálló feltételekből” erednek, mint például az élelemkeresés, nemi szokások, és a különböző gyakorlati feladatok. A másodlagos intézmények a szükségletek kielégítéséből és az elsődleges intézményekkel járó kötöttségek alóli felszabadításból származnak, mint pl. az istenhit, amely egy nép vonatkozásában a folyamatos élelemellátás szükségességéből eredő türelmetlen sóvárgást oldja fel. Ez a megközelítési mód az előbbiektől dinamikus karakterében különbözik, mivel az alapvető egyéniségi struktúra az intézmények, illetve azoknak a kultúrák sorában élő emberekre gyakorolt hatásának elemzéséből indul ki.

Ennek az elméletnek a dokumentálását szolgáló adatok s különböző helyszíni kutatást folytató szakértők közt végzett munkán alapulnak, akiknek helyszíni ismeretei útján végzett anyagot akart gyűjteni KARDINER, hogy fényt vethessen az általuk is tanulmányozott témára, a népek egyéni jellemvonásaira vonatkozóan. Ilyen anyaga minden helyszíni kutatással foglalkozó tudósak van, bár ritkán publikálják azokat, így pl. alkalmi megfigyelések a gyermekgondozásra vonatkozóan, vagy arra, hogy hogyan viselkednek a férfiak veszekedés közben, milyenek a gyermekek játéka, pletyka arról, hogy egy falubeli jegyespár miért bontotta fel az eljegyzést. Az élelemkeresésre és társadalmi struktúrára, valamint nemi szokásmódokra összpontosított hangsúly tagadhatatlanul előnyt jelent a korábbi konvencionális pszichoanalitikával szemben, Ennek ellenére ellenvélemények alakultak ki a kultúrának a társadalomgazdasági problémákkal nem rokon elemeinek, mint például az esztétikai aspektusoknak, vagy a vallásnak az élelemkereséstől és a családi kontinuitástól eltérő kérdésekkel kapcsolatos változatainak figyelmen kívül hagyása miatt.

DU BOIS-nak¹³ az Alor-szigeten folytatott kutatásairól azt tartották, hogy olyan helyszíni adatokat nyújt, amelyek alkalmasak lehetnek a fő egyéni jellemvonások elemzésére a „pszicho-

¹² Ld. A. Kardiner, 1944. p. 7.

¹³ C. Du Bois, 1944. p. 5.

kulturális szintézis” technikai eszközeivel; vagyis „az analitikus iskola megalapozottabb pszichológiai módszerével kombinált kultúra-analízisre”. Ennek érdekében az általános etnográfiai kutatások mellett, az emberi szokásmódokkal párhuzamosan, tanulmányozni kezdték az Aloresek életének olyan kérdésekkel kapcsolatos részleteit, mint a gyermekekről való gondoskodás, a gyermekkel, ifjúval és felnőttel való foglalkozás, valamint a vallás, házassági, nemi és pszichológiai aspektusát. Nyolc életrajzot sikerült is összeállítania, négy férfit és négy nőt, akiket rábírtak, hogy az etnográfusoknak naponta számoljanak be álmaikról. Gyermekrajzokat gyűjtöttek össze, és különböző kísérleteket végeztek, köztük harminchét RORSCHACH-féle tesztet. Ezeknek az adatoknak alapján KARDINER a kulturális környezet tükrében felbecsülte a vizsgálat tárgyát képező személyek egyéniségét és függetlenül levont konklúziót a RORSCHACH-féle analízis egy szakértője átvizsgálta. Hogy az azonos szakterületen kutatóknak a kultúr-személyiség kiegyenlítődésére vonatkozóan gyűjtött és egymástól függetlenül értékelt adatai annyira egyeznek egymással, mint amennyire megegyezőknek bizonyultak az azt jelenti, hogy a további kutatások során az antropológia és a pszichiatria közt gyümölcsöző együttműködés várható. A két terület együttműködése már csak azért is tanácsos, hogy lehetővé váljék a pszichokulturális szintézis módszerének megfelelő különféle vizsgálatok és elemzések egyazon személyeken való végzése.

A RORSCHACH-féle és talán több más az „elképzelést kivetítő” módszer, mint például a „Téma szerinti tudatos észlelési kísérlet” (Thematic Apperception Test) alkalmazásának célszerűségét a következők bizonyítják. HALLOWELL ezek közül az elsőt alkalmazta a legkövetkezetesebben és jó, ha idézzük a különböző kultúrákban élő individuumok vizsgálatánál való hasznosságra vonatkozóan tett megállapítását, amelyben summázza a módszer mibenlétét, alkalmazásának módját és az egyéniség és a kultúra közti kapcsolat vizsgálatához való felhasználásának lehetőségeit.¹⁴

„Az egyéniség felbecsüléséhez szükséges adatokat a RORSCHACH módszerrel azokból a szóbeli válaszokból kapjuk, amelyeket a teszt alanya ad a formailag meghatározatlan, de szimmetrikus struktúrájú tintafoltokra, ha azokat meghatározott sorrendben egyenként bemutatjuk neki. Öt folt teljesen fekete, de variált tónusértékű, három színes és kettő vörössel kombinált fekete... Amikor az első alapján dönt, hogy mik lehetnek azok, az alany arra kényszerül, hogy a folyamatosan elé helyezett inger kiváltó foltokat inkább formai értékkel ruházza fel, mintsem, hogy jelentéktelen formáknak és üres jeleknek lássa azokat. Bármit mond az alany, a teszt adminisztrátora lejegyzí azt.”

Az ilyen jellegű tolmácsolás útján - éppen úgy, ahogy a nyári égbolt felhőjében egy ló fejét véljük felismerni - ezek a tintafoltok szabad folyást engednek az alany egyéni kifejezőmódjának. Ugyanis „Önmaga az, aki objektíve jelentéktelen formáknak jelentőséget tulajdonít; ő maga az, aki szükséztávan, vagy bővebben válaszol, aki az összes kártyát ismerteti, vagy csak néhányat, jelentőséget tulajdonít a színeknek vagy mellőzi azokat...” Ezért hívják az efféle teszteket „elképzelést kivetítő módszernek”. Ez az egyébként jelentés nélküli formáknak való jelentőség tulajdonítási folyamat, az eredmények elemzése alapján lehetővé teszi a kutató számára, hogy az általa tanulmányozott egyének egyéniségének struktúrájára vonatkozóan végkövetkeztetésekre jusson.

E módszer kereszt-kulturális alkalmazásától nemcsak a különböző csoportok karakterisztikus egyéniségi struktúrájának, hanem minden egyes társadalom hasonló strukturális változatának megismerése is várható. Ez különösen fontos, mivel - a pszichológiai reakciók variálhatóságát magyarázandó - alaposabban meg fogunk ismerkedni azzal a problémával, hogy mi képezi a

¹⁴ A. I. Hallowell, 1945.b. pp. 198-9.

normális és abnormális magatartást. Ez csak kettő azok közül a kérdések közül, amelyeket HALLOWELL megállapítása szerint a RORSCHACH teszthez hasonló tesztek kiegészíthetnek. „Ez nem más megközelítési módszerek helyettesítésére szolgál” - jelenti ki összességében, „de kiegészítő pótlása annak”. A Rorschach-féle, és az ahhoz hasonló tesztek így módon fontos kiegészítői azoknak a módszereknek, amelyek segítségével megoldható az egyén és a környezete közti kölcsönhatás problémája, akár összhangban van környezetével, akár szemben áll azzal.

IV. Az, hogy az egyén saját kultúrájában elfoglalt helyzetének problémáját figyelembe veszik, tulajdonképpen jelentős előrehaladás az embertanban. Az e téren kifejtett munka azonban még csak a kezdetet jelenti, és a módszerek, beleértve a dokumentációt is, még gyermekcipőben járnak. Összegezzük tehát nagyvonalakban az eddig történeteket, körvonalazzuk a további teendőket és vegyünk számba néhány dolgot, amelyekkel szemben a tapasztalatok alapján körültekintőbbeknek kell lennünk, mivel az antropológia ezzel a lépéssel az emberkutatás e területe megértésének viszontagságos ösvényére lépett.

A probléma jól meghatározott, és jelentősége világosan érthető. Ha az embernek egy élete van; hogy a „kultúra” olyan struktúra, amely megszabja az adott társadalmat alkotó egyénekéhez hasonló érintkezési módokat; hogy végső fokon a magatartás, bármennyire is alkalmas általános meghatározásokra való összegzésre - részben ezekben fogalmazható meg ez a megismerés. Bár ez a kultúra tanulmányozását csak még komplexebbé teszi, mint ahogy azt a korábbi kutatások jelezték, mégis arra ösztönöz minket, hogy a valóság felé tett felderítő lépésnek fogjuk fel.

Előny az is, hogy különböző módszerek alkalmazásával harc indult a probléma megoldása érdekében, és hogy a vele kapcsolatos terminológia állandóan tökéletesedik. Az, hogy az egyéniség típusait az adott kultúrának tulajdonítják, utat nyitott az egyéniség társadalmon belül elfoglalt helyének vizsgálatához. Az alapegyéniség koncepcióját a modális (alaki) egyéniség gondolata váltotta fel, ezt az újabb felismerést követte, hogy egy kultúrán belül a karakterisztikus egyéniségi altípusok még az egy adott csoportban különböző szerepet játszó személyek eltérő életkörülményiből is kifejlődhetnek. Ez jelenti LINTON terminológiájában a „helyzet egyéniség”-et, s azt a „helyzetnek megfelelő reaklási formá”-ban határozza meg.¹⁵

Továbbra is szükség volt azonban arra, hogy az egyénnek a kultúrában elfoglalt helyzetét más módszerekkel is vizsgáljuk, kiegészítendő a domináns pszichoanalitikai módszereket, amelyeket majdnem minden vizsgálat során alkalmaznak, s melyeket kölcsönösen az emberi magatartásból származó megnyilvánulások az egész kultúrát átfogó vizsgálata során, az emberi magatartás nem-pszichiatrikus aspektusai esetében, mint például a felfogóképesség, az indíték és az emlékezőtehetség, szükséges alkalmazni. Hogy ez a megközelítési mód mennyire fontos lehet, az magánál HALLOWELL rövid fejtegetésénél is kitűnik, hogy ez a fejtegetési mód csak a felfogóképesség vizsgálata során is milyen jelentős.¹⁶ Felhívta a figyelmet a pszichiátriára és a pszichoanalízis koncepciói és módszerei folytán bekövetkezett nagy előrehaladásra, de ennek jelentősége felett érzett lelkesedése mellett a hátrányos hatások kivizsgálására irányuló tendencia is megtalálható volt. Mégis lehetetlen nem felismerni, hogy a pszichiátriai módszer nemcsak arra való, hogy az egyének vizsgálatánál alkalmazzuk és gyógyászati célt érjünk el vele. Ezeknek a módszereknek - a közösséggel összhangban vagy ellentétben élő egyénekből álló - társadalmak tanulmányozásához való átvételre irányuló törekvések a reorientáció meg-

¹⁵ R. Linton, 1945. p. 130.

¹⁶ A. I. Hallowell. 1951.

nem-valósítható igényét rejtik magukban. Egy ilyenfajta reorientációra irányuló igény található kultúráknak pszichopatalógiai pl. paranoid vagy skizoid meghatározások szerinti osztályozásában. Ez az igény megtalálható a magatartási normáknak az időállapot kutatásából származó koncepcionális meghatározások leírásánál. Megtalálható ez a kultúrák pusztulása szerinti elemzések rendkívüli kiemelésében és az élet minden területén kínálkozó asszimilálódáshoz vezető utak viszonylagos mellőzésében.

HALLOWELL egy nem európai csoport asszimilálódottságára vonatkozó és a Saulteaux-ról a Rorschach-féle lajstromozás alapján készített rangsorolása éppen az általunk kívánt kérdéssel foglalkozik. Ennél a népnél, melynél a fehérekkel való kapcsolat romboló hatása miatt az asszimilálódás egészségtelenül alakult, a százalékos arány a következő:

Jól asszimilálódott	10,7%
Asszimilálódott	33,3%
Kevésbé asszimilálódott	44,1%
Nem asszimilálódott	11,4%

A beljebb eső területeken élő indiánoknak, akiknek kevesebb kapcsolatuk volt a fehérekkel, minthogy 50%-a „jól asszimilálódott”, illetve az „asszimilálódott” kategóriába esik. Azok között, akiknek több kapcsolatuk volt a fehérekkel, a „kevésbé asszimilálódott” és a „nem-asszimilálódott” kategória 60%-ot tett ki és ebbe a csoportba tartoznak a sikertelen adaptációk extrémesebb esetei is.¹⁷ Az egyén és egész környezete közti kölcsönhatás megismerésének problémája szempontjából nyilvánvaló, hogy az asszimilálódási folyamat kiemelt vizsgálata éppen olyan lényeges, mint azoknak a körülményeknek a vizsgálata, amelyek a rossz asszimilálódást idézik elő.

V. Erősen vitatott kérdés, hogy az antropológus - anélkül, hogy maga is ne foglalkozott volna pszichoanalizissal - képes-e tanulmányozni az írástudatlan társadalmak egyéniségi problémáit. Ritkán lehet azt hallani, hogy egy egész kultúrát átfogó kérdésekkel foglalkozó gyakorlati pszichoanalitikusnak egy a szankciók, célkitűzések, a motivációs rendszerek és a kontrol szempontjából a saját társadalmától eltérő társadalmakra vonatkozóan közvetlenül szerzett tapasztalatokra lenne szüksége. Tény ugyanis, hogy az ilyen problémák iránt érdeklődő pszichoanalitikusoknak csak kis része folytatott maga az amerikai kultúraterületeken kívüli helyszíni kutatásokat hipotézisének igazolása érdekében. Egyébként ez azokra a tudósokra is érvényes, akik kultúralélektani megközelítési módszereket illetően az akadémikus pszichológiai módszereket követik, így például, akik az analitikus iskola módszereit és koncepcióit alkalmazzák.

Van egy javaslat, mely egy a tudomány két területén végigvonuló problémán, annak kutatásában rejlő nehézségekre általános érvényű megoldást nyújt. Eszerint „valamiféle közvetlen kompromisszumra”-ra kellene jutni, „melynek keretében az antropológus és a pszichológus annyit tanulna egymástól, amennyit csak lehetséges, és problémáikat, módszereiket közösen, egymással összhangban tisztáznák”.¹⁸ Amennyiben egyes antropológusok dolgoznak pszichológiai laboratóriumban is, vagy alávetik magukat ilyen elemzésnek, illetve egyes pszichológusok, különösen az akadémikusabb hagyományok hívei hipotéziseiket helyszíni kutatásokkal is kikísérletezik, létre is jött ez a „közvetlen kompromisszum”. Ezzel kapcsolatban példaként

¹⁷ A. I. Hallowell, 1945,b. p. 208.

¹⁸ F. C. Bartlett, 1937. p. 402.

említhetjük DENNIS-nek a Hopi gyerekekre, vagy CAMBELL-nek a Virgin-szigetek négereire vonatkozó kutatásait.

Az egyén kultúráján belüli helyzetének a velejárója szokásmódok teljes megjelenítése szempontjából való vizsgálata szintén fontos, ezt a nézetet OPLER a következőképpen határozza meg:

„A néprajzos helyszínen tartózkodása mellett két problémakör és két érdeklődési kör emelkedik ki. Az egyik a kulturális szokásmódok összességével foglalkozik, azokkal az általános érvényű és közkeletű megállapításokkal, melyek függetlenül saját magatartásától és egyéniségétől - a csoport bármely tagja számára lehetővé teszi népe tradícióinak és felismert érdekeinek képviselését. A másik érdeklődési kör az, amely a kultúra tágabb értelmében vett formája és az egyén belső gondolatvilága, a saját maga által kiépített kapcsolatai és a maga megszabta magatartási formák közti összefüggések megismerésére törekszik”.¹⁹

A kulturális orientáció megközelítése nagyobb jelentőségű annál, semhogy kizárólag az egyénre összpontosított vizsgálat révén szem elől té vesszék.

A kulturális orientálódás mellett, a kulturális értelemben, a felnövekvési folyamatban elfogadott kontinuitás és diszkontinuitás fontossága is felmerül. Saját társadalmunkban a felnőtt tetteiért való felelőssége és a gyermek felelősségének hiánya közti ellentét annyi diszkontinuitást képvisel, mely egyáltalán nem található meg minden kultúrában. Ez annak a bonyolult asszimilációs folyamatnak jelenti a kezdetét, amelyen társadalmunk minden egyedi tagjának át kell mennie. Az előbbi példához hasonlóan az apának gyermekei fölötti hatalmát, mely ugyancsak a mai társadalmunk bevett szokása, szembe kell állítani azokkal a konvenciókkal, melyek szerint az apa és gyermekei viszonylagos egyenlőségi szinten állnak. Az apa-gyermek egyenlőség helyzete a felnövekvési folyamatban nem sorolható olymértékben a diszkontinuitáshoz, mint amennyire odatartozik az az eset, ahol az apa hatalma dominál a gyermek fölött. Bízunk kell abban, hogy ez a különbség majd visszatükröződik azoknak az egyéniségében, akik az egymástól eltérő pszichológiai atmoszférájú társadalmi típusokban élnek.²⁰

Hogy a kulturális környezet tanulmányozása mennyire megvilágítja az egyén magatartását mozgató mechanizmusokat, valamint a rendszerezett kifejezési formákon keresztül cselekvések útját, azt az olyan intézmények példázzák, mint a nyugat-afrikai Gold Coast (Aranypart) Ashanti törzsében dívó „apo” rítus során a hatalmon lévőknek nemcsak megengedett dolog, hanem kötelességük is meghallgatni alattvalóik gúnyolódásait, szemrehányásait és ellenvéleményeit az elkövetett igazságtalanságokkal szemben. Az ashanti hit szerint ugyanis, ez megvédi a vezetők lelkét a feldühítettek visszafojtott rosszkívánságai miatti szörnyű szenvedésektől, mert ellenkező esetben ezek az elfojtott rosszkívánságok felgyülemlelnének, gyengítenék a hatalmon lévőket, sőt meg is ölnék azokat. Ennek az elnyomottsági érzést feloldó kétségtelenül freudi mechanizmusnak a hatásosságát nem kell külön bizonyítani. Ez élesen megvilágosítja azt, hogy az intézményesített magatartási formák hogyan egyensúlyozzák az egyéniség fejlődésében rejlő egyenetlenségeket.²¹

A Holland Guinea-i négerek „fiofio” koncepciója hasonló módon példázza az asszimilálódásnak azt a típusát, amelyet ez a nép alkalmaz bizonyos - a közösségi életből nap mint nap

¹⁹ M. E. Opler, 1938. p. 218.

²⁰ R. Benedict, 1938.

²¹ R. S. Rattray, 1923. pp. 151-69.

előadódó esetekben. Az olyan esetekről, mint például a rokonok vagy a meghitt barátok közt dúló és fel nem oldódó veszekedésről azt tartják, hogy a tudatos megfontoltságból történő eset tényleges megtörténte után is hosszú ideig éreztették hatásukat. Csak fogadjon el a két veszekedő valami ajándékot vagy kedveskedést egymástól, és máris megbetegszik, vagy szerencsétlenség éri egyiküket vagy mindkettőjüket. Csak a jósokkal folytatott konzultáció után oldható fel a feszültség. És a *puru mofo*-nak (visszavonás a szájától) nevezett nyilvános visszavonási ünnepség megtartása után távozik belőlük az ördög. Ellenkező esetben - úgy tartják - halálos vége lesz az ügynek. A nyílt ellenségeskedés természetes, mondják a bennszülöttek, és nem értelmes; csak a barátságos felszín alá rejtőző haragosok ártalmasak, akikben olyan ősi gyűlölet lakozik, hogy veszélyes cserét folytatni, vagy kedveskedéseket elfogadni.²² Az ilyen társadalmilag szentesített mechanizmusok, melyek feloldják a gátlásokat és a mély konfliktusokat, képezik azt az eszközt, mellyel elérhető az egyén tekintélyes mérték-asszimilálódása környezetéhez. A vallási és magatartásbeli együttműködés aspektusai - mint kultúr-elemek - képezik azt a keretet, melyen belül az egyéniség kifejlődik, és amelyen belül annak funkcionálnia kell.

Hivatkozott irodalom

BARTLETT, F. C., 1937: „Psychological Methods and Anthropological Problems.” *Africa*, Vol. X, pp. 401-20.

BENEDICT, R., 1934: *Patterns of Culture*. Boston and New York. 1938: „Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning.” *Psychiatry*, Vol. I, pp. 161.

BOAS, F., 1936: „Die Individualität primitiver Kulturen.” In *Reine und Angewandte Soziologie* (volume in honor of F. Tönnies). Leipzig.

DU BOIS, C., 1944: *The People of Alor*. Minneapolis.

EGGAN, DOROTHY, 1949: „The Significance of Dreams for Anthropological Research.” *American Anthropologist*, Vol. LI, pp. 177-98.

- 1952: „The Manifest Content of Dreams: a Challenge to Social Science.” *American Anthropologist*, Vol. LIV, pp. 469-85.

FORTUNE, R. F., 1939: „Arapesh Warfare.” *American Anthropologist*, Vol. XLI, pp. 22-41.

HALLOWELL, A. I., 1945.b: „The Roschach Technique in the Study of Personality and Culture.” *American Anthropologist*, Vol. XLVII, pp. 195-210.

- 1951: „Cultural Factors in the Structuralization of Perception”, in *Social Psychology at the Crossroads* (John H. Rohrer and Muzafer Sherif, eds.) pp. 164-95. New York.

HERSKOVITS, M. J. and F. S., 1934: *Rebel Destiny: among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. New York.

KARDINER, A. 1944: „Elaboration” of The Problem”, in *Alor*, by C. Du Bois, pp. 6-13.

KROEBER, A. L. and KLUCKHOHN, CLYDE, 1952: „Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions.” *Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Harvard University, Papers, Vol. XLVII, No. 1. pp. 1-223.

²² M. J. Herskovits, 1934. p. 82.

LI AN-CHE, 1937: „Zuñi: Some Observations and Queries.” American Anthropologist, Vol. XXXIX, pp. 62-76.

LINTON, R., 1945: The Cultural Background of Personality. New York.

MALINOWSKI, B., 1927: The Father in Primitive Psychology. New York.

MEAD, MARGARET, 1939: From the South Seas. New York.

MOFOLO, THOMAS, 1931: Chaka: an Historical Romance. London.

OPLER, M. E., 1938: „Personality and Culture: a Methodological Suggestion for the Study of their Interrelation Psychiatry, Vol. 1, pp. 217-20.

RATTRAY, R. S., 1923: Ashanti. London.

SAPIR, E., 1949: Selected Writings of Edward Sapir, in Language, Culture and Personality (D. Mandelbaum, ed.) Berkeley.

TYLOR, Sir E. B., 1874: Primitive Culture (2. Vols.) (1st American, from the 2nd English ed.) New York.

Kulturális relativizmus és kulturális érték (19. fejezet)

Minden nép kialakít valamiféle véleményt a sajátjától eltérő életmódról. Ahol módszeres vizsgálatot kezdenek, ott az összehasonlítás alkalmat ad az osztályozásra, és a tudósok az életmódok osztályozására vonatkozóan számos sémát gondoltak ki. Erkölcsi értékeléseket alkottak a különböző népek magatartását irányító és értékrendszerét formáló erkölcsi alapelvekre vonatkozóan. Gazdasági és politikai struktúrájukat, valamint vallásos hitüket komplexitás, hathatóság és kíváncsiság szerint rangsorolták. Mérlegelték művészeti, zenei és irodalmi formáikat. Lassanként azonban nyilvánvalóvá vált, hogy az ilyenfajta értékelések egyet jelentenek azoknak az elveknek az elfogadásával, melyekből származnak. Ehhez járul még az is, hogy számos kritérium, amelyen az értékelések alapulnak, ellentmondásos, úgy, hogy a kíváncsiság meghatározásból levont következtetések nem egyeznek meg azokkal, amelyek más szövegezésen alapulnak...

A kulturális relativizmus lényegében véve az érték fogalmának kulturális természetét és szerepét kívánja megvilágítani. A legkülönbözőbb kultúrájú társadalmak értékrendszereinek tanulmányozása alapján gyűjtött és a tudósok számára mindeddig hozzáférhetetlen, új, általános kulturális adatok alapján kísérli meg azt, hogy évszázados filozófiai kérdéseket tudományos indukciónal vitasson meg. A kulturális relativizmus alapelve a következő: *az ítéletek tapasztalatokon alapulnak és a tapasztalatok tolmácsolai mindenkor a saját kultúrájuk felfogásának megfelelő gondolatmenetet közvetítenek*. Azok, akik azt tartják, hogy léteznek fix értékek, más társadalmakban olyan anyagot találnak, amely feltevéseik helyesbítését követeli meg. A kérdés az, hogy vannak-e egyáltalában abszolút erkölcsi szabályok, vagy csak olyanok vannak, amelyek egy bizonyos nép valamely adott történelmi korszakában érvényesek? Ezzel tulajdonképpen a realitás alapvető természetének problémáját közelítjük meg. Cassirer azt tartja, hogy a valóságot csak a nyelv jelrendszerével lehet megvizsgálni. Vajon az emberiség számtalan nyelvének örökké változó nyelvrendszere nem határozza-e meg újra és újra a valóságot is?

Az ilyen kérdések eldöntéséhez az antropológia adja meg a legértékesebb segítséget, az embernek a világban elfoglalt helyét elemezve. Ha arra gondolunk, hogy amikor valaki - olyan érinthetetlen fogalmakkal találja magát szemben, mint a jó és a rossz, a normális és az abnormális, a szép és a rút - akkor azt kell látnunk, hogy itt elsőrendű fontossági probléma áll előttünk. Még a fizikai világ tényei is attól függnék, hogy melyik kultúrához tartozunk, s az idő, a távolság, a súly, a méret és más „realitások” értékét is valamely adott csoport szokásai határozzák meg.

Azonban még egyetlen kultúrán belül sincs olyan szigorú forma-rendszer, amelyhez a társadalom minden tagjának igazodnia kellene. A kultúra lélektanai realitását vizsgálva rámutattunk arra, hogy a kultúra, mint olyan, egymagában semmit sem tehet. Egy meghatározott társadalom tagjai viselkedésének és gondolkodásmódjának összegzéséből alakul ki. Bár az egyéneket a tanulás és a hagyomány neveli annak a csoportnak az életmódjára, amelybe beleszülettek, mégis különbözően reagálnak az előttük álló azonos életkörülményekre. Abban is különböznek egymástól, hogy milyen mértékben kívánnak maguk megváltozni a kultúra változásai során. Ebből azt láthatjuk, hogy a kultúra ingadozó fogalom, amelynek keretében sok választási lehetőség kínálkozik és azt is megállapíthatjuk, hogy egy adott nép értékeinek ismeretében semmi szint alatt sem állíthatjuk azt, hogy ezek az értékek ugyanannak a népcsoportnak következő nemzedékei számára is ugyanolyan állandó értékek lesznek.

Hogy egy nép gondolkodásmódja milyen befolyással van arra, hogy miként viszonyul a fizikai világhoz, azt néhány példával világíthatjuk meg. Az Észak-Amerika délnyugati tájain lakó indiánok négy égtáj helyett hat égtájban gondolkoznak. Náluk észak és dél, kelet és nyugat mellett „fent” és „lent” is szerepel. Minthogy a világ három dimenziós, az indiánoknak teljesen igazuk van. Mi magunk a légi forgalomban is, ahol pedig a kétdimenziós földi közlekedéssel ellentétben három dimenzióval kellene számolnunk, mind műszereinken, mind gondolkodásunkban különválasztjuk az irányt a magasságtól. Lényegében két külön fogalmi körben mozgunk. Az egyik a horizontális: „Kelet-északkelet irányban utazunk”. A másik a vertikális: „8000 láb magasan repülünk”.

Vagy vegyünk egy zenei példát. Elfogadjuk a hullámhosszak fogalmát, s a zongorahangokat egy mechanikusan meghatározott skála szerint, s ezen az alapon meg tudjuk ítélni az úgynevezett tiszta hangokat. Úgy mondjuk, hogy némelyeknek abszolút hallásuk van. Ezek, ha egy hangot megütnek vagy elénekelnek, azonnal meg tudják mondani a hang helyét a skálában: „ez *b* volt”. Ha egy bizonyos hangnemben írt művet transzponálva hallanak, erősen zavarni fogja őket ez, holott egy nem abszolút hallású, de zeneileg képzett ember akkor is meg lesz elégedve, ha a transzponálás nem változtatta meg az eredeti hangközöket. Tegyük fel, hogy valaki annak kivizsgálását javasolja, hogy vajon ez a hangmeghatározó készség, olyan velünk született tehetség-e, mely kis százalékban minden társadalomban megtalálható? A kérdés megválaszolásának nehézsége azonnal kiviláglik, mihelyt rájövünk, hogy csak kevés népnek van fix skálája s rajtuk kívül egyik sem a „tiszta hang” fogalmát. Akik mechanikusan hangolt skálák és hangszerek nélküli kultúrákban élnek, azok gátlás nélkül élvezik azokat a hangokat is, amelyek szerintünk egy negyed hanggal „magasabbak” a kelleténél. Ezen felül a különböző, önmagukban zárt egységet képező skála-rendszerek száma is végtelen sok.

Annak az elvnek, hogy ítéletünket a tapasztalatból vezetjük le, biztos lélektani alapja van. Ezt legjobban Sherif fejezte ki „a társadalmi normákról” szóló elméletének kidolgozásakor. Az ő kísérletei alapvető fontosságúak s az általa megfogalmazott „adatszolgáltatási keret”, vagyis az a háttér, amelyre a kísérlet vonatkozik - követendő szabvánnyá lett a társadalmi lélektan területén. A kulturális különbségek megértésének fontossága miatt röviden ismertetjük azt a

munkát, amit ő végzett annak érdekében, hogy megvilágítsa feltevését, amely szerint „úgy látszik, hogy a tapasztalat mindenkor bizonyos relációktól függ”.

Kísérleti alanyait sötét szobába vezette, ahol gombnyomásra gyenge fény gyulladt ki és aludt el. Egyeseket először egyenként, majd csoportban vezetett be a szobába. Máskor először csoportban tett próbára, s csak azután engedte őket egyéni vizsgálatra. Bár a fény nem mozdult el fix helyéről, a kísérleti alanyok automatikus reakciója úgy nyilvánult meg, mintha mozgást láttak volna ott, ahol valójában nem mozdult el semmi. A teljesen elsötétített szobában levő ember számára ugyanis hiányzik az a fix pont, amelyhez a mozgást viszonyíthatná. A kísérleti alanyoktól egyenként nyert válaszok határozottan bizonyították, hogy amennyiben nem volt alkalom a tényleges helyzet objektív felmérésére, minden egyén szubjektív módon állapítja meg a vélt mozgás mértékét s azon belül azt a fix pontot, ahonnan a mozgás egyéni megítélése szerint elindult - valamint azt is, hogy a kísérlet megismétlésekor is fenntartja korábbi megállapításait. A csoportos helyzetben a fény mozgásának mértékére vonatkozó egyéni megítélések között kevesebb eltérés mutatkozik. De minden csoport egymástól eltérően alakítja ki a saját normáját, amihez később az egyénileg megvizsgált csoporttag is tartani fogja magát.

Az általános alapelvet, amely e kísérletből s több más hasonló kísérletből leszűrhető, Sherif saját szavaival közöljük: Az olyan közös társadalmi megnyilvánulások kifejlődésének, mint amilyen, pl. a közvélemény, a divat, a viselkedés, a szokás, az értékelés stb., az a lélektani bázisa, hogy az egyének érintkezésének termékeként közös tudat-keret alakul ki. Az ilyen kialakult tudat-keret, ha beleivódott az egyének gondolkodásába és lecsökkentette az ösztönök szerepét, fontos tényezővé lép elő, mert meghatározza, vagy módosítja az egyén reagálását az előtte álló társadalmi vagy nem társadalmi helyzetekben.

Az ösztönök szerepét akkor tekintjük különösen jelentéktelennek, amikor a meghatározott viselkedést kívánó helyzetnek még nem volt előzménye.

Sherif elméletét Hallowell a kultúrák közötti kölcsönhatások területére is kiterjesztette s kihangsúlyozta a kultúra befolyását az általános tanulékonyság kifejlődésére, a következő megállapítást tette:

A tanulékonyság - dinamikusan szemlélve - egyike a legfontosabb kiegyenlítő tényezőknek minden olyan szervezet fejlődésében, amelyet egységes egésznek lehet tekinteni... Ezért a mi esetünkben, amit az egyik társadalomról megtanultunk, vagy megfigyeltünk, azt a másik társadalom közösségi nevelésében részesült egyének viselkedésének teljes megértéséhez, magyarázásához, vagy előrelátáshoz fontos variánsokként használhatjuk fel.

... A kultúrák értékelésének általános eszköze az etnocentrikus felfogás. Szerinte mindenki jobbnak tartja saját életmódját, mint a másokét. A korai kulturálódás folyamatából logikusan következik, hogy az etnocentrikus felfogás jelzi azt a módot, ahogyan az emberek saját kultúrájukról gondolkodnak, akár szavakba foglalják ezt a gondolatot, akár nem. Az euroamerikai kultúrán kívül, különösen az írás nélküli népek nyíltan vallják ezt a felfogást, és olyan tényezőnek tekintik, amely az egyén részére támogatást és társadalmi biztonságot nyújt. Az „én” megerősítésére igen nagy fontossága van annak, ha azonosul saját törzsével, amelynek életmódját magától értetődően a legjobbnak tartja; ha azonban az etnocentrikus felfogást bizonyos célok szolgálatába állítják és más népek jóléte ellen irányuló tervek bázisává teszik - mint az euroamerikai kultúrában -, akkor ebből komoly problémák származnak.

Az írás nélküli népek etnocentrikus felfogását legjobban mítoszaik, népmeséik, közmondásaik és nyelvi szokásaik jellemzik. Megnyilvánul ez sok törzs nevében is, amely saját nyelvükön „emberi lényt” jelent. Azt, hogy akikre ez a név nem vonatkozik, nem tartoznak az emberi

lények kategóriájába - ritkán fejezik, ki határozott formában. Amikor a suriman bush-néger megcsodálja a villanyfényt s azt a közmondást idézi, hogy „a fehér ember mágiája nem ér fel a fekete ember mágiájával” - mindössze a saját kultúrájában vetett hitét akarja megerősíteni. Azt hangsúlyozza, hogy az idegen, minden technikai felszerelése ellenére is elpusztulna a guianai dzsungelben bush-néger barátainak segítségével.

A Nagy Füstölő Hegyek vidékén élő Cherokee-indiánoknak az emberi nem eredetéről szóló egyik mítosza az etnocentrikus felfogás más példáját mutatja. Amikor a Teremtő az embert alkotta, először egy kemencét épített és befűtötte azt. Azután tésztából három emberi alakot formált, amelyeket a kemencébe tett, várva, hogy megsüljenek. Azonban oly türelmetlenül várta a teremtet megkoronázó munkájának eredményét, hogy az első figurát túl korán vette ki a kemencéből. Sajnos, sületlen volt, sápadt, csúnya színű - ettől származnak a fehér emberek. A második alak jól sikerült. Ez lett az indiánok őse és nagyon tetszett alkotójának. Annyira megcsodálta, hogy mindaddig elmulasztotta a harmadik figurát kivenni, amíg csak nem érezte az égésszagot. Sajnálatos alak volt, de már nem lehetett mit tenni - ez lett az első néger.

Sok népnél tapasztalható az etnocentrikus felfogásnak e leginkább szokásos formája, mely nem egyéb, mint a saját csoport jó tulajdonságainak kedves bizonygatása, anélkül, hogy ezzel a magatartással bármilyen ellenséges cselekedet párosulna. Ilyen felfogás mellett a törzzsel kapcsolatba kerülő népek nézeteit, viselkedésmódját, értékrendszerét a szerint lehet megítélni, hogy átvételük mennyire kívánatos. El lehet fogadni, vagy el lehet vetni a kínálkozó példákat, tekintet nélkül holmi abszolút szabályokra. Hogy az általánosan keresett javak megszerzési módjában lehetnek különbségek, anélkül, hogy azokat bármely fél elítélné - ebből tanulhatna az euroamerikai kultúra is, melyben a vallási vagy viselkedési különbségeket igen gyakran rossznak vagy kevésbé kívánatosaknak, s ezért megváltoztatandóknak szokták tartani.

Az a feltevés, hogy az írás nélküli népek kultúrái alacsonyabb rendűek - művelődéstörténetük fejlődési folyamatának új terméke. Ritkán említik meg azt, hogy a haladás gondolata, mely oly mélyen beleívódott gondolkodásmódunkba - viszonylag új dolog. Valójában egyedül a mi kultúránk terméke. Ugyanennek a történelmi folyamatnak egy része, mely kifejlesztette a tudományos hagyományt, s amely megteremtette a gépet, mely Európának és Amerikának megadta az utolsó szó jogát a kulturális felsőbbiségről folyó vitában... Azt a megállapítást azonban, hogy az egyik gondolkodásmód vagy cselekvésmód jobb a másiknál, általánosan elfogadható érvekkel nagyon nehéz bebizonyítani...

Némelykor a „civilizáció” és „primitív” szavak használatával mondanak értékítéletet a kultúrákról. Ezek a kifejezések félrevezetően egyszerűek s váratlan nehézségekkel kerülünk szembe, ha megkíséreljük a bennük rejlő különbségeket megmagyarázni. Az egymással szembeállított két különböző fogalom mégis különös fontosságú számunkra. A „primitív” szót rendszerint azoknak a népeknek jellemzésére használják, amelyekkel az antropológusok, hagyományaiknak megfelelően, a legtöbbet foglalkoztak, s amelyek tanulmányozása a legtöbb adatot szolgáltatva a kulturális antropológia számára.

A „primitív” szó akkor került használatba, amikor az antropológia elméletében az a fejlődési elmélet vált uralkodóvá, amely egyenlőségi jelet tett az európai kultúrán kívül élő népek és a Föld első emberi lakói között, akiket joggal lehetett „primitívek”-nek nevezni, a szó etimológiai értelmében. Egészen más dolog az, ha a ma élő népeket illetünk ezzel a megjelöléssel. Más szavakkal: *semmilyen jogalapunk sincsen arra, hogy bármely ma élő népcsoportot kortárs-őseinknek tekintsük.*

Az a felfogás, mely ebben a szóhasználatban tükröződik, hamis színeket csempészett be sok olyan megállapításba, amely az Európával és Amerikával kapcsolatba került bennszülött népek életmódjáról szól. Ha az amerikai indiánok vagy afrikai és déltengeri népek élő szokásairól szólva vagy írva azt állítjuk, hogy azok a mi szokásainkhoz viszonyítva „koraibb” jellegűek - úgy tárgyaljuk kultúráikat, mintha sohasem változnának. Pedig - ahogyan azt már láttuk -, a kultúra alapvető törvénye szerint statikus szokások nem léteznek. Kutatásaink során rájöttünk arra, hogy akármilyen konzervatív is valamely nép, életmódja már nem ugyanolyan, mint amilyen a korábbi időkben volt. Az ásatási leletek bőséges bizonyítékát adják annak, hogy a fejlődés törvénye: a folyamatos - bár esetleg lassú - változás. Ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy egyetlen ma létező néptörzs sem él napjainkban úgy, ahogyan az ősei, vagy ahogyan a mi őseink éltek.

Idővel a „primitív” szó már - inkább értékelő, mint leíró - értelmet is kapott. Azt mondják, hogy a primitív népeknek egyszerű kultúrájuk van. Széles körben elterjedt feltevés szerint képtelenek másként gondolkodni, mint különleges gondolatmenet körében. Talán mindezek összefoglalásaként mondták ki azt, hogy a primitív kultúrák alacsonyabb értékűek a történelmi civilizációnál. Ezért nevezték őket „vadaknak” vagy „barbároknak”, feltételezve, hogy a „vadság”, a „barbárság” és a „civilizáció” egyetlen fejlődésmenet egymást követő állomásai.

A civilizáció fejlődésének és változásainak természetére vonatkozóan A. J. Toynbee történész széleskörű kutatásaiból választunk egy példát. Ő azokról a népekről beszél, amelyek a „modern nyugati nemzetközösség alapvonalán kívül” élnek. Ez a „külső proletariátus”, ha kapcsolatba kerül a „civilizációval” - megfertőzi azt. Az Egyesült Államokban az indiánok tartoznak a „külső proletariátus” soraiba. Toynbee-t megdöbbentti az európai szokásoknak az az „elbarbárosítása” - ahogyan kifejezi magát - amire az indiánoknak az amerikai határlakók életmódjára gyakorolt hatalmas befolyása vezetett. Sok hasonló dolog is foglalkoztatja őt, mint pl. a „nyugat-afrikai barbárok” befolyása a modern művészetre.

„A néger művészet diadala Amerika északi államaiban és a nyugat-európai országokban... a barbarizmus jellegzetes győzelme... A laikus szemében a Beninbe (az afrikai művészet központja) és a Byzancba való menekülés egyformán alkalmatlannak látszik arra, hogy napjaink nyugati művészetét elveszett lelkének visszaszerzéséhez vezesse”.

Toynbee hatalmas műve filozófiai megalapozottság és végtelen tudományossága mellett is szerzője tévedéseiről tanúskodik. A kölcsönzés a kulturális kölcsönhatások alapvető módja, amely természet velejárója a népek minden kapcsolatának. Ugyanolyan gyakran előfordul, mint az ellenkezője, hogy valamely uralkodó csoportot mélyen befolyásolnak azok szokásai, akik fölött uralkodik. Toynbee megdöbbenése azon alapszik, amit ő az „európai bevándorlók” és az indiánok közötti „kezdeti szellemi kulturális egyenlőtlenségnek” nevez. Mindennél világosabb, hogy a vademberek olyan ábrázolása, amely őt erkölcsi felfogás és érzések nélküli, anarchiában élő teremtménynek tünteti fel - vulgáris torzkép. A kultúra tudományos kutatóját nem „döbbenti meg” az, ami Amerikában történt. Az indián szokásoknak az európai gyarmatosítók, s az európai szokásoknak az indiánok részéről történt átvételét törvényszerűnek kell tekintenünk a csoportok létszámában, erejében és ellenálló-képességében fennálló egyenlőtlenség ellenére is.

Azoknak a tulajdonságoknak egyike-másika, amelyekkel a „primitív” vagy „vad” életmódot általában jellemezni szokták, komoly kérdéseket vet fel. Pl.: mi is az az „egyszerű” kultúra? Ausztrália eredeti őslakóinak, akiket a Föld „legprimitívebb” népének szokás tartani, a rokonság jellegének megjelölésére olyan gazdag szókincsük, s a rokonsági fokozatok meghatározására oly komplikált módszerük van, hogy azt a tudósok csak hosszú évek küzdelmes munkája során tudták kielemezni. Méltán szégyenkezhetünk, amikor a magunk szegényes (angol nyelvű) rokonsági terminológiájára gondolunk, amelynek segítségével nem tudunk

különbséget tenni az apai és anyai nagyszülők, vagy az idősebb és fiatalabb testvérek között és a rokonok tucatját az egyetlen „unokatestvér” szóval jelöljük. Peru bennszülöttei a spanyol hódítások előtti finomabb szövésű és színállóbb kárpitokat készítettek, mint a jogosan nagyra értékelt gobelinek. Az afrikaiak világszemlélete, amely sokban hasonlít a hellénekhez vagy a polynéziaiak bonyolult epikus mítoszai csodálattal töltenek el mindenkit, aki veszi magának a fáradságot, hogy megismerkedjék velük. Mindez, sok más el nem mondott példával együtt azt bizonyítja, hogy a „primitív” népek életmódja nem kell, hogy szükségszerűen „egyszerű” legyen. Az ilyen példák arra is felhívják a figyelmet, hogy a „primitív” népek sem gyermekeknek, sem naivaknak, sem együgyűeknek nem nevezhetők - hogy csak néhány olyan jelzőt idézzünk azok közül, amelyeket igen gyakran szoktak használni azok, akiknek vagy nincsen első kézből származó tapasztalatuk ezekről a népekről, vagy nem fárasztották magukat azzal, hogy korszerű beszámolókból igyekezzenek megismerni életmódjukat.

Hogy a „primitív” népek nem tesznek különbséget a reális és a természetfölötti dolgok között - ahogy az a L. Lévy-Bruhl francia filozófus által tovább fejlesztett s e népek „prelogikus mentalitását” vitató elmélet tartja - a tényekkel ellenkező, tarthatatlan megállapítás. Sok kultúrából összegyűjtött tények alapján bizonyíthatjuk, hogy *időnként* minden nép oksági érvekkel objektíven bizonyítható fogalmakban gondolkodik, ugyanúgy, ahogy szintén *időnként* olyan magyarázatokkal is megelégszik, amelyek a tényeket *látszólagos* okokra vezetik vissza. A kultúrának sok néppel folytatott közvetlen kapcsolatú tapasztalataiból leszűrt összehasonlító tudománya azt tanítja, hogy minden nép bizonyos helyesnek vélt premisszákat alapul vételeivel gondolkodik. A premisszákat elfogadása után logikája elvitathatatlan. (Lévy-Bruhl nagyságának és szelleme tisztességének adózunk akkor, amikor közöljük, hogy a tények alapján meggyőződve felfogása helytelenségéről, annak ellenére is kész volt visszavonni azt, hogy ez az elmélet hosszú éveken át az ő nevéhez fűződött. Halála előtt, 1940-ben írásba foglalta azokat az okokat, amelyek miatt nem tekintette továbbra is érvényesnek a „primitív szellemiség” elméletét. Feljegyzéseit, egy új művének vázlatával együtt halála után publikálták.)...

... Igazság szerint fel kell ismerni, hogy időnként minden emberi lény „prelogikusan” gondolkodik. (Ezt az álláspontot elfogadta Lévy-Bruhl az időnek és a térnek nincsenek abszolút, mindenütt és mindenkor érvényes ismertetőjelei - egyáltalán nem mondjuk azt, hogy a különböző formákban jelentkező ismertetőjegyek nem tartalmazzák az emberi kultúra univerzális elemeit. Univerzális az erkölcs, a szépség megbecsülése, amikben ezek megnyilvánulnak, csak a különböző társadalmak sajátos történelmi tapasztalatainak termékei. Ismertető jeleik minden társadalmon belül is állandóan vitatottak és állandóan változók. De az alapvető fogalmak megmaradnak, hogy irányítsák a gondolkodást és a magatartást, s hogy értelmet adjanak az életnek.

Amikor a kulturális relativizmussal foglalkozunk, azt is tudnunk kell - amit állandóan figyelmen kívül szoktak hagyni -, hogy ennek az elméletnek három különböző területe van. Az egyik a módszertani, a másik a filozófiai, a harmadik a gyakorlati terület. Ahogyan már korábban kifejtettem: A relativizmus módszere tudományunknak azt az elvét követi, hogy a kultúrát tanulmányozva az ember a lehető legnagyobb objektivitásra törekszik, s egy magatartás leírásánál nem ítélik meg s nem próbálja megváltoztatni azt. Az ember igyekszik, hogy a magatartás szabályait magának a kultúrának szelleméből kiindulva értse meg, kerülve minden olyan belemagyarázást, amely egy előre gyártott eleméletről származik. A relativizmus, mint filozófia, a kulturális értékek természetével és azokkal az ismeretelméleti következtetésekkel foglalkozik, amelyek a gondolkodást és viselkedést formáló műveltségi feltételek felismeréséből indulnak ki. A relativizmus gyakorlata e módszer filozófiai elveinek a legszélesebb kultúrák közötti síkon való alkalmazását igényli.

De tovább is folytathatjuk ezt a gondolatot: A kulturális relativizmus három területét úgy tekintjük, mint egyetlen logikai sorozatot, amit - tágabb értelemben - a tudomány történelmi fejlődése is követett. Először a módszertani szempont jelent meg, amely szerint az ismeretelmélet nyújtotta adatokat gyűjtötték, rendezték és értékelték. Mert nehéz lett volna a kulturális relativizmus rendszeres elméletében - vagyis abban, hogy „élünk és mást is élni engedünk” - hinni, ha előzőleg az antropológusok nem gyűjtötték volna össze a világ kultúráinak hasonlatosságait és különbözőségeit dokumentáló gazdag néprajzi anyagot. Ezek az adatok alapozták meg a filozófiai tételt s a filozófiai elmélettel kezdődött el a spekulatív munka, s az a kutatás, amely az életmódra vonatkozik.

A kulturális relativizmust minden esetben élesen el kell választani az egyéni magatartás relativitására vonatkozó elméletektől, mert ezek tagadják a magatartásra gyakorolt társadalmi befolyást. A törzsi törvényekhez való igazodás az élet rendszerességének alapvető követelménye. Ha azt mondjuk, hogy nekünk magunknak jogunk van arra, hogy önmagunktól megköveteljük a jelenlegi törvényeinkhez való igazodást, ez legkevésbé sem jelenti azt, hogy a magunk törvényeinek megtartását kívánjuk meg olyanoktól, akik más törvények uralma alatt élnek. A kulturális relativizmus lényege az a társadalmi fegyelmezettség, amely tiszteli a különbségeket, vagyis a kölcsönös megbecsülés. Nem egy, de sokféle életmód értékének az összes kultúrák saját értékeinek megbecsülését jelenti. Az ilyen megbecsülés arra törekszik, hogy megértse és kiegyenlítse az ellentéteket, s hogy ne ítélje meg és ne pusztítsa el azokat a magatartási módokat, amelyek a mieinkkel ellenkeznek. A kultúra története arra tanít, hogy amennyire fontos meghatározni és tanulmányozni az emberi civilizációban észlelhető párhuzamosságokat, ugyanannyira fontos azoknak a különböző módoknak meghatározása és tanulmányozása is, amelyeket az ember szükségletei kielégítésére választott magának.

Az eddig szükségszerűen felmerült problémák alapján nem helyeselhetjük a kulturálódási folyamat tanulmányozásának azt a módját, amely nemcsak hogy tudatosan át van itatva egy meghatározott szigorú erkölcsi rendszer szabályaival, hanem azok követésétől teszi függővé ítéletét is. Nem sok olyan kultúra van, mint pl. a miénk, ahol szigorú különbségeket tesznek a jó és a rossz között. Sokkal több kultúra van, amelyekben elismerik ugyan, hogy a jó és rossz keveredésének számtalan, egymástól csak árnyalatokban különböző változata helyezkedik el. Vissza kell térnünk ahhoz a korábban hangsúlyozott elvhez, hogy az ítéletet a tapasztalatra kell alapoznunk és a tapasztalati tényeket olyan szavakkal kell tolmácsolnunk, amelyek megfelelnek a megvizsgált kultúrák saját gondolkörének. Olyan kultúrában, amelyben a változtathatatlan abszolút értékekben hisznek, nehéz lesz megérteni a világ relativitását, amely számtalan életforma egymás mellett létezését tételezi fel. Ezért van az, hogy az euroamerikai kultúrában olyan értékítéletekkel kerülünk szembe, amelyek abból indulnak ki, hogy egy adott nép szokásai milyen mértékben különböznek a mieinktől. (E. Vivas és D. Bidney, akik megkísérelték az abszolút értékeknek az ismert rendszerek különféle ismert változataival való összeegyeztetését, filozófiai alapon vetik el a relativista elméletet. Mindkettőjük érvelése arra az elméleti zűrzavarra világít rá, amely akkor áll elő, ha valaki nem tud különbséget tenni a relativizmus módszertani, filozófiai és gyakorlati szempontjai között).

Ha végre megértjük és azzal a szilárd szándékkal alkalmazzuk a helyszíni területi kutatások tudományos módszerét, hogy minden nép életformáját a saját szempontjából kiindulva ítéljük meg, akkor kiszabadítjuk gondolkodásunkat abból az etnocentrikus ingoványból, amelybe értékítéleteivel a legutóbbi időkig annyira belesüllyedt. Ha komoly alapossággal elemezzük a különböző kulturális irányzatok minden megnyilatkozását, s ha fel tudjuk fogni a különböző népek eltérő életmódjainak sajátos jelentőségét, akkor friss szemmel és objektív megítéléssel fordulhatunk vissza a saját kultúránk felé, amelyet csak így tudunk helyesen értékelni.

Az itt közölt írás forrása: MELVILLE J. HERSKOVITS: Cultural Anthropology. Alfred A. Knopf, New York, 1960. (A könyv három fejezete: I. rész 1. fejezet; III. rész 16. és 18. fejezet) I.1. Anthropology: The science of man p. 3-12., III. 17. Culture and the society, III.16. The reality of culture p. 305-315.; III. 18. Culture and the individual p. 330-347. Magyarul megjelent In Dr. Balogh József szerk. Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény 5. kötet. ELTE, Bölcsészettudományi Kar - Tankönyvkiadó, Budapest, 1968.

Catherine A. Lutz Érzelmek

Nyolcadik fejezet, Zárszó: Érzelmi elméletek

A megelőző fejezetekben leírtuk azokat a társadalmi helyzeteket, amelyekbe ágyazódva az érzelmi beszéd megjelenik falukon. Bemutattuk a társadalmi viszonyok rendezésében és a társadalmi rend fenntartásában vagy megkérdőjelezésben játszott mindennapi, alapvető jelentőségű szerepüket. Emellett megpróbáltam érzékeltetni, hogyan viszonyulnak egymáshoz az érzelmek és a társadalmi értékek, illetve az erkölcsiség. A felsorakoztatott bizonyítékok alapján ki lehet jelteni, hogy az érzelmi tapasztalatokról helyesebb képet nyújt, ha úgy kezeljük őket, mint amelyek - mind falukon, mind a nyugati világban - a társadalmi viszonyok és a hozzájuk tartozó világkép következményei, ahelyett, hogy univerzális pszichobiológiai egységeknek tekintenénk őket. Befejezésként hasznos lesz, ha áttekintjük és kiegészítjük mindazt, amit az érzelmek társadalmi konstrukciójáról mondtunk. Ezen belül részletesen elemezhetjük az érzelmek konstrukciójának különféle módjait, melyek közé tartozik (1) érzelmek konstrukciója helyi társadalmi és kulturális rendszerek révén, (2) érzelmek konstrukciója a helyi rendszer és az olyan külföldi megfigyelők észrevételeinek keveredése révén, akik az önlét és az érzés eltérő kulturális szerkezeteit használják és (3) érzelmek konstrukciója a tudomány révén.

Az első konstrukció: helyi érzelmi elméletek Minden más embercsoporthoz hasonlóan Ifaluk törzse is rendelkezik az én, a társadalmi kapcsolatok, az érzelmi kategóriák és az érzelmi érintkezés módozatainak olyan felfogásaival, melyek bizonyos szempontból történetileg és kulturálisan egyedülállóak. Így a mindennapi élet komplex érzelmi tapasztalatai nem közvetítés nélküli pszichobiológiai események, az „első konstrukció”, már magában rejt, hogy az érzelmek a történelmileg specifikus társadalmi tapasztalat, az elfogadott nyelvi kategóriák és beszéd-hagyományok, valamint az emberi test nyújtotta lehetőségek alapanyagából épülnek föl. Az ifaluki mindennapi élet megmutatja, hogy az érzelmekre vonatkozó közös gondolkodás- és beszédmódok hogyan segítenek az emberi életmenet megszervezésében, valamint azt is, hogy az érzelmi jelentés maga is társadalmi és kulturális teljesítmény. Már beláttuk - először is -, hogy az érzelmek kulturális felfogása segít az ember saját tapasztalatainak megfogalmazásában. Sok ifaluki szemében az egyedüllét félelmetes élménynek számít. Sokaknak nagyobb fájdalmat okoz egy bátyjuk távozása, mint az apjuké. Amikor unokafivére hosszú távollét után hencsegő, arrogáns magatartást mutatva tért vissza a szigetre, Tamalekar - mások közreműködésével - úgy értelmezte magatartását, mint amely egyes meghatározott érzelmeket ébreszt más érzelmek rovására, így például a song nevűt, mely indokolt haragot jelent. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy bár ebben a könyvben nem foglalkoztunk az érzelmi tapasztalat fiziológiai aspektusaival, ez nem jelenti, hogy tagadnánk az emberi - és azon belül az érzelminek nevezett - tapasztalat biológiai alapját. A cél inkább az volt, hogy kritikában részesítsük az érzelmek megértésében megnyilatkozó esszencializmust és felderítsük azokat a viszonylag kevésbé ismert módokat, melyek révén a társadalmi és kulturális erők hozzájárulnak az érzelmek megfigyelt jellegének kialakításához. Az, hogy az érzelmi tapasztalat kulturálisan konstruált, nem egyszerűen azt jelenti, hogy az érzelmek egyetemes tapasztalatok, melyek a kiváltó helyzetekben megnyilvánuló variációk hatására kulturális egyediséget vesznek fel. DeRivera

megjegyezte, hogy „helytelen lenne azt mondani, hogy egy bizonyos helyzet okoz egy érzelmet, vagy hogy egy érzelm okozza a helyzet egy bizonyos felfogását. A dolog inkább úgy áll, hogy a személy helyzetét minden esetben interpretálja egy bizonyos érzelm” (1948:47, kiemelés tőlem). Bár az ifaluki nők általában jóval több szeretettel árasztják el fivérük gyermekét, mint az amerikaiak, ugyanakkor a fago és a szeretet, valamint az együttérzés jelentése és társadalmi megnyilvánulása közötti különbségek legalább olyan jelentősek, mint az érzelmi kötődés tárgyai közötti eltérések. M. Rosaldo is felhívja erre a figyelmet, amikor az érzelmeket „testet öltött,” interpretációknak írja le és megjegyzi, hogy „a különféle kultúrák szégyenérzetei minden bizonnyal legalább annyira eltérnek, mint a mi szégyen és büntudat fogalmainak, egyes esetekben (...) egy státuszt elfoglaló én védelmét szolgáló határt biztosítanak, másokban (...) viszont azt a társadalmi teret alakítják ki, melyben a személy leendő egyenrangú társainak módja nyílik rá, hogy anélkül kérjen számon valamit a személytől, hogy ezzel haragot váltson ki és így veszélyeztesse a számonkérő autonómiáját” (1983:149). Mint láttuk, minden érzelmfogalom az érzelmi érintkezésekre vonatkozó kulturális premisszák és forgatókönyvek jele, mindegyikük egy-egy jelentésrendszer vagy képzetcsoporthoz, melyek közé ugyanúgy tartoznak szóbeli, hozzáférhető, reflektív eszmék, mint implicit gyakorlati elképzelések. Az egyes különálló érzelmfogalmakban - mint minden fogalomban (Hutchins 1980) - képzetek és állítások csoportja rejtőzik. Egy érzelm léte azon meghatározott, korlátozott számú események megtörténtéből következtetünk, melyeket az arra vonatkozó képzetek és állítások magukban foglalnak. Pontosabban az érzelmnyelv használatába beletartozik annak érzékelése, hogy egy bizonyos érzelmfogalom alkalmazása arra, amit (bármilyen opportunisztikusan) egy érzelm tulajdonítására kulturálisan meghatározott feltételek meglétének érzékelünk, legitim. Minden kulturális közösségben találunk egy vagy több olyan jelenetet, melyet egy bizonyos érzelm prototípusos, klasszikus, vagy legjobb példájának tartanak. Így Ifalukon a metagu nevű érzelm (félelem/szorongás) felkeltette prototípusos jelenetnek számítana egy szellemmel való találkozás, a találkozás előli menekülés és az epizód felelevenítése együtt érző társak körében. A song (indokolt harag) prototípusa az egyik személy részéről nyilvánvaló kihágást feltételezne, a másik részéről a kihágás zord arccal de csöndesen történő azonosítását, melyre a vétkes a metagu (félelem/szorongás) érzelmével reagál. A „düh” prototípusos esete lehetne, amikor egy sérelmet vagy kudarcot szenvedett ember rákiabál a másikra - itt a másik személynek a dühre adott válaszreakciója meghatározatlan marad. Az egyes érzelmfogalmak által felidézett jelenetek tipikusan társadalmi jelenetek, melyek a két vagy több személy között fennálló viszonyokat érintik. Az érzelmeket szociokulturális teljesítménynek lehet tekinteni abban az alapvető értelemben, hogy egyének és csoportok közötti kapcsolatokat hoznak létre és írnak le. DeRivera leírja az érzelmnek ezt az aspektusát, és úgy határozza meg, mint amelyben „az elemzés alapegysége nem egy környezetében lévő szervezet vagy egy világbankét, hanem egy személy-másvalaki kapcsolat. Az érzelmek a személy és a másik közötti viszonyok rendezésére vonatkoznak és (...) ideális értelemben mindegyik érzelm úgy funkcionál, hogy azzal maximalizálja az adott kapcsolat értékeit” (1984:118). Így a song (indokolt harag) egy olyan kapcsolatról árulkodik, mely megromlott állapotban van, melyben igazságtalanságot állapítottak meg. Egy olyan kapcsolatot, mely hatalom és jószerecske tekintetében asszimetrikus és melyben valószínűleg megjelennek a gondoskodó és a gondoskodást elfogadó viselkedések, a fago érzelmével azonosítjuk. A „büntudat” szóval olyan kapcsolatokat jelölünk, melyben egyenlőtlenül oszlik meg a rossz-cselekedetért való felelősség, és melyben hangsúly kerül arra az érzetre, mely szerint mindkét fél közösen tudatában van, hogy egyikük a másiknál kiemeltebben vétkes. Bizonyára kimondottan nem-társadalmi események kapcsán is lehetséges érzelmi tapasztalat. Ifalukon beszélhetünk fago-ról (együttérzés/szeretet/szomorúság) egy kismalaccal kapcsolatban, vagy rus-ról (pánik/rémület) a közeledő tájfun hatására. Legtöbb esetben azonban ki lehet jelteni,

hogy jelentős szerepet játszik a társadalmi világ is. Így például egy kismalac iránt érzett fago előképül szolgálhattak korábbi és jelentősebb emberi társas kapcsolatok, s a tájfun hatására tapasztalt rus is, mint láttuk, nyilvános dramatizáláson és társadalmi megerősítésen megy keresztül. Ha egy ifaluki ember miseig, azaz élvezet érzéséről számol be, amikor enyhe szellő fúj vagy nyabut azaz undor érzéséről, amikor egy sáros ösvényen kell végigmennie, ezekről a reakciókról továbbra sem akkor nyerünk helyes képet, ha egy érzésre való reflektálásnak, hanem inkább akkor, ha az én és a világ között érzékelt viszonyra vonatkozó állításoknak tekintjük őket. Az érzelmeket nem csak az teszi társadalmivá, hogy egy eredetük egy olyan világban való létezés, melyben számos más személlyel kell együtt élni, akik vágyai, például, ellentétesek az ember saját vágyaival. Az ő létezésüket és jelentésüket is társas viszonyokban álló emberek közvetítik, mellőzik vagy érvényesítik. Egy asszony megharagszik a férjére vagy a szomszédjára, mert érdek vagy kapcsolat fűzi az illetőhöz, emellett megharagszik az említett személlyel a múlt eseményeire és a kapcsolat jelentésére vonatkozó közvetítés kapcsán. Számos eset illusztrálta a társadalmi viszonyok kulturális interpretációját és azt, hogy a kapcsolatok által és bennük strukturált érzelmek mi módon tükrözik ezt aényt. Egy ifaluki asszony song, azaz indokoltan haragos lehet a férjére, amiért az nem vitte magával totyogó gyermeküket, amikor a kenuházba ment feladatait ellátni. A nemi szerepek és kötelezettségek kulturális meghatározása nyújtja azt a keretet, melyben értelmezni és értékelni lehet a társadalmi tényeket. Az érzelmeknek a társadalmi háttértől elszigetelten való megítélését szorgalmazó irányzat olyan hangsúlyeltolódáshoz vezetett, melynek nyomán az érzelmeket inkább az egyénben lezajló egyedi eseményeknek tekintik, mintsem egyének közötti érzelmi kölcsönhatásoknak. Így például a haragot egy bizonyos feltételegyüttesre adott válaszként vizsgálják, miközben általában elhanyagolják a többi személynek a haragra adott reakciójának (és az érzés ezt követő megváltozásának) nem kevésbé jelentős szempontját (ezzel szemben lsd. Schieffelin 1976). Az ilyen kulturálisan konstruált kölcsönhatások jelentőségét példázták az Ifalukon megfigyelt esetek, melyek során más személyek song (indokolt harag) érzelmére metagu (félelem/szorongás) reakció, vagy a mások ker (öröm/izgalom) érzésére song vagy bosu (izgatottság/féltékenység) reakció volt a válasz. Az Ifalukiak kulturális logikája rámutat, hogy a fenti érzelm párok egyik eleme mi módon előfeltételezi a másikat. Ezek a - nagyrészt kulturálisan sztereotipikus - kölcsönhatások társadalmilag létesített forgatókönyvek, melyeket az egyének kulturálisan sajátítanak el és értelmeznek. Az érzelmek ilyen szemlélete megelőbbben tükrözi a mindennapi társadalmi interakció érzelmi folyamatát, mivel aláhúzza, hogy az érzelmek mindenféle konfliktus vagy kölcsönhatás közegül szolgálhatnak. Az érzelmek kulturális definíciója egyben képet ad az embereknek arról, hogyan illenék vagy kötelező viselkedniük, és így segít az embereknek társadalmi magatartásuk strukturálásában. Az érzelm ereje (Rosaldo 1984) nagymértékben egy erkölcsi vagy gyakorlati kényszer, egy érzet, mely szerint az embernek azt kell tennie, amit az adott érzelm előír. Láttuk, hogy a song, fago és metagu érzelmek egyaránt alapvetően erkölcsi kötelezettségekkel és eszményekkel kapcsolatosak. Aki jó ember, az a megfelelő helyen és időben mutat érzelmet: song-ot, ha valaki megszegi a tabukat, fago-t, ha egy másikat szegénység vagy betegség sújt, és metagut, ha a magánál magasabb rangúak körében találja magát. Ezzel szemben az egyes erkölcsi eszmék attól függően nyerik erejüket, hogy az egyének milyen fokú elkötelezettséget sajátítanak el velük szemben. Az a képzet, hogy az erőszak rossz, üres norma lenne, ha az ifaluki emberek nem éreznének tényleges borzalmat vagy rémületet, ha feltűnik az agresszió lehetősége. Bár az érzelmek fontos kapcsolatban állnak azzal, amit Hochschild „érzelemszabályoknak” nevezett el (1979), elsősorban mégiscsak értékekkel és az érzett elkötelezettséggel kapcsolatosak. Az Ifalukon megfigyelt párhuzamos érzelmi és erkölcsi érés a leírt megszokott forgatókönyvek közül nem egyben megnyilvánult. Amikor a kisgyerekeket arra biztatják, hogy féljenek a lakóközösségüket megközelítő ismeretlen falusitól, ez bevezetője annak a későbbi erkölcsi

leckének, hogy csak a rossz és szerénytelen ember „máskál” anélkül, hogy másoktól félne. Amikor egy kétévest felszólítanak, hogy viseltesen fago-val a fivérével szemben, és ossza ketté kettejük között a banánt, akkor az erkölcsiség és az érzelmek egyetlen egységet képezve jelennek meg. Míg számos alkalommal jelenik meg szakadék az egyéni ágy és a társadalmi erkölcsiség között, az ilyen eltérést kísérő tapasztalat értelmezése is társadalmilag konstruált (Abu-Lughod 1986). Így például az ifaluki szerelmi dalok egyik gyakori refrénjében egy nő mondja el szerelmesének, hogy nem érzi érintve magát a kapcsolatukról pletykáktól. - A belsőm - éneklő - csak fingik mindahányra. A pletykálkodókkal szembeni megvetés olyan kulturális téma, mely a szerelmi viszony értékét hivatott érzékeltetni a társadalmi megvetéssel szemben. Végül pedig láttuk, hogy ezen a korallszirten a helyi érzelmi elméletek szervezik a társadalmi szerkezetet, viszonyokat és az élet anyagi feltételeit, melyek viszont az érzelmi elméleteket szervezik. Ezek a körülmények teremtik meg a konkrét helyzeteket, melyekkel az emberek találkoznak, melyeket értelmezniük kell, gyakran az érzelmfogalmak segítségével. Az anyagi körülmények közé tartoznak olyan tényezők, mint a szigetlakók rendelkezésére álló földterület korlátai, a tájfun általi fenyegetettség, a viszonylag magas gyermekhalandóság vagy a magas népsűrűség. A szigetnek az érzelmi megértésekkel kapcsolatban álló néhány társadalmi struktúrája a következő: a fivér-nővér kapcsolat jelentősége, általában a nemek közötti viszonyok, a vezető és a közember közötti megkülönböztetés, a rangszerinti hierarchia lépcsőfokai, a szövetkezésen alapuló munkaintézmények, valamint a hatalom és generációs viszonyok alapján beálló történelmi változások, amikor a fiatal férfiak egyre nagyobb számban vállalnak fizetett munkát és új státuszt, például tanítói vagy egészségügyi segélynyújtó munkakörben. A javak galitarizmusa és a szövetkezetség a hierarchikus társadalmi szervezetbe beágyazódottan teremti meg az érzelmi értelmezés kontextusát. Ehhez az értelmezéshez szükséges annak felismerése, hogy ajánlatos az olyan, magunknál több hatalommal rendelkező más személyekkel való konfliktusokat kerülni, akik legitimitását mindaddig senki sem kérdőjelezi meg, amíg az alapvető igények ki vannak elégítve. A kevésbé rászorultak érzelmi perspektívája - legyenek ők a vezetők, egy magas rangú család női rangidősei, egy gyermek apja vagy az egészségesek a betegek jelenlétében - a részvétre és az indokolt haragra eső hangsúly révén elismeri az osztozás és uralkodás, illetve a mások iránti felelősség azon gyakorlatait, melyekben a legtöbb magas rangú személy napról napra részt vesz. A fago érzelm szerkezetét és jelentőségét egyrészt a korallszirt ökológiai sérülékenysége és korlátozott területére adott kulturális reakcióra vezettük vissza. A fago fogalma ezentúl abból nyeri kulturális jelentőségét és erkölcsi erejét, hogy a hierarchia elve alapján legitimálja a társadalmi szerkezetet. Az embereket Ifalukon egymáshoz kötő társadalmi-gazdasági kapcsolatok erősek és világosan megfigyelhetők. Ebben a kontextusban az elidegenedettség mint strukturális tény vagy tapasztalat hiányának megfelel egy olyan érzelm jelentősége, mely a másik emberrel való kapcsolatot és a jóléte iránti felelősséget kódolja. Az ong (indokolt harag) érzelmről azt is kimutattuk, hogy időnként a fennálló hatalommegosztást jelzi és támogatja (illetve időnként megbontja). Emellett a song artikulálta konfliktusokat Ifalukon egy világosan szervezett hatalmi hierarchia kötelmein belül ismerik el. A konfliktus emellett a konfliktusok megoldásának szükségességére és a jó konfliktusmegoldás mibenlétére vonatkozó általános közmegegyezés kontextusában jelenik meg. Végül pedig a fél négyzetmérföldnyi alacsonyfekvésű, a tájfunövezet közepén elhelyezkedő földdarabon való élet fizikai veszélyeit tükrözte a metagu és a rus érzelmek jelentése, és szintén ezek fejezték ki azt a társadalmi veszélyt, melyet a másokkal való konfrontálódás, a mások általi megítéltetés és mások elidegenítése képvisel egy olyan környezetben, amely kevés kitérőt vagy alternatívát kínál az elől, hogy az ember egész életét a más személyeknek ugyanazon kis csoportjával élje le. Az érzelmek és a kultúra közötti viszonyt a jövőben vizsgáló összehasonlító kutatás feladata, hogy továbbvigye annak tisztázását, hogyan ruházódnak föl a társadalmi élet ezen aspektusai érzelmi

jelentéssel, más szóval megvizsgálni, hogy az élet egyes embert érintő politikai, gazdasági, szociális és ökológiai körülményei mi módon nyújtanak indítást és keretet az emberek között kifejlődő érzelmi tudatnak, amint ezt Abu-Lughod (1986), Lindholm (1982), Myers (1979) és M. Rosaldo (1983, '84) már megkezdték. A kifejlődött etnopszichológiai rendszerek változatossága bizonyíték mind arra a széles értelmezési szabadságra, mely az embereknek az érzelmi jelentés konstruálásában rendelkezésére áll, mind pedig azokra a korlátozásokra, melyeket az ilyen viszonyok jelentenek.

A második konstrukció: Külföldi megfigyelők és érzelmi elméleteik. A kultúrák közötti találkozások óhatatlanul együtt járnak legalábbis bizonyos fokú tévedéssel és torzítással mások magatartásának részét képező érzések, indítók és jelentések visszaadásakor. Én is a saját kultúrámban, osztályomban és nemem mindennapi és implicit érzelmi elméleteinek egy variánsával érkeztem Ifalukra, így például kíváncsi voltam a szigetlakók 'igazi' érzéseire, feltételezve, hogy érzelmi életük alapvetően magánügy, vagy hogy a félelem és a harag olyan érzések, amiket le kell győzni, a szerelem olyasmi, amit nyilvánosan ki kell nyilvánítani és hogy érzelmekkel rendelkezni is érték. Az ifalukiai életéről készített beszámolómban részben ezen nyugati kulturális feltételezések képére készültem és annak alapján, amit ezek hatására elvártam, vagy látni akartam. Bár gyakran előfordult, hogy antropológusok a saját elfogadott nyugati kulturális kategóriáik és hiedelmeikről szerzett tudatosság, vagy attól való felszabadulás reményében alapozták vagy szervezték meg terepmunkájukat, mégis nehéz, vagy talán lehetetlen is elképzelni, hogyan fejezhetnénk ki magunkat ezeken az elfogadott kategóriákon kívül úgy, hogy mi magunk és mások mégis megérthessenek bennünket. Amikor háztartásom tagjai kinevették az éjszakai látogató érkezésként érzett félelmemet (7. Fej.), engem az döbbenett meg, hogy ők nem voltak „képesek” észrevenni a veszélyt ott, ahol nekem az látható volt. És amikor korábban elhatároztam, hogy egy különálló kunyhóba költözöm ki a háztartás életterületén belül, akkor engem különített el tőlük arra való „képtelenségem”, hogy belássam, hogy a magányosság önmagában félelmetes (ámbar azt nem tudom, mennyire volt alapvető ez az eltérés). Érzelmi értelmezéseink számtalan különbsége kapcsán nem csupán az egyéni érzelmi életünkben vagy belső életünkben fennálló különbségekről van szó. Azokról a lényekről van szó, akik benépesítik világunkat (a fenti esetben például az én világomban nemi erőszakot elkövető férfiakkal, az övében szellemekkel), annak érzetéről, milyen intenzitással kapcsolódnak az egyének a körülöttük élő másokhoz, és sok más társadalmi tényről. A külföldi megfigyelők nem azzal az egyszerű közvetlenséggel alkalmazzák saját érzelmi paradigmájukat mások megértésében, mint hogyha madártávlatból megfigyelt esetekben használnának fel egy elméletet. A legtöbb esetben, valamiféle viszonyban élnek a szóban forgó másokkal, legyen ez az eladó és a vevő, a főnök és az alkalmazott, a turista és a helybeli vagy - mint a jelen esetben - az antropológus és a helyi tájékoztató vagy a vendég és vendéglátó kapcsolata. Ha az érzelmeket úgy határozzuk meg, mint alapvetően a társadalmi viszonyokkal kapcsolatos jelenségeket, akkor a külföldinek a másokkal létrehozott kapcsolata (1) szükségszerűen érzelmi töltéssel rendelkezik és (2) korlátozza mások érzelmeinek megértését, mivel a kapcsolatok szűkebb körűek, mint a szigetlakóknak egymással kialakult viszonyai. Az elidegenedettség és valahova tartozás feszültsége, melyet több megfigyelő ismételt az amerikai kultúra egyik központi témájaként jelölt meg, az antropológusi terepmunka körülményei között különleges intenzitásra és kontúrokat tesz szert. A terepen a feszültség a kívülállás tapasztalatából és abból a késztetésből ered, hogy az embert „valódi” személyként fogadják be az emberek helyi nexusába és érzéseibe. Bourdieu megjegyezte, hogy az antropológus óhatatlanul kívülálló marad, aki „a társadalmi tevékenységek valós játékából ki van zárva azáltal, hogy nincs saját helye a kapcsolatok fennálló rendszerében” (1977:1). A terepmunkás elidegenedése akkor - Bourdieu szerint - felmagasztosul és nem mint kényszerű kizárás jelenik meg, hanem mint az antropológus szabadon hozott döntése, mely szerint a tudományos módszer kánonját követi,

mely az objektivitás nevében távolságtartásra inti. Más szóval a tudományos módszeresség idealizálja az antropológus gyakorlati elidegenedtségét. A terepmunka enyhén bizarr alaphelyzete így valamelyes befolyással rendelkezhet az érzelmeknek mind a második, mind pedig a harmadik (vagy társadalomtudományi) konstrukciójára. Az etnográfus vagy más külföldit helyzete könnyen elviheti két véglet valamelyike felé, ezek egyike az, mely szerint az érzelmeket alapvetően univerzálisaknak, a másik pedig, amely szerint kulturálisan egyedinek és egzotikusnak tekintjük. Az első esetben a másik ember érzelmei nem megkülönböztethetők a sajátomtól, mivel nem volt szükségem rá, hogy a perspektívámat megváltoztassam, lévén, hogy az objektivizmus madártávlatra gyakran nem tér el a magammal hozott, nem helyi kulturális felfogástól. A másodikban pedig ezek az érzelmek végletesen idegenek, hiszen a helyi emberekkel való viszonyom elidegenedett, és így megakadályozza, hogy elképzeljem a másik ember érzelmi helyzetét. R. Rosaldo mindkét fenti álláspontot elutasítja, amikor megjegyzi, hogy „az a szerény közhely, hogy bármely két embercsoport között kell, hogy legyen valami közös, arcul csaphatja azt a valaha egészségesnek tűnő módszertani óvatosságot, mely figyelmeztet: ne tulajdonítsuk a saját kategóriáinkat és érzelmeinket óvatlanul más kultúrák tagjainak. Az univerzális emberi természetről alkotott felületes elképzelésekkel szembeni efféle figyelmeztetés túl messzire mehet, és előfordulhat, hogy azzá a hasonlóan kellemetlen dogmává merevül, hogy a saját csoportomat kivéve minden, ami emberi, idegen számomra” (1984:188).

Rosaldo megvizsgálta Bourdieu-nek az antropológus helyzetére vonatkozó elemzését és megjegyezte, hogy „a legtöbb antropológus úgy ír a halál (érzelmeiről), mintha részvétlen szemlélő lenne, akiknek semmi megélt tapasztalata nincs, amely tudással vétezzhetné föl az érzelmek kulturális erejét illetően (Rosaldo 1984:193). A más társadalmakban élő emberek érzelmi életéről helyesebb képet kaphatunk, szerinte, hogyha az érzelmi jelentőséggel rendelkező személyes tapasztalatok szélesebb körére (és azok elemzésére) építünk. Bár valóban lehetséges - ahogy Rosaldo javasolja - saját érzelmi tapasztalatainkra támaszkodni a mások hasonló tapasztalatának megértésében, mégis az érzelmek mély elkötelezettséget jelentenek egyes más személyek és események egy bizonyos látásmódja iránt. Az a külső látáspont, mely kívülálló státuszunkból és a tudomány objektivista ismeretelméleti alapállásából következik, olyan helyzetbe hoz minket a helyi társadalmi rendszerben, mely megnehezíti, hogy az eseményekre vonatkozóan közös nézőpontot alakítsunk ki, így például egy anya iránti mély elkötelezettség kialakulását. És míg az amerikai és az ifaluki vagy ilongoti anyákat kétségtelenül összekötik bizonyos közös alapvető jellemzők, ugyanakkor társadalmi helyzetük, magatartásuk és a nevelésről, a termelésről vagy éppen a hatalomról vallott nézeteik világosan el is különítik őket. Mások érzelmi pozíciója megértésének feltétele az olyan általános, nembeli viszonyok felismerése, melyek jelentősen részt vesznek az érzelmek kialakításában (például ha egy apa elveszíti a fiát). Továbbá szükség van a személyek egyedi, meghatározott, történeti helyzetének lehetőleg minél mélyebb megértésére. Más kívülállókhoz hasonlóan a sziget lakóival kialakított viszonyaimat a korábbi, otthoni viszonyok mintájára építettem fel. Örökbefogadó apámmal, Tamalekarral szemben annak az érzelmi viszonnak a vonásait vettem föl, amit biológiai apámmal szemben már tapasztaltam, és amiről éreztem, hogy az ifalukiak is hasonló módon éreznek a saját apjuk iránt. Az ilyen mintakövetés lehetővé teszi, hogy egyfajta közös érzelmi megértést alakítsunk ki a másikkal. Ennek ellenére, más etnográfusokhoz hasonlóan nem kötött ifaluki vendéglátóimhoz semmilyen tartós tagság iránti elkötelezettség, vagy közös sors vagy az események relativizmustól mentes és állandó erkölcsi értelmezése. Úgy tűnhet, hogy az etnográfusnak a terepmunka során kialakuló helyzete eleve megakadályozza az érzelmi megértés közössége alapfeltételének kialakulását, nevezetesen a közös helyzet és ebből következő közös erkölcsi és érzelmi nézőpont létrejöttét. A második konstrukció gyakran nyelvi közvetítéssel történik. Bár a különböző kultúrákról beszámoló jelentések általában inkább természeti, mint kulturális eseményekről szóltak (pl. inkább

tudományok felfedezésekről mint történelmi termékekről), mégis széleskörűen felhasználtak a nyugat laikus érzelmnyelvéből kölcsönzött fogalmakat. Így például, amikor a japánokat, mint szegény-kultúrát írják le, ez a kijelentés egy olyan összetett nyugati kulturális jelentésrendszerre támaszkodik, mely meghatározza a személyre, általában az érzelmre és közelebről a szegényre vonatkozó fogalmakat. Az ilyen finomságok révén a nemnyugatot a nyugat érzelmi képére és hasonlatosságára alakították ki, mint olyat, ami a nyugattól érzelmileg szinte alig különböztethető meg (pl. Ekman, Friesen és Ellsworth 1972), vagy a nyugat érzelmi ellentettje (pl. Benedict 1967) vagy mint ami a nyugat érzelmi normalitásra vonatkozó elképzelései szerint fogyatékos (pl. Goldschmidt 1975, Leff 1981). Vizsgáljuk meg röviden az érzelmi konstrukció fenti típusait. Ekman, aki az érzelmek arckifejezésben való megjelenését tanulmányozta, azt állítja, hogy sikerrel azonosított egyes minden kultúrában érvényes elemeket a boldogság, szomorúság, harag, félelem, meglepetés és undor feltételezetten univerzális érzelmeivel kapcsolatban. Ha azonban a vizsgálat alapjául ezeket a kategóriákat használjuk és elhanyagoljuk ezen kategóriák és a más tanulmányozott kultúrák kategóriái közötti közvetítés problémáját, akkor az utóbbiakat minden bizonnyal nyugati hasonlóságra fogjuk megkonstruálni, mivel a személy-létre és az érzelmekkel kapcsolatos helyzetek körére vonatkozó feltételezések burkoltan belekerülnek az elemzésbe a fenti nyugati kategóriák révén. Figyelmünk arra terelődik, mennyiben „azonos” az elő-új-guineai harag vagy szomorúság a nyugati ember ilyen érzelmeivel. Benedict munkája - akinek tanulmányai időben megelőzik Ekmanét - a II. világháború alatt és után a japánok megértésére irányuló, mélyen motivált amerikai kísérlet részét képezte. A japánok érzelmi életére vonatkozó beszámolóit beleérzők és relativisztikusak, a japán magatartást annak a világképnek a feltárása segít megérteni, mely egyes érzelmeknek a helyi kulturális értékét adja. De Benedict elemzése ezzel együtt is akörül a érzelmi tekintetben, így például a következő kijelentésekben: „Az élet pályája Japánban épp ellenkező irányban van megszervezve, mint az Egyesült Államokban. Ez a pálya itt egy nagy, lapos U-görbe, mely a gyermekeknek és az öregeknek teljes szabadságot és kényeztetést biztosít... Az Egyesült Államokban mi feje tetejére állítjuk ezt a görbét” (1967: 253-54). Az érzelmi funkciókra vonatkozó nyugati etnoelméleteknek a témába való bevezetése oda vezetett, hogy - pl. Goldschmidt és Leff tanulmányaiban - nyílt ítéletek mondatnak ki más kultúrák tagjainak érzelmi egészségtelenségéről, vagy abnormitásáról. Goldschmidt leírása szerint például a Sebei nép „az érzelmi reakciókészség alacsony szintjével rendelkezik”, ennek következtében „hiányzik a szenvedők iránti empátiás készségük”, „hiányzik az egymással való kapcsolatukból az elkötelezettség” és „a hagyomány iránti hűség alacsony szintjét mutatják”, az anyák „érzelmileg egysíkúak” és „távolságtartóak” a gyermekeikkel való kapcsolatban (1975:157-58, 162). Mindezek a jelenségek - amint ez magától értetődik - rosszak azon nyugati érzelmi normák szempontjából, amelytől eltérnek. Leff, aki összehasonlító pszichiáter, hasonlóan használ fel ítéleteiben burkolt nyugati normákat, mikor megjegyzi, hogy „a hagyományos társadalmakban, ahol a kapcsolatokat többé-kevésbé sztereotípiák irányítják, az érzelmek felderítenek és differenciálatlanok maradnak” (1981:72). Összegzésként tehát elmondhatjuk, hogy az érzelem nyugaton kialakult kategóriájának és az egyes különálló érzelmi kategóriáknak a felülvizsgálatlan használata révén az énlétre és az érzelmekre vonatkozó összetett, kimondatlan elméletek keveredtek a téma elemzésébe, hogy ott befolyásolják más kultúrák tagjai érzelmi életének rekonstruálását.

Forrás: Magyar Lettre Internationale, 18. szám, 1995 ősz, 15-16. oldal

Elektronikus forrás: http://www.c3.hu/scripta/index_center.htm

Sherry B. Ortner
Az antropológia elmélete a hatvanas évektől

Minden évben az Amerikai Antropológiai Társaság konferenciáival közel egyidőben, a New York Times felkér egy antropológiai szaktekintélyt, hogy fessen szemléletes képet a tudományosság helyzetéről. Ezek a cikkek egyre lehangolóbb véleményeket tükröznek. Néhány éve például Marvin Harris arról beszélt, hogy misztikusok, vallási fanatikusok és a kaliforniai kultusz hívei vették kezükbe az antropológiát, hogy a találkozókön a sámánizmus, a boszorkányság és az „ABNORMÁLIS jelenségek” dominálnak, és hogy szándékosan kizárják a programból az empirikus tudáson alapuló írásokat (HARRIS, 1978). Nem olyan régen, és már mérsékeltebb hangon, Eric Wolf azt nyilatkozta, hogy az antropológia részterületekre esik szét. A részterületek (és rész-részterületek) egyre inkább csupán saját specializált érdeklődésüket követik, elvesztik kapcsolatukat a többivel, és az egészszel is. Nincs többé egy mindenki által elfogadott interpretáció, a terminusoknak egy mindenki által elfogadott készlete, melyhez összes használója tarthatja magát, egy közös nyelv, amelyet ha önkényesen is, de beszélhetünk (WOLF, 1980).

A dolgok állása, úgy tűnik, Wolf leírását igazolja. Az antropológia „terepe” nem összefüggő. Ezen a terepen több, egymástól elkülönült kis klikk folytat magánnyomozásokat, és jórészt csak magukban beszélnek. S noha az antropológia sohasem volt olyan egységes, hogy akár egyetlen paradigmát is elfogadott volna, legalább volt egy olyan időszak, amikor az elméleti megközelítésnek akadt néhány központi kategóriája, volt egy sor felismerhető tábor vagy iskola, és bárki néhány egyszerű jelzővel támadhatta ellenfelét. Most még ezen a szinten is egyfajta szellemi érzéketlenség tűnik fel. Nem kiáltjuk többé egymás nevét. Nem vagyunk többé biztosak abban, hogy hol húzzuk meg a határvonalakat, és hogy e vonalak melyik oldalára helyezük magunkat.

Azonban, mint antropológusok, képesek vagyunk mindebben a liminalitás klasszikus tüneteit felismerni - a kategóriák zűrzavarát, a káosz és az antistruktúra kifejeződéseit. Tudjuk, hogy egy ilyen rendetlenség talán egy új és jobb rend alapját veti meg. És ha valaki a jelent közelebbről megvizsgálja, észreveszi benne az eljövendő új rend körvonalait. Ez az, amivel én is megpróbálkozom ebben a cikkben. Úgy gondolom, hogy az elméleti orientációnak megjelent egy új kulcsszimbóluma, melyet talán „gyakorlatnak” nevezhetnénk („cselekvés” vagy „praxis”). Ez önmagában nem egy elmélet, nem is egy módszer, hanem mint mondtam, inkább egy szimbólum, melynek nevében elméletek és módszerek sokasága van kifejlődőben. Ahhoz azonban, hogy ennek az új trendnek a jelentőségét megértsük, legalább húsz évet kell haladnunk az időben visszafelé, és meg kell vizsgálnunk azt, honnan indultunk és hogyan jutottunk el oda, ahol most vagyunk. Mielőtt belefognánk azonban ebbe a vállalkozásba, fontos tisztáznunk annak módját is. Ez a tanulmány elsődlegesen a különböző elméleti iskolák és megközelítési módok egymás közti viszonyával fog foglalkozni; egy adott időszakban és azon keresztül. Egyetlen megközelítési módot sem körvonalazok kimerítően, egyiket sem tárgyalom önmagában, sokkal inkább arra helyezem a hangsúlyt, hogy a különböző témák és dimenziók mennyire kapcsolódnak a tudományág engem foglalkoztató főbb irányvonalaihoz. Valószínűleg minden (általam idézett) antropológus úgy fogja találni, hogy túlságosan leegyszerűsíttem, netán el is torzítom elgondolásait, mivel azokat a jellemzőket húzom alá, amelyek nem egyeznek meg a használóik által általában legfontosabbnak tartott elméleti jellemzőkkel. Így azok az olvasók, akik a különböző megközelítések kimerítőbb tárgyalását és/vagy az egyes megközele-

tésekhez közelebb álló szempontok alapján végzett diszkussziókat keresik, kénytelenek lesznek máshol kutatni. Ismétlem: a kapcsolatok megvilágítására törekszem.

A hatvanas évek: szimbólum, természet, struktúra

Bár mindig egy kicsit önkényes és szubjektív egy történeti fejtegetés kezdőpontjának kiválasztása, úgy döntöttem, hogy a 60-as évek elejénél kezdem. Egyrészt, mert ekkor kezdtem pályámat, másrészt, úgy vélem, hogy bármely rendszert szemlélhetünk, legalább részeiben, a cselekvő szemszögéből, így kezdettől egyesíteném az elméletet és a gyakorlatot. Ezért szeretném világossá tenni, hogy ez az elemzés nem valamiféle hipotetikus külső pontból történik, hanem a résztvevő perspektívájából, aki 1960-tól mostanáig az antropológia „oltárán áldozott”.

De a szerzők mindig szeretnék általános érvényt adni speciális élményeiknek és értelmezéseiknek. Ezért az eddigiekhez azt is hozzáteszem, hogy viszonylag objektív értelemben, a hatvanas évekkel kezdődően forradalmi változások sorát fedezhetjük fel az antropológia elméletében. Sőt, úgy tűnik, hogy ilyen revizionista felbolydulás ebben az időszakban sok más területre is jellemző volt. Az irodalomkritikában például „... a hatvanas években a nyelvészet, a pszichoanalízis, a szemiotika, a strukturalizmus, a marxista elmélet és a befogadás esztétika különös elegye kezdte felváltani a régebbi erkölcsi humanizmust. Az irodalmi szöveget jelenséggként kezdték kezelni, szocio-pszicho-kulturális-lingvisztikai és ideológiai eseményként, mely a nyelv által nyújtott kompetenciákból az elbeszélési sorrend elérhető rendszeréből, a fajták permutációiból, a strukturális alakzat társadalmi gyökereiből, az infrastruktúra ideológiai kényszeréből nő ki... Mindez egy széleskörű és tartalmas revizionista felfogás volt.” (BRADBURY, 1981:137)

Az ötvenes évek végének antropológiájában az elméleti „barkácskészlet” három, már valamelyest kimerített paradigmából állt: a brit strukturalista funkcionálisizmusból (A: R. Radcliffe-Brown nyomdokain), az amerikai kulturális és pszichokulturális antropológiából (M. Mead, R. Benedict és mások örökségeként), valamint az amerikai evolucionista antropológiából (középpontjában L. White-al és J. Steward-dal, szoros kapcsolatot tartott fenn az archeológiával). Az ötvenes években eme három területen tanultak azok a bizonyos szerzők és csoportok is, akik történetünk főhősei. A hatvanas évek elején agresszív elképzelésekkel léptek színre, hogy miként erősíthetnék meg mentoraik és őseink mintáit, és egyszersmind a többi iskolával szemben jóval harcosabb álláspontot képviseltek. Az új elképzeléseknek és az intellektuális agressciónak az új kombinációja indította el azt a három mozgalmat, amellyel ez a beszámoló elkezdődik: a szimbolikus antropológiát, a kulturális ökológiát és a strukturalizmust.

Szimbolikus antropológia

A „szimbolikus antropológiát”, mint elnevezést, a kezdeti időszakban (kb. 1963-65) egyetlen fő képviselője sem használta. Ez inkább légből kapott megjelölés volt (talán az ellenzék találta ki), gyűjtőneve egy sor eltérő irányvonalnak. Úgy tűnik, a két legfontosabb változatot egymástól függetlenül hozták létre; az egyiket Clifford Geertz és munkatársai a chicagói egyetemen, a másikat Victor Turner a Cornell Egyetemen. A szimbolikus antropológia színterén kívül állók talán nem is érzékelik igazából a geertziánusok és a turneriánusok közti fontos különbségeket. Még Geertzet elsősorban Max Weber (Talcott Parson közvetítésével), addig Turnert elsősorban Emile Durkheim befolyásolta. Továbbá, míg Geertz annak a korai

antropológiának az átalakítását reprezentálja, addig Turner a korai brit antropológiát, amely főleg a társadalom működését vizsgálja.

Geertz legradikálisabb elméleti lépése az a megállapítás (1973b) volt, hogy a kultúra nem olyan valami, ami az emberek fejébe van zárva, hanem inkább közhasználatú szimbólumokba ágyazódik, amely szimbólumok segítségével a társadalom tagjai világnézetüket, értékorientációjukat, étoszukat közlik egymással, a jövő generációval - és az antropológusokkal. Ezzel a megfogalmazással Geertz a kultúra mindezidáig nehezen megfogható fogalmának ad viszonylag állandó tartalmat adott, oly fokú objektivitást ért el, amellyel az soha nem rendelkezett. A szimbólumok középpontba állítása heuresztikusan felszabadító volt Geertz és sok más kutató számára. Ez mutatta meg nekik, hol keressék azt, amit tanulmányozni akarnak. Mindemellett a szimbólumok lényege az volt, hogy azok végül is a jelentések közvetítő eszközei, a szimbólumok, mint olyanok tanulmányozása önmagában sohasem volt cél. Így egyfelől a geertziánusok sohasem érdeklődtek különösebben a szimbólum-típusok változatainak (jelzések, jelek, ikonok, mutatók stb. - ld. az ellenkezőjét: SINGER, 1980) megkülönböztetése és lajstromozása iránt, de másfelől, Turnerrel ellentétben - akiről nemsokára szó esik - nem érdeklődtek különösebben azok iránt a módok iránt sem, amelyeken keresztül a szimbólumok a társadalmi folyamat bizonyos gyakorlati műveleteit megvalósítják - úgymint emberek gyógyítását gyógyító rítusok által, fiúk és lányok férfiakká és nőkké változtatását a beavatás során, gyilkosságot varázslat révén stb. A geertziánusok nem hagyják figyelmen kívül ezeket a gyakorlati társadalmi hatásokat, de ezek a szimbólumok nem álltak érdeklődésük középpontjában. A geertzi antropológia következetesen azt a kérdést helyezi a középpontba, hogy a szimbólumok hogyan alakítják ki azokat a módokat, ahogyan a társadalmi szereplők a világot látják, érzékelik, gondolkodnak róla, vagy más szavakkal hogyan működnek a szimbólumok, mint a „kultúra” közvetítő eszközei.

Érdemes még megjegyezni azt is, elébe vágva a strukturalizmus tárgyalásának, hogy Geertz szíve szerint jobban érdekelte a kultúra etikai, mint világnézeti oldal, jobban az érzelmi és a stilisztikai dimenzió, mint a kognitív. Míg persze igen bonyolult (azt ne mondjam természetlen és végül is buta dolog) szétválasztani a kettőt, mindazonáltal megengedhető, hogy az egyik vagy másik oldalt inkább hangsúlyozzuk. Geertz így (miként előtte legfőképpen Benedict) még a kulturális rendszer legkognitívabb vagy intellektuálisabb részét is - mondjuk a Bali-szigeti kalendáriumokat - nemcsak azért elemzi, hogy a kognitív rendező elvek halmazát leleplezze, hanem, hogy megértse, miképpen nyomja rá a bélyegét a Bali-szigetiek időfelosztása önértékelésükre, társadalmi viszonyikra, egy kultúrájukra jellemző ízlés és etika, viselkedésmód értékelésére. A geertzi gondolatrendszer másik nagy érdeme az volt, hogy kitartott amellett: a kultúrát a „szereplők” nézőpontjából kell tanulmányozni (pl. 1975). Ez nem azt jelenti, hogy bele kell látnunk az emberek fejébe. Egyszerűen annyit jelent, hogy a kultúra cselekvő társadalmi lények terméke, akik meg szeretnék érteni a világot, amelyet maguk körül találnak, és ha mi is meg akarjuk érteni a kultúrát, abba a pozícióba kell helyeznünk magunkat, ahonnan azt felépítették. A kultúra nem valamiféle absztrakt rendszer, logikája olyan szerkezeti elvekből és speciális szimbólumokból épül fel, melyek kulcsot adnak összefüggéseikhez. Logikája - a részek közti viszonyok alapelvei - inkább a cselekvés logikájából, vagy szerveződéséből származik, abból, ahogy az emberek az adott intézményes rendben tevékenykednek, ahogy helyzeteikkel összefüggésben cselekszenek (1976d). Itt jegyzem meg, hogy bár a szereplő-központúság alapvető a geertzi gondolatrendszerben, az nincs szisztematikusan kidolgozva: Geertz nem fejlesztette ki a cselekvés vagy gyakorlat elméletét, mint olyat. Mindazonáltal határozottan a kultúra szereplőjét, vagyis a cselekvő embert (*actor*) helyezte modellje középpontjába, és - ahogyan azt látni fogjuk majd - több későbbi gyakorlat--központú munka épít a Geertz-i (vagy geertzi-weberi) alapokra.

A szimbolikus antropológia másik nagy alakja David Schneider. Schneider, csakúgy mint Geertz, Parsons nyomdokain haladt és ő is elsősorban a kultúra-fogalom finomítására összpontosította erejét. Erőfeszítései azonban a szimbólumok és jelentések *belső logikájának* megértésére irányultak, bevezetve az „alapszimbólumok” fogalmát. Claude Lévi-Strauss struktúra fogalmával rokon áramlatokhoz is kapcsolódott elgondolása (pl. 1968, 1977). Noha Geertz is kitüntetetten használta a „kulturális” *rendszer* (az én kiemelésem) kifejezést, valójában sohasem szentelt figyelmet a kultúra rendszerszerűségének, és Schneider volt az, aki sokkal részletesebben dolgozta ki ezt a problémakört. Munkáiban Schneider jóval radikálisabban választotta le a kultúrát a társadalmi cselekvésről, mint Geertz. Mégis talán pontosan azért, mert (Schneider) munkáiban a társadalmi cselekvést („gyakorlat, praxis”) annyira radikálisan elválasztotta a kultúrától, ő és néhány tanítványa voltak az elsők a szimbolikus antropológusok között, akik magát a gyakorlatot tekintették problémának (Barnett 1977, Dolgin, Kemnitzer, Schneidet 1977).

Végül Victor Turner egy egészen más szellemi háttérrel tudhat maga mögött. A marxizmus által befolyásolt brit strukturalista funkcionális Max Gluckman-féle változatán nevelődött, amely azt hangoztatta, hogy a társadalom normál állapota nem a részek harmonikus és szolidáris integrációjában, hanem sokkal inkább ellentmondásaiban és konfliktusaiban fogható meg. Az alapvető kérdés így nem az volt, miként Durkheim egyenesági leszármazottjai számára: hogyan hangolják, erősítsék és mélyítsék a szolidaritást, hanem elsősorban az, hogyan szerkesztik és tartják meg azt, a dolgok normálállapotát alkotó konfliktusokon és ellentmondásokon keresztül, és azokon felülemelkedve. Az amerikai olvasó számára ez csupán a funkcionális elképzelés szűkített változatának tűnhet, hiszen mindkét iskola az integráció fenntartására helyezi a hangsúlyt és különösen a „társadalom” - cselekvők, csoportok, a társadalmi egész (és nem a „kultúra”) - integritásának fenntartására. Ám Gluckman és tanítványai (köztük Turner) hittek abban, hogy tanaik alapvetően különböznek a fő irányvonalától. Mi több, mindig is kisebbségben voltak a brit tudományos életben. Ma részben ez a háttér magyarázza Turner honfitársaihoz viszonyított eredetiségét, ami végül is arra vezetett, hogy másoktól függetlenül dolgozott ki egy kifejezetten szimbolikus antropológiai irányzatot.

Annak ellenére, hogy Turner szimbólum-orientáltsága viszonylag újszerű volt, mégis alapvető folytonosság mutatkozik munkáiban a brit szociálandropológia érdeklődési körével, és ennek eredményeképpen a turneri és geertzi szimbolikus antropológia között alapvetőek a különbségek. Turnert a szimbólumok nem mint a „kultúra” közvetítő eszközei, vagy a kultúrára nyíló „analitikus ablakok” érdeklik - vagyis, mint egy társadalom integrált étosza és világnézete -, hanem olyasvalamit lát bennük, amit talán a társadalmi folyamat *operátorainak* nevezhetnénk, olyan dolgokat, amelyeket, ha bizonyos elrendezés szerint bizonyos kontextusban (főként rítusokkal) összeillesztünk, lényegi társadalmi változásokat eredményezhetnek. Így a Ndembu gyógyító, beavatási, vadászati rítusok szimbólumait azért kell vizsgálni, hogy felderítsük azokat a módokat, ahogyan a szereplők egyik státusból a másikba mozdulnak el, társadalmi ellentéteket oldanak meg, és szereplőiket társadalmuk normáihoz és kategóriáihoz kapcsolják (1967). S miközben ezen az inkább tradicionális struktúra-funkcionális ösvénnyel haladt. Turner felismerte és kidolgozta a szertartások bizonyos mechanizmusait. Az általa kidolgozott fogalmak közül jó néhány a rítuselemzés szótárának nélkülözhetetlen elemévé vált - így a marginalitás, a liminalitás, az antistruktúra, a *communitas* stb. (1967, 1968).

Nem lehet azt mondani, hogy Turner és a chicagói szimbolikus antropológusok konfliktusba kerültek volna. Többnyire „elbeszéltek egymás mellett”, hiszen a turneriánusok egy fontos és tipikusan brit dimenzióját fedték fel a szimbolikus antropológiának, mint egésznek, a szimbólumok pragmatizmusának érzékelését. Geertznél, Schneidernél és másoknál sokkal

részletesebben vizsgálták a szimbólumok „hatékonyságát”, azt, hogyan is teszik valójában a szimbólumok azt, amit valamennyi szimbolikus antropológus szerint tesznek: hogyan működnek a társadalmi folyamatok aktív erőiként (ld. még Lévi-Strauss 1963, Tambiah 1968, Lewis 1977, Fernandez 1974).

Visszatekintve megállapíthatjuk, hogy a szimbolikus antropológiának számos korlátja volt. Nem azokra a vádakra gondolok itt, hogy tudománytalan, misztikus, együgyű lenne, ahogy a kulturális ökológia művelői tartották (ld. alább). Sokkal inkább kimutatható, hogy a szimbolikus antropológiából, különösképpen amerikai formájából hiányzik a rendszerezett szociológia: hogy nem fejlődött ki benne az érzék a kultúra politikai vonatkozásai iránt. Ezeket a részleteket a cikk folyamán még tárgyalni fogom.

Kulturális ökológia

A kulturális ökológia Leslie White (1943, 1949), Julian Steward (1953, 1955) és V. Gordon (1942) materialista evolucionizmusának egy új szintézisének és továbbfejlesztését képviselte. Gyökerei a XIX. századba, L. H. Morganig és E. B. Tylorig nyúlnak vissza, végső soron Marxig és Engelsig, noha az ötvenes évek evolucionistái közül sokan, érthető politikai okokból nemigen hangsúlyozták a marxizmussal való kapcsolatukat.

Amit White kutatott, arra ráragaszthatnánk az „általános evolúció” vagy a „kultúra-általában” evolúciójának címkéjét, a társadalmi komplexitás és a technológiai fejlődés szakaszait tekintve. Később ezeket a szakaszokat Elman Service (1958) és Marsahall Sahling-Elman Service (1960) finomították a híres „hordák - törzsek - főnökségek - államok” sémába. White a fejlődési mechanizmust többé-kevésbé véletlen eseményekből vezette le: technikai felfedezésekből, melyek nagyobb „energiabevételt” tettek lehetővé és a népességnövekedésből (talán hadviselésből és hódításból is), amely a szociális/politikai szervezettség és koordináció formáinak kifejlődését ösztönözte, gyorsította.

Steward (1953) támadta mind a specifikus kultúrával szembeállított „általános-kultúra” fejlődésének középpontba állítását, mind a szisztematikusabban működő evolúciós mechanizmusok hiányát. Ehelyett azt emelte ki, hogy a sajátos kultúrák a sajátos környezeti feltételekhez való adaptáció folyamatában nyerik el sajátos formáikat, és hogy az evolúciós szakaszok nyilvánvaló uniformitása valójában nem más, mint a világ különböző részein található hasonló természeti feltételekhez való adaptáció. Ha az a gondolat jelentette a szimbolikus antropológia kiszabadulását az amerikai kulturális antropológiából, hogy a kultúra közhasználatú, megfigyelhető szimbólumokba van ágyazva, úgy az adaptáció volt az a fogalom, amely hasonló szerepet játszott a kultúrokológiában (ld. Alland összegzését, 1957). Ugyanúgy, ahogy Geertz azt hangoztatta, hogy a szimbólumokba ágyazott kultúra tanulmányozása elhárította az „emberek fejébe való bejutást” problematikáját, Sahlin is kinyilvánította, hogy a környezeti tényezők középpontjába állításával elkerülhetők olyan amorf tényezők, mint a kulturális „alakzatok” és a történelmi dialektika (1964). Széles körben tagadták mind az amerikai értelemben vett kultúra, mind a brit értelemben vett társadalom belső működésének tanulmányozását. A belső dinamikát nehezen megfogható dolognak tekintették és még nehezebbnek tartották az okszerű elsőbbség kijelölését. A természeti és társadalmi környezet külső tényezőit viszont lehetett mérhető, független változóként kezelni: „Évtizedekkel, évszázadokkal ezelőtt az intellektuális harc annak az eldöntéséért folyt, hogy a kultúra mely szektorának megváltoztatása a legfontosabb. Sokan vonultak a különböző zászlók alatt. És érdekes módon a legtöbb zászló még lobog. Leslie White azt hirdette, hogy a technológiai növekedés a kulturális evolúciót leginkább meghatározó szektor, Julian Huxley és

mások az emberek sorsfelfogását tekintik döntő tényezőnek; a termelési mód és az osztályharc még közhasználatban lévő érv. Akármilyen különbözőek is az álláspontok, egy szempontból megegyeznek: a fejlődés impulzusa belülről indul ki (termelődik ki). A belső okokból kibontakozó fejlődés elképzelését támasztotta alá egy olyan mechanizmus kidolgozása, mint például a hegei dialektika, amely különben nem nyugodhatna olyan biztosan egy logikán alapuló érvelésen... Minden esetben az a valótlan és sebezhető feltételezés mutatható ki, miszerint a kultúrák zárt rendszerek... Éppen ez az a pont, ahol a kultúrokológia új perspektívát nyújt... A figyelmet a belső és külső viszonyára irányítja, az evolúciós mozzanatok fő forrását a kultúra és a környezet egymásra hatásában látja. Azt, hogy melyik nézet, hogyan uralkodik, nem lehet most egy papírlapon eldönteni... De ha az adaptáció elve nyer a belső dinamizmus ellen, azt bizonyosan valódi és nyilvánvaló erők fogják okozni. Az adaptáció valós, természetes képet tud adni a kultúra olyan történelmi kontextusairól, amelyet a belső dinamizmus figyelmen kívül hagy (Sahlins 1964:135-136).

A kulturális ökológia Sahlins és Service-féle változata, amely az antropológia archeológiai szárnyának is örököse, még alapvetően evolucionista volt. Elsődlegesen az adaptáció-elképzelés szolgált magyarázatul a társadalmi formák fejlődésére, másik variánsa is volt, amely némileg később fejlődött ki, és amelyik a 60-as évek folyamán vált uralkodóvá a materialista szárnyon belül. Álláspontja, amelyet legerőteljesebben Marvin Harris (pl. 1966) és talán legelegánsabban Roy Rappaport (1967) fejtett ki, erősen rendszerelméleti indíttatású volt. Az elemzés középpontjába ezzel az evolúció helyett az egyedi kultúrák egyedi részei létezésének magyarázata került, ezek adaptív és rendszerfenntartó funkcióinak értelmében. Így a Maring *kaiko* rítus a természeti környezet degradálását előzte meg (Rappaport 1967), a Kwakuitl fazékfedő az élelmiszerelosztás egyensúlyát tartotta fenn a törzsi szegmensek között (Pidocke 1969), és Indiában a tehén szentsége a mezőgazdasági tápláléklánc egy életbevágó kapcsolatát (láncszemét) védi (Harris 1966). Ezekben a tanulmányokban a súlypont arról a kérdésről, hogy miképpen ingerli (vagy előzi meg) a környezet a társadalmi vagy kulturális formák fejlődését, áttevődött arra, hogy milyen módon működnek közre a társadalmi és kulturális formák a környezettel fennálló kapcsolatok fenntartásában. A tanulmányok ez utóbbi típusa képviselte a kulturális ökológiát végig a 60-as évek folyamán.

Nagyon keveset tudhat az a kor antropológiai elméletéről, aki nem vesz tudomást a kulturális ökológusok és a szimbolikus antropológusok közti maró vitákról. Amíg a kulturális ökológusok a szimbolikus antropológusokat begőzölt mentalistáknak tartották, akik elmerültek a szubjektív megközelítés tudománytalan és igazolhatatlan szárnyalásaiban, addig a szimbolikus antropológusok a kulturális ökológiáról azt tartották, hogy értelmetlen és steril szcientizmussal kalóriát számol és csapadékszintet mér, és szándékosan figyelmen kívül hagyja azt a valószínűleg egyetlen alapigazságot, amelyet abban az időben az antropológia hirdetett: hogy a kultúra minden emberi magatartást befolyásol. A „materializmus” és „idealizmus”, a „kemény” és „puha” megközelítés, az interpretív „emic” és magyarázó „etic” közti manicheusi küzdelem uralta a terepet a 60-as évtized túlnyomó részében és néhány kérdésben még a 70-es években is.

Hogy többségük ezen ellentétek keretében gondolkodik és ír, részben a nyugati gondolkodás legalapvetőbb sémáiban gyökerezik: szubjektív/objektív, természet/kultúra/lélek/test stb. A terepmunka gyakorlata maga is hozzájárulhat az effajta gondolkodáshoz, mivel azon a paradox szükségszerűsége alapul, hogy egyszerre kell részt venni a dolgokban és megfigyelni azokat. És lehet, hogy az antropológia tájképének effajta sarkított konstrukcióját túl mélyen motiválják a kulturális kategóriák és a kereskedelmi gyakorlat formái, hogysem azt teljesen figyelmen kívül hagyhatnánk. De a 60-as évek emic/etic harcának számos szerencsétlen hatása is volt,

amelyek közül nem éppen a legjelentéktelenebb az, hogy a front mindkét oldalán elhanyagolták a megfelelő önkritikát.

Mindkét iskola elégedetten nyugtázhatta a másik hibáit anélkül, hogy a saját háza táján felmerülő komoly gyengeségekről tudomást vett volna. Tény, hogy mindkét iskola nemcsak abban volt gyenge, hogy képtelen volt megemésztetni azt, amit a másik oldal csinált (a szimbolikus antropológusok megtagadva minden hivatkozást a magyarázatra, a kulturális ökológusok pedig figyelmen kívül hagyva azokat a jelentéskereteket, melyen belül az emberi cselekedeteket végrehajtják), mindkettő gyenge volt a tekintetben is, hogy gyakorlatilag egyik sem hozott létre semmiféle szisztematikus szociológiát.

Valójában a brit szociálintropológia szemszögéből az egész amerikai harc értelmetlen volt, mivel úgy tűnik, kihagyta minden igazi antropológiai érvelés központi terminusát: a társadalmat. Hol voltak a társadalmi csoportok, társadalmi viszonyok, társadalmi struktúrák, társadalmi intézmények, melyek befolyásolják az emberi gondolkodás módjait („kultúra”), és azokat a módokat is, ahogyan az emberek tapasztalatokat szereznek környezetükről, és hatást gyakorolnak arra. De ezt a kérdéshalmazt nem lehet megválaszolni a brit szociálintropológia alapján (ha egyáltalán eszébe jutott, hogy feltegye őket), mivel a briteknek is megvolt a maguk intellektuális zűrzavara, amihez rögvest vissza is térünk.

Strukturalizmus

A strukturalizmus, Claude Lévi-Strauss többé-kevésbé önálló elmélete volt az egyetlen igazán új paradigma, amely a 60-as években kifejlődött. Azt is mondhatnánk, az egyetlen valóban eredeti társadalomtudományi paradigma volt, amely a XX. században fejlődött ki. A nyelvészethez és a kommunikációs elmélethez közel álló Lévi-Strauss, akire állítása szerint hatott Marx és Freud, úgy véli, hogy a társadalmi és kulturális jelenségek zavarónak tűnő sokasága úgy értelmezhető, ha megmutatjuk ezen jelenségek néhány egyszerű alapelvhez való viszonyulását. A kultúra egyetemes nyelvtanának felállítása akarta elérni, azokat a módokat, ahogy a kulturális diskurzus egységeit megalkotják (a bináris oppozíció elve alapján), és azokat a szabályokat, amelyek szerint az egységek (ellentétes terminuspárok) rendeződnek és kombinálódnak, hogy aktuális kulturális termékeket (mítoszokat, házassági szabályokat, totemisztikus klánokat és hasonlókat) létrehozzanak, amelyeket aztán az antropológusok feljegyeznek. A kultúrák elsődlegesen osztályozási rendszerek, valamint olyan intézményi és intellektuális termékek halmazai, amelyek ezekre az osztályozási rendszerekre épülnek és további műveleteket hajtanak végre rajtuk. A kultúra egyik legfontosabb szekunder művelete saját taxonómiájához való viszonyában pontosan az, hogy befolyásolja és kibékítse azokat az ellentéteket, amelyek ezen elsődleges taxonómiák alapján léteznek.

A gyakorlatban a strukturális analízis azon ellentétek alaphalmazainak kirostálásából áll, melyek néhány komplex kulturális jelenséget - egy mítosz, egy rítus, egy házassági rendszer - megalapoznak, és azon módok kimutatásából, amelyekben a kérdéses jelenség a kontrasztok kifejezése és azok újratermelése is egyben; ezáltal létrehozva a rendről egy kulturális jelentéssel bíró állásfoglalást, egy arra való reflexiót. Mindamellet egy mítosz teljes analízise nélkül is hasznos tevékenységnek számít az ellentétek legfontosabb csoportjainak pusztán számbavétele is, mert felfedi a gondolkodási korlátokat és az elgondolhatóság határait egy kultúrán belül vagy azzal kapcsolatban (pl. Needham 1963b). De a strukturális analízis ereje legteljesebben Lévi-Strauss négykötetes munkájában, a *Mythologiques*-ban (1964-71) mutatkozik meg. Itt a módszer egyrészt az adatok hatalmas skálájának rendezését (tartalmazza Dél-Amerika legtöbb bennszülött törzsét és az észak-amerikaiak egy részét is), másrészt a milliárd kicsiny részlet

magyarázását is megengedi - miért takarja el a jaguár a száját, mikor nevet és hogyan írják le a méz metaforái a játékalatok szökését. A széles skála és az apró részletek azok, melyek nagyon hatásossá, meggyőzővé teszik a művet.

Sokat hangoztatott nézet, hogy Lévi-Strauss az általa megkülönböztetett struktúrákat gondolatrendszerében a kultúra és a társadalom mellé teszi. De a nézet és kritikája talán valamelyest irreveláns az antropológusok számára. Vitathatlannak tűnik, hogy minden ember és minden kultúra osztályoz. Ez viszont valamifajta belső mentális tulajdonságot sugallna, de nem jelenti azt, hogy elkerülhetetlen az osztályozás bármely egyedi sémája, ugyanúgy, ahogy az a tény, hogy az emberek esznek, nem vezet a táplálék-kategóriák valamiféle univerzális rendszeréhez.

A lévi-straussi strukturalizmus maradandó hozzájárulása az a felismerés, hogy a variációk fényűző sokaságának, sőt nyilvánvaló véletlenszerűségének mélyebb egysége és rendszerűsége lehet, néhány alapelv működése következtében. Ebben az értelemben hozható összefüggésbe Lévi-Strauss Marx-szal és Freuddal, akik szintén azt hangsúlyozták, hogy a formák felszíne sokasága mögött néhány viszonylag egyszerű és nagyjából egyforma mechanizmus működik. (DeGorge és DeGeorge 1972). Ez a felfogás lehetővé teszi, hogy különbséget tegyünk néhány egyszerű transzformáció - amelyek egy adott struktúrán belül működnek - és a valós változás (forradalom, ha úgy tetszik) között, amelyekben a struktúra maga alakul át.

Így a strukturalizmus biológiai vagy naturalisztikus alapja ellenére, és annak ellenére, hogy Lévi-Strauss előszeretettel hangoztatta, hogy „plus ça change, plus c'est la même chose”, az elmélet mindig fontosabb szerepet játszott egy, a Mesterénél jóval történelmibb és/vagy evolucionistább antropológiában. Különösen Louis Dumont fejlesztett ki az evolcionista alkalmazások közül néhányat az indiai kasztrendszer struktúráját elemezve; illetve azon rejtett strukturális változások némelyikét taglalta, amelyek a kasztrendszereknek az osztályrendszerbe való átváltozását idézték elő (1965, 1970, ld. még Goldman 1970, Barnett 1977, Sahlin 1981).

A strukturalizmus sohasem volt népszerű az amerikai antropológusok körében. Noha kezdetben (főleg a kulturális ökológusok) a szimbolikus antropológia egyik variánsának tekintették, központi feltevései valójában távol álltak a szimbolikus antropológiától (leszámítva a schneideriánusok egy részét). Ennek számos oka volt, amelyeket csak nagyon röviden vázolhatunk: (1) a lévi-straussi jelentésfogalom nagyon tisztán kognitív hangsúlyozása ellentétben az amerikai étosz és érték-érdeklődéssel; (2) Lévi-Strauss nyomtatékosan hangsúlyozza a jelentés önkényességét (minden jelentés ellentétekből szerveződik, semmi sem hordoz jelentést önmagában), ellenben az amerikaiak érdeklődése a szimbolikus szerkezetek formái és az általuk hordozott tartalmak közötti viszonyra irányul; (3) a struktúrák kifejezetten absztrakt értelmezése, elszakítva a cselekvők cselekedeteitől és szándékaitól, szemben a szimbolikus antropológusok tisztán konzisztens - bár sokféleképpen definiált - cselekvőkörpontoságával. (Schneider részben ismét kivétel.)

Ezen és más egyéb okok miatt a strukturalizmust nem tették annyira magukévá az amerikai szimbolikus antropológusok, amint az első látásra tűnhet. Amit (mondjuk) fiktív rokoni státusnak nevezhetünk, főképp azért megengedhető, mert igyekezett ugyanazokat a területeket középpontba helyezni, melyeket a szimbolikus antropológia is magáénak tartott - a rítust, a mítoszt, az etikettet stb.

Franciaországon kívül Angliára, némely kalandosabb kedvű brit szociálandropológusra (ld. Főként Leach 1966) tette strukturalizmus a legmélyebb hatást. Lévi-Strauss és a britek valóban

sokkal inkább rokonai voltak egymásnak, mivel Durkheim két leszármazási ágából születtek. A strukturalizmus a brit kontextusban minden esetben fontos változásokon ment keresztül. A gondolkodásmód és az egyetemes struktúrák kérdését elkerülve a brit antropológusok elsősorban a különböző társadalmak és különböző kozmológiák strukturális analizisét alkalmazták (ld. Leach 1966, 1969; Needham 1973a, Yalman 1969, a szempont Dumontra is vonatkozik, 1975). Részleteiben összpontosítottak az ellentétek közvetítésének folyamatára is, és számos igazán eredeti gondolatra jutottak az anomáliáról és az antistruktúráról: különösen Mary Douglas *Purity and Danger*-je ilyen (ld. Még Turner 1967, 1969; Leach 1964, Tambiah 1969).

Mindazonáltal az is fontos, hogy néhányan a brit antropológusok közül megtisztították a strukturalizmust az egyik lényeges jellemzőjétől - a társadalmi „alap” és a kulturális „visszahatás” durkheimi megkülönböztetésének kipusztításáról van szó. Lévi-Strauss úgy gondolta, hogy ha a mítikus struktúrák párhuzamosak a társadalmi struktúrákkal, az nem azért van, mert a mítosz visszatükrözi a társadalmat, hanem, mert a mítosz és a társadalmi szervezet ugyanazon alapstruktúrára épül. Másrészt a brit strukturalisták közül sokan visszatértek (Rodney Needham a fő kivétel) egy, a durkheimi és maussi tradíciókhoz közelebb álló ponthoz és a mítosztól, valamint a rítusról azt tartották, hogy szimbolikus szinten tükrözik vissza és oldják meg az alapvetően társadalmi tartott ellentéteket. Ameddig a brit strukturalizmus csak a mítosz és a rítus tanulmányozására korlátozódott, nyitva állt előtte az út, hogy beilleszkedjék a brit antropológiába, anélkül, hogy nagyon erős hatást gyakorolt volna rá. Ez lett a brit kultúra- vagy szimbolikus antropológia elfogadott változata, felépítmény-elmélete. Csak később forrósodott fel a levegő, amikor egy strukturális (értsd: strukturális-marxista) szemlélet a társadalmi rendszer brit koncepciója felé fordult.

Számos területen - nyelvtudomány, filozófia, történelem - a 70-es évek elején erős ellenállás volt a strukturalizmussal szemben. Két, egymással kölcsönhatásban lévő jellemzőjét - a társadalmi és kulturális folyamatban résztvevő, valamire törekvő alany fontosságának tagadását, valamint annak tagadását, hogy a történelem, vagy az „esemény” jelentős hatást gyakorol a struktúrára - különösen problematikusnak, hogy ne mondjam, elfogadhatatlannak tartották. A tudósok olyan alternatív modellek kidolgozását kezdték el, melyekben a cselekvők és az események aktívabb szerepet játszanak. Mindamellett ezek a modellek nem játszottak nagy szerepet az antropológiában a 70-es évek végéig, és a tanulmány utolsó részében tárgyalom őket. Az antropológiában az évtized nagy részében a strukturalizmus a maga összes tévedéseivel és erényeivel az egyik legdominánsabb elméleti iskola, a strukturális marxista iskola alapja lett. Most érünk ehhez az évtizedhez.

A 70-es évek: Marx

A 70-es évek antropológiája nyilvánvalóan sokkal jobban kötődött a való világhoz, mint a megelőző periódusé. A 60-as évek végén mind az Egyesült Államokban, mind Franciaországban (kevésbé Angliában) széles skálán jelentkeztek a radikális társadalmi mozgalmak. Először az ellenkultúra, majd a háborúellenes mozgalom, s végül, valamivel később a nőmozgalom: ezek nemcsak befolyásolták az akadémikus világot, de jórészt abból is eredtek. Mindazt, ami a létező rend része volt, megkérdőjelezték és bírálták. Az antropológiában a legkorábbi kritikák az antropológia, illetve a kolonializmus és az imperializmus közti történelmi kapcsolatokat érték (Assad 1973, Hymes 1974). De ez csak a felszínt karcolta meg. A következmény csakhamar elméleti kereteink, struktúráink mélyebb megkérdőjelezése lett, különös tekintettel arra, hogy ez az elméleti keret milyen mértékben testesíti meg és mennyiben viszi előre a nyugati polgári kultúra alapelveit.

Az új kritika és az elméleti alternatíva szervező szimbóluma, mely a régi modell helyettesítésére kínálkozott, Marx volt. A modern társadalomtudomány minden nagy XIX. századi képviselője között Marx feltűnően távol állt az elméleti elképzelések főáramaitól. Parsons „Structure of Social Action”-ja a Harvardon tanított szimbolikus antropológia egyik „szentesített” szövege áttekintette Durkheim és Weber, valamint a két gazdasági teoretikus, Alfred Marshall és Vilfredo Pareto gondolatrendszerét, kiknek legfőbb jellemzője ebben az összefüggésben az volt, hogy ők „nem voltak” Marx. Az angol antropológusok, mind a szimbolikusok, mind a strukturalisták Durkheimben gyökereztek. Lévi-Straussra ráfoglák, hogy Marx hatása alatt áll, de nehéz kitalálni, hogy ő mit gondolt erről. Még a kulturális ökológisták is, akik egyedül nevezték önmagukat materialistáknak, a 60-as években csak nagy ritkán idéztek Marxtól; még Marvin Harris is kifejezetten megtagadta őt (1968). Nem szükséges az emberi szellemiség történelmének aspektusát kifinomult elemezni ahhoz, hogy megállapítsuk: a 60-as évek előtt a számottevő marxista befolyás hiánya éppen úgy a világpolitika tényeire reflektált, mint az erős marxista hatás megjelenése a 70-es években. Legalább két különböző marxista antropológiai irányzat létezett: a strukturális marxizmus, amely főleg Franciaországban és Angliában fejlődött ki; és a politikai gazdaságtani iskola - mely először az USA-ban, később, legalább ennyire, Angliában jelentkezett. Volt egy másik mozgalom is, melyet kulturális marxizmusnak lehetne nevezni, de egészen mostanáig az antropológusok nem foglalkoztak vele, a tanulmány záró részében lesz róla szó.

Strukturális marxizmus

A strukturális marxizmus az egyedüli iskola, mely teljesen az antropológia területén fejlődött ki és valószínűleg ezért is hatott ez elsőként. Ezen belül Marxtól arra „használták”, hogy támadják és/vagy újraértelmezzék vagy kibővítsék csaknem az összes elméleti irányzatot - a szimbolikus antropológiát, a kulturális ökológiát, a brit szociálintropológiát és magát a strukturalizmust is. A strukturális marxizmus egy lehetséges mindent átfogó intellektuális forradalmat jelentett, és ha ezt nem is sikerült önmagában létrehoznia, mint minden mással szembeni egyedüli alternatívát, mégis sikerült felráznia a megkövült gondolkodást. Ez nem azt jelenti, hogy szükségképpen a strukturális marxizmus aktuális írásai azok (Althusser 1971, Godelier 1977, Terray 1972, Sahlins 1972, Friedmann 1975), melyek ezt a hatást elérték; egyszerűen a strukturális marxizmus képviselte az antropológiában azt az erőt, amely képes volt a Marx, a marxizmus és a kritikai vizsgálódás legitimizálására és továbbfejlesztésére szakmai körökben (ld. még Diamond 1979). A strukturális marxizmus sajátos előnye a materialista antropológia korábbi formáival szemben abban állt, hogy a determináló erőket nem a természeti környezetben és/vagy a technológiában, hanem a szociális kapcsolatok struktúráiban helyezték el. Az ökológiai szempontot nem zárták ki, hanem belefoglalták és alárendelték a termelés társadalmi és különösen politikai szerveződése elemzésének. A kulturális ökológia „vulgármaterializmusát” támadták, inkább erősítve, mintsem háttérbe szorítva a „dolgok” klasszikus kapitalista fetisizmusát, a szubjektumoknak inkább az objektumok általi, mintsem a társadalmi viszonyokban megtestesülő és az objektumok által szimbolizált meghatározottságát (különösen Friedman 1974). A kérdéses társadalmi kapcsolatokat, amelyeket a termelési módra vonatkoztatnak, nem keverték össze a brit szociálintropológusok által hagyományosan tanulmányozott társadalmi kapcsolatok felszíni szerkezetével - a leszármazással, a klánnal, és minden egyébbel. Ezek a külső formák, amiket a britek társadalmi struktúrájának neveznek, a társadalmi szervezet veleszületett modelljeinek tűntek, melyet az antropológusok, mint valós tényeket vettek át, de ami ténylegesen csak maszk vagy legalábbis csak részben kapcsolódik a

termelés rejtett aszimmetrikus kapcsolataihoz, melyek a rendszert irányítják. Ebben áll a hagyományos brit szociálintropológia kritikája (Bloch 1971, 1974, 1977; Terray 1975).

A kulturális ökológia és a brit szociálintropológia kritikáján és felülvizsgálatán túl a strukturális marxizmus a kulturális jelenségek felé fordította a figyelmét. A kulturális ökonomistákkal szemben a strukturális marxisták a kulturális hiedelmeket és a bennszülött kategóriákat, mint lényegtelen elemeket, nem keverték a reális vagy tárgyi társadalmi tevékenységbe, és amellet azt sem kísérelték meg kimutatni, hogy olyan nyilvánvalóan irracionális kulturális hiedelemnek, mint a megszentelt tehén, valami aktuális adaptív funkciója lenne. Ahogyan az „újbaloldal” sokkal erőteljesebb hatást gyakorol a kultúrára (életstílus, öntudat), mint a „régiből”, úgy a strukturális marxisták legalábbis szerepet szánnak a kulturális jelenségeknek (hitvilág, értékek, osztályozás), a társadalmi folyamatokról alkotott modelljükben. Egyedi módon a kultúrát „ideológiává” alakították át és a társadalmi reprodukcióban betöltött szerepe szempontjából vizsgálták: hogyan legitimálja a létező rendet, az alap ellentmondásait (kiegyenlíti), és misztifikálja a kizsákmányolás forrásait, a rendszer egyenlőtlenségeit (O’Laughlin 1974, Bloch 1977, Godelier 1977).

A strukturális marxizmus egyik előnye az volt, hogy rendszerében minden számára akadt hely. Visszaautasították azt, hogy a kutatásban az anyagi kapcsolatokat és az „ideológiát” ellentétesnek tekintsék, gyakorló kutatói pedig olyan modellt állítottak fel, melyben a két szint kapcsolódott egymáshoz a legalapvetőbb társadalmi/gazdasági/politikai folyamatokon keresztül. Ebben az értelemben egy explicit kapcsolatot létesítettek a 60-as évek antropológiájának „materialista” és „idealista” táborá között. Bár ez, mint ahogy azt azonnal látni fogjuk, inkább mechanikus volt, de mindenesetre létezett.

Számomra sokkal fontosabb azonban, hogy a strukturális marxizmus egy viszonylag erőteljes szociológiai háttérrel gazdagította az összképet. A brit szociálintropológia kategóriáit a marxistákkal keresztezték és létrehozták a társadalmi szerveződés egy kibővített modelljét („termelési mód”), melyet szisztematikusan egyedi esetekre kezdtek alkalmazni. Míg más marxisták a (politikai) gazdasági szervezet viszonyainak kizárólagos voltát emelték ki, a strukturális marxisták igyekeztek figyelmet fordítani a rokonságra, öröklésre, házasságra, cserére, családi szervezetekre és hasonlókra. Bekapcsolták ezeket az elemeket a politikai és gazdasági kapcsolatok összefüggéseibe (gyakran egy marxistább elnevezéssel „reprodukciós kapcsolatok” néven használták ezeket), és ennek együttes eredményeként egy összetett, gazdag képet festettek a társadalmi folyamatok egyedi eseteiről. Ahhoz viszonyítva, hogy a 60-as évek iskoláiban, mint már korábban említettem, viszonylag ritkán találkozhattunk részletes szociológiai elemzéssel, ez egy fontos hozzájárulás volt.

Mindezeket elmondva nyilvánvalóvá kellett válnia annak, hogy a strukturális marxizmusnak egy sor problémája van. Először is túlságosan szélsőséges volt a kulturális koncepció „ideológiává” szűkítése, minek következményeként az ezt elfogadó elemzők összekapcsolták a kulturális koncepciókat a társadalmi kapcsolatok egyedi szerkezeteivel, és kapcsolódó ideológia-(problémát) visszahelyezték a kultúra általánosabb koncepcióiba. Másodszor az ennek az iskolának az esetében megfigyelhető törekvés a kultúra/ideológia zömében misztifikált terminusokban való visszaadására a kulturális vagy ideológiai kutatások nagy részének egy határozottan funkcionális jelleget adott, mivel ezeknek az elemzéseknek az eredménye annyi volt, hogy kimutatták a mítosz, rítus és a tabu vagy bármi más status quo-t erősítő hatását. A véső és legkomolyabb ellenvetés az, hogy bár a strukturális marxisták megnyitották az utat az anyagi és ideológiai szintek összekapcsolására, ténylegesen mégsem kifogásolták azt a megjegyzést, hogy ezek az elsősorban analitikusan megkülönböztethetők. Így a társadalom (mint a rendszer alapja) durheimi (és parsoniánus) fogalmának kritizálása

ellenére ők csupán egy mélyebb és állítólag sokkal valóságosabb és objektívabb „alapot” ajánlottak. A fontosabb felépítménybeli funkciók felfedezésére irányuló törekvés ellenére (vagy éppen annak dacára, hogy azt hirdették, az, hogy mi az alap és mi a felépítmény, kulturálisan és történetileg változik, vagy az a véletlenszerű és még bizonytalanabb állításuk, hogy a felépítmény az alap része) reprodukálták azt az elképzelést, hogy hasznos fenntartani az analitikus csoportosítást.

Ebben az értelemben úgy tűnik, a strukturális marxizmus nagyon is a 60-as években gyökerezik. Míg a szociológia egészsége dózist injektált a rendszerébe, és míg ez a szociológia önmagában is viszonylag termékeny volt, a 60-as évek gondolatrendszerének alapvető téziseit nem módosította radikálisan. Továbbá - eltérően a politikai gazdaságtani iskolától és más újabbaktól, amelyeket nemsokára röviden taglalni fogunk - a strukturális marxizmus nagymértékben ahistorikus volt; ez egy olyan tényező, mely az antropológia korábbi formáihoz kötődött. Gyanítható, hogy a régi kategóriák kényelmes keveréke és feltevései részben belemerültek az új kritikai retorikába, ami a strukturális marxizmust oly népszerűvé teszi napjainkban. Sokszor a legjobb eszköznek bizonyult ez olyan akadémikusoknak, akik egy korábbi időszakban működtek, de a 70-es években érezték a kritikai gondolkodás és cselekvés körülöttük mindenfelől feltörő vonzását.

Politikai gazdaságtan

A politikai gazdaságtani iskola ihletését elsősorban a politikai szociológia a világrendszerekkel és az alulfejlettséggel kapcsolatos elméleteiből merítette. (Wallerstein 1976, Gunder Frank 1967) A strukturális marxizmussal szemben, mely zömében a hagyományos antropológiai tanulmányok módszereivel élt és ettől viszonylag elkülönülten a társadalomra vagy a kultúrára összpontosított, a politikai gazdaságtan a nagy léptékű regionális politikai/gazdasági rendszerre helyezte a hangsúlyt (pl. Hart 1982). Bármennyire is törekedtek arra, hogy ezt kombinálják az egyedi közösségek és mikrorégiók hagyományos terepmunkájával, kutatásaik általában a közösségekbe történő kapitalista behatás következményeinek vizsgálatára szorítkoztak (pl. *American Ethnologist* 1978, Schneider és Schneider 1976). A külső erők hatásának, valamint azoknak a módoknak a hangsúlyozása, ahogy a társadalmak ilyen behatására megváltoznak vagy adaptálódnak, a politikai gazdaságtani iskolát bizonyos szempontból összekapcsolja a 60-as évek kulturális ökológiájával, amelynek csakugyan sok mai követője ebben az iskolában kezdte pályáját (pl. Ross 1980). Bár a 60-as évek kulturális ökológiája számára, mely gyakran a viszonylag „primitív” társadalmakat vizsgálta, a természetes környezet volt a fontos külső tényező. A 70-es évek politikai gazdaságtana általában a parasztok vizsgálta, és így a meghatározó külső tényező az állam és a kapitalista rendszer volt. Az elmélet szintjén a politikai gazdaságtani iskola hívei részben abban különböztek a kulturális ökológiát művelő elődeiktől, hogy kutatásaikba szívesebben vontak be kulturális és szimbolikus témákat (pl. Schneider 1978, Riegelhaupt 1978). Munkájukban a politikai, gazdasági küzdelmek kontextusában kialakuló osztály- és csoportidentitás fejlődésére helyezték a hangsúlyt. A politikai gazdaságtani iskola egybeesik az „etnicitás” virágzó iparával, noha az irodalom ez utóbbi területén túl száraz és amorf számomra, semmint, hogy egy biccentéssel való nyugtáznál többet tudnék tenni. Akárhogy is nézzük, az a tény, hogy a politikai gazdaságtani iskola hívei tudatosan nagyobb figyelmet fordítanak a szimbolikus folyamatokra - noha ez gyakran inkább csak divat - a 60-as évek régi materialista/idealista háborúinak általános csendesedését mutatja.

Az irányzatnak a nagyobb regionális folyamatokra való összpontosítása hasznos, legalábbis egy bizonyos pontig. Az antropológusok hajlanak arra, hogy úgy kezeljék a társadalmakat, de még a falvakat is, mintha magukban álló szigetek lennének, azonban a kapcsolatok nagyobb

rendszereire alig figyelve, melyekben ezek az egységek elhelyezkednek. Néhány „alkalmi munka” (pl. Edmund Leach *Political Systems of Highland Burma*), mely a vizsgált társadalmat egy nagyobb regionális összefüggésbe helyezi el, jelenti ennek a szeszélyes ötletnek valamiféle besorolhatatlan (de csodálatra méltó) kidolgozását. Annak a ténynek a figyelmen kívül hagyása, hogy a parasztság az állam része, és hogy még a „primitív” társadalmak és közösségek is részei egy tágabb értelemben vett csererendszernek, nem más, mint az adatok szélsőséges torzítása, és a politikai gazdaságtani iskola híveinek érdeme, hogy erre emlékeztetnek bennünket.

Végül a politikai gazdaságtani iskola hívei megállapításainak hangsúlyozottan hitelt kell adnunk, amiért olyan erősen aláhúzták a történelem fontosságát az antropológiában. Nem ők voltak az elsők s nem ők az egyedüliek, akik így dolgoznak. A tanulmány befejező részében még bővebben fogok beszélni az antropológia és a történelem közeledéséről. Természetesen ennek az iskolának a tagjai foglalnak állást a leghatározottabban a tiszta történeti antropológia mellett, és ők azok, akik erre az állásfoglalásra építve kitartó és szisztematikus munkát végeznek.

Az irányzat negatív vonásait tekintve először is azt kifogásolhatjuk, hogy a politikai gazdaságtani modell túlságosan gazdasági és túl szigorúan materialista. Sokat hallani a munkabérről, a piacról, a készpénzről, a gazdasági folyamatokról, alulfejlettségről stb., viszont kevesebbet a hatalmi viszonyokról, uralomról, manipulációról, ellenőrzésről és hasonlókról, melyek belejátszanak a gazdasági viszonyokba, és amelyekben a tapasztalt gazdasági igazságtalanságok többsége megtestesül a szereplők számára. Más szóval a politikai gazdaságtani iskola nem elég politikai.

A fő kifogásom azonban mélyebbre hatol a politikai gazdaságtani iskola teoretikus modelljében. Nevezetesen, kérdésesnek találom a kapitalizmus-központú világképet, legalábbis ami az antropológiát illeti. A modell azon a feltevésen alapul, hogy gyakorlatilag mindent, amit tanulmányozunk már megérintett („áthatott”) a kapitalista világrendszer, és emiatt az általunk terepmunkák során tapasztalt, monográfiákban leírt jelenségeket úgy kellene értelmezni, mint amik erre a rendszerre adott válaszként alakultak ki. Ez talán igaz az európai parasztra, de még itt is van, aki legalábbis nyitva szeretné hagyni a kérdést. Ha a „centrumtól” még távolabb megyünk, a feltevés talán még kérdésesebbé válik. Egy társadalom, de még egy falu is, saját szerkezettel, történelemmel bír, és ennek legalább akkora teret kell szentelni az elemzésben, mint a működése nagyobb környezetéhez fűződő kapcsolatok kérdésének (Joel Kahn 1980).

A kapitalizmus-centrikus világképből származó probléma az irányzat híveinek történet-szemléletét is befolyásolja. A történelmet gyakran úgy kezelik, mint valami hajót, amely a kérdéses társadalmon kívülről érkezik. Ezért nem annak a társadalomnak a történelmét kapjuk meg, hanem a *mi* történelmünk hatását *arra* a társadalomra. Az ebből a nézőpontból készített beszámoló a hagyományos antropológia alapvető terminusait tekintve: a társadalom jelenlegi szervezetének és kultúrájának kérdésében ritkán kielégítő. Természetesen a hagyományos stúdiumoknak is megvoltak a maguk problémái a történelem kérdésével kapcsolatban. Gyakran a munka elején egy röpké fejezetben felvázolják a „történelmi háttér”, majd a végén egy nem éppen kielégítő fejezetben „kitekintenek” a társadalmi változásokra. A politikai gazdaságtani iskola a visszájára fordítja ezeket a viszonyokat, de csak azt éri el, hogy a problémát fordítja visszájára. A politikai gazdaságtani irányzat képviselői inkább hajlanak arra, hogy magukat a (kapitalista) történelem hajójára képzeljék, mintsem a tengerpartra. Ezzel kapcsolatban azt mondják, hogy gyakorlatilag sosem tudhatjuk meg, hogyan is néz ki valójában a másik rendszer, a saját egyedülálló, hagyományos aspektusában. Tudomásul véve, hogy abból, amit hagyománynak látunk, sok minden valójában a nyugati befolyásra adott válasz, az az általános

vélemény: nemcsak hogy ez sokkal pontosabb képet kapunk arról, hogy mi történik, hanem egyidejűleg felismerjük saját rendszerünk másokra gyakorolt veszélyes hatásait is. Hasonló állásfoglalás ma is létezik, de inkább a harag és/vagy a kétségbeesés, mintsem a pragmatizmus módozataiban. Számos mai munkában az a filozofikus kérdés merül fel, vajon meg tudjuk-e igazán ismerni a másikat? - Edward Said „Orientalizmusa” az első példa erre (Rabinow 1977, Crapanzano 1980, Riesman 1977).

Erre a kérdésre csak egyet válaszolhatunk: próbáljuk meg. A próba maga legalább annyira fontos, mint az eredmény, mind a teória, mind a gyakorlat területén. Egy másik rendszernek az alapszintről történő szemléltetése az antropológiának a humán tudományokhoz való lényeges, talán egyedül lényeges hozzájárulása. Az a képességünk - (amely a terepmunkában fejlődik ki) -, hogy a „parti” népek perspektívájába helyezzük magunkat, lehetővé teszi, hogy tanulhassunk valamit - még a saját kultúránkra nézve is - azon túl, amit már tudunk. (Valójában egyre több antropológus végez terepmunkát a nyugati kultúrákban, köztük az USA-ban is. Egyre hangsúlyosabbá válik annak a fontossága, hogy képesek maradjunk a másságot, akár közvetlen szomszédaink esetében is észrevenni. (Továbbá az „alsó szinten” való elhelyezkedésük biztosítja számunkra azt a pozíciót, hogy ne csak egyszerűen valamely rendszer passzív reaktoraként és szereplőjeként, hanem mint saját történelmünk aktív cselekvőit és alanyait szemlélhessük az embereket.

Befejezésül be kell vallanom, az a tény, hogy a politikai gazdaságtani iskolát a 70-es évek mozgalmaként állítottam be, ideológiai lépés volt. Valójában a politikai gazdaságtani irányzat nagyon életképes és erős a nyolcvanas években is, és boldogulni fog még egy ideig. Az én periodizációm, hasonlóan a többi történészéhez csak részben vég egybe a tényleges időhatárokkal. A politikai gazdaságtani iskolát és a strukturális materializmust ebben az időszakban helyeztem el, mivel mindkét irányzatnak továbbra is van néhány olyan közös vonása, melyek erősen különböznek azoktól, amelyeket a 80-as évek antropológiájából ki szeretnék emelni. Nevezetesen, a korábbi antropológiákhoz hasonlóan azt mindkét iskola elfogadja, hogy az emberi cselekvés és a történelmi folyamat majdnem teljes mértékben strukturálisan és szisztematikusan meghatározott. Akár a struktúra titkos keze, akár a kapitalizmus pusztítása az, ami olybá tűnik, mint a társadalom/történelem ügynöke, bizonyosan egyik esetben sem az áll a középpontban, amit a valóságos emberek ténylegesen cselekszenek. Éppen ez az a tétel, amellyel, úgy tűnik, néhány antropológus, valamint más területek szakemberei vitába szállnak és amelytől igyekeznek megszabadulni ennek az évtizednek a kezdetétől.

A nyolcvanas évek felé: a gyakorlat

A cikket Wolf azon szabatos megállapításával kezdtem, miszerint az antropológia tudománya nem egységes, noha az egységnek azt az alacsony fokát, mellyel korábban rendelkezett, megtartotta. Ugyanakkor azt állítottam, hogy a szétszórt mozaikokból egy új irány rakható ki, mely, úgy tűnik, új erőt és koherenciát jelez. A cikknek ebben az utolsó részében erre az új vonulatra szeretném felhívni a figyelmet, és egyben azt előzetes kritika alá venni. Az utóbbi időben megnőtt az érdeklődés az olyan, egymással összefüggő fogalmakon keresztül történő elemzések iránt, mint: gyakorlat, praxis, akció, interakció, aktivitás, tapasztalat, megjelenítés. A másik, egymással ugyancsak szorosan összefüggő fogalomcsoport arra vonatkozik, aki mindezt csinálja: cselekvő, személy, individuum, Én, alany. Az ebbe az irányba mutató fejlődés viszonylag korán, a 70-es évek elején indult meg, némely esetekben a strukturalizmusra való közvetlen visszahatásként. A nyelvészetben például érezhető volt a nyelv strukturalista felfogásától való idegenkedés, és egy határozott törekvés arra, hogy a nyelvet a kommunikáció és a kifejezőmód szemszögéből vizsgálják (pl. Bauman és Sherzer 1974, Cole és Morgan

1975). Az antropológiában úgyszintén a cselekvés-központú megközelítés került előtérbe. Franciaországban Pierre Bourdieu közzétette az „*Outline of a Theory of Practice*” c. munkáját (1972). Az USA-ban Geertz támadta mind a szimbolikus rendszerek hiperkoherens elméleteit (nem egy közülük éppen az ő programadó tanulmányaiból nyerte indíttatását), mind az általa steril, formalista strukturalizmusnak nevezett irányzatot, és ehelyett az antropológusok figyelmét az emberi viselkedés szimbolikus cselekvésként való értelmezésére hívta fel (1973a:10, ld. Még Dolgin, Kemnitzer és Schneider 1977, Wagner 1975, T. Turner 1969). Angliában, egy kisebbségben lévő irányzat a „társadalmi struktúrák” hagyományos elméletét nem strukturális marxista szemszögből, hanem az egyéni választás, döntés és cselekvés szemszögéből bírálta (Kapferer 1976). A 70-es évek egészében az antropológiakon mégis a strukturális marxizmus és később a politikai gazdaságtani iskola maradt a meghatározó. Véleményük szerint a társadalmi és kulturális jelenségeket leginkább rendszerszerű strukturális mechanizmusok segítségével lehet magyarázni. Csak a 70-es évek végére tehető a strukturális marxizmus hegemoniájának visszaszorulása, ha a politikai gazdaságtani iskoláé nem is. Bourdieu könyvének angol nyelvű (1978-as) kiadása volt az a fordulópont, melytől kezdve a figyelem egyre inkább a gyakorlati szempontú megközelítés felé fordult. Íme egy idézetcsokor:

„A gondolkodás eszközei megváltoznak és a társadalom már kevésbé jeleníthető meg úgy, mint egy tökéletes gép vagy mint egy kvázi-organizmus, hanem inkább úgy, mint egy komoly játszma, mint egy hétköznapi dráma (side walk drama), vagy mint egy magatartási kódex” (Geertz 1980:168).

„A rokonsági kapcsolatok ezen rendszerét, a taktikát, a stratégiát is, folyamatában kell vizsgálnunk, és nem csupán a játékszabályokat” (Barnes 1980:301).

„... a nemekkel kapcsolatos koncepciók bármely társadalomban csak úgy érthető meg, mint a kulturális rendszernek egy olyan funkcionális összetevője, amelyen keresztül az emberek manipulálják, legitimálják, megjelenítik, reprodukálják a társadalmi vitájukat irányító mintákat” (Collier és Rosaldo 1981:311).¹⁶

„Mit akarnak az emberek és hogyan érik azt el?” (Ortner 1981:366).

„Ha a strukturális/szemiotikai analízist ugyanúgy terjesztenék ki az általános antropológiára, mint ahogy az a nyelv esetében történt, akkor nem csupán a történetiséget és a változást veszítenénk el, hanem a világban lévő emberi-gyakorlati tevékenységet is. Így bárki joggal gondolhatja, hogy magát az antropológiát veszítettük el” (Sahlins 1981).

Miként a 60-as évek revizionista irányzatai, a jelenlegi irányzat is az antropológiánál tágabb területeket érint. A nyelvészetben Alton Becker sokat emlegetett cikkében kiemelte, hogy a szöveg végső megjelenítése túlmutat magának a szövegnek az objektív tárgyi létén, sőt, azzal szemben is állhat. A szociológiában, a szimbolikus interakcionizmusban és az úgynevezett mikroszociológia egyéb formáiban egy új megközelítési mód jelent meg, és Anthony Giddens a struktúra és a cselekvési-viselkedés közötti összefüggéseket a modern társadalomtudomány központi problémájának nevezte (1972). A történettudományban E. P. Thompson lépett fel azok ellen a kutatók ellen (a parsoniárusoktól a sztálinistákig mindenki ellen), akik a történelmet, mint egyén nélküli folyamatot vizsgálják, és közösek abban, hogy megfosztják a történelmet az emberi cselekvés hatóerejétől. Az irodalomtudományban Raymond Williams azt hangoztatja, hogy az irodalmat, mint egy különleges gyakorlati tevékenység termékeként kell kezelnünk, és támadja azokat, akik elvonatkoztatják az irodalmat a megjelenítés gyakorlatától és túlnyomórészt ideológiai indíttatású produktumnak tekintik azt (1977:46).

Ahogy továbbmegyünk - és itt már ingoványos talajon járunk - az egész szociobiológiai irányzatot úgy tekinthetjük, mint amelyik ebbe az általános tendenciába illeszkedik, amennyiben

az evolúciós mechanizmust a véletlen mutációk helyett a cselekvő részéről történő céltudatos válaszként értelmezi, ahol a cselekvők a reprodukciós sikerek maximalizálására törekkenek. (Azt is meg kell mondanom és inkább itt, mintsem egy lábjegyzetben, hogy rengeteg a kifogásom a szociobiológiával szemben. Mindazonáltal nem hiszem, hogy túl messzire vezetne, ha ennek a fejlődését annak a szélesebb irányzatnak egy részeként szemlélnénk, amelyre most a figyelmet felhívom.)

A gyakorlat-szempon্তু megközelítés nem egységes, és nem is fogom megkísérlni a sokféle irányzat összehasonlítását. Inkább kiválasztok néhány olyan munkát, melyek a trenden belül hasonló irányultságúaknak tűnnek, olyan irányultságúaknak, amelyek számomra különösen sokat ígérnek. Nem óhajtom e munkák közül egyiket sem kanonizálni, sem bármelyiket valamiféle alkategória címkéjével felruházni, és nagyobb jelentőséget tulajdonítani neki, mint amivel rendelkezik. Amit csinálnék az inkább ahhoz a folyamathoz hasonlóan, amikor egy felvétel lassan fényképpé válik, a láthatatlan, érzékelhetetlen formák lassan felismerhetővé válnak.

Kezdhethük talán általánosságban a vizsgálódást azzal, hogy ezt az újabb gyakorlat-központú kutatást összehasonlítsuk egy már kidolgozottabb, megalapozottabb elképzeléssel, nevezetesen a szociológia a szimbolikus interakcionizmus elméletével (Blumer 1962, Goffman 1959, ld. Még Berreman 1962 és legújabban Gregor 1977 az antropológiában) és azzal, amit tranzakciónak neveznek az antropológiában (Kapferer 1976, Marriot 1976, Goody 1978, Barth 1966, Bailey 1969). Az első, amit meg kell jegyeznünk, hogy ezeket a közelítésmódokat azoknak az uralkodó, és lényegében durkheimista-parsoniánus irányzatoknak az ellenében dolgozták ki, amelyek a világot egy normák és szabályok által irányított rendszerként szemlélik.

Elismerve az intézményes szervezet és a kulturális normarendszer létét, a szimbolikus interakcionista és tranzakcionista inkább csökkentenék ezeknek az összetevőknek a jelentőségét a társadalmi lét megértésében: „A szimbolikus interakció álláspontjáról nézve a társadalmi szervezet egy keret, melyen belül a cselekvési mozzanatok kifejlesztik cselekvési módjaikat. Olyan strukturális vonások, mint a kultúra, a társadalmi rendszer, a társadalmi rétegződés vagy a társadalmi szerepek meghatározzák ugyan a cselekvés körülményeit, de nem determinálják azokat” (Blumer 1962).

Másrészt a gyakorlat újabb teoretikusai azt a nézetet osztják, miszerint a rendszernek (később tárgyalandó különféle módokon) igenis nagyon befolyásos, sőt determináló hatása lehet az emberi cselekvésre és az események formálódására. Érdeklődésünk a cselekvések és interakciók tanulmányozásakor nem ezen probléma háttérbe szorítására vagy tagadására irányul, hanem égetően szükségesnek tartják annak megértését, hogy rendszer milyen előzményekből fejlődött ki, hogyan alakítják és reprodukálják, hogyan változtathatták azt a múltban s hogyan alakítható majd a jövőben. Ahogy Giddens nemrég megjelent fontos könyvében (1979) kifejti, a gyakorlat tanulmányozása nem áll antagonisztikus ellentétben a rendszerek és strukturák elemzésével, hanem szükségszerűen kiegészíti azt. Az újabb gyakorlat-felfogás, a korábbi inter- és tranzakcionista elméletektől lényegesen különböző másik fő vonása, hogy ebben az irányzatban benne rejlik a 70-es évektől érezhető marxista hatás. Ez részben abban a módban érhető tetten, ahogyan a dolgokat (pl. kultúra és/vagy struktúra) szemlélik. Azaz a legújabb gyakorlat-teoretikusok nagymértékben osztják a 60-as évek antropológusainak nézeteit a kultúra/struktúra szigorú értelemben vett alakító erejéről, ám ezeket az alakító-tényezőket meglehetősen homályosan próbálják megközelíteni, a „kényszer”, a „hatalom”, és a szimbolikus dominancia fogalmainak segítségével. Ehhez a kérdéshez később még visszatérek.

Még általánosabban, a marxista hatás azokban az előfeltevésekben is érzékelhető, melyek szerint az elemzés szempontjából azok a cselekvések vagy a kölcsönhatás legfontosabb formái, amelyek szimmetrikus vagy uralmi viszonyokban öltenek testet, és ezek azok a cselekvési vagy kölcsönhatási formák, melyek a legjobban magyarázzák egy adott rendszer adott pillanatban lévő állapotát. Akár közvetlenül az egymással egyenlőtlen viszonyban álló emberek interakciójára (netán harcára) összpontosítunk, akár még tágabb értelemben arra, az, hogy a cselekvőket (bármit is tesznek), a szerepük és helyzetük azon terminusaival határozzuk meg, melyeket azokból az egyenlőtlen viszonyokból vezetünk le, amelyekben részt vesznek, a vizsgálódás azt fogja célozni, hogy rávilágítson a társadalmi egyenlőtlenségekre, mint a cselekvés és a struktúra legfontosabb dimenziójára.

Nem minden mostani gyakorlatközpontú munkában fejeződik ki ez a marxista hatás. Egyes irányzatok, mint például maga a szimbolikus interakcionalizmus vagy a tranzakcionalizmus, inkább Adam Smith szellemiségéhez kötődik. Azoknak az irányzatoknak a tagjai, melyekkel most foglalkozom, nyíltan vagy hallgatólagosan, de közösek abban, hogy a 70-es évek antropológiájának kritikai alapállása vagy éppenséggel magának a marxista elméletnek a szisztematikus követése jellemzi őket.

Csupán marxista hatásról beszélni annyi, mint elhomályosítani azt, ami valójában végbemegy: a marxista és a weberiánus elméleti váz egymásra hatása, majdhogynem egyesülése. A 60-as években a Marx és Weber közti ellentétet, mint a materializmus és az idealizmus közötti ellentétet hangsúlyozták. Ezzel szemben a gyakorlat-felfogás hívei azon szerzők véleményét osztják, akik a marxi hagyatékot összeegyeztethetőnek tartják a weberi állásponttal. Mivel Weber modellje középpontjába a cselekvőt helyezi, ezek a szerzők Marxnak az emberi tevékenységről szóló munkáit emelik ki. Mivel Weber a gazdasági szférákat mintegy beemeli a politikaiba, így e szerzők a gazdasági kizsákmányolást a politikai hatalom viszonyaival írják körül. És mivel Weber az etikával és a tudattal foglalkozott, a szerzők Marx életművéből is a hasonló munkákat emelik ki. Az, hogy valaki Marxot vagy Webert választja hivatkozási alapul, taktikai lépésnek számít. Valójában a kérdéssel foglalkozó elméleti munkák egyformán elkötelezettjei mind Marxnak, mind Webernek. (Az elméletet tekintve ld. Giddens 1971, Williams 1976, Avineri 1971, Ollman 1971, Bauman 1973, Habermas 1973, Goldman 1977. A weberiánus-marxista vonal lényegi elemzéseit tekintve ld. Thompson 1966, Williams 1973, Genovese 1976.)

A következőkben az új gyakorlat elméletének helyzetét oly módon fejtem ki, hogy a hangsúlyt bizonyos kérdésekre helyezem. Másként: mit magyaráz meg a gyakorlati megközelítés? Mi a gyakorlat? Mi motiválja azt? És milyen alapvető viszonyok kapnak helyet a modellben? Nyomatékosan szeretném hangsúlyozni, hogy nem kívánom a gyakorlat-felfogást egységes rendszerbe foglalni. Pusztán, nagyon korlátozott mértékben, kiválogattam és megvizsgáltam az elmélet néhány központi problémáját.

Mit magyarázunk?

Mint már korábban jeleztem, a modern gyakorlat-felfogás egyfelől az emberi cselekedetek között fennálló viszonyokra, másfelől néhány olyan globális adottságokra keres magyarázatot, melyet rendszernek nevezhetünk. Az ezekkel a viszonyokkal foglalkozó kérdések mindkét oldalról megközelíthetik a problémát: mi a rendszer hatása a gyakorlatra és mi a gyakorlat hatása a rendszerre. Hogy ezek a folyamatok miként mennek végbe, arról alább lesz szó. Most mindenekelőtt magának a rendszernek a mibenlétéről kell néhány szót ejtenünk. A két legújabb antropológiai munkában, melyek kifejezetten a rendszer gyakorlat-felfogáson alapuló modelljét

kísérlik meg kidolgozni (Bourdieu 1978, Sahlins 1981), a szerzők névleg a francia strukturalista elméletet veszik alapul. (Kategóriák közötti viszonyok adott sémái és viszonyok közötti viszonyok sémái.) Valójában mind Bourdieu „habitus”, mind Sahlins „kozmológiai dráma”-elmélete sok vonatkozásban a kultúra amerikai koncepciójához hasonló jegyeket mutat, az etika, a színjáték és az értékrend elemeit kombinálja az osztályozás még pontosabban körülhatárolt megismerési formáival. A rendszer francia és amerikai felfogása közötti választás következményei az egész további elemzést jelentősen befolyásolják, de ehelyütt a kérdéssel nem foglalkozhatunk. A lényeg, hogy a gyakorlat iránt érdeklődő antropológusok szerint a társadalom és a történelem nem partikuláris ráhatásokra adott „ad hoc” válasz, vagy azokhoz való alkalmazkodás, hanem szervezeti és újraértékelési minták, sémák kormányozzák. Ezek (természetesen anyagi, intézményes és szimbolikus formákban) alkotják magát a rendszert. Továbbá a rendszer nem osztható fel két különálló egységre, mint alap és felépítmény, vagy társadalom és struktúra, hanem inkább egy viszonylag oszthatatlan egységnek tekinthető. Egy intézmény - mondjuk házasság - egyidejűleg társadalmi viszonyok, gazdasági berendezkedés, politikai folyamatok, kulturális kategóriák, normák, értékek, ideálok, érzelmi minták rendszere. Nem történt olyan kísérlet, amely ezeknek az elemeknek különböző szintekre történő besorolásával és ezeknek a szinteknek az egymáshoz fűződő hierarchikus viszonyával foglalkozott volna. Sőt arra sincs példa, hogy kimutassák: a házasság intézménye a társadalom egészét, a vallás pedig a kultúrát jeleníti meg. A gyakorlat-központú felfogásnak nincs szüksége arra, hogy a rendszert mesterségesen olyan elemekre bontsa, mint például az alap és a felépítmény (és hogy azon vitatkozzon, melyik határozza meg a másikat), mivel az ilyen elemzések nem azt próbálják megmagyarázni, hogy a rendszer egyik része hogyan vonatkozatható a másikra, hanem inkább a rendszert, mint egységes egészet értelmezik (ami azonban nem jelent egy harmonikusan integrált rendszert) a gyakorlati tevékenységhez való viszonyában. S noha a rendszer egységes egész, annak egyes részei nem bírnak egyforma jelentőséggel az elemzés szempontjából. A rendszer magva az egyenlőtlenség, az aszimmetria és a dominancia adott térben és időben megnyilvánuló, a rendszert formáló és deformáló sajátos valósága. A marxista irodalom- és művelődéstörténész Raymond Williams szerint erre a megközelítésre a holisztikus szemlélethez, és a dominancia kivételes helyzetéhez való ragaszkodás jellemző. Ő, Antonio Gramsci hegemonia fogalmát kölcsönvéve, így érvel:

„A hegemonia egy olyan fogalom, mely egyszerre foglal magában és halad túl két korábbi nagyhatású koncepciót. Ezek közül az egyik a kultúrát, mint „teljes társadalmi folyamatot” tekinti, melyben az emberek meghatározzák és kialakítják teljes életüket; a másik az ideológia valamilyen marxista szemlélete, ahol a jelentések és értékek rendszere a partikuláris osztályérdekek kifejeződése és kivetítése.

A „hegemonia” túllép a kultúra fogalmán abban a tekintetben, hogy ragaszkodik a „teljes társadalmi folyamatnak” a hatalom és a befolyás sajátos elosztási viszonyaival való összekapcsolásához. Az, hogy az ember formálja egész életét, csak elvontan igaz. Bármely létező társadalomban az eszközök és ennél fogva a lehetőségek e folyamatok felismerésére egyenlőtlen mértékben adóttak... Gramsci ezért vezeti be a hatalom és az alávetettség szükségszerű felismerését, melyet azonban teljes folyamatként értelmezett. A hegemonia-koncepció éppen a folyamatok teljességének felismerésében lépi túl az ideológiát. Ami döntő, az nemcsak az eszmék és a hiedelmek tudatos rendszere, hanem a teljes élő társadalmi folyamat, mint sajátos és domináns jelentésekkel, értékkel, gyakorlati módon megszervezett egész. (A hegemonia) egy szűkebb értelemben a kultúra, de olyan kultúra, melyet a különböző osztályok meglévő alá- és fölérendeltségi viszonyain keresztül kell értékelnünk” (Williams 1977:108-109, 110).

Amit a gyakorlat felfogás magyarázni igyekszik, az egy adott társadalmi és kulturális egész keletkezése, újratermelése, illetve formájának és jelentésének változása többé-kevésbé a fenti értelemben véve.

Mi a gyakorlat?

A kérdésre adandó válasz elvben szinte behatárolhatatlan bármi, amit az emberek tesznek. Mivel azonban a modellben a dominancia-központúság adott, a gyakorlat leglényegesebb formái azok, amelyek szándékosan vagy nem szándékosan politikai vonatkozásúak. És ismét csak: majdnem minden emberi cselekvésnek vannak ilyen vonatkozásai. Így végül is a gyakorlati tevékenység kutatása minden emberi cselekvés kutatása, de sajátos politikai szemszögből nézve.

Ezen a ponton túllépve, további finomításokat tehetünk. Mindenekelőtt felmerül a kérdés, mit tekintünk cselekvő egységnek. A gyakorlat központú antropológia legújabbán egyéni cselekvőről vagy aktuális történelmi egyénről vagy szociális típusról („nőkről”, „egy közösség tagjairól”, „munkásokról”, „fiatal testvérekről” stb.) beszél. Ezeket az embereket és tevékenységüket az elemző vonatkozási pontként fogja fel, hogy az események egyedi lefolyását megértse, és/vagy hogy a strukturális vonások némelyikét reprodukálásában és változásában (benne) rejlő folyamatokat megértse. Szemben bizonyos történelmi munkák hatalmas tömegével, az antropológia viszonylag keveset foglalkozik a kollektív cselekvéssel. (De ld. Wolf 1969, Friedrich 1970, Blau 1980, ugyancsak ld. a *cargo* kultúráról szóló irodalmat, különösen Worsley 1968). Sőt a kollektív cselekvést vizsgáló tanulmányokban a közösséget módszer-tanilag ugyanúgy kezelik, mint az egyes szubjektumokat. Később még fogunk olyan problémákat tárgyalni, amelyek a gyakorlat elméletének jelenlegi formáit jellemző individualizmusból következnek.

A kérdések egy másik csoportja a cselekvések időbeli szerveződésével foglalkozik. Néhány szerző (mint például Bourdieu) a cselekvést viszonylagos és „ad hoc” döntésként és/vagy viszonylag rövid időtartamú mozgásként kezeli. Mások azt állítják, ha ezen álláspontjukat nem is dolgozták ki, hogy az emberi cselekvés tervek és programok keretein belül történik, azok mindig hosszabb ideig tartanak, mint bármilyen önmagában vett, egyszeri akció, és valójában a legtöbb cselekvés csak ezeknek a nagyobb terveknek az összefüggésében érthető meg (Sahlins 1981, alkalmazza ezt, ugyanúgy Ortner 1981, és Collier és Rosaldo 1981, vagy egy régebbi példát véve ld. Hart és Pilling 1960). Sok ilyen terv kulturálisan meghatározott (például a normatív életciklus), jó részüket azonban maguk a résztvevők alakítják ki. Azonban még a cselekvők által („kreatívan”) létrehozott tervek is hajlamosak sztereotip formát felvenni, mivel a rendszer korlátai és erőforrásai a hasonló helyzetekben lévő emberek számára viszonylag állandóak. Minden olyan esemény, amely inkább a nagyobb terveket, semmint az egyedi cselekvéseket hangsúlyozza, azt a megközelítést erősíti meg, hogy magának a cselekvésnek vagy egy (kifejlődő) struktúrája, amint van egy cselekvésben működő és egy a cselekvéshez viszonyuló struktúra.

A legvégére hagytuk a cselekvés fajtáinak kérdését, mely a legújabb megközelítések középpontjába került. Úgy tűnik, mindenki egyetért a parsoniánus és saussuriánus álláspontok elvetésében, melyek szerint a cselekvés tisztán, mint a szabályok és normák teljesítése vagy végrehajtása tekintendő (Bourdieu 1978, Sahlins 1981, Giddens 1979). Továbbá úgy tűnik, mindenki egyetért abban is, hogy az a romantikus, heroikus „voluntarizmus”, amely a szabadságot és a cselekvő ember viszonylag korlátlan találékonyságát hangsúlyozza, ugyancsak tarthatatlan (vö. Thompson 1978). Ami még megmaradt, az az, hogy a cselekvést pragmatikus

választásként és döntéshozatalként és/vagy aktív tervezés és stratégia eredményeként fogjuk fel. A stratégiai modellről a következő részben, amikor a gyakorlat elméletével együtt járó motivációról szóló elképzelésekről lesz szó, több mondanivalóm lesz. Azonban már itt szeretném feltenni a kérdést, vajon a teljesítés vagy a végrehajtás kritikája nem ment-e túl messzire. Valójában Bordieu és Giddens Parson elleni támadásaik ellenére fölsímták a jól kidolgozott és rutinszerűvé vált viselkedéseknek a rendszer újratermelésében játszott központi szerepét. Pontosan az élet azon területeire - különösen a családi élet szférájára - jellemző ez, ahol a cselekvés kevésbé reflektált, s ahol a rendszer konzervativizmusa leginkább megragadható. Egyrészt azért, mert a gyakorlat-felfogás hívei a cselekvés folyamatában az aktivitást és a szándékosságot szeretnék hangsúlyozni; másrészt, mert az érdeklődés a változás és nem a reprodukció iránt nő; végül mindkét előbb említett ok miatt, annak mértékét, hogy az emberek mennyire teljesítenek egyszerű normákat, mondván, „elődeink is így tették”, azt hiszem indokolatlanul alábecsültek.

Mi motiválja a cselekvést?

A gyakorlat elmélete megkívánja a motiváció valamilyen koncepciójának kidolgozását. Pillanatnyilag a legelterjedtebb felfogás a gyakorlati központú antropológiában az érdekelméletből (*interest theory*) származó elképzelés. A modell szerint a cselekvő alapvetően individualista, egy kissé agresszív, önző, racionális, pragmatikus, és ezeken felül esetleg maximalizációs törekvései vannak. Ennek megfelelően mindaz, amit akarnak az emberek cselekszenek, ésszerűen következik abból, amit akarnak, és amit akarnak, az az, amit anyagilag és politikailag hasznosnak ítélnék kulturális, társadalmi és történeti helyzetük kontextusában. Az érdekelmélet a célok többségét már régen felkutatta. Itt elegendő néhány olyan pontot említeni, amelyek különösen lényegesek a gyakorlat antropológiai kutatása számára. Amennyiben az érdekelmfelfogás egy pszichológikus megközelítés, noha úgy tesz, mintha nem lenne az, akkor nyilvánvalóan túl szűk körű. Különösen akkor, ha tudjuk, hogy bár a pragmatikus racionalitás bizonyosan a motiváció egyik aspektusa, de sohasem az egyedüli, sőt nem is mindig az uralkodó jellegű. Ahhoz, hogy kizárólagos motiváló erőként foghassuk fel, ki kell zárni az elemzésből az érzelmi fogalmak tárházát, úgymint félelem, szükség, szenvedés és mások, melyek azonban a motivációnak bizonyos részét képezik. Sajnos az antropológusok nagy része úgy tartja, hogy a cselekvőt módszertani szempontból nehéz egy túlzottan pszichológikus alapállásból megragadni és ez alól a gyakorlat elméletének hívei sem kivételek. Azonban egyre növekszik az az irodalom, mely az Én, a személy, az érzelmek és az indítékok különböző konstrukcióit egy kultúrközi perspektívában vizsgálja (M. Rosaldo 1980, 1981; Friedrich 1977, Geertz 1973a, 1975; Singer 1980, Kirkpatrick 1977, Guemple 1972). Az imént említett irodalom növekvő mennyisége része annak a folyamatnak, mely egy cselekvőközpontú paradigma kidolgozását tekinti fő feladatának, mint ahogy az is tény, hogy az alárendelt studiumnak számító pszichológiai antropológia, úgy tűnik, valamiféle reneszánszát éli (Paul 1982, Kracke 1978, Levy 1973). Remélhetjük, hogy az inkább szociológikus gyakorlat-felfogás, és annak viszonylag életidegen motiváció-elmélete ötvöződik a motivációknak és az érzelmeknek ezekkel a valamivel már gazdagabban feltárt kutatási eredményeivel.

Az érdekelmfelfogás a cselekvők nagyfokú racionalitása mellett azok nagyfokú aktivitását is feltételezi. Az az elképzelés, hogy az emberek mindig célokat tűznek ki maguk elé, fokozzák igényeiket, különböző célok irányába törekednek, és más hasonló, talán túlságosan is energikus (és túlságosan politikai jellegű) elképzelés arról, hogy mit és miért tesznek az emberek. Újból fel kell elevenítenünk azt a distinkciót, mely az érdekel és a feszültség-elmélet (*strain-theory*) között húzódik, s melyre Geertz hívta fel a figyelmet (1973c). Míg az érdekel-elméletben a

cselekvők mindig aktívan küzdenek a sikerért, a feszültség-elméletben úgy tekinthetjük őket, mint akik átélnek helyzetük komplexitását, majd megkísérik a helyzetükből adódó problémákat megoldani. Ebből adódóan a feszültség-felfogás sokkal nagyobb hangsúlyt fektet magának a rendszernek a vizsgálatára, a cselekvőkre ható erőkre, azért, hogy megértse „honnan jönnek” egyáltalán a szereplők. Különösen azért vizsgálják a rendszert, hogy felfedjék az embereket gúzsba kötő kötelékek fajtáit, és a rájuk nehezedő terheket. Másrészt ez az elemzés hozzájárul a cselekvők indítékainak megértéséhez, és annak megértéséhez, hogy milyen elképzeléseket és terveket készítenek saját helyzetükkel kapcsolatban (ld. még Ortner 1975, 1978). Noha a feszültség-elmélet nem képes az érdek-elmélet pszichológiai tökéletlenségét helyreigazítani, legalább a társadalmi erőket alakító motivációknak egy az érdek-elméletnél rendszeresebb kifejtését teszi lehetővé. Igazából azt mondhatnánk, hogy a feszültség-elmélet inkább társadalmi, mintsem pszichológiai elmélet; ez az elmélet is az „érdek” terméke, de itt az érdek kevésbé a cselekvő hasznának és előnyeinek közvetlen kifejeződése, sokkal inkább a megélt stressz és a problémák megoldásának képzele.

Végül az érdek-elmélet inkább ahhoz a megközelítéshez tartozik, amely a cselekvést rövid távú taktikai mozzanatként, nem pedig hosszabb távú fejlődési „tervként” szemléli. A taktikai álláspontból kiindulva a cselekvők pillanatnyi érdekeiknek igyekeznek érvényt szerezni, míg a hosszabb távú fejlődési folyamat elképzeléséből kiindulva a cselekvőket úgy tekintik, mint annak a folyamatnak a résztvevői, mely helyzetük, a dolgokhoz, a személyekhez és önmagukhoz való viszonyulásuk megváltozását idézi elő. Gramsci szellemében azt mondhatjuk, hogy a cselekvés a fejlődés vagy a tervek szemszögéből nézve inkább a „valamivé válás” (becoming), mintsem a „valamivé levés” (getting) folyamatának tekinthető (1957). Ez utóbbi perspektíva sajátja, hogy a cselekvés és az indíték nemcsak a megoldandó problémák és az elérendő célok által, hanem azon elképzelések és eszmék által is formálódik, melyek az emberekben, kapcsolataikban és életkörülményeikben a pozitív értékeket jelentik.

Az érdek-felfogásnak az a különlegessége, hogy marxista és nem-marxista, „rég” és „új” gyakorlati teoretikusok egyformán hívei. A számtalan kritika és támadás ellenére ezen perspektíva népszerűsége és időtálló volta azt bizonyítja, hogy különösen mély változásoknak kell bekövetkeznie saját felfogásukban, ha egyáltalán valamit meg kell mozdítani ezen a területen.

A rendszer és gyakorlat közötti kölcsönhatás természete

Hogyan formálja a rendszer a gyakorlatot?

Az antropológusok - az amerikaiak mindenképpen - egyetértenek abban, hogy a kultúra formálja, irányítja, sőt bizonyos mértékig diktálja a viselkedést. A 60-as években Geertz dolgozta ki ennek a folyamatnak néhány fontos mechanizmusát, és úgy tűnik számomra, hogy a legújabb gyakorlat-teoretikusok, beleértve azokat is, akik marxista és/vagy strukturalista fogalmakkal dolgoznak, fenntartják és elfogadják az eredendően Geertztől származó megállapításokat. Azonban bizonyos hangsúlyeltolódások figyelhetők meg, annak következtében, hogy a gyakorlat elméletének középpontjába a hatalom került. Egyrészt, hogy azt már korábban említettük, a hangsúly arról, hogy a kultúra mit enged látni, érezni és tudni, áthelyeződött arra, hogy mi az, amit korlátoz, vagy tilt látni, érezni, tudni. Továbbá, bár az elfogadható, hogy a kultúra erőteljesen alakítja azt a valóságot, melyben az emberek tevékenykednek, ezt a valóságot kritikus szemmel méregeti: miért van ez és miért nem más? Fontos megjegyeznünk,

hogy ez a nézőpont legalábbis részben különbözik attól a szemlélettől, amely a kultúrát misztifikálásnak tekinti. A misztifikáció szemszögéből a kultúra (= „ideológia”) hazudik az emberi élet valóságáról és az elemzés problémáját az jelenti, miképpen éri el a kultúra, hogy az emberek elhiggyék ezeket a hazugságokat (Bloch 1977). Az itt tárgyalt megközelítés szempontjából azonban csupán egyetlen valóság létezik, amelyet tetőtől talpig a kultúra szervezett meg. Nem az a kérdés, hogy a rendszer hazugságokat állít-e egy rendszeren túli valóságról, hanem, hogy miért vesz fel a rendszer bizonyos elrendeződéseket, és hogy miért és miképpen zár ki más lehetséges elrendeződéseket. Bármely esetben, amikor azt a sajátos kérdést tesszük fel, miképpen korlátozza a rendszer a gyakorlati tevékenységet, a hangsúly lényegében a kulturális és pszichológiai mechanizmusokra, a tudat formálásának és átformálásának mechanizmusaira helyeződik. Bár az anyagi és politikai korlátokat, beleértve az erőszakot is, senki sem tagadja, úgy tűnik, teljes az egyetértés abban, hogy a cselekvést legmélyebben és legrendszeresebben azokon a módokon lehet befolyásolni, melyeken keresztül a kultúra ellenőrzi a cselekvők számára adott világot, korlátozza a fogalmi eszközeiket és érzelmi repertoárjukat. A kultúra az Én szerves részévé válik. A kabilok közötti tisztelet és megbecsülés érzéseiről például Bourdieu a következőket mondja:

„A tiszteletérzés egy olyan állandó hajlam, amely a szereplő fizikumába ágyazódott mentális hajlam formájában, az érzékelés és a gondolkodás mintáiban jelentkezik különösen széles körben ezek megvalósításai során, amikor a világot férfi nő, kelet nyugat, múlt jövő, felső és alsó régiók, jobb és bal stb. oppozíciói szerint osztják fel, illetve hasonlóképpen egy mélyebb szinten a testtartás és a test helyzetének formáiban, az állás, ülés, a nézés, a beszéd, a séta módjaiban. Az, amit a tisztelet érzésének neveznek, az nem más, mint a test és a gondolkodás sémáiba belevésődött kidolgozott hajlam” (1978:15).

Hasonló módon gondolkozva Foucault a „perverziót” vizsgálva a következőket mondja:

„A hatalom mechanizmusa, mely erre a teljesen idegen hajlamra összpontosít, sohasem ennek elnyomását célozta, hanem hogy analitikus, permanens és látható realitást adjon neki: ezt ültette a testekbe, ez kúszott be a magatartásminták készletébe, vált a rendszerezés és az érthetőség alapelvén, felállítva a *raison d'être*-t és a rendezetlenség természetes rendjét... Az elterjesztés mögötti stratégia a valóság ily módon való terjesztése és az individuumba való beültetése volt” (Foucault 1980).

A hatalom ugyanannyira kulturális és pszichológiai, mint anyagi és politikai folyamatok tárgya, amely a cselekvők hajlamait úgy formálja, hogy egészen szélsőséges esetben a cselekvők törekvéseinek és az őket létrehozó objektív körülményeknek ugyanazok a korlátai (Bourdieu 1978:166, ld. még Rabinow 1975, Barnett és Silverman 1979, Rabinow és Sullivan 1979).

Ugyanakkor azok a szerzők, akik a kulturális hatalom jelentőségét hangsúlyozzák, pontosan behatárolják a kulturális ellenőrzés hatókörét és mélységét. Szélsőséges eset sohasem fordult elő, sőt gyakran meg sem közelítették. Ezért, míg a kultúra erőteljes kényszerítő hatását elfogadják, úgy érvelnek, hogy a hegemonia sokkal törékenyebb, mint amilyennek látszik, és sohasem olyan totális mértékű, mint ahogy azt a hegemonia (vagy a hagyományos kulturális antropológia) megkívánná. A jelenlegi helyzetet előidéző okok különbözőek és közvetlenül azokhoz a módokhoz kapcsolódnak, ahogy a különböző szerzők a rendszerbeli változásokat megfogalmazzák. És ez már elvezet bennünket az utolsó kérdéskörhöz.

Hogyan formálja a gyakorlat a rendszert?

Valójában két problémakörrel van szó - a gyakorlat hogyan reprodukálja a rendszert, és hogyan változtatja meg azt. Egy egységesített gyakorlat-felfogásnak képesnek kell lennie arra, hogy ugyanazon kereten belül számot adjon mindkét kérdésről. Pillanatnyilag azonban világos, hogy a reprodukcióra való összpontosítás egészen más képet rajzol a rendszerről, mint a változás problémájának középpontba helyezése, ezért nekünk is külön kell tárgyalnunk ezeket a témákat.

A reprodukcióval kezdve, az antropológiában hosszú hagyománya van annak a kérdésnek, hogy a cselekvők miképpen termelik újjá az értékeket, normákat, fogalmi mintákat, és azok hogyan reprodukálódnak a számukra. A 60-as évek elején, legalábbis az amerikai antropológiában, a hangsúlyt a szocializációs folyamatokra helyezték, mint ennek a mechanizmusnak az elsődleges mozzanatára. Angliában azonban, a durkheimi paradigma nyomán a rítusok kérdése került előtérbe. A cselekvők vizsgálata a különböző rítusokban való részvételükön keresztül történt, ahogyan saját kultúrájuk normáihoz és értékeihez kötődtek, vagy bármilyen eltérő vélemény nyomán, amely akár időszakosan is menedéket jelentett, azoktól megtisztultak (Gluckmann 1955, V. Turner 1969, Beidelman 1966). A rítusokra, avagy mondjuk különleges gyakorlatnak nevezhető tevékenységekre való összpontosítás egyre erőteljesebbé vált a 60-as és 70-es években. Amerikai szimbolikus antropológusok felvetették azt az elképzelést, hogy a szertartás a tudat reprodukciójának az egyik legfontosabb leképzési mintája volt (Geertz 1973b, Ortner 1978), noha néhány vonatkozásban más a véleményük, mint az angol iskolának. A strukturális marxizmus számára szintén nagy jelentőséggel bírt a rítusok azon képessége, hogy a társadalom belső strukturális ellentmondásait közvetíti, a rendszer működését misztifikálja. A rítus valóban a gyakorlat egyik formája - hiszen emberek hajtják végre - és a misztifikált vagy másféle tudat reprodukciójának a rítusok folyamataiban való tanulmányozása legalábbis az egyik lehetséges módot jelenti a rendszer reprodukciós folyamatainak vizsgálatában.

A legújabb gyakorlat-teoretikusok ezzel szemben nagyobb hangsúlyt helyeznek a köznapi élet gyakorlatára. Bár a korábbi munkák sem hanyagolták el ezt a területet, ők még nagyobb jelentőséget tulajdonítanak ennek. Így amellet, hogy a gyakorlat erősen intencionizált mozzanatait hangsúlyozta, Bourdieu nagy figyelmet szentel az emberi cselekvés apró, rutinszerűen ismétlődő mozzanatainak a munkában, az evésben, az alvásban és a pihenésben, éppúgy mint az etikett kis forgatókönyvének, melyet az emberek a társadalmi interakcióban újra és újra eljátszanak. E rutinok, forgatókönyvvel előrejelzik, és önmagukban megtestesítik az időbeli, térbeli és a társadalmi rend alapvető fogalmait, amelyek megalapozzák és megszervezik a rendszert, mint összefüggő egészet. E formulák teljesítésével az emberek nem csupán folytonossá teszik az őket formáló alapvető szervező elveket, hanem folytonosan újraérvényesítik azokat a közös tapasztalás és megismerés világában.

E mögött azonban egy lényeges kérdés rejlik. Mégpedig az, hogy valójában minden gyakorlat, amit valaki is folytat, megtestesíti-e, reprodukálja-e a rendszer alapvető vonásait. Éppen itt van a jelentős filozófiai probléma: ha a cselekvők teljes egészükben kulturális lények, hogyan képesek bármit is tenni, ami nem az alapvető kulturális előfeltevéseket erősíti meg. Pongyolább megfogalmazásban a kérdés úgy hangzik, vajon az eltérő vagy nem normális tevékenységek az alapvető társadalmi minták variánsai-e, vagy ténylegesen alternatívát jelentenek-e a társadalmi és kulturális lét számára.

Ez a két megfogalmazás a rendszerbeli változás két eltérő felfogásán alapul. Az egyik a klasszikus marxista modell, ahol a munkamegosztás és a politikai viszonyok egyenlőtlensége

lassan kifejlődő ellenkultúrákat hoz létre az uralkodó rendszeren belül. Legalábbis az uralkodó csoportok némely tudatformáinak és gyakorlatainak sikerül elmenekülnie a fennálló hegemonia elől. Változás az osztályharc eredményeként jön létre, amelyben a formálisan túlsúlyban lévő csoportnak sikerül érvényre juttatnia és intézményesítenie az eltérő világszemléletén és világszervezésén alapuló új hegemoniáját. Sokféle probléma merül fel ezzel a felfogással szemben, amelyekre most nem akarok kitérni. Pusztán azt jegyezném meg, hogy eltúlozza a taktikaikkal szembenálló fogalmi különbségeket, az osztályok vagy más aszimmetrikus viszonyban álló entitások közötti irányultságokat. A modell, úgy látszik, akkor alkalmazható leginkább, amikor az osztályellentétek egyszerre történelmi és kulturális ellentéteket is megtestesítenek, mint az imperializmus és a gyarmatosítás esetében (Taussing 198). Kevésbé működik jól azonban azokban az esetekben - amelyekkel egyébként az antropológusok jellemző gyakorisággal foglalkoznak -, ahol kulturálisan homogén rendszerekről van szó, amelyekben az egyenlőtlenség és a különböző jellegű (származáson, koron, rokonságon alapuló) aszimmetriák elválaszthatatlanok a kiegyenlítéstől (*complementarities*) és reciprocitástól, melyek ugyanolyan valóságosak és ugyanolyan valóságosan hatnak.

Legújabbán Marshall Sahlins vezette be azt a modellt, melyben a rendszernek a gyakorlat megváltozásából eredő módosulását merőben más módon vezeti le. Sahlins azt állítja, hogy a radikális változást nem kell azonosnak tekinteni azzal, amikor egy alternatív világnézettel rendelkező csoport hatalomra kerül. Ehelyett ő a létező viszonyok jelentésében bekövetkezett változások fontosságát hangsúlyozza. Dióhéjban, Sahlins érvelése a következő: a különböző társadalmi helyzetben lévő emberek „érdekei” eltérőek (Sahlinsnak kétségei vannak e fogalommal kapcsolatban és egy szélesebb értelemben használja ezt) és azok aszerint cselekszenek. Ez önmagában nem jelent sem konfliktust, sem harcot, sem azt, hogy az eltérő érdekekkel rendelkező emberek szükségképpen eltérő világnézetűek is lennének. Csupán annyit jelent, hogy egy kedvező pillanatban igyekeznek megerősíteni saját pozíciójukat, de azt az ő helyzetükhöz hagyományosan hozzátartozó eszközökkel teszik. Változás akkor következik be, mikor a hagyományos cselekvési stratégiák, melyek a hagyományos viszonyokat tükrözik (pl. vezető-beosztott, férfi-nő) új jelenségekkel kapcsolatban használják fel (pl. Cook kapitány megérkezése Hawaiba), amelyek azonban ezekre a stratégiákra nem a megszokott módon reagálnak. A kontextus ezen megfelelő újraácsolása felveti mindazokat a kérdéseket, melyek a gyakorlati tevékenység stratégiájával, illetőleg azon viszonyok természetével kapcsolatosak, melyeket ez a stratégia előfeltételez:

„... a pragmatikus cselekvésnek megvan a saját dinamikája: olyan viszonyok, melyek felülkerekednek a szándékon és a konvención. A hawaiiak és az európaiak között létrejött összetett cserefolyamatok az előbbieket a belső konfliktusok és ellentétek eddig nem tapasztalt körülményei közé sodorták. Az európaiakhoz fűződő különböző kapcsolatok következtében a bennszülöttek egymás közti viszonyai új funkcionális tartalommal teltek meg. Ez pedig strukturális változás. A gyakorlat által meghonosodott új értékrend a saját kategóriák közötti új viszonyként tér vissza a struktúrába” (Sahlins 1981).

Sahlins modellje sok tekintetben vonzónak tűnik. Mint már említettem, nem azonosítja az érdekek eltérő voltát egy majdhogynem ellenkulturális szerveződéssel és ezért nem kényszerül arra, hogy azt állítsa: a változás a csoportok aktuális elmozdulásaként fogható fel (bár ez is előfordulhat, akár Hawai esetében is). Továbbá azt állítva, hogy a változás túlnyomórészt a hagyományos interpretációk és gyakorlatok alkalmazásának (elvetélt) kísérletén keresztül mehet végbe, a modell egyesíti a reprodukciós és a transzformációs mechanizmusokat. A változás szerinte kudarcot vallott reprodukció. És végül annak hangsúlyozása, hogy a jelentések megváltozása lényegében forradalmi folyamat, a forradalmat nem tekinti annyira

különleges eseménynek (sem különösebben drámainak a maga módján), mint ahogy azt a korábbi modellek tekintenék.

Ezzel együtt azonban bárki felfedezhet némi csűrös-csavarást ebben az elgondolásban. Egyrészt Sahlins az érdek-felfogás ellen küzd. Röviden vitázik vele, majd egy olyan megoldást ajánl, amely megkísérli enyhíteni ennek etnocentrikus jellegét, de nem ragadja meg a cselekvőket egy komplex cselekvésre ösztönző gondolkodás és érzelmek teljes skáláján. Továbbá elmondható, hogy Sahlins túl könnyedén kezeli a változás fogalmát. Természetesen a könyve rövid és modellje vázlatos. Ráadásul egy adott rendszer és a rendszerek különböző típusainak viszonylagos nyitottsága empirikusan valószínűleg meghatározhatatlan (ld. Yeghiyan 1979). Ezzel együtt Sahlins csak futólag említi azokat a mechanizmusokat, amelyek az események normális folyásán keresztül a rendszer adott helyzetben való fenntartását segítik elő a gyakorlatban bekövetkező fontosabb változások ellenében. A törekvések, hogy a status quo-t azok által tartsák fenn, akik ebben érdekeltek, ezek között a mechanizmusok között talán a legkevésbé fontos, hiszen ezek bármely esetben visszafelé sülnének el, vagy nem várt következményekkel járhatnak. Sokkal fontosabbak azok a visszahúzó tényezők, melyek azáltal kerülnek a rendszerbe, hogy az akkulturálódás eredményeként a cselekvők éppúgy testesítik meg a rendszert, mint ahogy benne is élnek (ld. Bourdieu 1978). De az érett cselekvők nem ennyire rugalmasak. Ezért a gyakorlat struktúráját módosító képességének olyan adekvát modelljére van szükség, amely a lehető legpontosabban vázol fel egy hosszú távú, 3-4 generációra kiterjedő fejlődési feltételrendszert. Egy ehhez kapcsolódó mozzanat következik abból a tényből, hogy a rendszer reprodukciójának legtöbb vonatkozása rutinszerű cselekvéseken és a családi élet intim viselkedési formáin keresztül történik. Amilyen mértékben a családi élet szférája a tágabb társadalmi szférától elszigetelődik (az elszigetelődés mértéke általában nagyobb, mint Polinézia esetében), annál érintetlenebb marad a legfontosabb gyakorlati tevékenységek területe - mint az utódok nemzése, a gyereknevelés -, és az új értelmezéseknek, értékeknek, a kategóriák közti új viszonyoknak a következő generáció számára történő továbbadása annál inkább korlátolt lehet. Legalábbis, ami továbbadásra kerül, az jelentős mértékben és konzervatív módon változik meg.

Röviden szólva, valószínűleg sokkal több feltárható összefüggés és ugyanakkor buktató is van a gyakorlatból a struktúra felé irányuló folyamatok vizsgálatában, mint amiket Sahlins viszonylag elegáns összegzése sugall. S bár a struktúra változásának folyamata sokkal bonyolultabb, mint ahogy azt bemutatja, Sahlins egy meggyőző összeggést ad arról, hogyan lehet azt másoknál egyszerűbben megközelíteni.

Az eddig elhangzottakon kívül még két további kritikai megjegyzéssel szeretném zárni ezt az utolsó részt. Az egyik a jelenkori gyakorlatelméletek (vagy legalábbis azon részének, amellyel a cikkben foglalkoztam) azon sajátosságára vonatkozik, hogy a hatalmi rendszert helyezik a középpontba. Sok más szerzővel egyetemben meggyőződéseim, hogy az aszimmetrikus társadalmi viszonyok működésében való elmélyedés sok mindennek a gyökeréig hatol abból, ami az adott társadalomban történik. Ugyancsak meggyőződéseim azonban, hogy ez a vállalkozás önmagában véve egyoldalú. Az együttműködés, a kölcsönösség, a szolidaritás mintái a társadalmi létezés „érmének” másik oldalát alkotják. A 7-es éveket követő környezetben a társadalomnak azt a szemléletét, amely a részesedést, a cserét és az erkölcsi kötelezettséget - vagy David Schneider híres szóhasználatában a „diffúz és tartós szolidaritást” - hangsúlyozta, általában ideológiaként kezelték. Ezek természetesen gyakran ideologikusak voltak. A társadalom Hobbes-i elmélete biztosan éppoly egyoldalú, mint a visszatérés a Rousseau-i modellhez. Egy adekvát modellnek a teljes készletet kell felölnie.

A második ellenvetésem nem annyira kritikai megállapítás, mint inkább egy, a gyakorlat-felfogás lényegére vonatkozó ironikus megjegyzés. Az ironikus megjegyzés, amit talán sokan nem fognak annak érezni, a következő: bár a cselekvők törekvései központi helyet foglalnak el a modellben, a döntő társadalmi változások mégsem a cselekvés szándékolt következményeiként jelentkeznek. A változás túlnyomórészt melléktermék, a cselekvés egy nem várt következménye, jöllehet attól az még ésszerű cselekvés lehetett. Az a hiedelem, hogy brit matrózokkal hálva a születendő gyermekek természetfölötti képességekkel fognak rendelkezni, a hawaii asszonyokat a kapitalizmus szellemének szálláscsinálóiá tette saját társadalmukban. Ész az „isten”, valójában Cook kapitány megölése annak érdekében, hogy megőrizték az eredeti struktúrát és megszüntessék a rendellenességeket, olyan események láncolatába sodorta Hawaii, mely végérvényesen eltörölte isteneiket, főnökeiket és mindazt, ami korábban számukra a világot jelentette. Az az állítás, hogy a társadalom és a történelem az emberi tevékenység terméke, igaz, de csak egy bizonyos ironikus értelemben. Ritkán terméke annak, amit az embereknek szándékukban állt tenni.

Konklúzió és kitekintés

Mint már említettem, nem állt szándékomban összegzést adni az utolsó két évtized bármelyik sajátos antropológiai irányzatáról. Inkább a különböző tudományos irányzatok közötti viszonyokkal foglalkoztam, ezen időszak keretein belül. Mint az nyilván kiderült, ez nem volt érdektelen feladat. A tudomány vizsgálódásaim tárgyául választott irányzatai, úgy vélem, a legfontosabbak annak megértéséhez, hogy miképpen jutottunk el a mai helyzetig; az én mai helyzetre vonatkozó áttekintésem magától értetődően szelektív. E tanulmány tartalmánál több foglaltatik Peter Berger és Thomas Luckmann kis epigrammájában: „A társadalom emberi produktum. A társadalom egy objektív valóság. Az ember társadalmi produktum” (1967:61). A legkorábbi antropológusok a második összetevőt hangsúlyozták: a társadalmat (vagy kultúrát) úgy tekintették, mint ilyen vagy olyan formációk objektív realitását, mely önmaga dinamikájában túlnyomórészt az emberi cselekvéstől független. Az amerikai kulturális és pszichokulturális antropológusok ezen kívül még a harmadik összetevőt is kiemelték, azt a módot, ahogy a társadalom és a kultúra a személyiséget, a tudatot, az észlelés és érzékelés módjait formálja. De egészen mostanáig alig történetek erőfeszítések annak kutatására, hogy a társadalom és a kultúra önmaga miképpen formálódik és reprodukálódik az emberi tevékenység és az emberi törekvések által. Ehhez a kérdéshez kapcsolódik, hogy számomra úgy tűnik, a 80-as évek antropológiája ebbe az irányba halad, ugyanakkor fenntartja és elfogadja az előző két perspektívában feltárt igazságokat.

A gyakorlatot úgy tekintem, mint a 80-as évek antropológiájának kulcsszimbólumát. Tisztában vagyok azzal, hogy sokan egy másik kulcsszimbólumot választottak volna: a történelmet. E tárgy körül csoportosulnak az idő, a folyamat, az időtartam, a reprodukció, a változás, a fejlődés, az evolúció, az átalakulás fogalmai (Cohn 1981). Az elméleti változást inkább úgy kell tekintenünk, mint a struktúráktól és rendszerektől a személyekhez és a gyakorlathoz való közelítést, mint a statikus, szinkron elemzéstől a diakronikus, folyamatokban való elemzésre történő áttérést. Ily módon szemlélve ezt a változást, a gyakorlat-szemponútú megközelítés csupán egyetlen szárnyát jelenti ennek a diakrónia irányába tartó mozgásnak, amely a fejlődés olyan mikro-folyamatait hangsúlyozza, mint az üzletkötések, tervek, pályafutások, fejlődési ciklusok stb. A diakrónia felé mutató mozgás másik szárnya a történelem makrofolyamatait vizsgálja és önmagában is két irányvonalat foglal magában. Egyrészt ilyen a politikai-gazdaságtani iskola, melyről már volt szó, és amely úgy próbálja az antropológusok tipikus kutatási területének számító kisléptékű társadalmakban végbemenő változásokat megérteni,

hogy ezeket összefüggésbe hozza azokkal a nagyléptékű történelmi fejlődésfolyamatokkal, melyek az adott társadalmak számára eredendően külsődlegesek. Másrészt van a történelmi kutatásoknak egy inkább néprajzi indíttatású ága, amely nagyobb figyelmet szentel a különálló társadalom belső, időben megfogható fejlődési mozgásainak. Külső hatásokat is figyelembe vesznek, de mivel inkább az a törekvés, hogy az adott társadalom stabilizáló vagy változó erőit belülről vezessék le, ezért a külső hatások csak annyiban érdekesek, amennyiben egy társadalmi és kulturális szűrő szelektálja és újraértelmezi, újra megjeleníti azokat (Geertz 1980b, Blu 1980, Rosaldo 1980, Wallace 1980, Sahlins 1981, Ortner előkészületben, Kelly n.d.).

Számomra különösen fontos fejlődési iránynak tűnik az antropológiának a történelemhez való kapcsolódása. Hogy ebben a tanulmányban ezt mégsem hangsúlyoztam, annak oka, hogy ez a trend még túlságosan tág és körvonalazatlan. Inkább elfedi, mint feltárja a fontos distinkciókat. Amennyiben a történelmet mindenféle antropológiai munkába belekeverik, az inkább a területek ál-egyesülését jelenti, melyben a legmélyebb problémák elsikkadnak. Ahogy az már a tanulmányban is szerepelt, ezeket a mélyebb problémákat a rendszer-szemlélet és a strukturális megközelítés sikerei okozták, amely kialakított a társadalomnak egy „dologszerű” (thinglike) természetéről vallott felfogást, anélkül, hogy akármilyen szisztematikus módon megkérdőzte volna, honnan származnak a dolgok és miként lehet ezeket megváltoztatni. Pusztán a történelem szóval megválaszolni ezeket a kérdéseket nem más, mint megkerülni azt a felfogást, amely szerint a történelem azon külső események láncolatát jelenti, amelyekkel az emberek találkoznak. A történelem nem egyszerűen olyasmi, ami megtörténik az emberekkel, hanem olyan valami, amit ők csinálnak, egy természetesen nagyon erős kényszerítő hatással bíró rendszeren belül. A gyakorlat-felfogás ezt a cselekvést próbálja vizsgálni vagy a múltban, vagy a jelenben, vagy az újszerű megteremtésében, vagy a hagyományos dolgok reprodukciójában. A történelem fetiszizálása helyett a gyakorlati megközelítés egy olyan modellt kínál fel, vagy legalábbis ígér, amely ténylegesen egyesíti magában mind a történelem, mind az antropológia tudományágát.

Voltak természetesen olyan kísérletek, melyek az emberi cselekvést egy korábbi képbe próbálták visszahelyezni. Ezek a kísérletek azonban vagy túl erősen, vagy túl kevésbé rendszer/struktúra központú megközelítést eredményeztek. Parsons esetében az emberi cselekvés általános elmélete nem mond mást, mint hogy az majdnem teljesen a rendszer szerepei és szabályai által meghatározott tevékenység. A szimbolikus interakció és tranzakció esetében megpróbálják a rendszer kényszerítő szerepét mérsékelni, a rendszert úgy tekintik, mint az anyagi források egy meghatározott tartalékolási formáját, amelyet a cselekvők felvázolnak stratégiáik kidolgozásánál. A gyakorlat elméletének modern változata másrészt abban a tekintetben is páratlannak tűnik, hogy elfogadja Berger és Luckmann háromszögének mindhárom oldalát: a társadalom rendszer, a rendszer erősen kényszerítő és a rendszer emberi cselekvés és interakciók révén alakul vagy nem alakul. Arról nem is szólva, hogy a gyakorlat-felfogás a gondolkodás dialektikájának végét vagy annak tökélyre vitalét testesíti meg. E tanulmányban e megközelítésnek sok hiányosságát említettem már. Mint minden elmélet, ez is saját korának terméke. Valamikor a gyakorlat-felfogást a voluntarizmus légköre övezte - „az ember”, ahogy mondták, „önmagát alakítja”. Most a gyakorlatnak megvannak a mai kemény időkre vonatkozó jellemvonásai: pragmatizmus, az előnyök maximálása, vagy ahogy a közmondás tartja, „mindenki magának”. Ez a látásmód természetesennek tűnik a 60-as és 70-es években a társadalmi mozgások hiányának következtében, a gazdasági válság és a nukleáris fenyegetettség érzései közepette. Ha e pillanatban ez még reálisnak is tűnhet, egy ilyenfajta megközelítés éppannyira sántít, mint maga a voluntarizmus. Sok munka vár még a kutatókra.

Irodalom

Alland, Alex (1975): „Adaptation” in *Annual Review of Anthropology*, 4. Palo Alto: Annual Reviews, Inc.

Althusser, Louis (1971): *Lenin and Philosophy*, Ben Brewster, trans. New York and London: Monthly Review Press.

American Ethnologist. (1978): Special issue on *Political Economy* (5:3).

Asad, Talal (ed.) (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Avineri, Shlomo (1971): *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Babcock, Barbara (ed.) (1978): *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Bailey, F. G. (1969): *Strategems and Spoils*. New York: Schocken.

Barnes, J. A. (1980): „Kinship Studies: Some Impressions on the Current State of Play.” *Man*, 15:2, 293-303.

Barnett, Steve (1977): „Identity Choice and Caste Ideology.” In *Symbolic Anthropology*. J. Dolgin, D. Kemnitzer, and D. Schneider, (eds.). New York: Columbia University Press.

Barnett, Steve and Silverman, Martin G. (1979): *Ideology and Everyday Life*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Barth, Frederik (1966): „Models of Social Organization.” Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers 23.

Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Bauman, Richard and Sherzer, Joel (eds.) (1974): *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beker, A. L. (1979): „Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theater.” In *The Imagination of Reality*. A. L. Becker and A. A. Yegoyan, (eds.) Norwood, New Jersey: Ablex.

Biedelman, Thomas (1966): „Swazi Royal Ritual.” *Africa*, 36:4, 373-405.

Berger, Peter, and Lickmann, Thomas (1967): *The Social Construction of Reality*. Garden City, New York: Doubleday.

Bererman, Gerald (1962): *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalaya Village*. Monograph 4. Ithaca, New York: Society for Applied Anthropology.

Bloch, Maurice (1971): „The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms.” *Man*. 6:1. 79-87.

- (1974): „The Long Term and the Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship.” In *The Character of Kinship*, J. Goody, ed. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1977): „The Disconnection between Power and Rank as a Process.” *Archives Européenne de Sociologie*. 18:107-48.

Blum, Karen (1980): *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Blumer, Herbert (1962): „Society as Symbolic Interaction, „ in *Human Behavior and Social Process*. A. M. Rose, ed. Boston: Houghton Mifflin.
- Boon, James A. (1972): „Further Operations of ‘Culture’ in Anthropology: A Synthesis of and for Debate.” *Social Science Quarterly*, 52(September), 221-52.
- Boon, James A., and Schneider, David M. (1974): „Kinship vis-avis Myth: Contrasts in Lévi-Struss’ Approach to Cross-cultural Comparison.” *American Anthropologist*, 76:4. 794-817.
- Bourdieu, Pierre (1978) /1972/: *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice, trans. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradbury, Malcolm (1981): Comment on „Modern Literary Theory: Its Place in Teaching.” *Times Literary Supplement*, (6. February), 137.
- Childe, V. Gordon (1942): *What Happened in History*. New York: Penguin.
- Cohn, Bernard S. (1981): „Anthropology and History in the 1980’s.” *Journal of Interdisciplinary History*, 12:2, 227-52.
- Cole, P. and Morgan, J. (eds.) (1975): *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. New York: Academic Press.
- Collier, Jane, and Rosaldo, Michelle Z. (1981): „Politics and Gender in Simple Societies.” In *Sexual Meanings: The Cultural Constructions of Gender and Sexuality*, Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, eds. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Crapanzano, Vincent (1980): *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- DeGeorge, Richard, and DeGeorge, Fernande (eds.) (1972): **The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss**. Garden City, New York: Doubleday.
- Diamond, Stanley (ed.) (1979): *Toward a Marxist Anthropology*. The Hauge: Mouton.
- Dolgin, J.; Kemnitzer, D.; and Schneider, D. M. (1977): „As People Express Their Lives, So They Are...” in their *Syboic Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger*. New York: Frederck A. Praeger.
- Dreyfus, Hubert L., and Rabinow, Paul (1982): *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis (1965): „The Modern Conception of the Individual: Notes on Its Genesis.” *Contributions to Indian Sociology*, 8:1, 13-61.
- (1970): *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. M. Sainsbury, trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Fernandez, James (1974): „The Misson of Metaphor in Expressive Culture.” *Current Anthropology*, 15:2, 119-45.
- Firth, Raymond (1963) /1951/: *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon Press.
- Foucault, Michel (1979): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan, trans. New York: Random House.
- (1980): *The History of Sexuality*. Volume I, Robert Hurley, trans. New York: Vintage.

Friedman, Jonathan (1974): „Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism.” *Man*, n.s. 9:3, 444-69.

- (1975): „Tribes, States and Transformations.” In *Marxist Analyses and Social Anthropology*, M. Bloch, ed. New York: John Wiley and Sons.

Friedrich, Paul (1970): *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.

- (1977): „Sanity and the Myth of Honor: The Problem of Achilles.” *Ethnos*, 5:3. 281-305.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

- (1973a): „Think Description: Toward an Interpretive Theory of Culture,” in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- (1973b): „Religion as a Cultural System,” in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- (1973c): „Ideology as a Cultural Systems,” in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- (1973d): „The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss,” in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- (1973f): „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight,” in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- (1975): „on the Nature of Anthropological Understanding,” *American Scientist*, 63:1, 47-53.
- (1980a): „Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought,” *The American Scholar*, 49:2, 165-79.
- (1980b): *Negara: The Theater-State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

Genovese, Eugene D. (1976): *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Random House.

Giddens, Anthony (1971): *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gluckman, Max (1955): *Customs and Conflict in Africa*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Godelier, Maurice (1977): *Perspectives in Marxist Anthropology*. Robert Brain, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday.

Goldman, Irving (1970): *Ancient Polynesian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Goldmann, Lucien (1977): *Cultural Creation in Modern Society*. Bart Grahl, trans. Oxford: Basil Blackwell.

Goody, Esther N., (ed.) (1978): *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*. New York: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio (1957): *The Modern Prince and Other Writings*, Louis Marks, trans. New York: International Publishers.

- Gregor, Thomas (1977): *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guemple, Lee (1972): Panel on „Cultural Basis of Social Relations: Kinship, Person, and Actor.” Annual Meeting of the American Anthropological Association. Toronto.
- Gunder, Frank, Andre (1967): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York and London: Monthly Review Press.
- Habermas, Jürgen (1973): *Theory and Practice*. John Viertel, trans. Boston: Beacon Press.
- Harris, Marvin (1966): „The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle.” *Current Anthropology*, 7:1, 51-64.
- (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.
 - (1978): „No End of Messiahs.” *New York Times* (26 November), sec. 4. P. 21.
- Hart, Keith (1982): *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, C. W. M., and Pilling, Arnold R. (1960): *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt, Rinehart, Winston.
- Hymes, Dell (ed.) (1974): *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.
- Kahn, Joel S. (1980): *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapferer, Bruce (ed.) (1976): *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Human Behavior*. Philadelphia: ISHI Publications.
- Kelly, Raymond. N.d. „The Nuer Conquest: A Case Study in the Structure of Nonequilibrium Systems.” Manuscript.
- Kirpatrick, John T. (1977): „Person, Hierarchy, and Autonomy in Traditional Yapese Theory,” in *Symbolic Anthropology*, Dolgin, Kemnitzer, and Schneider, eds.
- Kracke, Waud H. (1978): *Force and Rasuasion: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, Edmund (1954): *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- (1960): „The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon”, *Structure in Southeast Asia*, G. P. Murdock, ed. London: Tavistock.
 - (1964): „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.” In *New Direction in the Study of Language*, E. H. Lenneberg, ed. Cambridge: MIT Press.
 - (1966): *Rethinking Anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, no. 22. New York: Humanities Press.
 - (1969): *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
- Leach, Edmund (ed.) (1967): *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock.
- Lévi-Strauss, Claude (1963): „The Effectiveness of Symbols,” in his *Structural Anthropology*, C. Jacobson and B. G. Schoepf, trans. New York: Basic Books.
- (1964-71): *Mythologiques* (Introduction to a Science of Mythology). 4 vols. Paris: Plon.
 - (1967): „La Geste d'Asdiwal”, in *Structural Study of Myth and Totemism*. Leach, ed.

- Levy, Robert (1973): *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, Gilbert (1977): „A Mother's Brother to a Sister's Son", in *Symbols and Sentiments*, I. Lewis, ed. London: Academic Press.
- Marriot, McKim (1976): „Hindu Transactions: Diversity without Dualism," in *Transaction and Meaning*, Kapferer, ed.
- Meeker, Michael E. (1979): *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Sally Falk, and Myerhoff, Barbara G. (eds.) (1975): *Symbols and Politics in Communal Ideology*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Munn, Nancy (1969): „The Effectiveness of Symbols in Murngin Rite and Myth", *Forms of Symbolic Actio*, R. Spencer, ed. Seattle: University of Washington Press.
- Myerhoff, Barbara G. (1974): *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Needham, Rodney (1973a): „The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism," *Right and Left*, Needham, ed.
- Needham, Rodney (ed.) (1973b): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Laughlin, Bridget (1974): „Meditation of Contradiction: Why Mbum Women do not eat Chicken", in *Woman, Culture and Society*, M. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Ollman, Bertell (1971): *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner, Sherry B. (1975): „Gods' Bodies, Gods' Food: A Symbolic Analysis of a Sherpa Ritual", in *The Interpretation of Symbolism*. R. Willis, ed. London: Malaby Press.
- (1978): *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - (1981): „Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications", in *Sexual Meaning*, S. Ortner and H. Whitehead, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
 - In preparation. „High Religion: An Interpretive History of Sherpa Buddhism." Manuscript.
- Parsons, Talcott (1949) /1973/: *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Parsons, Talcott, and Shils, Edward A. (eds.) (1962) /1951/: *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper and Row
- Paul, Robert A. (1982): *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Priddocke, Stuart (1969): „The Potlatch Systems of the Southern Kwakiutl: A New perspective", in *Environment and Cultural Behavior*, A. P. Vayda, ed. Austin: University of Texas Press.
- Rabinow, Paul (1975): *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press.

- (1977): *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley University of California Press.
- Rabinow, Paul, and Sullivan, William M. (1979): „The Interpretive Turn: Emergence of an Approach”, in their *Interpretive Cosial Science, A. Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Rappaport, Roy A. (1967): *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Riegelhaupt, Joyce (1978): „The Revolt of Maria de Fonte: Peasants, ‘Women,’ and the State”, Manuscript.
- Riesman, Paul (1977): *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosaldo, Michelle Z. (1980): *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981): „Towards an Anthropology of Self and Feeling.” Manuscript.
- Rosaldo, Renato (1980): *Ilongot Headhunting. 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosen, Lawrence (1978): „The Negotiation of Reality: Male-Female Rations in Segrou, Morocco”, in *Women in the Mislim World*, L. Beck and N. Keddie, eds. Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, Eric B. (ed.) (1980): *Beyond the Myth of Culture: Essays in Cultural Materialism*. Mew York and London: Academic Press.
- Shlins, Marshall (1964): „Culture and Environment”, in *Horizons of Anthropology*, S. Tax, ed. Chicago: Aldine.
- (1972): *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- (1981): *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingsdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, Marschall, and Service, Elman R. (eds.) (1960): *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York: Vintage.
- Schneider, David M. (1968): *American Kinship: A Cultural Acciount*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- (1977): „Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship”, in *Symbolic Anthropology*, Dolgin, Kemnitzer, and Schneider, eds.
- Schneider, Jane (1978): „Peacocks and Penguins: The Political Economy of European Cloth and Colors”, *American Ethnologist*, 5:3, 413-47.
- Schneider, Jane, and Schneider, Peter (1976): *Culture and Political Economy in Western Sicily*. New York: Academic Press.
- Service, Elman R. (1958): *Profiles in Ethnology*. New York: Harper and Row.
- Singer, Milton (1980): „Sings of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology.” *American Anthropologist*, 82:3, 485-507.

- Steward, Julian H. (1953): „Evolution and Process”, in *Anthropology Today*, A. L. Kroeber, ed. Chicago: University of Chicago Press.
- (1955): *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Tambiah, Stanley J. (1968): „The Magical Power of Words”, *Man*, n.s. 3:2, 175-208.
- (1969): „Animals Are Good to Think and Good to Prohibit”, *Ethnology*, 8:4, 423-59.
- Taussing, Michael T. (1980): *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Terray, Emanuel (1972): *Marxism and „Primitive” Societies*, Mary Klopfer, trans. New York: Monthly Review Press.
- (1975): „Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman”, in *Marxist Analyses and Social Anthropology*, M. Bloch, ed. New York: John Wiley and Sons.
- Thompson, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- (1978): *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Turner, Terence S. (1969): „Oedipus: Time and Structure in narrative Form”, in *Forms of Symbolic Action*, R. Spencer, ed. Seattle: University of Washington Press.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- (1969): *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- Wagner, Roy (1975): *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallace, Anthony F. C. (1980): *Rockdale: The Growth of an American Village in the Early Industrial Revolution*. New York: W. W. Norton.
- Wallerstein, Emmanuel (1976): *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- White, Leslie A. (1943): „Energy and the Evolution of Culture”, *American Anthropologist*, 45:3, 335-56.
- (1949): *The Science of Culture*. New York: Farrar Straus.
- Williams, Raymond (1973): *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.
- (1976): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
 - (1977): *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, Eric R. (1969): *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper and Row.
- (1980): „They Divide and Subdivide and Call it Anthropology”, *New York Times* (30 November/, Ideas and Trends Section, p.E9).
- Worsley, Peter (1968): *The Trumpet Shall Sound: A Study of „Cargo” Cults in Melanesia*. New York: Schocken.
- Yalman, Nur (1969): „The Structure of Sinhalese Healing Rituals”, in *Forms of Symbolic Action*, R. Spencer, ed. Seattle: University of Washington Press.
- Yengoyan, A. A. (1979): „Cultural Forms and a Theory of Constraints”, in *The Imagination of Reality*, A. L. Becker and A. A. Yengoyan, eds. Norwood, New Jersey: Ablex.

Vörös Miklós Határesetek

Az amerikai antropológia és szociológia kapcsolata történeti perspektívában

Ezzel a tanulmánnyal az a célom, hogy az Alfred Kroeber és Talcott Parsons közötti, a kultúra és a társadalom fogalmának használatáról kötött megállapodás tudománytörténeti jelentőségét felbecsüljem. Ez a szöveg alkalmat ad arra, hogy feltérképezsem azt a szöveggörnyezetet, melyben egy ilyen paktum megszülethetett, illetve arra, hogy vázlatosan áttekintsem az antropológia és a szociológia viszonyának alakulását az Egyesült Államokban. Noha Kroeber és Parsons hitt a fogalmi megkülönböztetés, a kategorizálás intézményformáló erejében, vállalkozásuk sikerét a tudományos intézmények tehetetlenségi nyomatóka, illetve számos nagy jelentőségű interdiszciplináris kutatás határsértő gyakorlata erőteljesen akadályozta.

I. Kroeber, Parsons és az ötvenes évek

1. Az ötvenes évek kontextusa

A Kroeber és Parsons közötti megállapodás 1958-ban született, az Atomium, a szputnyik, a kibernetika és a rendszerelmélet korában. Az Egyesült Államokbeli antropológia és szociológia két nagy tekintélyű, autoriter figurája olyan történelmi pillanatban írta alá diszciplináris határokat meghúzó paktumát, amikor a II. világháború utáni újjáépítés optimista lelkesedése a műszaki tudományok és a mérnöki pályák jelentős felértékelődésével járt. A modernitás korának csúcspontján úgy tűnt, hogy minden tárgy, minden ember és minden gondolat helye a világban műszaki pontossággal meghatározható. A korszellemnek megfelelően a szociológusok és az antropológusok is az elméletek rendszerezésére, a módszertani technikák tisztázásra és racionális munkamegosztásra törekedtek.

Az ötvenes évek egy másik szempontból is a műszaki tudományok évtizedének bizonyultak. A világháború utáni újjáépítés a világ legkülönbözőbb pontjain nemzetközi vagy nemzeti államok által szervezett modernizációs programok beindítására adott lehetőséget. Alkalom nyílt egy szebb, kényelmesebb, technológiailag fejlettebb jövő nagy léptékű megtervezésére. Egész társadalmak életét volt hivatott alapjaiban megváltoztatni az a szemlélet és a hozzá kapcsolódó modernizációs stratégia, amit akkoriban „social engineering” névvel illettek és amit ma „társadalomturbózásnak” nevezhetnénk. A modernizáció és a racionalizálás újabb hulláma alól természetesen a szaktudományok sem vonhatták ki magukat. Minden diszciplína arra törekedett, hogy tudománnyá szervezze magát és hogy tudományosságát a rendszerezés technikájával teremtsen meg. A tudománnyá szervezéshez elsősorban annak világos megfogalmazására volt szükség, hogy mi az a kutatási tárgy, sajátos nézőpont és vizsgálati módszer, mely egy diszciplínát más megközelítési módoktól különböző, autonóm szakterületté tesz. A rendszerezés technikáját pedig a kor legnagyobb hatású társadalomtudományi irányzata, a strukturalista funkcionális kínálta. Ebben a gondolkörben és értelmezési keretben az egyes társadalomtudományok úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy organizmus szervei, részei: részfunkciókat töltenek be, hogy a teljes rendszer harmonikus egyensúlyát biztosít-

sák. Az antropológia és a szociológia helyét is úgy kellett megfogalmazni a társadalomtudományok rendszerében, hogy egymástól jól elkülöníthető és egymást jól kiegészítő megközelítésmódokat, módszereket, elméleti reflexiókat kínáljanak.

2. Kroeber és a kulturális antropológia autonómiája

Az amerikai kulturális antropológia rendszerezésében és modernizálásában Alfred Kroeber kiemelkedő szerepet játszott. Kroeber életútja szinte teljesen egybeesik tudományának fejlődési ívével. 1902-ben az első volt, aki antropológiából eljutott a Ph.D. fokozatig, mivel mestere, Franz Boas fizikából szerzett diplomával érkezett az Egyesült Államokba, hogy azután a Columbia Egyetemen megalapítsa a huszadik század első évtizedeinek legnagyobb hatású antropológia tanszékét. Boas tanítványai közül Kroeber volt a leginkább hajlamos a tudományszervező rendszerezésre, így ő írta az első antropológia tankönyvet is, mely 1923-ban jelent meg (Kroeber 1923, 1948). Ez a könyv életben tartotta Boasnak azt a régi ideálját, hogy az antropológusok holisztikus embertudománnyal foglalkozzanak és az emberi lét minden aspektusát legyenek képesek tudományos igényességgel kutatni. Mestere mellett azonban szinte csak Kroeber volt az, aki jelentős tudományos tevékenységet folytatott a boasi antropológiának mind a négy szakterületén: megjelentek régészeti, fizikai antropológiai, nyelvészeti és etnológiai munkái is.

Kroeber arra is érzékeny volt, hogy az antropológia határait is világosan meghúzza. A kulturális tájképek, egzotikus életvilágok történeti rekonstrukciója híveként nem nézte jó szemmel sem a pszichoanalitikus iskola, sem pedig a funkcionalista szociológia határsértéseit. A második világháború után, a kulturális antropológia veteránjaként nagy lendülettel fogott az antropológia intézményes alapjainak megszilárdításához. Ebben a munkájában nagy segítségére volt Clyde Kluckhohn, aki éppen ekkor indította be Talcott Parsonssal a Harvard Egyetem interdiszciplináris társadalomtudományi műhelyét, a Társadalmi Kapcsolatok Tanszékét (*Department of Social Relations*). Először is annak tisztázására volt szükség, hogy a kultúra fogalmának mi az a definíciója, mely legpontosabban megfogalmazza a kulturális antropológia kutatási tárgyát. Kroeber és Kluckhohn a közel háromszáz 1950 előtt megjelent kultúra-definíció értékelése után előállt egy olyan meghatározással, mely szerintük minden antropológus és társadalomkutató számára kielégítő lehet.

Kroeber a kulturális antropológia nemzetközivé tételében is fontos szerepet játszott. 1951-ben megszervezte az első nemzetközi antropológiai konferenciát (1951 International Symposium on Anthropology). Az előadások anyaga az általa szerkesztett *Anthropology Today* (Kortárs antropológia) című gyűjteményes kötetben 1953-ban jelent meg. A kötet felépítése és a szerzők listája modellértékű: a módszertani fogások és elméleti iskolák gazdag tárházát kínálja, valamint ismerteti azokat az eredményeket is, melyeket az antropológia egyes szakterületei ekkor fel tudtak mutatni (Kroeber 1953). A kötet szellemisége már azt a törekvést idézi, hogy a módszerek és az eredmények rendszerezésével megvalósuljon az antropológia elméleteinek és gyakorlatának sokszínű egysége.

3. Parsons és a társadalomtudományok rendszere

Kroeber Kluckhohn révén ismerkedett meg Talcott Parsonssal, aki a szociológiai elméletek és gyakorlatok rendszerezésében játszott hasonlóan megkülönböztetett szerepet. Szemben Kroeberrel, Parsons nem mondhatta el magáról, hogy saját tudományának első, formatív generációjához tartozott. Pitirim Sorokinhoz és Florian Znanieckihez hasonlóan azonban ő is azok közé tartozott, akik az amerikai szociológiát a huszas évektől kezdődően az európai társadalomelméletek importjával frissítették fel. Parsons a Heidelbergi Egyetemen Alfred Weber, Karl Mannheim és Karl Jaspers óráit látogatta, de a legnagyobb hatást kétségtelenül Max Weber gazdaságtörténeti és szociológiai elméletei gyakorolták rá. Diplomáját a nyugati kapitalizmus szubsztantív, kulturális sajátosságairól írta, majd angolra fordította Max Weber Protestáns etikáját.

Először a Harvard Egyetem közgazdaságtan tanszékén helyezkedett el; a szociológia tanszék megalakulásakor, 1931-ben pedig Sorokin mellé került. 1937-ben jelentette meg az azóta klasszikussá vált *The Structure of Social Action* (A társadalmi cselekvés szerkezete) című kötetét, melyből Durkheim, Weber és Pareto elméleteit először ismerhette meg amerikai olvasó (Parsons 1937). A könyvben Weber cselekvésmélettét ötvözte Durkheim kollektív reprezentáció fogalmával és megállapította, hogy az emberi cselekvést egyszerre határozzák meg célok és a hozzájuk választott eszközök, valamint társadalmi normák és kulturális értékek. A kötet abból a szempontból is érdekes, hogy Parsons utal az egymást kiegészítő fogalmi sémák autonómiájára a társadalmi valóság értelmezésében. Ez pedig már megelőlegezi a szociológia és az antropológia társadalomtudományok között betöltött és egymást kiegészítő funkciójának rendszerszemléletű megközelítését.

A második világháború utáni időszak gazdasági fellendülése kivételes lehetőségeket biztosított az újszerű társadalomtudományi vállalkozások beindítására is. A harvardi Társadalmi Kapcsolatok Tanszékét Parsons és Kluckhohn a pszichológus Gordon Allporttal közösen, 1946-ban alapította. A tanszék felépítése és kurzusainak választéka a parsonsi rendszer-szemléletet tükrözte: a társadalmi cselekvést strukturáló három nagy rendszer közül a személyiség rendszerének kutatása a pszichológia és szociálpszichológia, a kulturális rendszer vizsgálata az antropológia, a társadalmi rendszeré a szociológia feladata volt. A tanszéket az ötvenes évek során Parsons vezette, és számos ekkor megjelent rendszerező társadalom-elméleti munkája mellett (Parsons 1951, 1954, Parsons és Shils 1951) éppen a tanszék hírneve tette őt a kor legismertebb és legbefolyásosabb szociológusává.

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy ha csak Kroeber és Parsons tekintélyén múlna, az antropológia még ma is a kulturális különbségeket, a szociológia pedig, önmegtartóztató módon, a társadalomszerkezet és a rétegződés sajátosságait kutatná. Annak érdekében, hogy megvizsgáljuk, milyen alapon volt számonkérhető az antropológusok és a szociológusok diszciplináris fegyelme, tekintsük át először a különbségtétel történeti előzményeit és variánsait.

II. A különbség megfogalmazásai

1. Kultúra és társadalmi struktúra: fogalmi különbségtétel

A kultúra fogalmának első antropológiai definícióját a brit Edward Burnett Tylor adta, az 1871-ben megjelent *Primitive Culture* (A primitív kultúra) című, a kultúra evolucionista felfogását megalapozó művében. Eszerint „[a] kultúra vagy civilizáció, a maga teljes etnográfiai értelmében, az az összetett egész, amely magában foglalja a tudást, hiedelmet, művészetet, törvényt, hagyományt és mindazon egyéb képességet és szokást, amelyre az embernek a társadalom tagjaként szüksége van” (Tylor 1989 [1871]: 167). A kultúra tylori meghatározását több, mint harminc éven keresztül nem kérdőjelezte meg senki: nemcsak antropológusok, hanem szociológusok is elfogadták, idézték és alkalmazták (vö. Kroeber és Kluckhohn 1951: 85). Ennek nemcsak az volt az oka, hogy az „összetett egész” meghatározás kellően homályossá és ezáltal sokoldalúan felhasználhatóvá tette a definíciót, hanem az is, hogy az evolucionista társadalomelméletben nem volt szükség különbséget tenni kultúra és civilizáció között: az egyes társadalmak közötti szubsztantív és formális (kulturális és morfológiai) eltéréseket ugyanazokra a fejlettségbeli különbségekre vezették vissza.

Ami a társadalom fogalmát illeti, a legelső szociológiai jellegű definíció megjelenésének helyét és idejét nem lehet pontosan megállapítani. Az kétségtelen, hogy egy sajátos kutatási terület létrehozása érdekében az angol Herbert Spencer és nyomában a francia Emile Durkheim sokat tett a társadalom fogalmi körülhatárolásáért. Spencer „szuperorganizmus”-konceptiója szerint a társadalmi szervezet analóg a biológiai szervezettel, azzal a különbséggel, hogy a társadalom magasabb szinten van, több biológiai egyedet integrál. A „szuperorganizmus” Durkheimnél önmagában létező entitásként, társadalmi tények integrált együtteseként fogalmazódott újra. A társadalom ebben az objektivista felfogásban önmagát termeli, vagyis társadalmi tények létét csak társadalmi tényekkel lehet magyarázni, nem pedig intézmények vagy szokások egyéni szükségleteket kielégítő funkcióival, mint azt az utilitáriánus gazdaságpszichológia hirdette.

A spenceri-durkheimi „szuperorganizmus” az amerikai antropológia fogalmi készletében is feltűnt, és ez éppen Alfred Kroebernek köszönhető. Kroeber azonban Spencer általános evolucionizmusával szemben értelmezte újra az egyes emberek cselekedeteit és gondolatait befolyásoló szuperorganikus entitást. Kroeber szerint nincs folytonosság az emberi cselekedetek biológiai, organikus aspektusai, illetve a kultúra és a társadalom által kondicionált összetevői között. A biológiai átöröklés és a kulturális elsajátítás, a tanulás között tehát különbséget kell tenni. Hasonlóképpen a biológiai egyedfejlődés során létrejött organizmus és a kulturális evolúció által létrehozott szuperorganikus kultúra is egymástól független működéstörvényeknek engedelmeskedik. Kroeber erről a témáról szóló írásait az első világháború alatt jelentette meg, ezért ekkoriban civilizációról és nem a németes hangzású kultúráról beszélt, illetve az antropológia helyett is a történetírás kategóriát használta (Kroeber 1915, 1917).

Az amerikai kulturális antropológia azonban tagadhatatlanul inkább a német bölcséleti és szellemtudományos hagyományban, mint a brit utilitarizmusban gyökerezett. Franz Boas és tanítványait a század első évtizedeiben az észak-amerikai indián kultúrák autentikus, tehát a fehér emberrel való találkozás előtti, még érintetlen állapotának történeti rekonstrukciója foglalkoztatta. Az írásos forrásokkal nem rendelkező társadalmakban a történetírás csak a tárgyi kultúra fennmaradt elemeire, a nyelvi sajátosságok feltárására és a helyi közösség idősebb tagjainak beszámolójára támaszkodhatott. Ennek megfelelően az antropológia történetének ebben az első szakaszában a régészeti, nyelvészeti és folklorisztikai kutatások

voltak meghatározó jelentőségűek. A memória-kultúra gondolata és az a törekvés, hogy egy kultúrát a közösség tagjainak emlékezetéből rekonstruáljanak, illeszkedett abba a német romantikus történetírási hagyományba, mely szerint minden népcsoport kultúrája rendelkezik valami ősidőktől fogva változatlanul létező népszellemmel, esszenciális sajátossággal, mely megkülönbözteti minden más kultúrától. A civilizáció és a modernizáció folyamata, illetve a kapitalista expanzió veszélyt jelentett erre a kulturális autentikusságra. Ezért az első amerikai antropológusok a kultúrát Tylorral szemben éppen, hogy a civilizáció ellenpontjaként határozták meg.

A népszellem herderi fogalma több genealógiai szálon hatott a boasi antropológiára. A német szellemtudományos történetfilozófiai hagyomány képviselőinek, elsősorban Diltheynek, Windelbandnak és Rickertnek a munkáiból azt a tételt szűrték le az amerikai antropológusok, hogy minden kultúra egyenrangú és összemérhetetlen, önmagáért érdemli meg a figyelmet. Vagyis nem azért érdekesek ezek a kultúrák, mert a kulturális fejlődés általános törvényszerűségeinek működését képesek illusztrálni, hanem azért, mert a sokszínű emberi lét egyedi és megismételhetetlen megnyilvánulásai. Ebből az következik, hogy egyik kultúra sem helyezhető a másik fölé valamilyen evolúciós skálán, önmagában egyik sem civilizáltabb vagy primitívebb, mint a másik. Az evolucionista szemlélet spekulatív természete miatt a tudományosság igényeinek is egyre kevésbé tudott megfelelni. Ez azonban magával vonta mindenfajta történeti rekonstrukció hitelének csökkenését is: az antropológusok nemcsak a nagyszabású evolúciós sémák propagálásától, hanem a folklorisztikai gyűjtéseknek és élettörténeteknek az etnohistóriai írásokban való alkalmazásától is kezdtek tartózkodni.

A húszas évektől az antropológusokat a diakron vizsgálatok helyett egyre inkább az kezdte érdekelní, hogy mi tart össze egy kultúrát a jelenben, melyek a kulturális integráció mechanizmusai. Ezekre a kérdésekre kétféle, markánsan eltérő válasz született, mely alapját képezte az amerikai antropológia és szociológia elméleti szintű elkülönülésének is. Boas tanítványainak második generációja a herderi kulturális relativizmust a különböző pszichoanalitikai irányzatokkal vegyítve megalakította a *kultúra-és-személyiség* iskolát. Ez az irányzat a kultúra mentális integrációját hangsúlyozta, vagyis azt, hogy a kultúrák felfoghatók összetett személyiségeként. Minden kultúrában léteznek modális személyiségtípusok, „nemzeti” karakterek, melyek szinte metonimikus viszonyban képviselik kultúrájukat. A kultúra tanult viselkedés; ugyanakkor az alapvető személyiségtípus kialakulásában a kulturális hagyományok által meghatározott gyermeknevelési szokások játszzák a legfőbb szerepet. Tehát a kultúra és a személyiség egyfajta dialektikus viszonyban hat egymásra. Ruth Benedict szerint „minden társadalom kiválaszt bizonyos szakaszokat a lehetséges emberi viselkedések ívéen” (Benedict 1934: 254). Más szóval egy adott kultúra akkor találja meg egyensúlyi állapotát, ha a lényegéhez tartozó témát koherens módon dolgozza ki, vagyis ha sikerül megvalósítania önmagát.

A kulturális integrációnak, elsősorban a durkheimi hagyományra építve, kialakult egy olyan magyarázata is, amely inkább szociológiai és nem pszichológiai jellegű volt. A funkcionalizmus irányzata először a brit társadalomantropológiában terjedt el, szintén a húszas évektől kezdődően, Bronislaw Malinowski és A. R. Radcliffe-Brown elméleti újításai nyomán. Mindketten úgy gondolták, hogy a kultúra, illetve a társadalom intézményeinek létét egyensúlyfenntartó képességük legitimálja. Ezeknek az intézményeknek Malinowski szerint az a funkciójuk, hogy az egyén szükségleteit elégítsék ki, Radcliffe-Brown szerint pedig az, hogy a szolidaritást, a társadalmi rendet tartsák fenn. A funkcionális integráció tézise tehát a társadalom intézményi tagoltságának, strukturált voltának hangsúlyozására épül. A radcliffe-browni strukturalista funkcionalizmus az egyik olyan jelentős korszak az amerikai antropológia és a szociológia történetében, amikor a két diszciplína közötti határ elmosódott.

A harmincas években az amerikai szociológusok körében is felmerült a kultúra és a társadalmi rendszer közötti fogalmi különbségtétel szükségessége. Pitirim Sorokin az antropológusokat megelőzve foglalkozott a szimbólumok és jelentések kultúraformáló szerepével. Sorokin szerint a kultúrára a „logikai-jelentésteli integráció” a jellemző, mely alatt a stílusok, a jelentések, az értékek szerves egységét értette. A társadalmi rendszerre az „okozati-funkcionális” integráció a jellemző, melyben a pars pro toto elvet követve a társadalomszervezet részelemei egymással kölcsönös függésben működve biztosítják a társadalmi egész dinamikus egyensúlyát (Sorokin 1937). Az a furcsa helyzet állt elő a harmincas évek második felében, hogy az ekkor az Egyesült Államokban tanító Radcliffe-Brown a kultúra fogalmát, mint tudománytalant igyekezett kiirtani az antropológiából, ugyanakkor egy szociológus, Sorokin, azt hangsúlyozta, hogy egy társadalom tagjai nem belső, természetes tulajdonságok révén, hanem kulturális jelenségeken és azok értelmezésén keresztül kapcsolódnak egymáshoz: vagyis szimbólumok segítségével kommunikálnak.

A második világháború után egymással párhuzamosan több antropológus és szociológus is a szimbólumhasználat tanulmányozásának fontosságát hangsúlyozta a kultúrák kutatásában. Parsons a weberi hagyományt követve a kultúrát olyan szimbólumrendszerként fogalmazta meg, melynek segítségével az emberek jelentéssel ruházzák fel cselekedeteiket, és ezzel a szimbolikus antropológia előtt egyengette az utat. Az evolucionizmus modernizálója, Leslie White szerint pedig a szimbólumalkotó képesség különbözteti meg az embert az összes többi élőlénytől, ez teszi lehetővé a számára, hogy kultúrája legyen. Tehát a kultúra és a természet, a tanulás és az öröklés közötti kroeberi megkülönböztetés a szimbólumalkotás képességének tételezésével nyer értelmet. White a kultúra és személyiség iskola pszichologizmusát vehemensen kritizálva úgy vélekedett, hogy a kultúra nem az emberek fejében, hanem közöttük, testükön kívül, az extraszomatikus mezőben létezik (White 1989 [1959]: 220, 228). Amikor Kroeber és Kluckhohn 1951-ben közreadta a kultúra fogalmának reményük szerint széles körben elfogadható definícióját, kitért a viselkedési minták szimbólumok segítségével történő elsajátítására is. Fontos megemlíteni azt is, hogy Kroeber és Kluckhohn meghatározása hangsúlyozta a kultúra történetiségét és ezzel érveket adott az antropológia és a szociológia, illetve a kulturális sajátosságok és a társadalmi rétegződés vizsgálata közötti megkülönböztetéshez.

Az eddigiek alapján világos lehet, hogy az antropológia az Egyesült Államokban gyakran kényszerült körvonalainak meghúzására és más, rokon érdeklődésű tudományoktól való elhatárolására, tehát védekező szerepbe. Mint láthattuk, Kroeber és a boasi antropológia első generációja a biológiától, Radcliffe-Brown a tudománytalan történeti spekulációktól, White pedig a pszichologizáló törekvésektől igyekezte elhatárolni az antropológiát. A Kroeber és Parsons közötti megállapodás az antropológia és szociológia közötti különbségtétellel beleilleszkedik ebbe a különös hagyományba.

2. Terep és kényelmes karosszék: az empiria és a módszer különbségei

A kulturális antropológia háttérbe szorulása a társadalomtudományok családjában egy olyan fejlemény, amely magyarázata szorul. Ez különösen akkor nem magától értetődő, ha figyelembe vesszük, hogy az Egyesült Államokban az antropológia intézményesülése voltaképpen előbb indult meg, mint más rokon tudományoké, például a szociológiáé. Az antropológia identitásválsága ott kezdődött, hogy előbb voltak természettörténeti és bölcséleti kapcsolatai, mint társadalomtudományosak.

Az antropológia empirikus kutatási anyagát, a távoli népcsoportok életéről szerzett beszámolókat és az egzotikus kultúrákból begyűjtött tárgyi relikviákat a XIX. század közepén elsősorban múzeumok és „karosszék-antropológusok” dolgozták fel. A múzeumok hosszú évtizedekre intézményesítették azt az elképzelést, hogy az egzotikus népcsoportok természeti népek, a természet részei, szemben a városokban élő, civilizált múzeumlátogatókkal. Eképpen nemcsak a tárgyi kultúra elemeit állították ki a természettörténeti múzeumokban, hanem magukat a bennszülötteket is: felöltöztetett, kitömött bábuk élettelen „életképeinek” formájában. Az egzotikum azonban akkora látványosságot jelentett, hogy hús-vér bennszülötteket is bemutatnak a legkülönfélébb kiállításokon; a budapesti állatkertben a pigmeusokat például „természeti” környezetükben, ketrecbe zárt afrikai állatok társaságában bocsátották közszemlére. Az antropológia múzeumi kapcsolatai a huszadik század első évtizedeiben is szorosak maradtak, aminek az volt a fő oka, hogy az antropológiai kutatás, melynek akkora már a terepmunka volt a megkülönböztető jegye, intézményileg is egybefonódott a múzeumi gyűjtéssel.

A karosszék-antropológusok a számukra szolgáltatott empirikus adatokat a társadalom működési törvényeinek feltárását célzó nagyszabású elméletek illusztrálására használták fel. A XIX. század második felének uralkodó társadalomelméleti irányzatát, a társadalmi-kulturális evolucionizmust többek között éppen ezek az antropológusok alakították ki. De szemben a brit McLennan, Spencer, Tylor, vagy éppen Frazer esetével, az Egyesült Államokban - William Graham Sumner vagy Lewis Henry Morgan kivételével - nem születtek nagy hatású általános társadalomtudományi elméletek. Azt lehet tehát mondani, hogy a századforduló előtt az amerikai antropológia elsősorban múzeumokban, majd folklórkutató terepmunkák során és nem egyetemi könyvtárszobákban bontakozott ki.

A szociológia helyzete annyiban különbözik, hogy empirikus kutatásainak alapját nem tárgyak és szövegek, hanem számok, elsősorban népszámlálási adatok képezték. A XIX. században különböző demográfiai és statisztikai tanulmányok jelentették az amerikai szociológiát, mely így eleinte a nagy társadalomtudományi elméletek hatásától függetlenül, inkább különböző társadalmi reformmozgalmakhoz kapcsolódóan fejlődött. Szemben a brit helyzettel, ahol Oxford és Cambridge egyetemeinek elitista környezetében nem tudott kibontakozni kritikai társadalomtudomány, az amerikai szociológia sikerét a századfordulótól kezdve éppen az hozta meg, hogy kritikusan elemezte az amerikai társadalomfejlődést. Az amerikai szociológia fokozatosan a kulturális antropológiával szemben is nagyobb befolyásra tett szert. Ebben a később tárgyalandó sajátos intézményesülési dinamika mellett az is közrejátszott, hogy a saját társadalom működési törvényeinek megismerése iránt nagyobb kíváncsiság mutatkozott, mint a múzeumi gyűjtemények és a néprajzi-etnológiai monográfiák iránt.

Az amerikai szociológia és az antropológia közötti elsődleges különbséget tehát már kezdettől fogva az jelentette, hogy míg az előbbi a saját társadalom gyakorlatias, kritikai vizsgálatával, az utóbbi távoli, egzotikus kultúrák rögzítésével és rendszerezésével foglalkozott. Természetesen számos példát lehet felhozni arra, hogy a későbbiekben az antropológiai és szociológiai elméletek, illetve empirikus kutatások miként fonódtak össze - a két diszciplína egymástól elkülönült eredeti intézményesülésekor mégis a kutatás helyszínének megválasztása volt a döntő szempont. A fogalmi különbségtétel viszonylag újabb keletű fejlemény, az antropológia és szociológia diszciplináris határainak első megvonásánál még nem volt jelen. A kultúra és a társadalom körébe tartozó jelenségek közötti megkülönböztetés tehát a már kialakult intézményes határok utólagos legitimálását jelentette és nem fordítva. Éppen ezért célszerű most áttekinteni az amerikai antropológia és szociológia intézményesülésének történetét.

III. Intézményesülés és az intézmények tehetetlenségi nyomatéka

1. Múzeumok és statisztikák

Az antropológia és a szociológia tudományos intézményei három pillérre épültek. Az egyik ilyen pillér az általános evolucionista társadalomelmélet, mely egyszerre támaszkodott a biológiai egyedfejlődés modelljére és az intellektuális képességek történelmi ívű fejlődésének gondolatára. A másik két pillér pedig két, egymástól nagy mértékben különböző empirikus kutatási terület: egyrészt az etnográfiai és etnológiai adatgyűjtés és az ebből építkező, a használati és kultikus tárgyakat rendszerező múzeumi antropológia, másrészt pedig a népjóléti intézkedéseket és a szociális reformokat lehetővé tevő demográfiai adatok és statisztikák szolgáltatása.

Mielőtt az egyetemek a századfordulót megelőző években az amerikai tudományos kutatás fellelváráivá váltak, a társadalomtudományok az egyetemek falain kívül intézményesültek. Ebben az antropológia járt elől, mégpedig azért, mert az intézményépítés eleinte a szövetségi kormány igényeihez kapcsolódott és annak anyagi forrásaira támaszkodott. A washingtoni Smithsonian Intézet (Smithsonian Institution) 1855-ben jött létre magánalapítványi, de szövetségi törvénnyel is támogatott formában. Az intézet múzeumához kapcsolódóan John Wesley Powell őrnagy 1879-ben alapította meg az Amerikai Etnológiai Hivatalt (Bureau of American Ethnology), mely az Indián Ügyek Hivatala (Bureau of Indian Affairs) munkáját folytatta. A század utolsó évtizedeiben az Etnológiai Hivatal számos alkalmazottja gyűjtött néprajzi-etnológiai adatokat az euroamerikai kultúra terjedése és kapitalista expanzió által veszélyeztetett észak-amerikai indián közösségekben. A nagyszabású adatfelvételi és jelentéskészítési munkát egyszerre hajtotta a tudományos kíváncsiság és a rezervátumok alapításának sürgőssége.

A múzeumok létrehozása és kiépítése jelentette az antropológia intézményesülésének másik lényeges vonulatát. Az Egyesült Államok Nemzeti Múzeumát (U.S. National Museum) a Smithsonian Intézet mellett hozták létre. A polgárháborút követő években a Harvard Egyetemhez csatoltan létesült a Peabody Múzeum és New Yorkban ekkor alakult az Amerikai Természettörténeti Múzeum (American Museum of Natural History) is. Az 1880-as években az amerikai antropológia meghatározó figurái, Otis T. Mason és Frederic W. Putnam múzeumi alkalmazottak voltak. Franz Boas pedig, a Columbia Egyetemen fenntartott katedrája mellett, tíz éven keresztül szervezte az Amerikai Természettörténeti Múzeum etnológiai kiállításait (vö. Jacknis 1985). A századforduló körül létesülő antropológia tanszékek (Columbia, Harvard, Pennsylvania, Berkeley) is mind rendelkeztek múzeumi kapcsolattal, ami az oktatás karakterének formálásában is nagy szerepet játszott.

2. Egyetemi tanszékek

A hely szűke miatt itt csak az antropológia és a szociológia intézményesülésének történetében kiemelkedő szerepet játszó egyetemek (Columbia, Chicago, Harvard) tanszékeiről lesz szó. A természettörténeti múzeumokhoz kötődő tevékenysége miatt az antropológia intézményesülése megelőzte a szociológiáét. Olyannyira, hogy rendszeres szociológiai kutatás és oktatás csak az 1890-es évek elején, és egyetemi tanszéki keretek között jelent meg az Egyesült Államokban. A századforduló körül azonban a szociológia oktatása sokkal gyorsabban terjedt el, mivel az ekkor jelentkező egyetemalapítási lázba a kisebb eszközigenyű szociológia gyorsabban be

tudott kapcsolódni. Az antropológia múzeumi kapcsolata korábban előnyt jelentett, most azonban behozhatatlannak tűnő hátrányt.

Intézményes antropológiaoktatást érdekes módon először egy pszichológia tanszéken vezettek be 1889-ben, amikor Franz Boast kinevezték a Clark Egyetem docensévé. Az első amerikai antropológiai doktorandusz-képzés is itt indult meg. Boas 1896-ban került át a Columbia Egyetemre, ahol közel fél évszázadon keresztül szinte egymaga oktatta az amerikai kulturális antropológia később leghíresebbé vált képviselőit, Alfred Kroeber, Edward Sapirt, Ruth Benedictet és Margaret Meadet. A new yorki Columbia Egyetemhez fűződik az amerikai folklórkutatás, a szociolingvisztika, illetve a *kultúra és személyiség iskola* megalapozása. Boas tanítványai az amerikai kulturális antropológia intézményi kiépítésében is tevékenyen részt vettek. A század első évtizedében például Kroeber a kaliforniai Berkeley (University of California at Berkeley), Frank Speck a philadelphiai University of Pennsylvania, Alexander Goldenweiser pedig a new yorki New School for Social Research azóta is jelentős antropológia tanszékét hozta létre.

Az Egyesült Államokban először 1873-ban, a Yale Egyetemen, William Graham Sumner hirdetett meg szociológia néven kurzust, de az első doktori fokozatot adó amerikai szociológia tanszék csak 1893-ban alakult meg a Chicagói Egyetemen (University of Chicago). A tanszék megszervezése még egy antropológusnak, Frederick Starnak köszönhető, de az első tanszékvezető egy szociológus, Albion W. Small lett. Starr középszerű tudományos tevékenysége nagy szerepet játszott abban, hogy az antropológia oktatása a közös szociológia-antropológia tanszéken a század első évtizedeiben háttérbe szorult. Az a fejlemény mégis hozzájárult a műfajhatárok elmosódásához, hogy a chicagói szociológusok között Small és különösen William I. Thomas különösen érdeklődött az antropológia megközelítése és módszerei iránt. Ennek eredményeként a Chicagói Iskola városszociológiai kutatásaiban központi szerepet játszott az a résztvevő megfigyeléses módszer, mely a jelenből visszatekintve sokkal inkább tűnik antropológiainak, mint a boasi antropológia első generációjának folklórkutatásai.

Frederick Starr visszavonulása után, 1925-ben, Edward Sapir érkezése erősítette meg a tanszék antropológiai felét. Sapir és a két évvel később a tanszékhez csatlakozó Robert Redfield a múzeumi antropológia történeti rekonstrukciói helyett inkább az egy adott népcsoport jelenében létező „társadalmi viselkedés mechanizmusait és lényeges mintáit” (Stocking 1979: 17) kívánta tanulmányozni. Tehát a korszellemnek megfelelően a diakron megközelítést Chicagóban is felváltotta a szinkronvizsgálat. Amikor 1929-ben a kellő anyagi támogatás is összegyűlt, az egyre nagyobb hírnevet szerző antropológiai szárny levált és különálló antropológia tanszék alakult. A szociológia Chicagói Iskolájában ugyanakkor fokozatosan háttérbe szorult a városszociológia és a közösségkutatás, illetve előtérbe került a szimbolikus interakcionizmus, melynek genealógiai vonala George Herbert Meadtól Herbert Blumeren keresztül Erving Goffmanig vezet. A chicagói szociológiának ez a második és harmadik generációja újabb szemléleti és elméleti muníciót szolgáltatott az antropológusok számára, mely elsősorban Clifford Geertz és Victor Turner szimbolikus antropológiájában érhető tetten.

A harmincas évek chicagói antropológia tanszékének irányultságát végül is az Edward Sapir helyére érkező A.R. Radcliffe-Brown határozta meg. Radcliffe-Brown 1931-ben éppen Ausztráliából érkezett Chicagoba, világ körüli antropológiaszervező körútjának Cambridge, Fokváros és Sydney után negyedik állomására, hogy rendet tegyen a boasi etnológiai és folklórkutatások fölhalmozott anyagai között. A boasi antropológia klasszikus négy ága mellé pedig felsorakoztatta az összehasonlító szociológiát, melynek célja a világ különböző pontjain

funkcionáló társadalomszervezetek összehasonlító vizsgálata volt. Radcliffe-Brown szociológus antropológiája tulajdonképpen a brit társadalomantropológia fellelőjévé tette a chicagói tanszéket, egészen Clifford Geertz és David Schneider 1960-as odaérkezéséig.

A Columbia Egyetemen Franklin H. Giddings vezetésével már 1889 óta tanítottak szociológiát, noha a tanszék csak később alakult meg. Giddings közel negyven éven keresztül uralta a Columbia szociológiai kutatásait, de a Chicagói Iskolához képest nemigen tudott karakteres irányvonalat létrehozni. Boas antropológia tanszékének sikerei is hasonlóan háttérbe szorították; Giddings evolucionista szemléleti keretben fogant faluszociológiai kutatásai és statisztikai, kvantitatív jellegű vizsgálatai nem keltettek akkora érdeklődést. A Chicagói Iskolának igazi vetélytársa így Columbia helyett Harvard lett. A Harvard Egyetem szociológia tanszékét Pitirim Sorokin alapította 1931-ben. Maga mellé vette az akkor Heidelbergből frissen hazatért Talcott Parsonst, és kettejük európai iskolázottsága a szociológiai elméletet jelentősen megerősítette az Egyesült Államokban. Sorokin és Parsons egyaránt úgy vélte, hogy a társadalom olyan rendszer, melynek belső működéstörvényeit fel lehet tárni. Sorokin azt hangsúlyozta, hogy a társadalom szociokulturális rendszer, mely a kulturálisan meghatározott értékek és jelentések relativitása miatt nem tanulmányozható természettudományos oksági módszerekkel. Parsons már első, 1937-es könyvében elmozdult a weberi cselekvésemeléttől a durkheimi eredetű strukturalista funkcionalizmus felé és egyre inkább az érdekelte, hogy a társadalom fejlődése során hogyan jön létre dinamikus egyensúly, a társadalom alrendszerében milyen mechanizmusok tartják fenn a konszenzust, a kohéziót és a rendet (Ritzer 1983: 43-44, 183-184).

Sorokin és Parsons, mint két dudás egy csárdában, hasonló gondolkodásuk ellenére nem jöttek ki jól egymással. Ez volt az egyik oka annak, hogy Parsons Clyde Kluckhohnnal és Gordon Allporttal közösen létrehozta a Társadalmi Kapcsolatok Tanszékét. Ez a harvardi interdiszciplináris műhely mintát adott az különböző társadalomtudományi ágak (antropológia, pszichológia, szociológia) közötti együttműködésre. A tanszék Parsonson és Kluckhohnon kívül olyan szociológusokat és antropológusokat foglalkoztatott, mint Frank Sutton, Edward Shils, Elton Mayo, George Homans, David Schneider, Benjamin Paul vagy Evon Z. Vogt, és olyan később híressé vált diákjai voltak, mint Clifford Geertz, Robert Bellah vagy Neil Smelser (lásd pl. Geertz 1994 [1991]: 370-371). A Harvard Egyetemen tehát két helyen képeztek antropológusokat, a Peabody Múzeum mellett, illetve Parsons és Kluckhohn tanszékén, így Harvard volt az a hely, ahol egyértelműen megmutatkozott a múzeumi antropológia „korszerűtlensége”.

Amikor David Schneider és Clifford Geertz 1960-ban Chicagóba érkeztek, a Frederick Eggan vezette tanszék a brit társadalomantropológia és az összehasonlító szociológia fellelőjévé volt. A brit antropológia hatása nem szűnt meg a chicagói tanszéken, csak a radcliffe-browni merev, pszichológia- és kultúraellenes hagyományt váltották fel egy inkább kultúraközpontú antropológiával. Schneider és Geertz a parsonsi rendszerezés szerint szervezte át az antropológia-oktatást, és Systems néven a társadalmi, kulturális és pszichológiai rendszerekről egyaránt tartottak bevezető kurzusokat. Többek között ennek a programnak köszönhető, hogy a kulturális antropológia más társadalomtudományok, illetve különböző filozófiai hagyományok (német történetfilozófia, nyelvfilozófia, stb.) felé is nyitott, és ezáltal az antropológiát is nyitottabbá tette más diszciplínák képviselői számára. Az új chicagói iskolának az igazi karakterét azonban a szimbolikus antropológia hozta meg, mely a brit Victor Turner 1968-as Chicagóba érkezésével csak megerősödött (vö. Geertz 1994 [1991]: 378-382).

Azokon az egyetemeken, ahol az anyagi források hiánya nem engedte meg, hogy az antropológia és a szociológia külön tanszéki keretben működjön, gyakorta alapítottak közös tanszéket. A hatvanas évek gazdasági fellendülése azonban lehetővé tette, hogy a két diszciplína egyre több egyetemen intézményesen is elváljon egymástól. Indokot pedig mindig lehetett hozni, és ez továbbra is inkább az volt, hogy az antropológusok távoli és egzotikus vidékeken, a szociológusok pedig saját országukban végzik kutatásaikat. A Kroeber és Parsons által aláírt megállapodás és a parsonsi rendszerezés a hatvanas évektől szintén egyre nagyobb befolyásra tett szert, ami részben a boasi antropológia reneszánszának is köszönhető. A társadalmi rétegződés szociologikus, kvantitatív elemzése és a társadalmi fejlődés absztrakt törvényszerűségeinek feltárására tett kísérletek egyre inkább szembeálltak a boasi hagyomány holisztikus és relativista kultúrakutatásával.

3. Tudós társaságok, szakmai egyesületek és szakfolyóiratok

Végül ejtenünk kell pár szót az intézményesülés hétköznapi, adminisztratív oldaláról is, hiszen a szaktudományos társaságok tevékenysége és a szakfolyóiratok szerkesztési gyakorlata jelentősen meghatározta, hogy milyen antropológiai és szociológiai iskola erősödhetett meg, esetleg más irányzatok rovására. A tudós társaságok és a szakfolyóiratok alapítása is híven tükrözi a társadalomtudományok közötti, illetve a diszciplínákon belüli fragmentálódás immár évszázados történetét.

Az Amerikai Társadalomtudományi Társaság (American Social Science Association) az 1870-es évektől kezdődően elsősorban népjóléti kérdésekkel foglalkozó, társadalmi reformokat szorgalmazó kutatókból állt. Az első, országos szinten működő és a mai értelemben vett szociológiával foglalkozó szakmai társaságot Albion Small szervezte meg 1905-ben, és az Amerikai Szociológiai Társaság (American Sociological Association) azóta is az amerikai szociológusok legfontosabb fóruma. Az antropológiának ugyanakkor nemcsak tanszékei, hanem szaktudományos társaságai is először múzeumokhoz kötődtek. Szemben Nagy-Britanniával, ahol orvosok és jogászok gentlemen klubok mintájára alapították meg az első működvelő antropológiai és etnológiai társaságokat, az 1888-ban létrehozott Washingtoni Antropológiai Társaság (Anthropological Society of Washington) az Amerikai Etnológiai Hivatal múzeumi gyűjtésének professzionistáit tömörítette. Tíz évvel később, 1898-ban Amerikai Antropológiai Társaság (American Anthropological Association, AAA) néven újjáalakult a szervezet. Ebben már Franz Boas is aktív szerepet játszott: elérte, hogy az antropológia általa intézményesített négy ága egyaránt képviseltetve legyen.

Szintén 1898-tól kezdődően az AAA adta ki a negyedévenként megjelenő *American Anthropologist* (Amerikai Antropológus) című folyóiratot, mely azóta is az amerikai antropológia legátfogóbb publikációs fóruma. Az első amerikai országos szociológiai folyóirat, az *American Journal of Sociology* (Amerikai Szociológiai Folyóirat) 1894-ben jelent meg először, ismét csak Albion Small szervező munkája eredményeként. Mivel kezdettől fogva Chicagóban adják ki, a lap az első évtizedekben nagyban hozzájárult a Chicagói Iskola tekintélyének növeléséhez. Mivel a chicagoiak megalakulásától fogva a szociológiai társaságot is uralták, a hegemonia teljessé vált. Mindössze 1935-ben sikerült elérni azt, hogy az Amerikai Szociológiai Társaság *American Sociological Review* (Amerikai Szociológiai Szemle) néven saját periodikát indítson, és hogy ezt a lapot ne a chicagoi szociológusok dominálják. Az antropológia Kroeber által szorgalmazott nemzetköziesedése azt eredményezte, hogy a Wenner-Gren Alapítvány támogatásával 1960-tól egy tekintélyes nemzetközi antropológiai folyóiratot is kiadnak, *Current Anthropology* (Kortárs Antropológia) névvel.

Az említetteken kívül még természetesen számos más, regionális érdekltségű vagy specializált érdeklődésű szociológiai és antropológiai periodikát is kiadnak. Ezeknek száma különösen a hetvenes évektől szaporodott meg. Az újonnan megjelent antropológiai folyóiratok közül több (pl. *American Ethnologist*, *Cultural Anthropology*) az AAA különböző szakosodott szekcióinak orgánuma. A regionális antropológiai lapok közül említést érdemel a közel ötven éve megjelenő *Journal of Anthropological Research* (Az Antropológiai Kutatás Folyóirata). A szociológia területén inkább az figyelhető meg, hogy a főáramba tartozó említett két lap sokak szerint túlzott kvantitatív karaktere miatt az elmúlt két évtizedben vagy általános társadalomtudományi jellegű (pl. *Sociological Theory*, *Theory and Society*) vagy pedig kritikai beállítottságú (pl. *Journal of Black Studies*, *Gender and Society*) folyóiratok jöttek létre.

A szaktudományos társaságok és a szakfolyóiratok tehát már kezdettől fogva markáns határvonalat húztak az antropológia és a szociológia közé. Ez a fajta intézményi megkülönböztetés közel nyolcvan éven keresztül fenn is maradt. Azonban az empirikus vizsgálati területeknek és az elméletalkotásnak az utóbbi évtizedekben bekövetkezett fragmentálódása miatt a társadalom- és kultúrakutatásnak olyan spektruma jött létre, melynek bizonyos pontjain az antropológia és a szociológia ismét összefonódott. Ilyen például a társadalomtörténet-írás, az etnikumok és diaszpórák kutatása vagy a globalizáció folyamatának vizsgálata. A különböző nemzeti vagy regionális társadalmak egyre intenzívebb kapcsolata és a kultúrák egyre jobban felgyorsuló változása terméketlenné és értelmetlenné teszi a saját társadalom és az idegen kultúra közötti hagyományos éles különbségtételt. A kilencvenes évek elején úgy tűnik, hogy a *Cultural Studies*, a kritikai kultúrakutatás képes a társadalmi-kulturális valóságnak erre a kihívására válaszolni. Ezért az utolsó részben kísérletet teszek a kritikai kultúrakutatás amerikai fogadtatásának vázlatos áttekintésére is.

IV. Határesetek és határátlépések: kutatások az antropológia és a szociológia határvidékén

1. A város antropológiai és szociológiai kutatása

Az immár több, mint száz éves chicagói szociológia tanszéken a legnagyobb figyelem már kezdettől fogva az iparosodás és városodás által keltett szociális problémák felé fordult. A gyorsan fejlődő Chicago városa kiváló terepnek bizonyult az olyan politikailag elkötelezett szociológusok számára, akik kutatómunkájukat jóléti intézkedések és társadalmi reformok szaktudományos megalapozásának tartották. Chicago szociológusai közül többen aktívan részt vettek a város közéletében és különböző szociális programjainak kidolgozásában is (Bulmer 1985: 64, 70).

Albion Small mellett William I. Thomas volt a chicagói szociológia első két évtizedének meghatározó alakja. Nagyrészt Thomasnak köszönhető annak az elméleti és módszertani háttérnek a kidolgozása, mely megalapozta a Chicagói Iskola empirikus közösségkutatásait. Thomasnak érdeme volt az is, hogy 1913-ban meghívta a tanszékre azt a Robert Parkot, aki a következő két évtizedben a chicagói városkutatás motorja lett. Park ötven évesen került szociológusi pályára, azonban intellektuális fejlődésében és a Chicagói Iskola karakterének kialakításában életútjának korábbi szakaszai is meghatározóak voltak. Egyetemi tanulmányai után tíz évig szociográfiai jellegű riportokat írt különböző újságoknak, és tulajdonképpen már ekkor azt a résztvevő megfigyeléses városi etnológiát művelte, mely később a chicagói szociológiát fémjelezte. A századforduló körül Berlinbe utazott, ahol Simmel társadalmi

interakciókkal foglalkozó szociológia előadásait hallgatta. Hazatérése után csatlakozott a fekete polgárjogi mozgalomhoz és Booker T. Washington titkára lett. Innét került azután Small és Thomas tanszékére (Ritzer 1983: 37-39).

Thomas távozása után 1918-tól Park és Ernest Burgess szervezték a chicagói város-szociológiai kutatásokat. Az empirikus adatgyűjtés alapvető módszerének az antropológusok által ekkor elterjesztett résztvevő megfigyelést választották, egyúttal elvetették a statisztikát, mivel azt alkalmatlannak tartották a városi lét eleveenségének visszaadására. Park és Burgess úgy gondolták, hogy a városi társadalom sajátos, gyakran anómiás jelenségeinek létrejöttében a városi környezet és a tér strukturális tagoltsága döntő szerepet játszik, ezért etnográfiai jellegű adataikat a humán ökológia elméleti keretébe ágyazva dolgozták fel. A város térszerkezeti differenciálódása (városközpont, ipari negyedek, munkáslakótelepek és kertvárosi övezetek), illetve a különböző városi életmódok mozaikszerű elrendeződése szerintük a városi élet funkcióinak elkülönülését tükrözi. A térszerkezeti és társadalomszerkezeti tagolódás kapcsolatának vizsgálata szemléletében már megelőlegezi azt a strukturalista funkcionalizmust, mely a brit antropológus, Radcliffe-Brown összehasonlító szociológiai programjának elméleti alapja (Park, Burgess és Mckenzie 1925).

Park és Burgess nemcsak a kutatásokban, hanem a szociológiai oktatásban is vezető szerepet játszottak. 1921-ben kiadott tankönyvük (*An Introduction to the Science of Sociology*, Bevezetés a szociológia tudományába) több évtizeden keresztül formálta a szociológus hallgatók érdeklődését. Park és Burgess chicagói tanítványai pedig olyan monográfiákat írtak, melyek jól körülhatárolható városi közösségekben végzett etnográfiai terepmunkára épültek és mintát adtak a modern, városi életmód szubkultúráit tanulmányozó későbbi antropológiai kutatásoknak. Robert Redfield is Park és Burgess szociológia programjának hallgatója volt, mielőtt a függetlenné váló chicagói antropológia tanszék egyik meghatározó figurája lett. Redfield mexikói származású etnikai közösségek életét tanulmányozta Chicagóban, amikor az kezdte foglalkoztatni, hogy milyen társadalmi és kulturális közegből érkeztek ezek a bevándoroltak. Elutazott a mexikói Tepoztlánba és feltérképezte az ottani falusi társadalmat. A kutatás nyomán írt monográfiája sok szempontból emlékeztet a Thomas és Znaniecki által a lengyel bevándoroltakról írt összehasonlító szociológiai tanulmányra (Redfield 1930, Thomas és Znaniecki 1918).

Redfield úgy vélekedett, hogy a falusi paraszttársadalmakat és a törzsi kultúrákat hasonló antropológiai módszerekkel érdemes kutatni, mivel a paraszti és a primitív kultúrák számos vonásukban egyformán állíthatók szembe a modern városi kultúrával. A vidéki (folk, népi) és a városi (urbánus) életmód közötti megkülönböztetés, illetve a paraszti vagy helyi közösségben továbbélő kis hagyomány és a nemzeti vagy intellektualizált nagy hagyomány szembeállítása a kis közösségek életét természetesnek és egyszerűnek, kultúráját homogénnek és integráltnak tételezi. Noha ebben tagadhatatlanul van egy adag romantikus idealizmus, a Redfield által kidolgozott fogalmi különbségtételek mindazonáltal hosszú időre meghatározták az antropológiai és szociológiai városkutatások szemléleti és elméleti hátterét.

2. Összehasonlító szociológia és etnológiai adatgyűjtés

Robert Redfield csak egyike volt azoknak a chicagói antropológusoknak, akik a harmincas évektől kezdődően gyakorta átmerészkedtek a szociológia empirikus vadászterületére, a kortárs amerikai társadalom kutatásának terepére. William Lloyd Warner és Frederick Eggan egyaránt A.R. Radcliffe-Brown követői voltak és 1935-ben a chicagói tanszékre is követték mesterüket. Radcliffe-Brown programja igen egyszerűen megfogalmazható: hűvös következetességgel természettudományt akart csinálni az amerikai kulturális antropológiából. Ennek megfelelően elvetette a boasi antropológia minden hagyományát: a történeti rekonstrukciók és a mentális folyamatok iránti humanisztikus érdeklődést, valamint a kultúra fogalmát. Kutatási területnek egyfajta comte-i társadalmi fizikát képzelt el, a társadalom szerkezeti felépítése, az egyes társadalmi intézmények funkcionális kölcsönfüggése és a társadalmi rétegződés morfológiája érdekelte.

A társadalom különböző szerveződéseinek összehasonlító vizsgálata volt az a terület, ahol Warner és Eggan bekapcsolódott a radcliffe-browni vállalkozásba. Warner Alfred Kroeber antropológia tanszékén, Berkeleyben szerzett diplomát, és akkor került Radcliffe-Brown hatása alá, amikor a brit antropológus kutatási területén, Ausztráliában, pontosabban a Murngin bennszülöttek között végzett terepmunkát. 1930-ban tért vissza az Egyesült Államokba és a Harvard Egyetem Üzleti Főiskolájának (Harvard Business School) megbízásából a Massachusetts állambeli Newburyport, a Mississippi állambeli Natchez városában és Írországban végzett közösségkutató terepmunkát. Warner azzal a strukturalista funkcionista elméleti barkácskészlettel fogott munkához, mely szerint a családi élet, a politikai rendszer és a társadalmi rétegződés olyan intézményekre tagolódik, melyek kölcsönös függésben tartják fenn az adott társadalmi rendszer dinamikus egyensúlyát. Warner eredetileg úgy vélte, hogy a modern városi közösségekben végzett esettanulmányai Radcliffe-Brown összehasonlító szociológiájának példatárát gyarapíthatják (vö. Stocking 1979: 25).

Warner azonban túllépett mentorának társadalmi fizikáján, és nemcsak a társadalmi rétegződés feltérképezését, hanem például a kulturális értékek és az etnikai viszonyok tanulmányozását is fontosnak tartotta. A Newburyportban végzett vizsgálatait azután is folytatta, hogy csatlakozott a chicagói antropológia és szociológia tanszékekhez. A kutatás eredményeit a Yankee City Series (Yankee City sorozat) öt kötetében foglalta össze. Ezek leggyakrabban hivatkozott eredménye az amerikai társadalomra jellemző hat jövedelmi osztály (alsó alsótól a felső felsőig) megkülönböztetése, melyeket a vizsgált városi közösségben élők által megfogalmazott életstílus- és presztízskülönbségek alapján határoztak meg. A kutatás egyik legellentmondásosabb megállapítása pedig az, hogy a társadalmi osztályok kategóriája nem alkalmazható a fehérek és a feketék közötti különbségek leírására, mert például a két csoport közötti házasságot mindkét fél ellenzi. A negyvenes évek amerikai társadalmát ezért kasztrendszernek lehet nevezni.

A fáradhatatlan Warner idővel egyre kevésbé tudott részt venni a chicagói antropológia tanszék munkájában, mert dinamikus kutatói és kutatásszervezői tevékenysége újabb és újabb bizottságok és projektek létrehozását eredményezte. Fred Eggan azonban a második világháború után is a radcliffe-browni társadalomantropológiai hagyomány fő szószólója maradt. Az összehasonlító szociológia programjához kapcsolódóan Eggan is különböző társadalom-típusokat igyekezett körülhatárolni. Ehhez a munkához először az általa szerkesztett *The Social Organization of North American Tribes* (Az észak-amerikai törzsek társadalomszervezete) című kötettel, majd a Fülöp-szigeteki Tanulmányok Programmal járult hozzá. Eggan 1952-ben indult vállalkozása csak az első volt a délkelet-ázsiai programok sorában; az ezt követő évtizedekben az indiai civilizációk társadalomantropológiai kutatása lett a chicagói

tanszék specialitása. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy mind Redfield, mind pedig Eggan egyre nagyobb figyelmet fordított a történeti megközelítések alkalmazására és a „nagy hagyományok” kutatására, ezzel az eredeti radcliffe-browni vonal a brit antropológia amerikai fellegvárában is egyre inkább módosult.

Redfield 1958-ban bekövetkezett halála és Warner távozása után Eggan nem éppen ortodox módon olyan antropológusok szerződtetését javasolta, akik azután a hatvanas években a Kroeber-Parsons megállapodás szellemével összhangban radikálisan megváltoztatták a chicagói tanszék irányvonalát. Geertz, Schneider és Turner munkássága és a szimbolikus antropológia felemelkedése azonban már egy másik történet.

3. Szimbolikus interakcionizmus és a mindennapi élet kutatása

A szimbolikus interakcionizmus a strukturalista funkcionalizmus mellett több évtizeden keresztül az amerikai szociológiai elmélet meghatározó irányzata volt. Azonban szemben az utóbbi makroszociológiai jellegű, a társadalmi rendszerek és társadalmi intézményeik működését kutató objektivista megközelítésével, az előbbi a társadalmi interakciók mikroszintű, interszubjektív elemzésével foglalkozott. A cselekvő nézőpontjának kitüntetett szerepe és a mindennapi életben kialakuló interakciós minták feltérképezése iránti érdeklődése miatt a szimbolikus interakcionizmust a szimbolikus antropológia előzményének tekinthetjük.

A szimbolikus interakcionizmus irányzatának kialakulása is a Chicagói Egyetemhez kapcsolódik. A század első évtizedében William I. Thomas és George Herbert Mead elgondolásai alapozták meg a Chicagói Iskola elméleti karakterét, melyet Georg Simmel mikroszociológiájának hatása formált tovább. Thomas Florian Znanieckivel közösen írt monográfiájában (*The Polish Peasant in Europe and America, A lengyel paraszt Európában és Amerikában*) a lengyel bevándorlók hagyományos társadalmának felbomlásával foglalkozott (Thomas és Znaniecki 1918). Thomas ebben a könyvében és más kutatásaiban számos olyan módszert alkalmazott, melyet később antropológiai jellegűnek tartottak: a különböző írásos források áttekintése mellett támaszkodott önéletrajzi beszámolókra és a résztvevő megfigyelés módszerét is szorgalmazta. Thomas úgy gondolta, hogy egy adott élethelyzetet a cselekvő szemszögéből kell tanulmányozni, mert „ha az emberek egy helyzetet valóságosnak definiálnak, akkor annak következményei is valóságosak lesznek” (Thomas és Thomas 1928: 572). Ez a megfogalmazás pedig már megelőlegezi azt az interpretív antropológiai irányzatot, mely a bennszülött nézőpontjának ad prioritást.

George Herbert Mead a Chicagói Egyetem filozófia tanszékén tanított, John Dewey mellett, de szociológus hallgatói révén a szimbolikus interakcionizmus irányzatának is szállított intellektuális muníciót. A pragmatista filozófushoz hasonlóan Meadet is a gondolkodás folyamatának tanulmányozása érdekelte és kitüntetett figyelmet fordított a cselekvőknek arra a képességére, hogy a körülöttük lévő társadalmi valóságot értelmezzék. Az emberi viselkedést Mead szerint az különbözteti meg az állatokétól, hogy az inger és a válasz közé gondolkodási, mérlegelési folyamat ékelődik: az ember szimbólumok és a hozzájuk társított jelentések alapján tájékozódik. Az emberi cselekedetek kontextustól függően többféleképpen értelmezhetők és a jelentések, a lehetséges értelmezések a társadalmi interakciók során választódnak ki. Mead szerint az emberi szubjektum, az „Én” sem a priori létező, az a társadalmi interakciók során, a „Másikkal” szembesülve ismer önmagára. Mead elgondolásai a makroszociológiai objektivizmus és a pszichológiai szubjektivizmus között nyitottak utat, mely egyenesen vezet a geertzi interpretív antropológiáig és a bourdieui reflexív szociológiáig.

Georg Simmel hatását Albion Small és Robert Park közvetítette a chicagói szociológia tanszékére. Simmel mikroszociológiájában központi szerepet játszott a különböző interakciós formák elkülönítése és az interakcióban részt vevők tipologizálása. Az így meghatározott fogalmi készletnek a segítségével lehet tanulmányozni azután az egyes interakciós helyzeteket. Simmelnek az idegenről, a divatról, a városról, a prostituáltról írott szellemes esszéi példát adtak a chicagói városszociológiai kutatások témaválasztásához is: a geng vagy a hobo tulajdonképpen a városi társadalmi interakcióban részt vevők típusai. Simmeltől ered az a meghatározás is, hogy a társadalom az interakciók által összekötött emberek csoportja (Ritzer 1983: 169. Vö. Blumer 1969 [1962]: 84-85).

A század harmincas éveitől a chicagói szociológiát Herbert Blumer és Erving Goffman szimbolikus interakcionizmusa fémjelezte. Érdekes, hogy az antropológia tanszék leválása után a kulturalista pozíciót inkább a szociológia tanszék vitte tovább. Blumer a strukturalista funkcionalizmus képviselőinek azt rójta fel, hogy makroszociológiai megközelítésük a társadalmi determinizmusnak szó nélkül engedelmessé „agyatlan robotokat” farag a cselekvő emberekből. Ugyanakkor Simmelhez hasonlóan elismerte, hogy az emberek cselekedeteit eleve adott jelentésstruktúrák, kulturális rendszerek keretezik és befolyásolják. Az az elgondolás, hogy a társadalom struktúrái cselekvési keretek, Erving Goffmannál kap nagyobb hangsúlyt.

Erving Goffman a társadalmi interakciók leírására gyakran alkalmazta a színpad és a játék metaforáit. Dramaturgiai megközelítésében az egyén folyamatosan a társadalmi státuszával kapcsolatos szerepeket játszik, ugyanakkor ennek tudatában is van: a társadalmilag rákényszerített szerepektől bizonyos szereptávolítási technikákkal el is határolhatja magát. Azt is lehetne mondani, hogy a szerepjátszás szimbólumokkal folytatott alkudozás. A színjátszás metaforája tovább bontható: a társadalmi interakciókban az egyén magára ölt különböző jelmezeket, felvesz bizonyos elvárt viselkedésmódokat és a szükséges díszletek kontextusában a színpad előterében (front stage) játssza el szerepét. Természetesen az egyén nem mindig kényszerül színjátszásra, de énképe kialakításához mindig szüksége van a társadalom nézőközönségére.

A társadalmi élet mikrostruktúráinak vizsgálata a szimbolikus interakcionista szociológia ideális terepe. Mivel az antropológusok is hagyományosan kis, jól körülhatárolható közösségekben végzik kutatásaikat, kézenfekvőnek látszana, hogy az antropológusok támaszkodnak a szimbolikus interakcionizmus elméleti megállapításaira. Azonban az a meglepő helyzet, hogy a szimbolikus antropológusok nem hivatkoznak sem Meadre, sem Simmelre, sem Blumerre, egyedül Goffman vonzóan szellemes szociálpszichológiája keltette fel Clifford Geertz, David Schneider vagy Victor Turner érdeklődését. A szimbolikus antropológusok gyakran alkalmazzák a színpadi játék metaforahalmazát, hiszen a kultúrát az értelmet, jelentést hordozó cselekvés díszletének vagy kontextusának tekintik (vö. Geertz 1988 [1973], 1994 [1980]: 273-275; Turner 1967, 1969, 1974). Magyarán az intézményi kapcsolatok dinamikája vagy éppen tehetetlenségi nyomatéka szolgálhat: Geertz is, Schneider is a parsonsi iskolát járták ki, ahol Simmelt agyonhallgatták, viszont annál több szó esett Weber vagy Durkheim szociológiájáról.

A Chicagói Egyetem egészen a hatvanas évekig abban a különleges helyzetben volt, hogy szociológiai és antropológiai kutatásai vagy az elméletalkotás, vagy az empirikus vizsgálódás síkján gyakorta összefonódtak. Miután Blumer is, Goffman is Berkeleybe távoztak a szociológia tanszékről, a chicagói szociológia érdeklődése fokozatosan a racionális választások elmélete felé fordult és azóta egyre inkább a közgazdaságtani és a politikatudományi tanszékkel működik együtt. Az antropológia tanszék ugyanakkor a hatvanas évektől kezdődően a

kulturalista megközelítés fellegvára lett, és Geertz, Schneider, valamint Turner távozta után Marshall Sahlins lett a kulturális determinizmus legvehemensebb harcosa és a racionális választások elméletének legkövetkezetesebb kritikusa.

4. Kritikai kultúrakutatás

A Cultural Studies, a kritikai kultúrakutatás az itt tárgyalt határesetek közül az egyetlen, melynek nincs még jelentős chicagói iskolája. Ha meg is alakul, arra inkább az antropológia tanszéken belül mutatkozik esély. Ezt ismét csak az intézményesedési dinamika miatt releváns itt megemlíteni. A kritikai kultúrakutatás eredetileg a brit szociológiai és szociálintropológiai hagyomány marxista hangolását és kultúrtörténeti érdeklődésű kritikájaként jött létre. Azonban ahogyan a Cultural Studies egyre nagyobb befolyást szerzett Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban, egyre inkább a késő kapitalizmus kortárs társadalmának kritikájaként jelentkezett. Ennek a megközelítésnek az átvételére az amerikai társadalomtudományi diszciplínák közül pedig csak az antropológia látszik fogékonynak.

A kritikai kultúrakutatás először a Birminghami Egyetemen intézményesült a Kortárs Kultúrakutatói Központ (Centre for Contemporary Cultural Studies, CCCS) keretein belül. A Cultural Studies képviselői kezdettől fogva kritikus érzékenységgel elemezték a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődési mechanizmusait. Felhívták a figyelmet arra, hogy a mindennapi élet kulturális megnyilvánulásait sűrűn átszövi az esztétikum politikája, melyet az államilag szervezett vagy transznacionális kultúripar hegemoniája diktál. A kultúripar által gyártott különböző szimbolikus reprezentációkat és nyelvi kódokat azonban többféleképpen lehet dekódolni és értelmezni. Egy jelnek tehát a kulturális kontextustól függően többféle konnotációja lehetséges, melyek között a választás mindig politikai töltetű.

A kritikai kultúrakutatást ennek megfelelően elsősorban az foglalkoztatja, hogy az alárendelt, tehát gyenge hatalmi pozíciókkal rendelkező társadalmi csoportok és szubkultúrák hogyan alakítják ki az eléjük kerülő kulturális jelenségek autonóm olvasatát. A különböző kulturális termékekhez ugyanis mindig új jelentéseket lehet társítani: egyfajta Kulturkampf keretében felhasználhatók a csoportidentitás létrehozására és a domináns értelmezésekkel szembeni ellenállásra. A kulturális valóság konstruáltságának és rekonstruálhatóságának tétele, illetve a kulturális kreativitás témája pedig már egy olyan kutatási területet nyit meg, mely az amerikai kulturális antropológiát a kritikai kultúrakutatóshoz kapcsolja.

Az amerikai kulturális antropológiának minden korszakában voltak olyan képviselői, akik saját társadalmukkal kapcsolatban nem mulasztottak el néhány kritikai megjegyzést ejteni. Azt lehet mondani, hogy az antropológia eredendő „kettős látása”, összehasonlító perspektívája erre mindig is módot adott: ami a tanulmányozott egzotikus kultúra életében jobbnak, igazságosabbnak, természetesebbnek tűnt, azt az amerikai társadalom hiányosságaként és így hibájaként is lehetett értelmezni. A hetvenes évektől kezdődően ugyanakkor egyre jobban elszaporodtak azok az antropológiai tanulmányok, melyek már explicit módon a saját társadalom kutatását és kritikai elemzését tűzték ki célul. Az amerikai társadalom radikális politikai diskurzusainak köszönhetően a figyelem az etnikai és nemi megkülönböztetés, valamint az osztálykülönbségek újratermelődési folyamatai felé fordult. A kritikai kultúrakutatás amerikai változata így magába szippantotta a derridai dekonstrukcionizmus francia hagyományát is: célja azoknak a hegemon szerephez jutott diskurzusoknak a kritikája lett, melyek bizonyos társadalmi csoportokat és szubkultúrákat (nők, melegek, színesbőrűek, bevándoroltak) tartósan hátrányos helyzetbe hoztak. Az amerikai kritikai kultúrakutatás politikai elkötelezettsége pedig abban nyilvánul

meg, hogy támogatja e társadalmi csoportok kulturális öndefiníciójának, tehát a kulturális elkülönülésnek a gyakorlatát.

A kulturális antropológia és a kritikai kultúrakutatás másik találkozási pontja a késő kapitalizmus politikai gazdaságtana, mely a posztkolonialista és posztszocialista világrendszer működési mechanizmusait tanulmányozza. A posztmodernitás világát az áruk, szolgáltatások, információk, és emberek egyre jobban felgyorsuló áramlása jellemzi, mely a különböző kultúráknak korábban soha nem látott keveredését hozza létre. A termelésnek és a fogyasztásnak a modernitás korára jellemző mintáit olyan rugalmas technológiák váltják fel, melyek képesek az egyre gyorsabban változó divatirányzatok kihívására válaszolni. Létrejönnek olyan transznacionális intézményi kultúrák, melyek többé nem köthetők konkrét, rögzített területhez: a multinacionális vállalatok, vallásos mozgalmak, nemzetközi pénzügyi szervezetek, terrorista csoportok, számítógépes hálózatok kultúrái. Ezek a folyamatok gyorsan leértékelik a társadalom statikus és statisztikai leírására építő szociológiai elméleteket, de történelmi kuriózummá teszik azokat az antropológiai monográfiákat is, melyek zárt és változatlan kultúrák reprezentációit kínálták.

V. Befejezés

A tények sohasem beszélnek magukért. Ezért végül azt is szükségesnek tartom kifejezni, hogy mi volt a célom ezzel az írással. Az amerikai antropológia és a szociológia történetének és a diszciplináris határokat keresztező különböző irányzatoknak a áttekintésével azt szándékoztam bemutatni, hogy a társadalomtudományi ágazatok hosszú intézményesülési folyamata során a történeti véletlenek, az intézmények tehetetlenségi nyomatéka és a karizmatikus egyéniségek rendszerező, kategorizáló törekvései egyaránt szerepet játszottak. Az Alfred Kroeber és Talcott Parsons által aláírt megállapodás hatását nem szabad lebecsülnünk, de kétségtelen, hogy jelentősége az adott történeti kontextus függvénye. Az antropológiának és szociológiának valóban voltak olyan periódusai, amikor a kultúra és a társadalmi rendszer fogalmi megkülönböztetése jól reprezentálta a diszciplináris különbséget, azonban a leginkább tartósnak bizonyuló, és a kutatási gyakorlatban makacsul fennmaradó különbségtétel az empirikus kutatás terepének megválasztásához kapcsolódott.

A tanulmány ugyanakkor azt is bemutatta, hogy az intézményes határokat a lehető legkülönbözőbb határszakaszokon hágták át: fogalmi szinten sem a társadalmi rendszer vizsgálatát, sem a kultúra kutatását, illetve módszertani-elemzési síkon sem a résztvevő megfigyelés technikáját, sem pedig a reflexív kritikai megközelítést nem sikerült egyik diszciplinának sem kisajátítania. A történetnek az is a tanulsága, hogy a társadalomtudományi diszciplinák határainak hazai megvonásánál és benne az antropológia helyének meghatározásánál fontosabb az, hogy válaszoljunk a magyarországi társadalmi-kulturális valóság változásai által felvetett kihívásokra. Az pedig már csak a szerző elfogult véleménye, hogy erre jelen pillanatban leginkább a kritikai antropológia és a kritikai kultúrakutatás képes.

Hivatkozott irodalom

Anderson, N. (1923): *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Appadurai, Arjun (1991): „Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology.” In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard G. Fox ed. Chapter 10, 191-210. Santa Fe: School of American Research Press.

Appadurai, Arjun (1993): „Consumption, Duration, and History.” In *Stanford Literature Review*, 10(1-2): 11-33.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller és Cristina Szanton Blanc (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorn, PA and Amsterdam: Gordon and Breach.

Blumer, Herbert (1969 [1962]): „Society as Symbolic Interaction.” In *Symbolic Interaction: Perspective and Method*, 78-89. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bulmer, Martin (1985): „The Chicago School of Sociology: What Made It a ‘School’?” In *History of Sociology*, 5(2): 61-77.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.

Chicago Cultural Studies Group (1992): „Critical Multiculturalism.” In *Critical Inquiry*. 18(3): 530-555.

Drake, St.Clair és Horace R. Cayton (1945): *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harcourt, Brace and World.

Friedman, Jonathan (1988): „Cultural Logics of the Global System: A Sketch.” In *Theory, Culture and Society*, 5(2-3): 447-460. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.

Friedman, Jonathan (1990): „Being in the World: Globalization and Localization.” In *Theory, Culture, Society*, 7(2-3): 311-328. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.

Geertz, Clifford (1988 [1973]): „Suru leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez.” In *Misszionáriusok a csónakban*. Szerk. Vári András, 13-61.

Geertz, Clifford (1994 [1971]): „A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban.” In *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*, Niedermüller Péter szerk., 104-125. Budapest: Századvég.

Geertz, Clifford (1994 [1980]): „Elmosódott mufajok: A társadalmi gondolkodás átalakulása.” In *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*, Niedermüller Péter szerk., 268-285. Budapest: Századvég.

Geertz, Clifford (1994 [1991]): „Interjú Clifford Geertzcel.” In *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*, Niedermüller Péter szerk., 369-393. Budapest: Századvég.

Gilroy, Paul (1987): *There Ain't No Black in the Union Jack: Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.

Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NJ: Anchor.

Goffman, Erving (1961): *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs Merrill.

Goffman, Erving (1974): *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper.

Goffman, Erving (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat.

Hall, Stuart (1991): „The Local and the Global: Globalization and Ethnicity.” In *Culture, Globalization and the World-System*, Anthony D. King ed. Chapter 1, 19-39. New York: MacMillan and Binghampton: SUNY.

Hall, Stuart és T. Jefferson szerk. (1976): *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson.

Hannerz, Ulf (1987): „The World in Creolisation.” In *Africa*, 57(4): 546-559.

Hannerz, Ulf (1990): „Cosmopolitans and Locals in World Culture.” In *Theory, Culture, Society*, 7(2-3): 237-251. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.

Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, MA and Oxford: Blackwell.

Hebdige, Dick (1979): *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen.

Jacknis, Ira (1985): „Franz Boas and Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology.” In *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture, History of Anthropology*, Vol.3. George W. Stocking ed., 75-111. Madison: University of Wisconsin Press.

Kroeber, Alfred L. (1915): „Eighteen Professions.” In *American Anthropologist*, 17(2): 285.

Kroeber, Alfred L. (1917): „The Superorganic.” In *American Anthropologist*, 19(2): 163-213.

Kroeber, Alfred L. (1923): *Anthropology*. New York: Harcourt.

Kroeber, Alfred L. (1948): *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York: Harcourt, Brace and World.

Kroeber, Alfred L. szerk. (1953): *Anthropology Today*. Berkeley: University of California Press.

Kroeber, Alfred L. és Clyde Kluckhohn (1951): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol.47, No.1. Cambridge, MA: The Peabody Museum.

Lynd, Robert S. és Helen M. Lynd (1929): *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*. New York: Harcourt, Brace and World.

Lynd, Robert S. és Helen M. Lynd (1937): *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*. New York: Harcourt, Brace and World.

Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self, Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Minh-ha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Park, Robert és Ernest W. Burgess (1921): *An Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Park, Robert, Ernest W. Burgess és Robert McKenzie (1925): *The City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (1968 [1937]): *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1954): *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Parsons, Talcott és Edward Shils (1951): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1922): *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redfield, Robert (1930): *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ritzer, George (1983): *Sociological Theory*. New York: Knopf.
- Robertson, Roland (1990): „Maing the Global Condition: Globalization as the Central Concept.” In *Theory, Culture, Society*, 7(2-3): 15-30. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.
- Rouse, Roger (1991): „Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.” In *Diaspora*, 1(1): 8-23.
- Sahlins, Marshall (1976): *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds., 271-313. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Sorokin, Pitirim (1937): *Social and Cultural Dynamics*. New York.
- Stocking, George (1979): *Anthropology in Chicago*. Chicago: The University of Chicago Library.
- Thomas, William I. és Florian Znaniecki (1918): *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, William I. és Dorothy S. Thomas (1928): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Thrasher, F. M. (1927): *The Gang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1989 [1871]): „A kultúra tudománya.” In *Forrásmunkák a kultúra elméletéből 1. Szöveggyűjtemény*. Maróti Andor szerk., 167-178. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Warner, W. Lloyd (1937): *A Black Civilization*. New York: Harper and Row.
- Warner, W. Lloyd és Paul S. Hunt (1941): *The Social Life of a Modern Community. Yankee City, Volume I*. New Haven: Yale University Press.

Warner, W. Lloyd és Paul S. Hunt (1942): *The Status System of a Modern Community*. Yankee City, Volume II. New Haven: Yale University Press.

Warner, W. Lloyd és Leo Srole (1945): *The Social Systems of American Ethnic Groups*. Yankee City, Volume III. New Haven: Yale University Press.

Warner, W. Lloyd és J.O. Low (1947): *The Social System of the Modern Factory*. Yankee City, Volume IV. New Haven: Yale University Press.

Warner, W. Lloyd, Marchia Meeker és Kenneth Eells (1949): *Social Class in America: A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status*. Yankee City, Volume V. New York: Harper and Row.

Warner, W. Lloyd és mtsai. (1949): *Democracy in Jonesville: A Study in Quality and Inequality*. New York: Harper and Row.

West, Cornel (1993 [1990]): „The New Cultural Politics of Difference.” In *The Cultural Studies Reader*, Simon During ed., 203-217. New York and London: Routledge.

White, Leslie (1989 [1959]): „A kultúra fejlődése.” In *Forrásmunkák a kultúra elméletéből 1. Szöveggyűjtemény*. Maróti Andor szerk., 220-242. Budapest: Tankönyvkiadó.

Willis, Paul (1977): *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.

Zorbaugh, Harvey W. (1929): *Gold Coast and Slum: A Sociological Study of Chicago's Near North Side*. Chicago: University of Chicago Press.

Forrás: Replika, 15-16. szám, a jegyzetek nélkül.

Elektronikus úton elérhető: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/1516/voros.htm>

Boglár Lajos Az adaptáció művészete

I.

A következő oldalakon elemzett művészet arról a területről származik, amelyet az antropológia dél-amerikai *lowland*-nek nevez: ez az Andoktól az Atlanti-óceánig terjed, ahol folyamatok által szabdalts trópusi őserdők és bozótos szavannák váltják egymást. Ezen az ökológiailag igen változatos vidéken valóságos embertani szigetek, sajátlagos kultúrák „élő múzeumai” alakultak ki.

Legyen az őserdő vagy szavanna, el kell fogadnunk Betty Meggers (1991) nézetét, aki „hamis Paradicsomról” beszél, mondván, hogy a trópusi vagy szubtrópusi környezet sosem biztosította nagy létszámú embercsoportok tartós együttlétét; a törzseknek rendkívüli adaptációs készségre volt szükségük, hogy maroknyi csoportjaik létfenntartását megszervezzék, kialakítsák és megőrizzék önálló arculatú kultúrájukat.

Az indiánnak a környezethez való alkalmazkodását rengeteg példa illusztrálja ebben a gyűjteményben is; számtalan nyersanyagot dolgoztak fel indián kézművesek: így lett nádhejből kosár, háncsból maszk, madártollból ékszer! Akárcsak más embercsoportok, a szóban forgó törzsek is a természet humanizálására törekszenek. S ha a használati tárgyak formailag igen hasonlóak, mégis kimutathatók a kézművesség törzsenként változó *stílusjegyei*.

A tárgyak által kifejezett stílus az, amely egyúttal jellemez egy etnikumot vagy közösséget. Ami a törzsi jeleket illeti, annak tekinthető egy olyan szimbólumrendszer, amely egyetlen nép alkotásain megjelenik, akár a kapayók tollmunkáit, vagy a vayanák kosárfonását vesszük példának. Ez a nyelvezet igen gazdag kulturális tartalmakban, és már előjáróban elmondható, nem lehet egyetlen katalógus feladata, hogy minden „tárgy” jelentését feltárja. Nyilvánvaló, hogy összefüggés mutatható ki anyag, technika és ideológia között. Sokak szerint a termékeken látható jelek absztrakciók, de azok, akik „belül” vannak, felfogják e művek szimbolikus tartalmát (a dekoratívnak tűnő motívumok nemegyszer természetfeletti lényeket jelenítenek meg, vagy mitikus üzeneteket közvetítenek). Berta Ribeiro szerint a technikailag és művészetileg komplexebb munkák, ha a közösségi rítusok „kellékei”, inkább kötődnek kozmogóniai mítoszokhoz, különösen, ha a mitikus időkbe helyezik azokat, azaz egykorúvá teszik az adott etnikumok megteremtésével. (Pl. a vayanák mítoszaiban szereplő kosarak manapság is körülveszik az indiánokat, és mitikus motívumokat tartanak „ébredés”!).

A törzsi kultúra részévé vált kézművesség így válik az etnicitás azonosító jelévé! Szimbolizálja a társadalmi egységet, és egyúttal kifejezi a más csoportokkal szembeni oppozíciót.

Darcy Ribeiro (1986) szerint minden egyes kézműves termék kulturális „darab”, mert „nemzedékek technikai és ideológiai fejlődésének produktuma”, s egyszerre „személyes” is, hiszen tükrözi teremtőjének tehetségét és ihletettségét.

Az anyagi kultúra, a maga szimbolikus megnyilvánulásaiban elősegíti a kollektív reprezentációt: a materializált ideák az etnikai identitás látható szimbólumai. Nem lehet véletlen, hogy a tradicionális kultúrákban ritka az innováció!

A piaroák vizsgálata kapcsán állapítottam meg egy törvényszerűséget: az „alkotás” a tradíción belül kell, hogy maradjon - ha mellékösvényeken cifrázódik, veszít értékéből!

Bizonyos, hogy a tárgyi világon keresztül is megközelíthető a kultúra egésze: a törzsi kézművesség termékei - akárcsak az „alkotók” - függvényei meghatározott szocio-ökonómiai intézményeknek, és egyúttal - többek között - a törzsek által elfogadott politikai és természetfeletti hatalmak ellenőrzése alatt *tevékenykednek*.

Az indián művészetben ritka az önmagáért való, csak esztétikai funkciót betöltő tárgy: általánosan érvényes tanulság, hogy a gazdasági-társadalmi környezet megszabja nemcsak a felhasználásra kerülő anyagok minőségét, hanem erre a tevékenységre fordított időt is. Elmondható az is, hogy a törzsi művészet formailag rendkívül gazdag, funkciói igen változatosak, ebből fakad, hogy az alkotások tartalma még összetettebb.

Kulcsfontosságú megállapítás, hogy a törzsi kézművességben is megnyilvánul a kulturális meghatározottság és az egyéni kreativitás közötti viszony, azaz a kifejezés szabadsága és a kulturális előírások közötti összefüggés. Franz Boas három kritériumról beszél a művészettel kapcsolatban, éspedig technikai tökélyről, tradícióról és egyéni kezdeményezésről.

Eddig már többször esett szó anyagról, formáról, funkcióról, de nem szóltunk arról, hogy az *öröm* is hozzátartozik az alkotáshoz: az közel áll a tökély (perfection) fogalmához, ami nélkül nem tud megfelelő hatást elérni a mű.

Az eddigiekből úgy tűnhet, mintha az indián kézművesek valamiféle időtlen, paradicsomi elzártságban, pusztán termékeik stílusjegyeinek megőrzésén fáradoznának. Holott a változás szele őket is megérintette...

II.

Az elmúlt századok, de különösen az utóbbi évtizedek során a braziliai indiánok igen eltérő módon viszonyultak a fokozatosan behatoló technikai civilizációhoz. Darcy Ribeiro (1979) szerint a modern Brazília indián népességét négy kategóriába oszthatjuk a nemzeti társadalomhoz fűződő kapcsolatait alapján:

- 1) elszigetelt csoportok,
- 2) időszakos kapcsolatban levő csoportok,
- 3) rendszeres kapcsolatban levő csoportok, és
- 4) integrált csoportok.

A szerző szerint ezek a kategóriák a nemzeti társadalomba való integrálódás szükségszerű és szukcesszív szakaszai. Az elszigeteltségtől az integrált szakaszig megtett út során 87 indián törzs vagy csoport semmisült meg, és csaknem mindegyiknél kimutatható a népesség számának jelentős csökkenése és az életforma mélyreható változása. Jónéhány törzs eltűnt, mielőtt végigjárta volna a fenti fokokat...

Lényegében azt mondhatjuk, hogy az indiánok egy része, feladva önállóságát, asszimilálódott, másik része fogyatkozó létszámmal igyekezett és igyekszik kivonni magát a civilizáció befolyása alól. Bármennyire is bizarr ez az állapot, sok dél-amerikai törzs a visszahúzódisági területeknek köszönheti fennmaradását.

A hagyományos kultúrák nem mindenütt „élték túl” a civilizáció szorítását: a kulturális értékek „átmentésének” folyamatában több tényezőt kell figyelembe vennünk, mégpedig:

- a) a független gazdasági alapot,
- b) egy folyamatos demográfiai szintet,
- c) a hagyományok (mitológia, vallás - de ide sorolható a kézművesség is)
- d) és a nyelv tudatos megőrzését.

A „kultúravesztés” nagyjából e sémának megfelelően történik, hiszen többnyire elsőnek a gazdasági függetlenségüket veszítik el az egyes etnikumok, és még az integrálódás végső stádiumában is tovább élhet az eredeti nyelv.

Ez a folyamat azonban nem azonos módon érintette a különböző törzseket, ha pl. a tárgyi világot vesszük szemügyre. Nem tudok olyan - kontaktált, „pacifikált” - braziliai törzsről, amelynek településein csak hagyományos eszközöket találunk. Még a civilizált központoktól igen távol élő yanomamik is ismerik a civilizáció termékeit, a fém- és műanyag eszközöket (késeket, baltákat, pléhtartályokat, műanyag edényeket, vödröket stb.). Ezek sok helyütt beépültek a hétköznapi anyagi kultúrába, és helyettesítenek más, hasonló funkciójú eszközöket: kőbalta helyett fémfejsze, bambuszhasíték helyett késpenge, anyagedény helyett alumíniumfazék stb. vált általánossá.

Aki hosszabb-rövidebb időt eltöltött indiánok között, tudja, hogy a felsoroltakon kívül sok olyan hagyományos kézműves terméket is előállítanak az indiánok, amelyek megférnek a modern tárgyak között.

III.

Figyelembe kell vennünk a „hagyománymegőrzés” két új keletű módját is: szólnom kell a FUNAI, a hivatalos Nemzeti Indián Alapítvány szerepéről, különösen az általa fenntartott Artindia bolthálózatról. Több brazil kollegám egyetért abban, hogy az eredeti kézművesség megőrzésében, újjáélesztésében az indián falvakban levő FUNAI-állomások (Posto Indígena) alapvető módon beavatkoztak és beavatkoznak a kézműves termékek kereskedelmébe, amikor serkentik az indiánokat, hogy produkálják az új kézművességet („novo artesano”), hogy így hozzájussanak azokhoz a civilizált árukhoz, amelyekre már igényük és szükségük van.

Erről a kérdésről tanulságos adatokat közöl a *Povos Indígenas no Brasil* (1983:162-163) c. kötet a wayana-apalai indiánokkal kapcsolatban. A FUNAI 1973-ban rendezkedett be a törzsnél, s ezzel megkezdődött a tárgyak kommercializálása az *Artindia - Kézművességi Program* keretében. Az eladásra szánt termékeket maguk az indiánok is *artesanato* néven emlegetik, minthogy ezek közvetlenül eladásra készülnek. 1977-ben egy ügyes apalai indián maga is nekifogott, hogy megszervezze a kézműves termékek kereskedelmét. A hivatalos funkcionáriusok is mindjobban beavatkoztak a kézművesek munkájába: ez többek között abban mutatkozott, hogy standardizált formák készítését erőltették, pl. olyan kosarak fonását javasolták, amelyek „igen keresettek a boltokban”, ráadásul „sosem létezett” darabok készítésére is rávették az indiánokat. Egy év alatt az apalai indián „boltja” eredményesebben működött, mint a hivatalos, így a jól szervező indián egyfajta manageri szerepet tölthetett be az indián falu és a hivatalos közegek között - és nagyobb lett a tekintélye, mint a hagyományos főnöké. Az is kétségtelen, hogy a kézműves-termelés ugrásszerű felgyorsulásával megnőtt az indiánok igénye az ipari termékek iránt!

A rekordidő alatt elkészült kézműves terméket a brazil légierő havonta megjelenő repülői szállították Macapába és Belémbe: a tárgyakat kísérő indián az Artindiától kapott pénzből - a falubeliek kívánságlistája alapján - bevásárolt a helyi boltokban. 1979 és 1983 között, és

nyilván azután is, a wayana-apalai kézműves-termelés és kereskedelem csak fokozódott, és már nemcsak az Artindiát, hanem más dekorációs boltokat is elláttak. (S ez nemcsak erre a törzsre vonatkozik, hiszen boltokban és raktárakban láthattam pl. többszáz íjat egy parakana faluból - a boltvezető szerint eladhatatlanul)!

Nyilvánvaló, hogy ez a folyamat jelentős változásokat idézett elő a falvak életében. Az erőltetett termelés már eleve ellentétben áll a hagyományos móddal, hiszen egykoron az eszközök, akár hétköznapi használati tárgyokról, akár rituális kellékekről van szó, a szükségletnek megfelelően készültek.

A változások a kézműves munkában a következő eredménnyel jártak: a) az eredeti tárgyakat iparcikkkel pótolták; b) a fémeszközök használata általánossá vált; c) a termékek gyakran félkész állapotban kerültek piacra (pl. hiányos festéssel); d) agyondíszítettek eredetileg sima tárgyakat; e) „ismeretlen” darabokat kezdtek előállítani; f) a méreteket megváltoztatták; g) a motívumokat szabálytalanul, aránytalanul vagy befejezés nélkül helyezték fel a tárgyra.

IV.

Bár a fenti tények önmagukért beszélnek, nem szabad figyelmen kívül hagyni a folyamat pozitív vonatkozásait. Saját tapasztalataim alapján úgy látom, amint erről már máskor írtam, hogy a változás következtében kialakulhat egy tudatos vagy öntudatlan *adaptív értékrend*. Az eladásra készített kézműves termék az indiánoknak új értékeket jelentett, egyrészt, mivel sok csoportjuk a termékek eladásával számottevő jövedelemforrásra talált, másrészt egy differenciált anyagi kultúra fenntartása az etnikai ellenállás jeleként szolgált, mint a visszahódítandó autonómia jele. A „változás esztétikája” a tárgyrendszer újrateremtését, formai változását jelenti, ami megfelel egy legitim mechanizmusnak: ennek révén az indián csoportok újrafogalmazták saját kultúrájukat, hogy társadalmilag és politikailag is ellenálljanak az elszenvedett csapásoknak.

A kézművesség jelenlegi - az elmúlt évtizedekben betöltött - szerepéről több megfigyelést tehettem, így többek között a brazilian guaranik között (Boglár 1992). Megállapíthattam: a guarani települések lakóinak életvitelét lényegesen megváltoztatta az a tény, hogy rendszeresen termelnek piaci eladásra: hetenként egyszer szállítanak a piacra élelmet és kézműves termékeket. Más törzsekhez hasonlóan ők is az *artesanato* kifejezést használják, akár beszélnek portugálul, akár nem: bizonyos, hogy a kézművességre nem ismernek összefoglaló guarani szót.

Az alkalmazkodásnak ez a sajátos műfaja igen fontos az indiánoknak: sokan biztos megélhetési forrásnak tekintik! Nyilvánvaló, hogy „idegen” ízlést szolgálnak ki, de miben nyilvánul meg az *adaptív értékrend*? Vegyünk egy esetet, amelyet szimbolikus jelentősége miatt példaértékűnek tartok, és pedig a „kőbaltákét” (a guaranik *machadinhonak*, azaz „baltácskának” nevezik - itt a kicsinyítés sem nélkülözi az iróniát). A tarka, „tipikus” objektum felidézheti a „vad” indiánt, ám tompa élével békét áraszt: azt a bizonyosságot teszi kézzelfoghatóvá, hogy *készítője megszelídült...*

A guaranikhoz hasonló adaptációt másutt is megfigyelhettem. A nambikuarák rituális eszközei között található egy bambuszkész (amely „elvágya” a démonok útját): egy ízben misszionáriusok az indiánoktól többszáz példányt rendeltek. A profanizálás ellen védekezve a nambikuarák az eredeténél kisebb, eltérő mintájú, és ezáltal „mágikusan hatástalan” darabokat adtak ki a kezükből!

A tudatos profanizáláskor szerepcseré is történik: egy rituális tollkoronát férfi (sámán) készít, míg az eladásra szánt darabot asszony: utóbbi koronák forma és szín szempontjából is eltértek a hagyományostól.

Az eladásra szánt termékekről általában elmondható, hogy formailag hasonlítanak az eredeti mintához: tehát az új olyan, akár az egykori, vadászathoz vagy harchoz használt eszköz, de technikai kivitele csak a dekorativitásra törekszik, nem pedig a technikai tökélyre (ami a „jó” és „szép” tárgyak egyik alapkritériuma).

Kérdés, honnan vehették az indiánok a mintát? A délebbre lakók talán láttak más indiánokat ezzel az eszközzel, de lehet, hogy múzeumban került a szemük elé: a Serra do Mar indiánjai az ubatubai helyi múzeumban láttak régi, részben ásatásból előkerült emlékeket. (Bizonyos, hogy már évtizedekkel ezelőtt is készítettek eladásra szánt baltákat, késeket - európai magángyűjteményben láttam a negyvenes években vásárolt kőbaltát).

Összegzésül megállapítható, hogy a piaci helyzetben szimbolikus tárgyak és viselkedési módok együttes megjelenéséről van szó: bravúros alkalmazkodás ez egy idegen ízlésvilághoz úgy, hogy közben az eredeti értékrend lehetőleg ne szenvedjen csorbát! Bár a konzervatív muzeológia bizonyára mítoszrombolónak nevezheti ezt a tárgyegyüttest, és vele együtt a „vásári” viselkedést, de abban az értelemben kétségkívül adaptív értékek termelődnek, hogy az indián egy szimbolikus pajzs védelmében élheti kultúrájának „esti” arculatát (rítusokkal, sámánokkal stb.). Nyilvánvaló, hogy ezeknek az értékeknek társadalmi töltésük van, mivel egy átadó közösség valamennyi tagja közvetíti őket több egyén felé, és mivel az átvétel nyilvános helyen történik, tehát ellenőrizhető, publikus szimbólum. A „tipikusnak” tekintett tárgyegyüttes többszöri szimbolizáción megy keresztül: egyrészt „megszelídül” az egykori „vadember”, másrészt profánná válik a hajdan rituális eszköz.

Darcy Ribeiro szerint (1986:285) az etnikai identitás megőrzése megköveteli az ősi kézművesség művelését, mint az etnicitás és a törzsi egyediség látható szimbóluma: kodifikálva grafikai ábrázolásokban, elősegíti a kulturális örökség megőrzését és átadását újabb generációknak.

Már szóltunk arról, hogy az egyes etnikumok csak akkor őrizhetik meg specifikus jegyeiket, ha nem kerülnek teljes gazdasági függésbe: a kulturális autonómia része a hagyományos kézművesség is - még akkor is, hogy ha (egy adaptív értékrendnek megfelelően) minduntalan újra és újra teremődik!

Idézett művek

Boglár L. (1992) A tárgysteremtés mágiája és mítosza. Magyar Szemle, 2: 60-64. Budapest

Gallois, D. (1989) O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. *Ciencias em Museus*: 108, 137-142. Belém

Meggers, Betty J. (1971) *Amazonia*. Man and culture in a counterfeit paradise. Chicago

Ribeiro, Darcy (1979) *Os Índios e a civilização*. Petrópolis

- (1986) Arte indígena. *SUMA* 3:29-64. Petrópolis

Ricardo, C. A. (1983) *Povos Indígenas no Brasil*. 3 Amapá, Norte do Pará. São Paulo - Rio de Janeiro.